

IGNACIO ELLACURÍA: PRAXIS Y LA REALIDAD HISTÓRICA

IGNACIO ELLACURÍA: PRAXIS AND HISTORICAL REALITY

Enrique Téllez Fabiani

Universidad Nacional Autónoma de México

tellezfabiani@gmail.com

Recibido: 6 de octubre / Aprobado: 9 de octubre / Publicado: 27 de noviembre. 2019

Resumen:

Se trata de plantear, de la manera más adecuada posible, la propuesta de “praxis” y “realidad histórica” de Ignacio Ellacuría. Dicho planteamiento es apenas un aspecto provisorio, dado lo prolífico de su obra. A la par de la guerra intestina que se desató en El Salvador en el último tercio del siglo XX, la filosofía de la liberación intentó dar una justificación teórica de los sectores más vulnerables. El pensamiento que surge a partir de estos hechos es eminentemente crítico, en el sentido de ser punto de partida de las víctimas. A partir de esta consideración, Ignacio Ellacuría se comprometió con la situación política. La propuesta es situar su pensamiento en una política de la liberación en términos materiales (situado en la corporalidad), crítico (desde las víctimas) y negativo (desde el hambre).

Palabras clave:

Realidad histórica, liberación, praxis, historia, política.

Abstract:

The aim is to argue, in the most appropriate way possible, the proposal of “praxis” and “historical reality” of Ignacio Ellacuría. This approach is only a provisional aspect, given the prolific nature of his work. Along with the internal war that broke out in El Salvador in the last third of the 20th century, the philosophy of liberation attempted to provide a theoretical justification for the most vulnerable. The thought that emerges from these facts is eminently critical, in the sense of being the starting point of the victims. From this consideration, Ignacio Ellacuría committed himself to the political situation. The proposal is to locate his thinking in a politics of liberation in material terms (located in corporality), critical (from the victims) and negative (from hunger).

Keywords:

Historical Reality, liberation, praxis, history, politics.

1. Introducción

La estrategia de argumentación será la siguiente: primero, abordaremos el tratamiento sobre la desideologización como un momento crítico de la filosofía. Luego, trazaremos uno de los caminos teóricos para re-fundar la propuesta de Ellacuría y acceder al concepto de realidad histórica. Después, entramos de lleno al concepto de praxis histórica para, finalmente, establecer el vínculo con el sujeto de la liberación.

A Ignacio Ellacuría se le identifica como uno de los protagonistas más importantes que surgieron al calor de la guerra en El Salvador en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado; es decir, justo en lo más álgido de la guerra fría y en una región totalmente invisible a las grandes discusiones mundiales. En efecto, como rector de la Universidad Centroamericana (José Simeón Cañas) no solo fue mediador para la paz de los grupos antagónicos, sino el intelectual que organizó uno de los grupos de trabajo más significativos de la academia latinoamericana y mundial. Pero ni la estrategia social conocida como la ‘opción por los pobres’ que adoptaba su grupo religioso, los jesuitas; ni la apertura de la iglesia hacia temas más politizados, ni su acercamiento al filósofo español Xavier Zubiri, hubieran hecho resonancia, de no ser por la sensibilidad social que lo convertiría en uno de los intelectuales más originales del momento.

Dueño de un pensamiento profundo en filosofía y teología; pero particularmente sensible a las circunstancias históricas de su entorno, Ellacuría logró orientar su práctica hasta las últimas consecuencias¹; junto con algunos miembros de su equipo, fue asesinado pocos años antes de que las fuerzas antagónicas que asolaron la violencia en la región se dieran cuenta de que no había otra alternativa para la paz que aquella propuesta por el jesuita, herencia del esfuerzo pastoral del arzobispo Romero. Su muerte coincide con el final de la guerra fría y representa la culminación de un largo proceso de liberación campesina en territorio salvadoreño. Al menos, el arco de tiempo que recorre desde finales de los años sesenta hasta 1989 es un tiempo que incluye las secuelas de los movimientos estudiantiles a nivel mundial, la proliferación de guerrillas como consecuencia de las dictaduras militares orquestadas desde

1 Dice Whitfield: “La fe, entendida desde y por El Salvador y América Latina en su totalidad, estaban en el fondo de la relación intelectual, ética y política de Ellacuría con su realidad histórica. Las acciones tomadas y las posiciones asumidas en consonancia con esa fe causaron su muerte”; en: Teresa Whitfield; *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador* (San Salvador, UCA, 1998), 375.

Washington, la crisis de los misiles, el triunfo de la revolución iraní y la nicaragüense; y, varias independencias de países africanos de las antiguas potencias coloniales europeas. El Salvador vive un traumático proceso de tránsito desde la incorporación como Estado dependiente agroexportador, en términos de una reforma agraria fallida, al circuito del capital transnacional con la subsecuente exclusión de la gran mayoría de la población.

