

Claves para pensar la crítica desde la filosofía de Ignacio Ellacuría

Keys to thinking about criticism from the philosophy of Ignacio Ellacuría

Ignacio Ellacuría runapa hamutayninmanta kuskinan yachay kuyaymanana pakakuykuna paskanapaq

Fernando Lautaro Ramírez

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

fernandolautaroramirez@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0205-1998

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos revisar los giros metodológicos, epistemológicos y metafísicos que efectúa Ignacio Ellacuría para pensar la crítica de las ideologías y la teoría responsable de orientar la praxis en clave liberadora. Esto implica exponer, en primer lugar, la importancia atribuida por Ellacuría a la realidad histórica; luego, la centralidad de la actividad racional como momento teórico de la praxis histórica total; y, en último término, su especial preocupación por definir el lugar hermenéutico como criterio modulador del pensamiento. Finalmente, nos ocupamos de mostrar cómo la articulación de cada uno de estos aspectos permite una resignificación y revalidación de la crítica de las ideologías, en particular, como para la *praxis* sociohistórica, en general.

Palabras clave: Ignacio Ellacuría, crítica, epistemología, metodología, metafísica

Abstract

In this essay we propose to address the different methodological, epistemological and metaphysical turning points that the thought of Ignacio Ellacuría goes through, to address the critique of ideologies and the theory in charge of guiding historical praxis. This requires, first of all, showing the importance attributed to historical reality; then, examine the centrality of rational activity as a theoretical moment of total historical praxis; and, thirdly, our main concern for the hermeneutic place as a modulator of thought. Finally, we try to

explain how the articulation of these aspects manages to redefine and revalue the criticism of ideologies and sociohistorical praxis.

Keywords: Ignacio Ellacuría, critic, epistemology, methodology, metaphysics

Qillqapa pisiyachiynin

Kay kaq qillqapiqa sakumanchikmi muyuriqnin imakuna qillqa apaysiwaqninchikta, riqsiyqa yachayninmanta yachaspa, pachamamapa ukhun mayniq kaqninman apasqa yachayniyuq ima *Ignacio Ellacuría* ruwayninwan, yuyaymanapaq kuskinanman hamutanapaq, hinataq, ima qillqamanta yachay apaysichiq riqsichiqnin ima ruway qispichinapaq ruwayninwanpuni. Kayqa qukuntaqmi ima qawachina, huk ñiq'inpi, chaninsapa *Ellacuría* chiqap ñawpa willakuyninman qukuqninwan; chaymantataq, hamutaypa chawpichakusqanpihina pacha qillqa yachayninpunipachapa ñawpa willakuypa ruwayninwan; tukuy kaq ruwayninpiñataqmi, munay munapayakuynin ima kayiypa sutillayachininmanta munaqhina hamutaypa tupuchiq kuskinayhinanwan. Tukupayninpiñataqmi, imayna sapa ima kaqnin kaqwan chakachisqa qawachiyta ruwasunchik, kaykunam quchikunqa imayna musuqmanta sutillayachikunqa hinataq chiqapyachikunqa yuyaymanasqakuna kuskinakuchinqa kikin kaqpi, hina tukuy kaqninpi ima llaqta runakunapa ñawpa willakuynin ruwanapaqhina.

Qhapaq siminkuna: Ignacio Ellacuría; k'uskikuynin, riqsiymanta yachaymanta yachay, yachaypa apaqnin, pachamamapa ukhun mayniq kaqninmana apasqa yachay

Fecha de envío: 2/7/2024 **Fecha de aceptación:** 27/10/2024

1. Introducción

Ignacio Ellacuría, al igual que Xavier Zubiri, le otorga a la realidad la primacía metafísica. La noción de metafísica no tiene que ser pensada como una realidad ultramundana, semejante a la que Nietzsche (2013) critica tan cáusticamente. Aquí lejos estamos de subterfugios metafísicos que quieren ofrecer un mundo real como verdadero contrapuesto a un mundo aparente. Pero tampoco se ofrece como solución la contraposición entre intuición y concepto, como si en la dimensión intuitiva de la sensibilidad y la impresión se encontraran las fuentes de un saber verdadero (Conill, 1995, p. 41). En Zubiri (1998), y en esto lo sigue Ellacuría (2001), la unidad estructural de inteligencia y sensibilidad permiten una actualización de la realidad en su doble aspecto de contenido y formalidad; en esta anterioridad formal o “de suyo” se encuentra la dimensión de realidad en cuanto tal. Por lo dicho, nos encontramos con un giro hacia la facticidad ya no del orden del sentido como en Heidegger, sino que el ser humano se encuentra inexorablemente instalado en la realidad (Ellacuría, 2001, pp. 426-427; Zubiri, 1985). Esta es una dimensión decisiva desde la perspectiva ellacuriana, puesto que permite eludir las mistificaciones procedentes de los idealismos:

No es evadiendo la modesta realidad que se nos hace físicamente en los sentidos, como avanzaremos real y verdaderamente a toda la riqueza de la realidad y del ser, no es así como el hombre puede ir creciendo sobre sí mismo en realidad y no sólo en apariencia subjetiva, sino que es hundiéndose en la realidad y retomando todos sus dinamismos, por muy modestos que puedan parecer,

como el hombre captará y será captado por más realidad y así será no sólo más inteligente, sino, en definitiva, más realidad, más hombre (Ellacuría, 2001, p. 430).

Esta principalidad de la realidad es lo que rectifica al ser humano de sus desviaciones subjetivas, de sus idealizaciones deformantes. Más adelante nos detendremos en ello. En rigor, en el ser humano da un salto y continuidad de las estructuras biológicas primarias, es decir, la hominización dada en el proceso evolutivo no desaparece, sino que es reasumida en la aprehensión de realidad, por tanto, el ser humano no se reduce a una autoconservación en un medio, sino que está exigido a autoconstituirse en la historia (Ellacuría, 2009, p. 261). Plenificar al hombre significa para Ellacuría plenificar la historia (Ellacuría, 2009, p. 255). Esto nos conduce, en principio, a tener que desplegar brevemente la prioridad metafísica que le da Ellacuría a la “realidad histórica”, y no solo a la realidad. En segundo lugar, tenemos que esclarecer cómo se constituye una praxis teórica capaz de orientar la realidad en clave genuinamente liberadora, a fin de atender a la plenificación humana. Finalmente, nos vemos ante la necesidad metodológica de identificar el lugar hermenéutico adecuado de la misma, para no caer en abstracciones teóricas improcedentes para la praxis.