La obra del intelectual salvadoreño, de origen vasco, es un contradiscurso desde Latinoamérica: no habla sobre el específico tema de la América Latina inventado en un escritorio universitario; más bien se pronuncia como una voz que justifica la praxis de liberación del pueblo salvadoreño. Asume, en su proximidad, un compromiso político que pretende deshacer la ideologización en términos de dominación, para que desde las ruinas teóricas y desde la realidad que se le impone como una exigencia, construya un nuevo discurso pretendidamente crítico de las filosofías.

2. Función liberadora del pensamiento crítico

Ellacuría escribe sendas páginas sobre la ideología y su totalización: la ideologización. El concepto de ideología no parece tan negativo a pesar de que la apreciación social lo sea, porque podría ser más una cuestión neutra; sin embargo, la ideologización es francamente ‘peligrosa’, porque puede hacer de la injusticia algo natural dentro de la convivencia cotidiana². La ideologización tiene el cometido de justificar la permanencia de ‘lo mismo’, en una realidad donde aparentemente no hay contradicciones porque puede haber alienación encubierta. El aspecto negativo viene de considerar que la ‘mismidad’ naturaliza la exclusión; al respecto, sobre el discurso de la marginación en los barrios latinoamericanos, dice Trigo³: “Así pues, el que no se dé marginación a nivel de la realidad humana exige que se modifique la figura histórica actual para que en ella reluzca la realidad. El precio de no hacerlo es explotación y marginación de unos y alienación de otros”.

La historia dentro de la que se ha vuelto natural este doble aspecto (explotados-alienados) es éticamente inaceptable; y para ello antepone la función

2 Ellacuría concluye esta parte de su meditación con cinco elementos de la ideologización que justamente la hacen peligrosa y por lo mismo inadmisibles; *cfr.* Ignacio Ellacuría: *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, Vol. I (San Salvador, UCA), 99.

3 Pedro Trigo, *La cultura del barrio* (Caracas, Universidad Católica Andrés Bello-Fundación Centro Gumilla, 2004), 238 y ss., apéndice 1.

crítica de la filosofía, que tendría como primera tarea la restauración de lo histórico, frente a la pretensión de una narración cultural historicida⁴. Una realidad sin devenir, sin transformaciones permanentes, es una realidad a-histórica, ideologizante, como proponer que no hay alternativas, cuyo resultado es la resignación frente a la única opción del orden vigente.

Dice Ellacuría⁵: “El error de los filósofos ha solido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse como capaces de contribuir a la liberación por sí solos ...”. El error, reitera, es suponer a un individuo que piensa fuera de su contexto social, como si la realidad se tuviera que sujetar a sus teorías; y, no al revés. En cambio, es absolutamente necesario imbuirse en la sociedad, padecerla como los otros la padecen. Según González⁶, el logro de la labor propia del intelectual, refiriéndose a su maestro Ellacuría, es “haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación”. No es extraño, por tanto, que frente a la opresión y represión de las grandes mayorías del continente latinoamericano, Ellacuría se pregunte por el quehacer de la filosofía, a manera de reflexión pre-filosófica. Si hay aspectos culturales que han adquirido reconocimiento universal (como las artes plásticas, la teología, la novela, entre otras), su pregunta se centra en la posibilidad que se abre a la filosofía práctica surgida desde un continente (la América latina, afro, caribeña, hispana, etc.) para ejercer una función distinta a la especulativa que impera en los centros académicos de los países que llevan la predominancia económico y política mundial.

La idea del quehacer intelectual de Ellacuría se compara con un edificio. El ‘edificio’ filosófico actual es herencia de cinco siglos de expansión colonial por el mundo, lo que supone una gran estructura; pero con cimientos endebles, toda vez que se ha convertido en el falso dilema de convencer sobre la pertinencia del liberalismo en lo político y el capitalismo en lo económico. Nada ingenuo, Ellacuría se propone destruir ese edificio, porque tiene claro que se trata de una narrativa encubridora de la realidad, en tanto empresa

4 El término ‘historicidio’ lo tomo de Kevin F. Burke; *The Ground beneath the Cross. The Theology of Ignacio Ellacuría*. (Washington D.C., Georgetown University Press, 2000), 88. El sentido fuerte del término viene del contexto de la “guerra fría” que se vivía en esos momentos, donde Ellacuría es un adversario ideológico.

5 Ignacio Ellacuría. *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, Vol. I. (San Salvador, Universidad Centro Americana, 1991), 108.

6 Antonio González, “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”. En *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*. Editado por José A. Gimbert y Carlos Gómez, (Navarra: Verbo Divino, 1994) 309.

colonizadora desde sus cimientos; de la realidad que él mismo está viviendo en El Salvador.

En uno de sus primeros accesos al tema, parte de la reflexión de Heidegger sobre la existencia de algo, en vez de nada; pregunta por demás ociosa, si no se le contextualiza adecuadamente. Ellacuría lo invierte preguntándose por qué existe nada (los pobres que son *nada* para una minoría social indolente), en vez de algo (la totalidad económica del Capital que manipula al Estado y decide todo en la vida social). Su propuesta parte de la demolición del edificio, debido a la invalidez de una tal filosofía cuya afirmación privilegia al Capital sobre la vida de las grandes masas excluidas. Frente a una tarea así, decía que era necesario ser beligerante como universitario para hacer⁷ “la denuncia de la irracionalidad y en el esfuerzo por superar esa irrealidad de lo irracional.” El detalle de su contra-narrativa es documentado en los diversos diagnósticos que realiza a lo largo de su práctica política como intelectual de esa realidad que él mismo vive cotidianamente.

Reconstruir un edificio supone empezar con otros cimientos. Para hablar de lo novedoso del fundamento, dice Scanonne⁸: “No nos referimos a un mero comienzo, sino a un punto de partida fundacional ... que permanece en el filosofar consiguiente, dándole su horizonte englobante de comprensión.” En efecto, si el pensamiento europeo y norteamericano más clásico piensa en términos de los formalismos de los grandes sistemas, corrientes, o temas añejos, la novedad del pensamiento latinoamericano no solo es un cambio de vía, sino una reorientación a partir de la realidad vivida, que es complementamente diferente a la de ellos; e, inclusive, sigue siendo nueva debido a la indiferencia que aún en nuestros días se percibe. Análogamente, la nueva narración filosófica, si se propone ser una verdadera novedad, debe fundamentarse de manera diametralmente opuesta: su punto de partida niega de antemano al individuo (aunque sea como recurso metódico) y a la propiedad privada (como negación, así mismo, del bien común) porque debe afirmar la vida humana en comunidad, en cuyo fundamento se encuentra lo que Ellacuría nombra ‘realidad histórica’.

7 Ignacio Ellacuría, *Escritos universitarios*. (San Salvador, UCA, 1999), 63.

8 Juan Carlos Scannone, “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en: *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Coord. Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine; (Buenos Aires, Bonum, 1993), 133

La filosofía válida tiene como finalidad la liberación de la violencia explícita que viven las mayorías empobrecidas, de manera que, en concreto, el quehacer intelectual sea un servicio, un compromiso de diálogo, que únicamente es posible mediante un acompañamiento, como un caminar *hombro-a-hombro* en el *día-a-día*. Pero, en tanto filósofo, lo hará muy a su manera: la narración filosófica requiere de un lenguaje muy preciso que trataremos de comentar.

3. El acceso a la realidad histórica por medio de la filosofía

En los siguientes párrafos, intentaremos establecer las tesis que Ellacuría propone como un camino propio que lo lleva hacia el objeto de la filosofía, a saber, la ‘realidad histórica’. Se trata del tema recurrente en sus cursos que estuvo escribiendo desde los años setenta y cuya publicación póstuma es el libro intitulado *Filosofía de la realidad histórica*, que se editó a partir de sus notas de clase.

En la filosofía escolástica, el mundo era explicado a partir de una divinidad que ponía en marcha al cosmos; por su parte, el discurso teológico supone, con distintas gradaciones, la intervención divina. En el siglo XVII, Newton explicaba el cosmos físico a partir de una maquinaria de relojería que era puesta en marcha por un ser divino; de manera que, al mundo humano le correspondería averiguar las leyes naturales que subyacen al conjunto de movimientos. Sin afán de polemizar, ni de contradecir explicaciones; antes bien, para lograr un mínimo de consistencia, Ellacuría insiste en pensar una ‘realidad intramundana’ para referirse a la realidad cuyo discurso no incluye ninguna divinidad para explicar su dinamismo. En otras palabras, se trata de una realidad física, pretendidamente incuestionable, habitada de cosas que se manifiestan mediante su materialidad. Todas las cosas del cosmos son diferenciables (el agua del aire, o de los piedras, por ejemplo); sin embargo, no dejan de tener un vínculo con la naturaleza que las constituye como parte de una unidad. Pero, si son una unidad, no quiere decir que su diferencia se diluya; ni que la unidad anule sus diferencias.