2. La dimensión metafísica: la realidad histórica

La realidad intramundana se aprehende como una totalidad unitaria, es decir, es una totalidad dinámica, estructural y dialéctica. Lo que describe esta noción de totalidad es el principio transcendental de la unidad en la que cada una de las notas de la cosa real es constitutivamente respectiva a las demás, siendo nota-de, pero, a su vez, cada cosa real “es constitutivamente respectiva a cualquier otra cosa real intramundana y material” (Ellacuría, 1991, p. 77). En efecto, “Lo que indican las propiedades sistemáticas es que se da un sistema definido por su unidad, pues pertenecen *pro indiviso* al sistema en cuanto tal, sin que puedan distribuirse entre sus elementos componentes” (Ellacuría, 1999, p. 459). Esto quiere decir que la “unidad sistemática se halla ‘en’ cada nota como exigencia intrínseca del todo, y esta exigencia es la que confiere a cada nota su carácter de nota-de” (Ellacuría, 1999a, p. 476). Ahora bien, Ellacuría no desestima que la dimensión subjetiva tenga una influencia en la determinación de ese todo, de manera semejante a como el imán recupera la unidad disgregada de las partes:

hay [...] diversos sujetos de totalización, pues, ciertamente, hay un nivel de totalización que es sensible. Lo cual no obsta a que la totalidad disgregada por la experiencia sensorial en un primer mo-

mento no necesite de sucesivas intervenciones *subjetivas* para recuperar y aun superar niveles de totalidad (Ellacuría, 1991, p. 77).

Con esto no está sugiriendo un nuevo orden total impuesto subjetivamente, de manera extrínseca y mecánica, sino que es la realidad en sus múltiples aspectos aparentemente disgregados la que conforma una totalidad; para ello, la ciencia en sus diferentes expresiones son responsables de mostrar esa unidad: ya sea en las teorías evolutivas, físicas o sociohistóricas. Asimismo, la totalidad en cuestión es una “totalidad concreta, que no solo viene más de la realidad que de la razón, sino que viene de los elementos o momentos de esa realidad: es una totalidad plenamente cualificada y, además, en permanente proceso” (Ellacuría, 1991, pp. 77-78). Esto resulta medular, porque de esta manera combate cualquier tipo de abstracción a la hora de abordar la realidad histórica, en consecuencia, cualquier abordaje sincrónico de elementos que componga la realidad en un momento dado, tendrá un contenido específico con el cual tratar, por ejemplo, actores del campo social precisamente delimitables, con intereses específicos.

La totalidad del sistema es, entonces, un conjunto conexo de notas que conforman una unidad *pro indivisa*, en la cual cada nota tiene una posición y una significación sistemática (Ellacuría, 1999a, pp. 462-463). La significación es la expresión de la posición (Ellacuría, 1999a, p. 469), esto significa que su vínculo con las demás notas está funcionalmente determinado, y hace que cada nota adquiere una significación unívoca en el sistema, e inclusive, la posición de la nota “nos indica la jerarquía de la nota y la especificidad de su función” (Ellacuría, 1999a, p. 471). Así pues, si hablamos del sistema humano, este se compone de una unidad estructural psicoorgánica, donde lo psíquico tiene una posición y una significación específica delimitada por su respectividad funcional con el subsistema orgánico, en realidad, es todo el sistema en su unidad el que determina la significación de la nota en cuestión, además ambas dimensiones actúan de modo unitario (Ellacuría, 1990, pp. 325-327). Todo sistema tiene subsistemas, es decir, notas que resultan más básicas o esenciales al sistema sustantivo en su conjunto y más conexas entre sí (Ellacuría, 1999a, p. 465), los cuales, como ya dijimos con Zubiri, no son algo oculto al sistema, sino momentos formales del sistema mismo.

Ahora bien, la realidad no es algo meramente estructural, esto supondría una primacía excesiva de lo sincrónico sobre lo diacrónico, hecho ajeno a este autor. En rigor, la realidad tiene un componente dinámico que le es constitutivo. Las notas de las cosas reales, y las cosas reales como parte del cosmos, están en constitutiva respectividad, pero no de manera estática, sino activamente, dando de sí:

“La conexión de unas cosas con otras lo único que hace es poner en acción, concretamente, esa actividad intrínseca que de por sí es cada cosa real. La realidad es intrínsecamente dinámica y su dinamismo consiste en un constitutivo dar de sí” (Ellacuría, 1999a, p. 426).

Por lo dicho, realidad y dinamismo son constitutivamente congéneres. Por eso, la identidad o el sí mismo de cada cosa real se desdobra respecto de lo que pueda dar de sí, provocando una tensión unitaria que no rompe la unidad del sí mismo, pero no deja de implicar un cambio en su estructura interior. En tal sentido, el dinamismo como tal tiene que ser comprendido como un punto intermedio entre dos extremos, puesto que, las posiciones oscilan entre aquellas que colocan a la no identidad de las cosas como fundamento o principio del cambio, y los que colocan al dinamismo como fundamento o principio de la no identidad de las cosas consigo mismas. “En la realidad misma de las cosas habría que reconocer una cierta circularidad: el dinamismo rompe la identidad y la no identidad actualiza el dinamismo” (Ellacuría, 1991, p. 78). De esto se concluye que, al no haber dinamismo extrínseco a las cosas, entonces es necesario encontrar el principio del movimiento en ellas mismas, así pues:

aquello mismo por lo que una cosa es real es aquello por lo que es dinámica y aquello por lo que es tal cosa real es aquello por lo que es dinámica de tal forma y no de tal otra (Ellacuría, 1991, p. 79).