Provenir de un mismo origen, no quiere decir *ser* lo mismo; más bien, el reconocimiento de tener un mismo origen nos obliga a pensar que todas las cosas son *respectivas*: una cosa es ‘respecto a’ otra; se establecen, con ello, vínculos indisolubles entre todas las cosas del cosmos, dentro de las cuales estamos nosotros. Sin bosque (como unidad) no hay árboles (como parte

diferenciable de esa unidad); pero sin árboles tampoco hay bosque. Y aún si quisiéramos establecer una misma finalidad, no querría decir, tener los mismos caminos, ni los mismos métodos, ni los mismos recursos, para llegar a ella. La vida en su complejidad advierte la diferenciación inevitable y, por lo mismo, la tensión que se genera como parte de su entramado global.

La unidad que percibimos de la realidad física no la agregamos nosotros suponiendo que no existiera antes en ella; sino que la descubrimos desde el esfuerzo teórico que implica el consenso, adoptando la perspectiva desde donde se puedan ver con mayor claridad los vínculos que el mundo manifiesta.

La realidad que percibimos supone un dinamismo que la hizo posible: un árbol es real porque previo a su realización, el dinamismo de la semilla, que se adaptó a los minerales del medio físico, la convirtió en una planta que se fue desplegando hasta llegar a ser el árbol que vemos. El principio de movimiento es la semilla misma, sin intervención de ningún tipo. Pero este árbol está en función de los otros; de manera que *es*, respecto a los otros, constituyendo el bosque como unidad. Aún el bosque como unidad supone las diferencias, en tanto diversidad de árboles, cada uno con dinamismo propio. Cada árbol es un ‘dar-de-sí’, sin dejar de serlo; es decir, sin dejar de ser árbol, es cada vez *más* que árbol porque nunca es el mismo: siempre es *más* (con mayor capacidad de resistir sequías, por ejemplo). Esta ‘tensión unitaria’ la vivimos nosotros también: a pesar de ser siempre los mismos, cambiamos constantemente nuestra vida, de manera que siempre somos diferentes, a pesar de que conservamos las notas más esenciales que nos identifican frente a los otros. Hay un cambio superador: ‘el mismo’ (la cosa, nosotros) nunca es ‘lo mismo’. El árbol es la semilla y mucho más. El adulto es el niño y mucho más.

Esta transformación siempre es una negación: la semilla es negada para transformarse en árbol; el niño es negado para transformarse en adulto. La tortilla es negada como tortilla para transformarse en alimento; y, en esta negación se afirma lo humano, alimentándose. La negación no solo se refiere a negar a su contrario, porque supondría una negación constante de lo mismo; más bien, es anuladora y superadora en la medida en que el resultado siempre es mayor que lo negado. Sin vitalismos ingenuos podemos avanzar diciendo que la vida se impone en cualquiera de sus manifestaciones.

Los dinamismos de la realidad puramente material (el cosmos físico) se hacen presentes en los de la vida; y, estos, en los de la animalidad. Según la

teoría de la evolución, los dinamismos de la animalidad dan como resultado los de la humanidad; y, solo a partir de estos, surge lo social y lo histórico. Dice Ellacuría⁹: “Este modo consiste en ver la trascendencia como algo que trasciende *en* y no como algo que trasciende *de*, como algo que físicamente impulsa *a más* pero no sacando *fuera de*; como algo que *lanza*, pero al mismo tiempo *retiene*”. Lo que importa a la filosofía es por qué hay más realidad que otra, en tanto formas complejas que contienen las menos complejas (sin que esto represente ningún antropocentrismo ingenuo), acrecentándolas sin anularlas. El aspecto cuantitativo de la realidad adicional está en términos de las cosas reales diferenciadas; pero, aún más importante para nuestro autor, es que, cualitativamente, hay más realidad en la aparición de nuevas formas de realidad, porque no solo hay una realidad distinta a la anterior, sino que es totalmente otra, que es simultáneamente ‘posterior y superior’ (en el sentido de contener lo anterior en el tiempo evolutivo).

Hasta aquí hemos intentado explicar, recurriendo lo menos posible al lenguaje técnico de nuestro autor, la tesis según la cual la realidad intramundana constituye una totalidad dinámica, sin intervenciones exteriores y de alguna manera dialéctica. El problema ahora es explicar el significado de realidad histórica.

A nivel material, tanto los animales como los humanos, recibimos genes entre generaciones; pero la diferencia en el humano es un principio de apertura e indeterminación. Se nos transmite ya una forma material de ser; pero no solo somos transmisión material, sino también tradición no-material. En estricto sentido, no somos una realidad irreductible; hablamos entonces de la ‘transmisión tradente’, aunque la primicia que define lo humano es la tradición. La tradición tiene tres momentos: es constituyente (en tanto constituye la forma de estar en la realidad); es continuante (en tanto continuación que impulsa hacia delante, pero sin ser repetición); y, es progrediente (en tanto se hace cargo de su propia realidad). La tradición es el vínculo entre progenitor y descendiente; lo que uno le entrega al otro, es el *modo de estar en la realidad*. La historia transita hacia la realidad cuando hay una apropiación optativa; es decir, el progenitor entrega un modo de estar en la realidad, pero el hijo puede aceptar, rechazar, o modificar esa entrega. Sin apropiación no habría

9 Ignacio Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*; Tomo I, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (Madrid: Trotta, 1990), 328.

historia, sino pura naturaleza¹⁰. Centrados ya no en el progenitor, sino en el descendiente (como etapa última de la historia, la contemporánea a nosotros mismos), somos responsables del devenir histórico; surge entonces la praxis¹¹:

“Este dinamismo ... se hace praxis histórica. ... De ahí que no todo hacer sea praxis, sino tan solo aquel hacer que es un hacer real la realidad; un hacer, por otra parte, que va más allá de un puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este ‘más’ es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia”.

En otras palabras, si el progenitor hereda ‘modos de estar en la realidad’, el descendiente tendría que actualizarse en sus posibilidades y sus capacidades; simultáneamente. En la medida en que pueda realizar dicha acción no solo a nivel personal, sino comunitario, pondrá en marcha la transformación posible (posibilidades) en términos de la creación de nuevos modos de operar (capacidades) esa realidad para *hacer más realidad*. Pensar un mejor mundo posible tendría que cruzar por una reflexión de la realidad histórica, como la entiende Ellacuría, porque la creación de alternativas supone hacer algo que no existía antes.

La conclusión del ensayo que se intitula “El objeto de la filosofía”, y que ha servido de introducción para la edición de la *Filosofía de la realidad histórica*, anuncia¹²:

“Se ha dicho que intramundaneamente no ha habido ‘una’ historia, propiamente tal hasta tiempos recientes. Hoy es cada vez más ‘una’, aunque esta unidad sea estrictamente dialéctica y enormemente dolorosa para la mayor parte de la humanidad. Aunque se habla de distintos mundos (un primer mundo, un tercer

10 “Realidad y carne son constitutivamente históricos. ... El método de Ellacuría sobre la “historización” puede ser entendido, en un sentido, como una reducción fenomenológica que reconoce el carácter histórico radical de cualquier fenómeno.” Cfr. Andrew Prevot, “Ignacio Ellacuría and Enrique Dussel. On the Contributions of Phenomenology of Liberation Theology”, en *A Grammar of Justice. The Legacy of Ignacio Ellacuría*, coord. J. Matthew Ashley, Kevin. F. Burke y Rodolfo Cardenal, (Nueva York: Maryknoll, 2014), 128.

11 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. (San Salvador, Universidad Centro Americana, 2007), 594.

12 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. (San Salvador, Universidad Centro Americana, 2007), 46.

mundo, etc.), el mundo histórico es uno, aunque contradictorio. Quizá sólo lograda la unidad del mundo empírico y de la historia constatable, haya llegado la hora de hacer de esa única historia el objeto de las diferentes filosofías”.

No se trata de los eventos que transcurren en la historia; ni de las historias particulares (personal, grupo, social, etc.), sino de una totalidad. Aunque tengamos el mismo origen planetario, la propuesta no parte del origen cósmico común, sino de la última etapa que se manifiesta con toda su riqueza y mezquindad. Pero aún a pesar de esta unidad que representa, las diferencias son dramáticamente enormes: la mayor parte está excluida de las bondades que a lo largo de siglos se han producido; en cambio, sin posibilidades ni capacidades de actualización, ‘los condenados de la tierra’ han heredado el peor ‘modo de estar en la realidad’. Surge, entonces, la opción por una parte de la humanidad, el sesgo hacia los excluidos, los más vulnerables.

4. La praxis

La ‘praxis’ es el término griego de ‘práctica’; se refiere a un aspecto del acto humano. No es el único para designar actos humanos, Aristóteles habla de tres y hace distinciones muy precisas. Cada uno de ellos está en términos de una relación: la *praxis* es una relación entre seres humanos; la *teoría* es una relación entre el ser humano y su propio pensamiento; mientras que la *poiesis* es la relación entre el ser humano y la naturaleza. De esta triple distinción parten todas las otras que se pueden pensar para los actos humanos en general. También hay relaciones que se entrecruzan para ampliar la visión de las actividades humanas; por ejemplo: el ingeniero delibera con su equipo (praxis) la manera de intervenir la naturaleza (poiesis) para construir una casa bajo un proyecto (teoría). Ellacuría no le da importancia a la poiesis¹³, mientras que a la praxis le otorga la primicia del acto humano; y, en todo caso, habla del ‘momento teórico de la praxis’.