Pues bien, se sabe que esta totalidad se despliega en su *dar-de-sí-más*, esto es: es un hacerse cualitativo de realidad. Por consiguiente, ese plus de realidad, no se da separado de los momentos anteriores del proceso real; sino que se da un más dinámico de realidad desde, en y por la realidad inferior. En efecto, toda realidad anterior: material, biológica, personal y social, queda asumida en esta nueva. Al último estadio de la realidad, en el cual se hacen presente todos los demás es el que se denomina realidad histórica. Aquí se da la máxima densidad de lo real, en tanto que toda la realidad anterior queda asumida, en esta realidad denominada histórica o del reino social de la libertad. En este nivel cualitativo metafísico es donde se dan las más ricas virtualidades y posibilidades.

Por otra parte, es en la realidad histórica donde “toda forma de realidad da más de sí y donde recibe su para qué fáctico —no necesariamente finalístico” (Ellacuría, 1990, p. 43). Además, en esta forma de realidad que es la realidad histórica, es donde la realidad es “más” y donde es “más suya”, donde también es “más abierta”.

A partir de lo anterior queda aclarado por qué se habla de *realidad* histórica; puesto que no se busca eludir lo que pasa en la historia, ni lo último que va pasando en la historia. Pero con esta noción se busca destacar el carácter metafísico, por ende, se hablará de la historia de la realidad, esto es: de lo que le ocurre a la realidad misma cuando entra en contacto con el hombre y la sociedad a eso que se llama historia. Esto comprende tanto el salto cualitativo de la evolución natural al proceso histórico como en el desarrollo creador, en la historia, de nuevos modos de realidad histórica. Dice el autor:

Así, por “realidad histórica” se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real (Ellacuría, 1990, p. 43).

En esto queda comprender que *realidad histórica*, hace referencia a lo histórico no como hechos o contenidos históricos, sino como ámbito histórico donde lo que se pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él.

Ahora bien, queda pendiente una concepción clara por lo que formalmente se entiende por lo histórico. La historia se constituye por una triple dimensión: la transmisión tradente; la actualización o apropiación de posibilidades y el proceso de capacitación. En la primera dimensión, nos encontramos con una doble aspecto biológico e histórico: por la primera, hay una “transmisión” de un esquema genético que define ciertas formas somáticas que nos constituyen como parte de una especie, un *phylum*. Sin embargo, esto es insuficiente para caracterizar al ser humano, ya que, como indicamos, provoca un salto cualitativo con su proceso de hiperformalización cerebral que le permite aprehender realidades. En tal sentido, la historia es también una *traditio*, tradición, es decir, entrega de formas de estar en la realidad (Ellacuría, 1990, p. 496). Esto es formalmente lo que define a lo histórico. Ahora bien, estas formas de estar en la realidad se entregan como posibilidades, como estrictas posibilidades posibilitantes. En tal sentido, el ser humano como parte de un cuerpo social opta, se apropia de una u otra posibilidad. Un dato central al respecto es el hecho de que este camino de determinación y alumbramiento de posibilidades, está cooptado por el conjunto de opciones ya tomadas, lo cual compromete un futuro, pero imposibilita otros. Es este sistema de posibilidades heredados el fundamento sobre el cual se constituyen tanto los individuos como los grupos sociales. En la medida en que el ser humano opta por unas u otras posibilidades se da una actualización, contrariamente a los hechos,

esto es “un ‘suceder’ y lo actualizado un ‘suceso’” (Ellacuría, 1999a, p. 234). Pues bien, esto obliga a investigar sobre la *razón del suceder* y no solo acerca de la *razón de ser*, dado que esta se restringe a dar razón de los hechos, de lo que “es”, por consiguiente, no abarca la totalidad de los acontecimientos humanos. En otras palabras, hay que dar razón del suceder en cuanto suceder, puesto que la insuficiencia de la explicación naturalista (acerca de los hechos) requiere de esta otra forma de realidad que le es conexas. En concreto, dice Ellacuría (1990) al respecto: “Lo histórico consiste, entonces, en la transmisión tradente de formas de estar en la realidad, en cuanto éstas se convierten para el hombre en posibilidades” (p. 527). Por último, encontramos las capacidades o dotes constitutivas, las cuales tienen que ver con las potencias o facultades en cuanto son “principio formal de posibilitación” (Ellacuría, 1990, p. 549), es decir, estas capacidades son aquellas que aun con las mismas facultades intelectivas estamos en condiciones de hacer cosas distintas, de posibilitar un ámbito distinto de opciones. Un ejemplo muy sencillo es la capacidad actual de volar a diferencia de otros personajes ilustres, por ejemplo: Da Vinci, que con las mismas facultades que nosotros, sin embargo, no estaban en condiciones de actualizar esa posibilidad como tal.

Pues bien, brevemente hemos caracterizado la realidad histórica, como esa dimensión propia de la realidad en que se dan sus máximas posibilidades. Sin embargo, hemos afirmado que la mentada realidad es dinámica, es decir, es activa en sí misma, y ninguno de sus dinamismos queda dislocado, o desprendido de la totalidad, sino que son partes de esta “totalidad activa inmanente” (Ellacuría, 1991, p. 119) que es la realidad histórica.

3. La dimensión epistemológica: los aspectos críticos y creativos de la filosofía

La relación sujeto-objeto, pilar estructural del pensamiento moderno, tiene una importancia también decisiva en el pensamiento ellacuriano, con sus notables variaciones, principalmente, en la asunción epistemológica de la realidad como un “de suyo”. Esta relación, sin embargo, no es algo lineal ni unidireccional, por el contrario, tiene el carácter de una “respectividad codeterminante” (Ellacuría, 1991, p. 110) en el marco de la praxis histórica total. Concretamente, pensar la realidad implica, inexorablemente, pensar el vínculo conocimiento y realidad:

Conocimiento y realidad son dos factores que se miran el uno al otro, de modo que no se puede decir lo que es realidad sin hacer referencia a lo que es el conocer, ni se puede decir lo que es el conocer sin hacer referencia a la realidad. El hombre como conexión ineludible en sí mismo del conocer y de la realidad es así la pieza

clave del filosofar y de la filosofía (Ellacuría, 2001, p. 122).

El ser humano, socialmente vinculado, es el centro de conexión ineludible entre saber y realidad. Más precisamente, sabemos lo que es la realidad por el ser humano que en estricto vínculo con el cuerpo social constituye la praxis histórica, la cual es “principio de realidad y principio de verdad en grado supremo” (Ellacuría, 1991, p. 112), pues revela la realidad en su totalidad, y es principio de verdad porque todas las formulaciones teóricas pierden o ven neutralizado, por la historización, su carácter abstracto y, por tanto, su desconexión de lo que realmente sucede en la realidad histórica, o, aún peor, son expuestas en su pretensión de encubrir lo que sucede. Así pues, la realidad verdadera es “la realidad entera en lo que tiene de verdaderamente real más allá de las apariencias” (Ellacuría, 1991, p. 66).

Hay, en efecto, un plano del saber que sólo es meramente aparente, que se queda en el parecer de la opinión y responde al puro aparecer de las cosas; hay otro plano del saber que es el verdaderamente real y que responde a lo que son las cosas realmente. Muchos filósofos y científicos han expuesto este hecho —porque es un hecho y no una teoría— de la diversidad de planos en el saber y en la realidad. Marx lo formuló muy precisamente: si las cosas nos mostrasen de inmediato y sin esfuerzo lo que ellas son realmente, estaría de sobra todo estudio y todo saber científico (Ellacuría, 2001, p. 120).

Este carácter diferido, latente, de lo que las cosas son, es lo que constituye la complejidad del vínculo entre conocimiento y realidad, el camino de las idealizaciones es uno de los dédalos en que queda la subjetividad al tratar de acceder a la realidad, aunque sea pequeños atisbos de la misma. A su vez, esto se ve agravado cuando en el corazón mismo de la realidad histórica nos encontramos con la ideología, no como una cuestión dada por defecto, sino como un aspecto constitutivo de la misma. En efecto:

la complejidad y riqueza de lo histórico [...] replantea también la “relación” del “pensar y ser” en nuevos términos, que obligan a introducir el problema de la ideología y de 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 (Ellacuría, 1991, p. 103).

La presencia de la ideología y la ideologización en el discurso metafísico nos ha-

bla, fundamentalmente, del condicionamiento histórico-social del conocimiento. La multiplicidad de condicionamientos que encuentra Ellacuría nos advierte de la complejidad que significa la constitución de la percepción cognitiva humana. En tal sentido, la inteligencia y el conocimiento como tal no son facultades teóricas *a priori* de acuerdo con las cuales se extraen saberes de validez general; por el contrario, estas consideraciones son expresión de la historicidad constitutiva de la inteligencia y el conocimiento, razón por la cual los saberes no pueden constituirse en cualquier momento histórico. En rigor, para Ellacuría en función de su concepción de la realidad histórica todo saber está condicionado por la altura histórica, esto es, por el proceso de capacitación que se ha sedimentado a lo largo de la historia. Además, los momentos opcionales de la inteligencia encuentran otros condicionamientos de tipo biográficos e históricos.

Por otro lado, el conocimiento en su función social y objetiva, además de una función interpretativa-contemplativa, tiene “una función práxica que viene de y va a la configuración de una determinada estructura social” (Ellacuría, 2000, p. 210). Con esto el autor busca enfatizar la autonomía relativa del conocimiento, puesto que este se constituye como “un momento estructural de una totalidad histórica, socialmente condicionada por determinados intereses y, más en general, por determinadas fuerzas sociales” (Ellacuría, 2000, p. 210). Dado el carácter sociohistórico del conocimiento se cierne sobre este la posibilidad de las ideologizaciones.

La ideología no tiene un sentido estrictamente peyorativo, sino que puede tenerlo, principalmente, en una sociedad dividida y conflictiva por relaciones de poder. Allí la ideología deviene ideologización, principalmente, en el contexto social donde se da una clara disputa por la preeminencia y la dominación, factores de supervivencia biológica que tiñen toda la apertura cognitiva hacia el mundo (Ellacuría, 1991, p. 588). La clave del fenómeno radica en la existencia de un orden socioeconómico y político injusto, por el cual se impide a las mayoría sufragar sus necesidades básicas o con fuerzas limitadas para incidir en el ordenamiento social que las retiene en ese estado. Por lo tanto, la ideología surge como “una representación desfigurada de la realidad, y de dar una justificación interesada de la misma” (Ellacuría, 2009, p. 370).

Dicho esto, tenemos que abordar sucintamente los mecanismos que Ellacuría desarrolla para acceder a la realidad por fuera de las mediaciones ideológicas o ideologizadoras. Así pues, la filosofía en cuanto ejerce una tarea de crítica de las ideologías requiere en un distanciamiento de la praxis sociopolítica. En efecto,

junto a la presencia y a la participación debe darse también la

distancia crítica de la *praxis* dominante, aunque ésta sea correcta en lo fundamental. El filósofo no puede ser un funcionario sometido ni embelesado admirador de la *praxis* social (Ellacuría, 1991, p. 113).

En este sentido, la teoría en cuanto tal surge en la medida en que los actores se separan consciente y reflejamente de la *praxis*, es decir, son capaces de discernir sobre ella, hacer un juicio de ella, solo ahí se puede hablar de teoría en sentido estricto (Ellacuría, 1991, p. 119). La idea de distanciamiento no significa literalmente separarse del proceso histórico, y menos aún abandonar el compromiso con él, sino la posibilidad de lograr una mirada más ajustada de los procesos históricos mismos, precisamente, porque en el proceso mismo ocurren múltiples desviaciones, contrariedades, antagonismos, que imposibilitan la consumación del *telos* histórico que se pretende, por quedar inextricablemente ligados a las formas empíricas inmediatas en que la realidad se manifiesta, sin poder hacer una distinción clara de “planos en el saber y en la realidad” (Ellacuría, 2001, p. 120).