La ‘praxis histórica’ es un puente conceptual utilizado para dar consistencia formal a dos grandes núcleos de su pensamiento: el concepto de realidad

13 González, discípulo de Ellacuría, propuso la praxeología como filosofía primera, donde la praxis se despliega en acto, actividad, actuación. Dice: “El término ‘praxis’ puede ser utilizado como concepto general que abarca todos los distintos tipos de configuración funcional de nuestros actos.” Creemos que su formalismo va en sentido contrario a la recuperación de lo material en Ellacuría; de hecho, parece que se olvida justo del concepto mismo de ‘realidad histórica’, que es eminentemente material. Antonio González; *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. (Madrid, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1997), 187.

histórica y la opción por la humanidad marginada; el primero necesariamente abstracto, mientras que el segundo más concreto. ¿Cómo vincularlos? Nuestro autor necesita el concepto para dejar abiertas las posibilidades de transformación históricas; pero no es una exigencia teórica, sino práctica: se lo exige la afirmación de la vida, que se ha sometido a la opresión y exclusión.

Las varias definiciones que hace de la praxis, como totalidad, unidad, dinamismo y actividad, son estudiadas por Sols¹⁴ quien define la praxis como “... el hacer transformador humano que repercute en la totalidad del dinamismo de la historia e incluso del equilibrio de la naturaleza. ... Praxis no es una parte de la vida, sino una dimensión del hacer que afecta a la totalidad de la vida”. La praxis es un momento del devenir humano, no un aspecto meramente adventicio que se ‘tiene’ por añadidura, sino que se es: se es praxis histórica en tanto se ponga en marcha la naturaleza para que se convierta en historia. Se trata de un despliegue transformador que posibilita la vida humana, de la misma manera que la teoría es su momento abstracto, no excluyente, sino codeterminante de la realidad histórica. Dice Ellacuría:¹⁵

“La *praxis* histórica es ella misma principio de realidad y principio de verdad en grado supremo. Es un principio de realidad en cuanto en ella, integralmente entendida, se da un *summum* de realidad; es principio de verdad, tanto por lo que tiene de principio de realidad como porque la historización de las formulaciones teóricas es lo que, en definitiva muestra su grado de verdad y de realidad”.

Las reflexiones necesarias dentro de un movimiento social son el momento teórico de la praxis. La teoría orienta, como posibilidad formal, a la práctica; mientras que la práctica transforma, como posibilidad material, a la teoría. Y en su mutuo devenir, la realidad histórica va tomando formas novedosas de vida. La realidad no es un dato pasivo que se nos presenta en el mundo; en tanto principio, es algo más que un objeto percibido: es un objeto que nos constituye como sujetos de esa misma realidad. El sujeto, ciertamente, tiene primicia en esta imbricación que Ellacuría le nombra ‘respectividad codeterminante’, porque es quien conduce esta relación. Surge, entonces, el

14 José Sols. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. (Madrid: Trotta, 1999), 220-221.

15 Ignacio Ellacuría. *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, Vol. I. (San Salvador, Universidad Centro Americana, 1991), 112.

‘sujeto real de la liberación’ que debe situarse en la perspectiva adecuada para llevar a cabo un auténtico proyecto de liberación.

5. La opción por la humanidad marginada

Es bien conocido el lema que le dio sentido a los movimientos de liberación en la segunda mitad del siglo XX; nos referimos a ‘la opción preferencial por los pobres’, sobre lo que se ha escrito mucho; pero, paradójicamente, ha sido poco conocido dentro de algunas disciplinas académicas por tratarse de una cuestión vagamente percibida como ‘religiosa’. No obstante, quienes tuvieron la posibilidad de permanecer arraigados a un solo lugar y de estar comprometidos, en una militancia política de acompañamiento, fueron los religiosos, entre otros sectores de la sociedad. Hablamos de las llamadas comunidades eclesiales de base que proliferaron en estos años por todo Latinoamérica. El cruce epistemológico fueron las teologías de la liberación con las teorías de la dependencia que consideraron al pobre como una categoría propia de su quehacer cotidiano.