Ahora bien, ¿quién es capaz de desideologizar y dar con la verdad de la realidad histórica? Para Ellacuría (2001), solo “el que en lo limitado ve consciente y críticamente más que lo limitado puede desideologizar, impedir que la parte se convierta en todo, que lo relativo se le convierta en absoluto” (p. 128). Dicho esto, cabe pensar que es en el doble movimiento del pensar desde el cual es posible desideologizar, a saber: crítico (negativo), por un lado, y constructivo (positivo), por el otro; ya que la duda y la negación son dimensiones parciales sin una construcción teórica acorde a las necesidades de liberación histórica que permitan explicitar los límites del pensar ideologizado. En rigor, para Ellacuría la crítica no es meramente negativa, “porque se critica desde algo y se critica para algo, a la vez que en el criticar y negar aparecen formulaciones positivas y tal vez aspectos inesperados de la realidad” (Ellacuría, 1991, p. 102). No obstante, la creatividad presenta sus límites, y el autor advierte sobre ello:

De aquí se deduce que hay más peligro de convertirse en ideología cuando la filosofía deja su tarea crítica y emprende su tarea constructiva y sistemática. Sin embargo, la filosofía no da de sí todo lo que debe sino busca ser sistema explicativo de lo real, pues en eso residen últimamente su gloria y su fracaso. Mientras sea creativa y no meramente repetitiva, el peligro es menor, porque cuando crea y afirma, es en sí misma crítica, si no como representación de la realidad, sí como instrumento de aproximación a ella

(Ellacuría, 2001, p. 128).

La tarea constructiva de la filosofía es esencial a sí misma, ya que esta busca explicar la realidad en su totalidad, permitiendo de tal modo una superación de las visiones parciales sobre la misma que buscan imponerse. Toda tarea constructiva de la filosofía tiene como finalidad orientar la praxis histórica, aun cuando no esté en condiciones de dirigirla en sí misma. Aquí radica uno de los grandes peligros de una teoría universal y abstracta, porque se puede pecar de ingenuidad al no cuestionar sus supuestos antropológicos, sociales y culturales, razón por la cual se puede ser cómplice de intereses geopolíticos ajenos, de lógicas clasistas, racistas, sexistas, etc. Por esta razón, el autor es enfático acerca de la importancia metodológica del *locus* epistémico, hecho que hemos de abordar a continuación, ya que es la manera de definir precisamente el qué, el modo y el adónde de la liberación (Ellacuría, 1991, p. 108).

4. La dimensión metodológica: el lugar hermenéutico

La filosofía de Ellacuría le da centralidad epistemológica a la realidad, pero aún más, a la realidad histórica en su carácter “totalidad concreta” (Ellacuría, 1991, p. 77). No obstante, para constituir un pensamiento estrictamente liberador es insuficiente una consideración de la realidad histórica en sentido genérico, ya que esta se constituye como una praxis:

compleja, y en nuestro caso, contrapuesta; la unidad de la *praxis* no sólo no es una unidad uniforme ni una identidad estática, sino que es una unidad de diversas *praxis*, cuando no de *praxis* contrarias. Lo grave de estas *praxis* es que son momentos de una sola *praxis* y que, por tanto, no permiten aislacionismos robinsonianos, pues se entra en el juego de presencia, pero también por ausencia (Ellacuría, 1991, p. 112).

En efecto, en el conjunto de la realidad histórica hay grupos, clases sociales o actores sociales con posiciones divergentes y, aún más, contrapuestas, que disputan el sistema de posibilidades. Por consiguiente, la praxis teórica para que sea efectivamente liberadora requiere que la filosofía (el filósofo o la filósofa) se “sitúe adecuadamente dentro de [la] praxis liberadora, que en principio es independiente de ella” (Ellacuría, 1991, p. 108). En otro contexto, enfatizaba nuevamente este punto, “la politización de la filosofía consistiría radicalmente en hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta” (Ellacuría, 1991, p. 53). El vínculo de la filosofía con la praxis

es crucial, porque la realidad socio-histórica no es homogénea, neutral, libre de tensiones, por el contrario, la *praxis* está dividida y contrapuesta (Ellacuría, 1991, p. 112; 2000, p. 171), de allí que sea esencial a la filosofía “recuperar consciente y reflejamente su papel como el momento teórico adecuado de la *praxis* histórica adecuada” (Ellacuría, 1991, p. 112).

En el marco de una sociedad donde lo que prima es la negatividad histórica se vuelve imperioso la adopción de una perspectiva filosófica crítica y revolucionaria. Esto lo denomina Ellacuría: “función liberadora de la filosofía”. La filosofía, en esta función, no presenta un carácter universal y abstracto, por el contrario:

La función liberadora es siempre una labor concreta, tanto en lo que se refiere a aquello de lo que uno debe liberarse como al modo de llevar a cabo la liberación y a la meta de libertad histórica que se puede proponer en cada situación (Ellacuría, 1991, p. 108).

El modo de desempeñar la mentada función es distinto, por lo que no es posible delimitar de antemano

el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación; el paso del previamente al definitivamente, el paso de la anticipación a la comprobación dará por resultado una filosofía original y liberadora, si es que realmente se ha puesto en el lugar adecuado del proceso liberador (Ellacuría, 1991, p. 108).

Respecto de esto es posible trazar un paralelismo con su propia postura teológica. Es más que evidente que el concepto de liberación tiene no sola una raíz política sino también bíblica¹: “Liberación es un concepto que representa la esencia misma del mensaje revelado, del don Salvífico de Dios a los hombres” (Ellacuría, 2000, p. 629); de esta manera el concepto le sirve de pivote para articular lo filosófico y lo teológico. En efecto, al igual que la filosofía, la teología está pensada como el momento teórico de la *praxis* cristiana (Ellacuría, 2000, p. 153) o *praxis* eclesial que, a su vez, se encuentra englobada dentro de la *praxis* histórica total (Ellacuría, 2000, p. 171). Ellacuría pone desde un comienzo la importancia del lugar más apto para la interpretación de la fe:

El problema del lugar más apto para la lectura y la *praxis* de la fe se plantea desde el momento en que surge la sospecha de que el lugar desde donde se interpreta y se realiza algo es fundamental para el resultado de la interpretación y de la realización, y de que

esa fundamentalidad no es inmediatamente percibida como tal, de suerte que sin caer en la cuenta, esto es, de forma más o menos “inconsciente”, se está poniendo en el objeto de estudio o de la praxis los intereses no confesados, que responden a la instalación en un lugar determinado (Ellacuría, 1984, p. 66).

Por lo dicho, es central la necesidad de definir el correcto *locus enuntiationis*, lo que implica efectuar una autorreflexión hermenéutica. La tradición hermenéutica cuyos representantes más conspicuos son Martin Heidegger (2012), Hans Georg Gadamer (1999) y Paul Ricoeur (2008), aun con sus divergencias, comparten un criterio de índole ontológico, a saber: la prioridad respecto a la comprensión del sentido. En el círculo hermenéutico en su formato más difundido por Gadamer (1999) se parte de un prejuicio para realizar una interpretación o comprensión, por lo que lo preponderante es la tensión entre el texto (tradición, pasado) y comprensión (presente). Esta tensión está inextricablemente ligada a los prejuicios que nos constituyen históricamente, por lo que el peligro es generar un malentendido con el texto procedente de la tradición, de allí que sea necesario tener conciencia de la historia efectual, es decir, una tarea de autorreflexión hermenéutica, es decir, embarcarse en la tarea de reflexionar sobre los propios condicionamientos históricos que amplían o limitan el horizonte de comprensión (Gadamer, 1999, pp. 372-373), a fin de, como sostiene Heidegger (2012), saber cómo entrar correctamente en el círculo hermenéutico (p. 154). En este sentido, el concepto de situación está emparentado con el de horizonte, puesto que este se define como el ámbito de visión abarcable desde determinado punto; es decir, el ámbito de inteligibilidad posibilitado por determinada perspectiva histórica. Por esto, la “elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición” (Gadamer, 1999, p. 373).

Por el contrario, nuestro autor, dado su anclaje físico-metafísico, se aparta de estas posiciones. En efecto, la prioridad que le atribuye a la inteligencia es la aprehensión de realidad y no la comprensión de sentido. Además, para este el conocimiento en su función social y objetiva, además de una función interpretativa-contemplativa, tiene “una función práxica que viene de y va a la configuración de una determinada estructura social” (Ellacuría, 2000, p. 210). Con esto Ellacuría busca enfatizar la autonomía relativa del conocimiento, puesto que este se constituye como “un momento estructural de una totalidad histórica, socialmente condicionada por determinados intereses y, más en general, por determinadas fuerzas sociales” (Ellacuría, 2000, p. 210). Así las cosas, la circularidad hermenéutica adopta

la siguiente forma:

La circularidad fundamental, que se da incluso en el conocer humano [...] no es la de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, que se entienden desde aquel horizonte y en parte lo reconforman, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades estructurales socio-históricas, que fluyen desde aquél y también lo reconforman si es que hay transformación real de las realidades concretas. No hay una circularidad pura entre horizonte teórico y comprensión del sentido de algo determinado. La circularidad es física; lo es en el punto de arranque de toda comprensión y de toda actividad, y lo es en el movimiento por el cual se constituyen las determinaciones concretas (Ellacuría, 2000, p. 215).

La circularidad hermenéutica, entonces, va desde un horizonte histórico-práctico. Esto quiere decir que hay una constitución de sentido como resultado de la marcha de la totalidad del proceso histórico y de una determinada praxis social que posibilita cierta comprensión de las cosas y no otras. Así, por ejemplo, la obra de Marx como comprensión del capitalismo moderno no es posible sin las posibilidades teóricas surgidas de la historia real de la economía y la política, pero tampoco sin la praxis sociohistórica de los movimiento obreros y revolucionarios de la época. Es desde este horizonte que se entienden las realidades estructurales sociohistóricas, pero también estas lo reconforman si hay una transformación real de las mismas.

Así pues, dado el condicionamiento histórico de todo horizonte de sentido, se le presenta como más imperioso no tanto establecer “cuál es un determinado sentido teórico, sino cómo ha podido surgir realmente un determinado sentido a partir de un *desde dónde* físico” (Ellacuría, 2000, p. 216). En otras palabras, qué condiciones sociopolíticas, históricas y culturales han hecho posible el surgimiento de dicho sentido y no de otro. Por esto no es suficiente plantear un cambio de la interpretación del sentido de las cosas, puesto que

no hay un cambio real de sentido sin cambio real de realidad; pretender lo primero sin intentar lo segundo es falsear la inteligencia y su función primaria, incluso en el puro orden cognoscitivo. Creer que por cambiar las interpretaciones de las cosas se cambian las cosas mismas, o al menos, la conciencia profunda de la propia instalación en el mundo, es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética (Ellacuría, 2000, p. 208).

Ahora bien, si se quiere determinar con precisión la situación hermenéutica, es decir, el horizonte histórico-práctico, de modo tal de insertarse apropiadamente en el mentado círculo hermenéutico que exige la filosofía para ser auténticamente liberadora, y no caer en consecuencia en un círculo vicioso de desviaciones ideologizadas, entonces, es necesario situarse en el “lugar-que-da-verdad” (Ellacuría, 1991, p. 115). Desde él se podrá determinar los problemas a abordar, las categorías que las van a orientar de manera más adecuada, etc. De este modo, el nexo teoría y praxis quedaría genuinamente articulado.