En el caso de Ellacuría, aquello que ofrece la verdad de la realidad histórica son los marginados; es decir, es un sujeto, un ‘desde donde’, un medio a través del cual, conocemos la realidad histórica. Para Flores¹⁶ el distintivo de la filosofía de la liberación es el estudio de la praxis histórica, porque esta “... además de ser tema, determina el punto de partida y por tanto el carácter de y los contenidos mismos de esa reflexión”. El trabajo filosófico de Ellacuría comienza con la destrucción de las ideologías que no permiten el acceso a la realidad histórica; pero su terminación representa el descubrimiento empírico de la marginación extrema del pueblo salvadoreño. Pero no es suficiente¹⁷ “... situarse en el lugar adecuado para hablar de una filosofía liberadora, sino que también se requiere el reconocimiento de las exigencias propias de la filosofía, rigor técnico-metodológico y sobre todo, autonomía para poder ejercer su función crítica y creadora”. Y aún tendríamos que añadir el acento decolonial, admitiendo que existe “una lucha por el control de los sentidos,

16 Víctor Flores García. *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. (México: Porrúa-Universidad Iberoamericana, 1997), 47.

17 Héctor Samour. *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. (San Salvador, Universidad Centro Americana, 2002), 390 y ss.

por el control de la explicación de la realidad”¹⁸, que además compromete otras determinaciones materiales como el género, la raza, clase, entre muchas otras más.

Dadas las condiciones de guerra explícita entonces, Ellacuría intentó un nuevo ‘lugar de enunciación’ para tejer su narrativa de afirmación desde la negación de las masas excluidas. En una misma tradición, Rutilio Grande dio los primeros pasos hacia una re-organización campesina desde el campo salvadoreño; continuó Óscar Romero desde la iglesia, en su calidad de arzobispo, pero ambos fueron asesinados. El tercer intento correspondió a Ellacuría, ya no en el campo ni en la iglesia, sino en la universidad¹⁹. En ella, resolvió el problema de trabajar en el extremo de la vulnerabilidad, como estrategia para conseguir los fines que su grupo de trabajo se había propuesto para entonces: la construcción de una paz con justicia. Pero resolver el problema de la ‘realidad histórica’ desde la universidad no fue tarea fácil; era necesario la inserción comprometida con los grupos en disputa (praxis) y un ejercicio teórico (interpretación) de reflexión continua sobre la realidad que iba viviendo. Debía hacer explícita la ruptura teórica para salir de la lógica de dominación.

En esta línea de pensamiento, Hinkelammert²⁰ había hecho, de este dilema, su postura crítica: “Ya no es solamente opción por el pobre, sino opción por la sobrevivencia humana. ... Y entonces la polaridad es ahora ley del mercado, supervivencia humana.” Se trata de pensar la vida humana como un límite absoluto, irrebable, más allá del cual no tiene sentido el mundo; la opción por los pobres está incluida, desde luego, pero a lo largo de toda esta escala que une los dos polos, los más vulnerables se encuentran en el extremo negativo. En la actualidad, es claro que la naturaleza y la vida humana están amenazadas por una estrategia de suicidio colectivo que debe ser subvertido. En efecto, para pensar la continuidad de la vida humana en la

18 Marcela Fernández C. “¿Es la filosofía feminista principio de desideologización?”. En *Historizar la justicia. Estudios sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, coord. Antonio Rosillo y Ramón Manuel Pérez (Aguascalientes: CENEJUS-UASLP, 2015), 216.

19 Enrique Téllez. “Tres lugares para una crítica: El campo, la catedral y la Universidad en El Salvador (1977-1989)”, en: *Cuadernos americanos*, no. 147, año XXVIII, vol. 1, enero-marzo 2014.

20 Franz Hinkelammert, “Entrevista”; en *Panorama de la teología latinoamericana*, ed. Juan-José Tamayo y Juan Bosch (Navarra, Verbo Divino, 2000), 276.

tierra, es necesario imaginarla desde sus posibilidades y capacidades; hablando del proceso salvadoreño, Martín-Baró escribe²¹:

“... a la luz de la historia, es innegable que los insurgentes no han hecho más que radicalizar un proceso de liberación. La espiral de violencia no comenzó con el levantamiento de los oprimidos, sino con el establecimiento de su opresión, la respuesta no violenta de los movimientos y organizaciones populares hizo aflorar y multiplicarse la violencia represiva del régimen, que a su vez forzó a los sectores oprimidos a levantarse en armas”.

Mientras más negada una realidad, más fuerza tendrá para aflorar desde su negatividad. Esa es el verdadero *summum* de la realidad histórica. En la circunstancia de Ellacuría, tuvo como principio orientador la afirmación del vida, pero paradójicamente teniendo a la muerte como horizonte cercano y siempre posible²²: “Si en América Latina se hace auténtica filosofía en su nivel formal en relación con la praxis histórica de la liberación y desde los oprimidos que constituyen su sustancia universal es posible que se llegue a constituir una filosofía latinoamericana ...”. La exclusión y opresión es negadora de toda condición de posibilidad de existencia humana, presente y futura.