La determinación de ese lugar-que-da-verdad tiene en cada caso un momento de discernimiento teórico, aunque tiene también un momento de opción iluminada. El movimiento teórico implica un volverse a la historia presente de un modo crítico para delimitar fuerzas y acciones tanto liberadoras como dominadoras; se elige la perspectiva de la libertad no sólo por lo que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y de realización del hombre y de la humanidad, sino por lo que tiene de potencialidad teórica tanto en la fase creativa como en la fase crítica desideologizadora; la historia así entendida no es que sea maestra de la vida, sino que es maestra de la verdad. [...] iluminado en un primer paso por una valoración ética que hace de la justicia y de la libertad, mejor dicho de la no-justicia y no-libertad que se dan en nuestra situación como hechos primarios, un punto de referencia esencial, e iluminado en un segundo paso por la valoración teórica que ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, la injusticia que reprime la verdad (Ellacuría, 1991, p. 115).

De aquí podemos rescatar tres aspectos centrales: 1) la dimensión metodológica y epistemológica, directamente vinculada con el momento de discernimiento teórico y el de opción iluminada; 2) la dimensión metafísica y sociopolítica de la no-justicia y no-verdad como *hechos primarios* de la realidad sociohistórica; 3) la tensión estricta entre verdad y justicia. En la primera dimensión, la clave es el discernimiento crítico de las fuerzas y acciones liberadoras de las dominadoras. De esta manera, la opción metodológica por la libertad se debe a su valor ético como lugar privilegiado de libertad y realización humana, pero también por su ingente potencial creativo y crítico desideologizador, es decir, epistemológico, ya que permite un conocimiento verdadero de la realidad o, por lo menos, verosímil. El momento de opción iluminada que posibilita determinar desde la valoración ética la no-justicia y no-libertad

como hechos primarios; y desde la valoración teórica permite apreciar cómo aquellas son responsables de la represión de la verdad.

La aprehensión de realidad tiene como hecho intelectual inobjetable, insoslayable, la no-justicia y la no-libertad. Lo rotundo e inapelable de este *factum* es lo que cuestiona radicalmente el modo primario de instalación humana en la realidad. En este sentido, no es menor la referencia a la *Carta a los Romanos* de Pablo de Tarso por referir a una situación análoga. En efecto, allí encuentra que la admonición paulina se remonta a los periodos veterotestamentarios en los cuales Dios advierte a los seres humanos por sus extravíos hacia la injusticia, la impiedad y el error (Rom, 1, 18-32); de allí que, principalmente, señale el vínculo entre injusticia y verdad (algo que retomaremos más adelante). En tal ocasión, dice Pablo, enfáticamente: “la ira de Dios se revela desde el cielo contra las maldades e injusticias de los hombres que aprisionan la verdad con la injusticia” (Rom, 1, 18). En efecto, dice Ellacuría:

la injusticia es la gran represora de la verdad; donde la relación es aquí de índole dialéctica, ya que sólo en la lucha contra la injusticia y en el retroceso de ésta se abrirá campo la posibilidad real de la verdad, aunque también aquí la lucha contra la injusticia y la búsqueda de la verdad no pueden separarse ni trabajarse autónomamente (Ellacuría, 1999b, p. 208).

Apelar a dicho pasaje no es una cuestión fortuita; por el contrario, la realidad histórica latinoamericana, pero también mundial, se le impone a Ellacuría para su reflexión teológica con un carácter perentorio; sobre esto afirma:

Esta teología [de la liberación] parte de una experiencia fundante, que la acompaña en todo su desarrollo teórico, consistente en la comprobación física y en la vivencia de que la mayor parte de la población latinoamericana vive en condiciones de pobreza y, o miseria y de opresión social y política, resultado de una injusticia estructural histórica, de la cual son responsables, por comisión u omisión, distintos sujetos sociales (clases, naciones, imperios) y distintos dinamismos económicos y políticos (Ellacuría, 1991, p. 303).

En otro lado, afirma que “la existencia de las mayorías populares oprimidas representa, en sí misma, la negación existencial y material más fuerte de la verdad y de la razón” (Ellacuría, 1999, p. 208). La injusticia estructural y la no-libertad como hechos primarios que se imponen al sujeto aprehensor definen el “mal común” que articula la sociedad (Ellacuría, 2001, p. 447) en el marco de una situación histórica determinada. Este mal común no es una constatación de actos indivi-

duales que pueden resultar más o menos reprobables, sino que son las estructuras objetivadas sociohistóricamente que se imponen y apoderan de las personas.

Así las cosas, podemos concluir que el lugar que da verdad que define la situación hermenéutica adecuada es aquel en el cual priman las fuerzas liberadoras, iluminados por el hecho de la no-justicia y la no-verdad de la realidad sociohistórica, fundamento por el cual la verdad aparece reprimida. Así pues, es desde este *locus* desde el cual se debe filosofar, y desde el cual se configura todo círculo hermenéutico. En lo teológico son los “materialmente’ pobres”, es decir, aquellos “desposeídos dialécticamente del fruto de su trabajo y del trabajo mismo” (Ellacuría, 2000, p. 144). Sin embargo, como apunta Juan Antonio Nicolás (2010):

ese lugar que da verdad no puede determinarse de una vez por todas, porque no es propiamente un “lugar” sino una situación, que como toda situación es relativa al contexto histórico, social, político, cultural, etc. Por ello en todo lugar y en todo momento hay siempre posicionamientos que son lugar de la verdad. La verdad no es una cosa o un resultado, sino que es fundamentalmente una tarea histórica de intelección y discriminación (p. 75).