6. Conclusiones

El periodo de trabajo más creativo de Ignacio Ellacuría son los veinte años antes de su asesinato acontecido en noviembre de 1989; época que es culminación de la guerra fría en los centros industriales, pero ‘guerra caliente’ (guerra sucia, dictaduras, etc.) en América Latina. Lejos de haber perdido su actualidad, en nuestro presente quizá sea más pertinente el compromiso y la sensibilidad de su obra. El problema de la recuperación de su obra cruza por dos momentos: uno, se le considera desde la teología, sesgando toda su narrativa estrictamente filosófica; dos, se le reduce a problemas locales, descuidando su significado global. Sin embargo, quisiera sugerir un tema que podría ser de utilidad para continuar su esfuerzo teórico.

21 Ignacio Martín-Baró, *Poder, ideología y violencia* (Madrid: Trotta, 2003), 123. Martín-Baró es uno de los jesuitas asesinados junto con Ellacuría, en un patio de la residencia estudiantil de la Universidad Centroamericana.

22 Ignacio Ellacuría; *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, Vol. I (San Salvador: Universidad Centro Americana), 121.

Se requiere una política material que dé cuenta de la ecología interpelante de la juventud mundial; para lo cual es absolutamente necesario contar con criterios de verdad, que hagan referencia a la realidad física, en tanto soporte material de la realidad histórica. Ellacuría sugiere una filosofía crítica (porque privilegia la materialidad de los sufrientes); pero también negativa (porque privilegia a la víctima como negación). Este es el lugar definitivo que debe ocupar en una política crítica negativa. Pero no será posible sin militancia, sin una política vista como servicio a los demás. Hablamos de una política de la liberación²³ para el siglo XXI y de las futuras generaciones que vivirán los efectos negativos de nuestras acciones, si no hacemos nada al respecto.

Bibliografía

- Burke, Kevin F. *The Ground beneath the Cross. The Theology of Ignacio Ellacuría*. Washington DC: GUP, 2000.
- Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Descleé De Brouwer, 2001. 47-48.
- Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: Universidad Centro Americana, 1990, 2ª. Reimpresión, 2007.
- Ellacuría, Ignacio. *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, Tomo I; San Salvador, UCA, 1991.
- Ellacuría, Ignacio. *Escritos universitarios*. San Salvador: Universidad Centro Americana, 1999.
- Ellacuría, Ignacio, Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I, Madrid: Trotta, 1990.
- Fernández, Marcela. “¿Es la filosofía feminista principio de desideologización?” En *Historizar la Justicia. Estudios sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Coordinado por Alejandro Rosillo y Ramón Manuel Pérez, 203-217. Aguascalientes: CENEJUS-UASLP, 2015.
- Flores, Víctor. *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México: Porrúa-Universidad Iberoamericana, 1997.
- González, Antonio. “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”. En *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, editado por José Gimbert y Carlos Gómez; Navarra, Verbo Divino, 1994.
- González, Antonio. *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1997.
- Martín-Baró, Ignacio. *Poder, ideología y violencia*. Madrid: Trotta, 2003.
- Prevot, Andrew. “Ignacio Ellacuría and Enrique Dussel. On the Contributions of Phenomenology of Liberation Theology”. En *A Grammar of Justice. The Legacy of Ignacio Ellacuría*.

23 Un intento de situar el pensamiento ellacuriano se encuentra en: Enrique Téllez. “Voluntad material de vida del pueblo y el problema político ecológico. El principio material negativo”, en *Política de la liberación*. Vol. III., editado por Enrique Dussel (Madrid: Trotta, 2020). (en prensa).

- Coordinado por J. Matthew Ashley, Kevin F. Burke, Rodolfo Cardenal, 119-133. Nueva York: Maryknoll, 2014.
- Samour, Héctor. *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador, Universidad Centro Americana, 2002.
- Scanonne, Juan Carlos, Marcelo Perine. *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires: Bonum, 1993.
- Sols, José. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta, 1999.
- Hinkelammert, Franz. "Entrevista". En *Panorama de la teología Latinoamericana*. Editado por Juan-José Tamayo, Juan Bosch. Navarra: Verbo Divino, 2000.
- Téllez, Enrique. "Tres lugares para una crítica: el campo, la catedral y la Universidad en El Salvador (1977-1989)", en: *Cuadernos americanos*, n.º 147, año XXVIII, vol. 1, enero-marzo 2014.
- Téllez, Enrique. "Voluntad material de vida del pueblo y el problema político ecológico. El principio material negativo". En *Política de la liberación*. Vol. III, editado por Enrique Dussel, §33. Madrid, Trotta, 2020. (en prensa).
- Trigo, Pedro. *La cultura del barrio*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello-Fundación Centro Gumilla, 2004.
- Whitfield, Teresa. *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. San Salvador, Universidad Centro Americana, 1998.