De acá surgirá el mismo *locus* de reflexión teórica tanto para la teología como para la filosofía, son los pobres, pues “constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y, consiguientemente, el lugar privilegiado de la praxis y la reflexión cristiana” (Ellacuría, 2000, p. 148), pero en el plano secular los pobres constituyen las “mayorías populares o mayorías oprimidas (Ellacuría, 2001, pp. 249, 433; 1999, p. 297). En este mismo sentido, traza un paralelismo con el marxismo, la teología y la filosofía de la liberación. Para él se puede relacionar, más no trasladar, el proletariado (marxismo), las mayorías populares (filosofía) y el pobre (teología) como lugar hermenéutico apropiado (Ellacuría, 2000, p. 478). Así pues, ubicarse en el lugar de las clases dominadas, dado que estas son las que contradicen la dominación, permite lo que una filosofía liberadora tiene de función crítica, a saber: desenmascarar el trasfondo ideologizado que pudiera contener cualquier expresión teórica, ya sea de la teología o la filosofía. Ahora bien, en su dimensión creativa, para que las expresiones teóricas de la teología o la filosofía sean inmunes a la ideologización refuerza el hecho de que “el lugar apropiado será el que patentice mejor las necesidades objetivas, tal como se aprecian desde las mayorías oprimidas” (Ellacuría, 2000, p. 478).

5. A modo de conclusión

En el presente trabajo nos hemos puesto como objetivo trazar un conjunto de definiciones básicas esenciales al pensamiento ellacuriano, esto es: las claves me-

tafísicas de su pensamiento, es decir, qué comprendemos por realidad en cuanto tal; luego, las claves metodológicas y epistemológicas para un mayor ajuste sobre la misma. Este conjunto de torsiones en el pensamiento ellacuriano dejan en evidencia una serie de aspectos que queremos apuntar para concluir nuestro trabajo. Por lo dicho queda en claro la correlación intrínseca entre los tres aspectos enunciados: epistemología, metodología y metafísica; en efecto, la realidad histórica es una realidad concreta, pero el acceso intelectual a la verdad de esta es algo mediado, fundamentalmente, por intereses ideológicos puestos en juego para preservar determinadas posiciones de poder en la praxis histórica total; por consiguiente, la tarea teórica debe empuñar las armas de la crítica, como diría Marx, para exponer los encubrimientos, desviaciones o disimulos a que es sometida la realidad; además, debe abocarse a una tarea constructiva sistemática capaz de dar un sentido de totalidad de la realidad histórica y, por tanto, orientar la praxis. Ahora bien, dada la complejidad de la praxis histórica no es factible la pretensión de una actividad racional imparcial, abstracta, sino que debe circunscribir su ámbito epistémico si la filosofía quiere adoptar una postura genuinamente liberadora. En dicho sentido, es crucial una adopción del lugar hermenéutico adecuado para el ejercicio de la tarea teórica. No solo se torna imperioso una toma de distancia de la praxis histórica dominante, sino que, además, es necesario adoptar la perspectiva adecuada para elaborar una crítica de las ideologías y una construcción teórica capaz de orientar la praxis socio-histórica en general, ya que la utilización de cualquier recurso queda “situado y totalizado por el lugar primario desde el cual se filosofa, el cual determina las cuestiones principales, las categorías apropiadas y, en definitiva, el horizonte de todo el quehacer filosófico” (Ellacuría, 1991, p. 116), eludiendo, de tal modo, los supuestos presentes en teorías ajenas al contexto histórico de enunciación.

Nota

1 Un análisis preciso sobre el tema se encuentra en Lucia, 1999a, pp. 73-128; 1999b.

Referencias bibliográficas

- Boff, L. (1992). *Iglesia: carisma y poder. Ensayo de ecclesiología militante*. (6.ª ed.). SalTerrae.
- Conill, J. (1995). Zubiri en el crepúsculo de la metafísica. En J. Muguerza, J. Conill, A. Ferraz, J. Bañón, A. Pintor-Ramos, J. M. Palacios, J. M. Ilarduia, A. Torres Queiruga, A. González y P. Cerezo Galán (eds.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri* (pp. 33-50). (1.ª ed.). Trotta.
- Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*. (1.ª ed.). SalTerrae.

- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. (1.ª ed.). UCA.
- Ellacuría, I. (1991). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos I*. (1.ª ed.). UCA.
- Ellacuría, I. (1999a). *Escritos filosóficos. Tomo II*. (1.ª ed.). UCA.
- Ellacuría, I. (1999b). *Escritos universitarios*. (1.ª ed.). UCA.
- Ellacuría, I. (2000). *Escritos teológicos. Tomo I*. (1.ª ed.). UCA.
- Ellacuría, I. (2001). *Escritos filosóficos. Tomo III*. (1.ª ed.) UCA.
- Ellacuría, I. (2009). *Cursos universitarios*. (1.ª ed.). UCA.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I*. (8.ª ed.). Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. (7.ª ed.). Sígueme.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. (3.ª ed.). Trotta.
- Lucia, J. S. (1999a). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. (1.ª ed.). Trotta.
- Lucia, J. S. (1999b). Lo cristiano de la liberación. En J. S. R. Alvarado (ed.), *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"* (pp. 161-176). (1.ª ed.). SalTerrae.
- Nicolás, J. A. (2010). La historia como baremo crítico: I. Ellacuría. En J. A. Senent de Frutos y J. M. Galiana (eds.), *Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del Congreso Internacional* (pp. 61-79). Instituto Andaluz de Administración Pública.
- Nietzsche, F. (2013). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. (2.ª ed.). Alianza.
- Ribera, R. (2007). La categoría "realidad histórica" en la filosofía de Ignacio Ellacuría. En J. A. Nicolás (ed.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (pp. 157-173). (1.ª ed.). Comares.
- Ricoeur, P. (2008). *El conflicto de las interpretaciones*. (1.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Samour, H. (1999). Filosofía y libertad. En J. Sobrino y R. Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"* (pp. 89-121). (1.ª ed.). SalTerrae.
- Scannone, J. C. (2011). *Teología de la liberación y praxis popular*. (1.ª ed.). Docencia.
- Sobrino, J. (1982). *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. (1.ª ed.). SalTerrae.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. (1.ª ed.). Fundación Xavier Zubiri y Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1985). *El hombre y Dios*. (3.ª ed.). Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1998). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. (5.ª ed.). Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri.