

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MONTERREY

ESCUELA DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

CAMPUS MONTERREY



TECNOLÓGICO DE MONTERREY

**ÉTICA Y REALIDAD HISTÓRICA: UNA PROPUESTA DESDE EL
PENSAMIENTO DE IGNACIO ELLACURÍA**

TESIS PRESENTADA POR

MARÍA JOSÉ CAMACHO GÓMEZ

PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

JUNIO 2022



TECNOLÓGICO DE MONTERREY

ÉTICA Y REALIDAD HISTÓRICA: UNA PROPUESTA DESDE EL PENSAMIENTO DE IGNACIO ELLACURÍA

Tesis presentada por

María José Camacho Gómez

como uno de los requisitos para obtener el grado de

Doctora en Estudios Humanísticos

Comité de tesis:

Dr. Francisco Díaz Estrada	-	Tecnológico de Monterrey
Dr. Miguel Ángel Martínez Martínez	-	Tecnológico de Monterrey
Dr. Rafael Modesto de Gasperín Gasperín	-	Tecnológico de Monterrey
Dra. Guisela Nathaly Rodríguez Sánchez	-	Universidad Iberoamericana Puebla
Dr. Alejandro Rosillo Martínez	-	Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Junio de 2022

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey

Escuela de Humanidades y Educación

Los miembros del comité aquí citados certificamos que hemos leído la disertación doctoral presentada por **María José Camacho Gómez** y consideramos que es adecuada en alcance y calidad como un requisito parcial para obtener el grado de **Doctora en Estudios Humanísticos**.

Dr. Francisco Díaz Estrada
Tecnológico de Monterrey
Asesor principal

Dr. Maximiliano Maza Pérez
Director del Doctorado en Estudios Humanísticos
Escuela de Humanidades y Educación
Tecnológico de Monterrey

Dr. Miguel Ángel Martínez Martínez
Tecnológico de Monterrey
Coasesor

Dr. Roberto Domínguez Cáceres
Decano Asociado de Posgrados
Escuela de Humanidades y Educación
Tecnológico de Monterrey

Dr. Rafael de Gasperín Gasperín
Tecnológico de Monterrey
Miembro del comité

Dra. Guisela Nathaly Rodríguez Sánchez
Universidad Iberoamericana Puebla
Miembro externo del comité

Dr. Alejandro Rosillo Martínez
Universidad Nacional Autónoma de San Luis Potosí
Miembro externo del comité

Formato de declaración de acuerdo para uso de obra

Por medio del presente escrito, **María José Camacho Gómez** (en lo sucesivo LA AUTORA) hace constar que es titular intelectual de la obra titulada **ÉTICA Y REALIDAD HISTÓRICA: UNA PROPUESTA DESDE EL PENSAMIENTO DE IGNACIO ELLACURÍA** (en lo sucesivo LA OBRA), en virtud de lo cual autoriza al Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (en lo sucesivo el ITESM) para que efectúe resguardo mediante copia digital o impresa para asegurar su conservación, preservación, accesibilidad, disponibilidad, visibilidad, divulgación, distribución, transmisión, reproducción o comunicación pública con fines académicos o propios al objeto de la institución y sin fines de lucro como parte del Repositorio Institucional del ITESM, ubicado en la siguiente dirección electrónica: <http://repositorio.tec.mx/> LA AUTORA reconoce que al depositar su tesis en el repositorio, ésta quedará disponible y puesta a disposición con una licencia de recurso abierto a elección del autor. LA AUTORA reconoce que ha desarrollado LA OBRA en su totalidad de forma íntegra y consistente cuidando los derechos de autor y de atribución, reconociendo el trabajo intelectual de terceros. Esto incluye haber dado crédito a las contribuciones intelectuales de terceros que hayan participado como coautores, cuando los resultados corresponden a un trabajo colaborativo. De igual manera, LA AUTORA declara haber dado reconocimiento y crédito de autoría a cualquier parte de LA OBRA que haya sido previamente sometida, para obtener un grado académico, titulación y/o certificación en esta o cualquier otra universidad. Incluyendo la debida atribución a través de cita o referencia bibliográfica en LA OBRA a conceptos, escritos, imágenes y cualquier representación intelectual al consultar publicaciones académicas, científicas, culturales o artísticas de otros autores, así como la fuente de su obtención. LA AUTORA establece su deseo de conceder esta autorización de forma voluntaria y gratuita, y que de acuerdo a lo señalado en la Ley Federal del Derecho de Autor y la Ley de Propiedad Industrial, ITESM se compromete a respetar en todo momento la autoría y a otorgar el crédito correspondiente en todas las actividades mencionadas anteriormente de LA OBRA. De la misma manera, LA AUTORA manifiesta que el contenido académico, literario, la edición y en general cualquier parte LA OBRA presentada es de su entera responsabilidad, por lo que deslinda al ITESM por cualquier violación a los derechos de autor o propiedad intelectual o cualquier responsabilidad relacionada con LA OBRA frente a terceros.

María José Camacho Gómez

**Formato de declaración de vinculación de la tesis con PRONACE
y ÁREA PRIORITARIA de la Escuela de Humanidades y Educación**

Por medio del presente escrito, **María José Camacho Gómez** (en lo sucesivo EL AUTOR/LA AUTORA) hace constar que es titular intelectual de la obra titulada **ÉTICA Y REALIDAD HISTÓRICA: UNA PROPUESTA DESDE EL PENSAMIENTO DE IGNACIO ELLACURÍA** (en lo sucesivo LA OBRA) y que la misma está vinculada a los Programas Nacionales Estratégicos (PRONACES) del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (CONACyT) a través de la Modalidad **ÁREAS AFINES A LOS PRONACES – TEMAS PRIORITARIOS**, Área de **SEGURIDAD HUMANA**, Tema de **EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA Y LA PAZ**, Subtema de **EDUCACIÓN CENTRADA EN LA COMPRENSIÓN DE LA OTREDAD**.

Asimismo, LA AUTORA declara que LA OBRA se vincula al **ÁREA ESTRATÉGICA de EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO SOSTENIBLE** de la Escuela de Humanidades y Educación (EHE) del Tecnológico de Monterrey a través de la **LÍNEA DE GENERACIÓN Y APLICACIÓN DEL CONOCIMIENTO (LGAC) de ÉTICA**.

Ambas vinculaciones se explican con detalle en el cuerpo de LA OBRA.

María José Camacho Gómez

Agradecimientos

El esfuerzo de esta investigación no hubiera sido posible sin el apoyo de las becas que me permitieron dedicarme a ella durante cuatro años, tanto la del Conacyt como la del Tecnológico de Monterrey.

La investigación tampoco hubiera sido posible sin el respaldo y la confianza de quienes se sumaron al proyecto en cualquiera de sus etapas: Francisco, Miguel Ángel, Rafa, Alejandro y Nathaly. Va también un agradecimiento particular a Héctor, que acompañó el proceso de manera cercana y permanente aun en tiempos de enfermedad.

Gracias también a la familia, que en todo me acompaña; a los y las compañeras del doctorado y la maestría, que, desde sus intereses y búsquedas particulares, han abierto horizontes para mi propia reflexión; a Max, a Fátima, a Florina, y a quienes colaboran en el doctorado haciendo parte del proceso académico.

Agradezco a todas las personas que de una u otra manera han creído en este proyecto y que me siguen enseñando que es posible imaginar formas alternativas para hacer la vida, especialmente Noa.

Índice

Introducción	1
Capítulo I. Ignacio Ellacuría y su trayectoria intelectual	16
1. Ignacio Ellacuría: algunos datos biográficos.....	18
1.1 La llegada a El Salvador, el encuentro con Miguel Elizondo y los fundamentos de su espiritualidad.....	19
1.1.1 Aproximación general a la espiritualidad ignaciana como configuradora de la vida, las opciones y el proyecto intelectual de Ellacuría.....	21
1.2 El encuentro con Aurelio Espinosa como estudiante de humanidades y filosofía en Quito	28
1.3 El encuentro con Ángel Martínez y la poesía esencial.....	29
1.4 El encuentro con Karl Rahner como estudiante de teología en Innsbruck.....	31
1.5 El encuentro con Xavier Zubiri y el doctorado en Madrid.....	33
1.5.1 La importancia de la filosofía zubiriana para una ética ellacuriana	35
1.5.2 Anotaciones sobre el contexto salvadoreño en las décadas de 1970 y 1980, aquel al que buscó responder el proyecto intelectual ellacuriano.....	42
1.6 Su tiempo en la UCA y las figuras de Pedro Arrupe y Óscar Romero	48
1.7 El Ellacuría rector y su impacto internacional	53
2. Aproximación a la trayectoria intelectual de Ellacuría. Influencias y diálogo con autores que marcaron su pensamiento.....	57
2.1 Etapas del pensamiento ellacuriano, según la propuesta de Samour.....	58
2.2 El diálogo con Hegel, Marx y Zubiri como base para el planteamiento de la realidad histórica como objeto de la filosofía	62
2.2.1 Ellacuría y el marxismo.....	66
3. Conclusiones del capítulo.....	69
Capítulo II. Los conceptos fundamentales del proyecto filosófico ellacuriano que permiten dar cuenta de una ética particular	72
1. El proyecto ellacuriano de una filosofía liberadora.....	73
1.1 La realidad histórica como punto de partida y objeto de la filosofía	74
1.2 El carácter ético-político que adquiere la reflexión filosófica al tener como objeto la realidad histórica	80
1.3 El carácter opcional de la reflexión filosófica ellacuriana. Hacer filosofía desde el lugar que da verdad y hace verdad	82
1.4 La filosofía de la realidad histórica como una filosofía de la praxis histórica	87

1.5	La función liberadora de la filosofía ellacuriana frente a otras filosofías de la liberación	93
1.5.1	Antecedentes y corrientes al interior de la filosofía de la liberación.....	96
1.5.1.1	Características generales de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel.....	100
1.5.1.2	Características generales de la filosofía de Franz Hinkelammert.....	104
1.5.2	Función liberadora de la filosofía ellacuriana	111
2.	La liberación en la filosofía ellacuriana	118
2.1	La apertura sentiente del animal humano a la realidad	121
2.2	El ser humano como realidad personal y social	128
2.2.1	La realidad personal del animal de realidades.....	129
2.2.2	El carácter social de la realidad humana y el fundamento de la sociedad.....	136
2.2.3	El problema persona-comunidad.....	147
2.3	La historia como apropiación de posibilidades de humanización y personalización	156
2.3.1	Lo formalmente histórico	157
2.3.2	El sujeto de la historia en la filosofía ellacuriana.....	160
2.3.3	Las posibilidades y su apropiación.....	163
2.4	El concepto de liberación en Ellacuría	172
3.	Conclusiones del capítulo.....	181
Capítulo III. La centralidad del mal común en la propuesta ética ellacuriana.....		183
1.	El mal común y sus características.....	185
1.1	El concepto de mal común	187
1.2	El mal común y la maldad histórica	193
1.2.1	Crítica ellacuriana al capitalismo	199
1.2.2	Actualidad del concepto de mal común	207
2.1	Presencia de la ideología en todas las sociedades	228
2.2	Ideología e inteligencia	235
2.3	La ideologización	241
2.3.1	Crítica ellacuriana al liberalismo como ideologización	246
2.3.2	Crítica ellacuriana a la ideologización de los derechos humanos	255
2.4	De la ideologización a la función liberadora de la filosofía.....	262
3.	La historización de los conceptos desde las mayorías populares	269
4.	Conclusiones del capítulo.....	272
Capítulo IV. Ética y realidad histórica: una propuesta fundamental		275
1.	Características de la ética de la realidad histórica.....	277

1.1	La tarea de la ética según Ellacuría: la humanización del ser humano y de la historia...	278
1.2	La historia como criterio y crítica del hacer humano	284
1.3	Críticas que considera la ética de la realidad histórica para la construcción del hacer y de la reflexión moral	289
1.4	Tesis básicas de la ética de la realidad histórica	298
2.	La ética ellacuriana y el vínculo utopía-profetismo	306
2.1	La utopía y el profetismo en el pensamiento ellacuriano	307
2.1.1	El lugar de la utopía en el pensamiento ellacuriano	308
2.1.2	El profetismo como crítica de la negatividad histórica	315
2.2	El vínculo utopía-profetismo como una propuesta ética que encuentra su fundamento en la concepción ellacuriana de la realidad histórica	319
2.3	La necesidad de “comenzar de nuevo”, según el planteamiento ellacuriano	325
3.	La civilización de la pobreza, el proyecto utópico ellacuriano para subvertir la historia	330
3.1	La necesidad de repensar el modelo de ser humano que se ha impuesto con la civilización de la riqueza y el capital	337
3.2	Del modelo del nuevo ser humano a la posibilidad de pensar y construir una nueva sociedad humana	342
3.2.1	La civilización de la pobreza frente a los males del siglo XXI. Pertinencia de la propuesta	345
3.2.2	Implicaciones prácticas para un “comenzar de nuevo”. La ética ellacuriana como una ética subversiva	350
4.	Conclusiones del capítulo.....	353
	Conclusiones generales	355
	Referencias bibliográficas.....	359

Introducción

La investigación que aquí estoy presentando hay que ubicarla en medio del contexto que vive la humanidad en las primeras décadas del siglo XXI, pues es ese mismo contexto el que la ha motivado y ha dado pie a su realización. Sin necesidad de profundizar, se puede decir que se trata de un contexto marcado por diferentes dinámicas que deshumanizan a millones de personas en el mundo, entre las que se pueden mencionar la exclusión, la marginación, la migración forzada, la violación de los derechos humanos, el empobrecimiento constante que produce precariedad, o la violencia, que cada vez es más extrema y está más presente en lo cotidiano, sobre todo en determinadas regiones del mundo. Es un contexto que es producto de un modelo o de un ordenamiento social que impone condiciones de existencia precarias que dan lugar a altos niveles de frustración social¹ que, junto con aquellas dinámicas deshumanizantes, se han normalizado –quizá unas más que otras–, haciéndolas, por momentos y en algunos contextos particulares, invisibles. No se trata de una situación propia de la actualidad, sino de una que venimos generando como humanidad desde hace mucho tiempo, y que, si bien en los últimos años se han hecho esfuerzos, por ejemplo, por reducir sobre todo la pobreza, lo cierto es que la distancia entre los más ricos y los más pobres, lejos de acortarse, sigue aumentando², y que la precariedad, la vulnerabilidad y la indefensión son

¹ Cfr. José Manuel Valenzuela y Mabel Moraña, “Entrada. Precariedad y exclusión social: dispositivos estructurantes del proyecto neoliberal”, en Mabel Moraña y José Manuel Valenzuela Arce (coords.), *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina* (Ciudad de México-Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa-Editorial Gedisa, 2017), p. 12.

² En el resumen del informe titulado “Las desigualdades matan” se afirma que “los diez hombres más ricos del mundo han duplicado su fortuna, mientras que los ingresos del 99% de la población mundial se habrían deteriorado a causa de la COVID-19”. Ver: Nabil Ahmed (autor principal), “Las desigualdades matan. Resumen” (Oxfam Internacional, 2022), p. 2. Consultado el 4 de mayo de 2022, en: <https://oxfamlibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621341/bp-inequality-kills-170122-summary.pdf;jsessionid=D4F2C0A9D6E6EE9446691080446AC77A?sequence=6>.

el rostro de regiones del mundo como América Latina, en donde la violencia y la muerte quedan definidas por aquellas³.

Sumado a ello, la pandemia por covid-19 ha tenido efectos profundos y desiguales en el mundo y en cada una de sus regiones, concretamente para el caso de América Latina y el Caribe el informe titulado “Panorama social de América Latina 2021” señala que estos efectos no han podido mitigarse, pues están estrechamente vinculados con problemas estructurales históricos, entre ellos, la desigualdad, la pobreza, la informalidad laboral y la vulnerabilidad⁴.

Ante un panorama de profunda deshumanización como este que se nos presenta, se hace necesario no solamente cuestionarlo, sino, primero, conocerlo en profundidad para, eventualmente, poder estar en posición de proponer alternativas que posibiliten las transformaciones requeridas para lograr un ordenamiento social que apunte a la humanización de todas las personas, esto es, que les permitiera vivir desde la seguridad de que sus necesidades básicas de alimentación, salud, educación y trabajo estarán garantizadas, para que, a partir de ello, pudieran hacer su vida según lo que consideraran que es lo mejor para la construcción de su propia persona, siempre que ello no supusiera el limitar las propias posibilidades de humanización de otras personas.

La anterior es precisamente la razón por la que aquí se está considerando la propuesta intelectual de Ignacio Ellacuría, no solo para criticar el actual estado de cosas, sino para identificar claramente los rasgos de una ética particular que apunta a hacerse cargo de la

³ Cfr. José Manuel Valenzuela, “Ayotzinapa: juvenicidio, necropolítica y precarización”, en Mabel Moraña y José Manuel Valenzuela Arce (coords.), *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina*, op. cit., p. 36.

⁴ Cfr. CEPAL, “Panorama social de América Latina 2021” (Santiago, 2022), p. 13. Consultado el 5 de abril de 2022, en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/47718/1/S2100655_es.pdf.

realidad histórica, es decir, en esta investigación me pregunto si es que se puede hablar de una ética ellacuriana que ayude tanto a entender el momento que vivimos como humanidad y desde la que se puedan pensar alternativas para hacerse cargo de este estado de cosas.

Lo anterior puede considerarse como una primera razón por la que habría que estudiar, en el siglo XXI, su pensamiento y su vida. Ángel Sermeño lo plantea afirmando que, a más de treinta años del asesinato de Ellacuría y sus compañeros, y de Elba y Celina, las causas por las que vivió y por las que le mataron –entre ellas, la lucha contra la pobreza, contra la dominación de los poderosos sobre los débiles, y contra la injusticia estructural– “permanecen imbatibles expresando viejos y nuevos rostros”⁵, lo que, sumado a la ambigüedad y a la dificultad para interpretar los tiempos que vivimos, lleva a revalorar y enfatizar la importancia del legado de la vida y la obra de Ellacuría, que se mantiene innegablemente actual, aun y cuando el mundo haya cambiado acelerada y profundamente⁶.

Sin lugar a dudas, el pensamiento ellacuriano se mantiene vigente, de ello dan cuenta la cantidad de trabajos que en el último tiempo se han escrito en torno ya sea a su teología, a su filosofía, a sus opciones sobre y para la universidad, etc., sin embargo, es posible afirmar que este “pensamiento está por descubrir”⁷, pues, para Senent y Viñas, por ejemplo, no se ha agotado la investigación sobre las fuentes de su lectura, sobre las claves de su pensamiento, sobre el lugar de la espiritualidad en su vida y en su obra, y la capacidad que en todo ello hay para sostener y mover a una praxis transformadora en el mundo⁸. Es precisamente en esto

⁵ Ángel Sermeño Quezada, “Ignacio Ellacuría y la “civilización de la pobreza”. Apuntes para el siglo XXI”, *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 155 (2020), p. 88. Consultado el 4 de diciembre de 2021. doi: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i155.10386>.

⁶ Cfr. *Ídem*.

⁷ Juan Antonio Senent de Frutos y Ángel Viñas Vera, “Introducción”. En Juan Antonio Senent y Ángel Viñas, *Espiritualidad, saberes y transformación social desde Ellacuría* (Granada: Editorial Comares, 2021), p. XI.

⁸ Cfr. *Ídem*.

último, que da cuenta de una necesidad de pensar el presente con el deseo inequívoco de transformarlo⁹, en donde con más claridad encuentro las razones por las que hay que seguir estudiando el pensamiento y la vida de Ignacio Ellacuría, pues se trata de una propuesta intelectual que aspira a conocer la realidad profundamente para poder transformarla. Estudiar a Ellacuría hoy es necesario, principalmente, porque la realidad histórica, aquello que se volvió el eje sobre el que giró su proyecto filosófico de madurez, lo exige, es decir, no hay que estudiar el pensamiento ellacuriano por un afán de enciclopedismo o erudición —eso sería traicionar su legado—, pues para Ellacuría el saber teórico ha de ser crítico y operativo con miras a la humanización del ser humano y a la humanización y plenificación de la historia.

De las razones que llevaron a Ellacuría a dirigir sus esfuerzos intelectuales —y también los vitales— a la búsqueda de la humanización del ser humano y de la historia, se puede decir que estuvieron directamente relacionadas con el contexto histórico en el que vivió, pues si como ha señalado Samour, hacia finales de la década de 1960, Ellacuría “orientó su actividad intelectual hacia el análisis crítico de los problemas humanos y sociales que caracterizaban la realidad histórica de América Latina y del Tercer Mundo”¹⁰, fue precisamente porque esa realidad histórica daba cuenta de la existencia de mayorías populares y pueblos oprimidos, producto de un orden mundial injusto que se había ido configurando a partir del despliegue histórico de las estructuras y dinanismos propios de lo que denominó la “civilización del capital”¹¹. En este sentido, es posible afirmar que el proyecto intelectual ellacuriano estuvo

⁹ Cfr. *Ídem*.

¹⁰ Héctor Samour, “El diálogo de Ellacuría con Marx y el marxismo”, *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 140 (2016), pp. 157. Consultado el 26 de agosto de 2021. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i140.2386>.

¹¹ Cfr. Héctor Samour, “El legado filosófico de Ignacio Ellacuría”, *ECA Estudios Centroamericanos*, vol. 71, núm. 744 (2016), p. 38. Consultado el 16 de septiembre de 2018. doi: <https://doi.org/10.51378/eca.v71i744.3149>.

absolutamente implicado con su contexto histórico, al punto de que ese contexto se volvió su punto de partida y su objeto de estudio con miras a encontrar soluciones reales a las problemáticas estructurales que mantenían a la población salvadoreña, y del Tercer Mundo en general, en condiciones de miseria, mismas que estaban dando pie a una violencia revolucionaria que, sumada a la represión estatal que buscó ponerle fin a esta violencia y a las movilizaciones populares que luchaban por un nuevo orden de cosas, estaba costando muchísimas vidas, principalmente de población civil.

Por su parte, en cuanto a lo global, fue el tiempo de la Guerra Fría, con el mundo dividido en bloques según las ideologías de cada uno de ellos, con la tensión permanente producida por la amenaza nuclear y con un sistema u ordenamiento que empobrecía a las mayorías mientras concentraba la riqueza económica en ciertas minorías. En medio de todo esto, Ellacuría entendió el trabajo intelectual, concretamente la filosofía, no como un mero proceso teórico ajeno a la vida de quien filosofa, “sino [como] el producto de una inteligencia comprometida vital y existencialmente con la revelación y realización de la verdad en la realidad social e histórica en la que está situada”¹², y esto, como ha apuntado Samour, se refleja en la evolución del pensamiento filosófico ellacuriano que se orientó al enfrentamiento y solución de problemas reales, no meramente teóricos, sino problemas en los que lo que está en juego es la realidad humana y su realización plena tanto en la sociedad como en la historia¹³.

Por otro lado, Jon Sobrino, en un texto que apareció editado en su libro del 2007, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, señalaba que

¹² Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, (San Salvador: UCA Editores, 2002), p. 32.

¹³ *Cfr. Ídem.*

algunos de los temas fundamentales en el pensamiento de Ellacuría, entre ellos “pueblo crucificado” y “civilización de la pobreza”, solían ser ignorados por los estudiosos de la obra ellacuriana, con excepción de algunos cuantos, quienes se acercaban a ella desde la teología, de ahí que hablara de un “Ellacuría olvidado”¹⁴. Pocos años más tarde, en su participación en el “Congreso Internacional Ignacio Ellacuría 20 años después”, que se llevó a cabo en Sevilla en el 2009, Sobrino habló precisamente de “el Ellacuría olvidado”, y si bien reconoció que el conocimiento de la obra ellacuriana iba en aumento, seguía insistiendo en la necesidad de conocer al Ellacuría total, es decir, al intelectual, al universitario y al religioso, de lo contrario, afirmaba, se hacía difícil mantener la profundidad debida y se corría el riesgo de que algunos de sus temas centrales cayeran en el olvido y, con ello, dificultar la tarea a la que el propio Ellacuría dedicó sus esfuerzos intelectuales y vitales: sanar la actual civilización y evitar un desenlace fatal¹⁵.

En esta última idea se da cuenta ya de la pretensión última de la propuesta intelectual ellacuriana, aquella que se concreta en “intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”¹⁶. Esta pretensión tomó forma a partir de la constatación de que “algo” en el andar de la historia y en el estilo de vida impulsado por la que denominó la “civilización de la riqueza”, estaba conduciendo a la humanidad a la catástrofe. Frente a esto, consideró de extrema necesidad conocer profundamente la realidad, no solo en un afán de conocimiento por sí mismo, sino para

¹⁴ Cfr. Jon Sobrino, “El pueblo crucificado y la civilización de la pobreza. (El “hacerse cargo de la realidad” de Ignacio Ellacuría)”, en Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos* (Madrid: Editorial Trotta, 2007), pp. 17-18.

¹⁵ Cfr. Jon Sobrino, “«El Ellacuría olvidado». Lo que no se puede dilapidar”, en Juan Antonio Senent y José Mora Galiana (directores), *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional* (Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010), p. 319.

¹⁶ Ignacio Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, en Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos I* (San Salvador: UCA Editores, 2000), p. 359.

entenderla y poder entonces proponer las alternativas que la propia historia pudiera ofrecer y generar para corregir el rumbo.

Es precisamente a partir de todo lo anterior por lo que en este trabajo parto de la hipótesis de que en el pensamiento ellacuriano hay implícita una propuesta ética que apunta a cambiar radicalmente el orden social e histórico con miras a que todas las personas puedan vivir libre y plenamente. Que aquí afirme que está implícita no quiere decir que no tenga fuerza o que en la totalidad de la obra ellacuriana no sea de suma importancia, al contrario, lo que quiero decir es que está ahí y que, en cierta manera, es configuradora de toda ella, aunque Ellacuría no la haya desarrollado particular o explícitamente. A grandes rasgos, se puede decir de esta propuesta ética que es una reflexión filosófica que parte por posicionarse críticamente frente a la realidad sociohistórica (del lado de quienes más experimentan en su cotidianidad los efectos de los sistemas de opresión/dominación) para, posteriormente, pensar y dar pie a alternativas reales frente a los problemas que van surgiendo del propio proceso histórico¹⁷, que no son sino problemas históricos, es decir, problemas en los que el ser humano es protagonista y, por tanto, van siendo desafíos para el hacer del ser humano.

En este punto es importante señalar, como lo ha hecho Samour, que hace casi tres décadas¹⁸, antes de que los discursos y debates sobre la globalización se extendieran, Ellacuría ya había adoptado “el horizonte de la globalidad como el marco de referencia adecuado a partir del cual articular una reflexión crítica de la realidad histórica

¹⁷ Cfr. Héctor Samour, “La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales”, en Juan Antonio Senent y José Mora Galiana (dirs.) *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, op. cit., p. 45.

¹⁸ Ahora casi cuatro décadas, pues el texto de Samour corresponde a lo presentado en Sevilla, en el 2009, en el marco del Congreso Internacional celebrado 20 años después del asesinato de Ellacuría.

contemporánea”¹⁹, de ahí que en el pensamiento ellacuriano, dichas problemáticas son planteadas con relación a la humanidad,

que ha devenido *una* a partir de la transformación en nuestro mundo actual del decurso histórico en único para toda la humanidad. Lo crítico es que esta unificación fáctica del (sic) 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 oprimidos²⁰.

Como ha quedado apuntado en párrafos anteriores, el tema central de esta investigación es la ética en la propuesta intelectual ellacuriana. No necesaria ni exclusivamente lo que Ellacuría escribió y enseñó de ética, sino más bien aquello que se podría extraer a partir del análisis de algunos de sus textos para dar cuenta de una propuesta ética particular, esto es, de un análisis crítico de la realidad histórica con miras a su transformación. Dado que, según Ellacuría, esta realidad no permite la plena humanización ni del ser humano ni de la propia historia, e, incluso, bloquea esta humanización, es necesario hacer un análisis coprohistórico, es decir, un estudio de las heces de la actual civilización, que da señales de estar gravemente enferma²¹. Este análisis lo que buscaría sería estudiar los efectos de las acciones humanas sobre la realidad histórica, es decir, para Ellacuría fue de suma importancia considerar lo que la acción humana produce sobre la realidad, lo que da pie para justificar el pensar en una ética propiamente ellacuriana.

Con la misma radicalidad con la que propone el análisis coprohistórico y con el mismo espíritu crítico, Ellacuría generó una serie de categorías para estudiar la realidad con

¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

²⁰ *Ídem.*

²¹ *Cfr.* Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, p. 360.

la intención puesta en lo dicho ya sobre buscar alternativas para redirigir el rumbo de la historia. Entre estas categorías se pueden mencionar las ya apuntadas por Sobrino, “pueblo crucificado” y “civilización de la pobreza”; además, hay que incluir aquí una que es central para la investigación, se trata de la idea de “mal común”, que no ha sido trabajada ampliamente y que, dada la temática que aquí estudio, se vuelve fundamental, pues es aquello contra lo que se posiciona el proyecto liberador ellacuriano.

La razón de ser de la investigación está en que si bien después de las guerras del siglo pasado parecía que se daban las condiciones para que una catástrofe como aquella no volviera a repetirse, lo cierto es que al día de hoy son millones las personas que a nivel mundial, sin una guerra declarada, apenas sobreviven en su día a día, y lo que más llama la atención es que esto parece haberse asumido como “normal”, pues se da tal grado de identificación con el actual esquema o configuración del mundo que, aunque haya grandes colectivos inconformes y buscando alternativas para cambiar el ordenamiento mundial, difícilmente se producen los cambios necesarios. De igual manera, no siempre la inconformidad es tal que lleve a cuestionar la totalidad del ordenamiento o la estructura, de ahí que tampoco se puedan producir dichos cambios. Frente a todo esto, considero que la propuesta de Ignacio Ellacuría es sumamente crítica con el sistema como totalidad, de ahí que permita cuestionar aspectos que no siempre son considerados o no siempre son nítidamente visibles y, por tanto, sirva para repensar la estructura como un todo que hay que cambiar.

En cuanto al objetivo de la investigación, se concretó en identificar una ética propiamente ellacuriana a partir de la relectura y actualización de algunos de los postulados y categorías de la propuesta intelectual de Ignacio Ellacuría.

Ciertamente, para cumplir con este objetivo no trabajé con toda la obra ellacuriana, El proceso de la investigación comenzó con la relectura de la *Filosofía de la realidad histórica*, que es la obra fundamental de Ellacuría y que está orientada por el interés último de “alcanzar la claridad teórica necesaria para poder intervenir de modo eficaz en la transformación liberadora de la realidad presente”²². Esta obra es la referencia a la que volví constantemente y desde la que leí la selección de textos ellacurianos con los que más directamente trabajé, y que no son sino aquellos textos que por la temática abordada –y, en consecuencia, por los años en que fueron escritos–, permitían ir siguiendo las preocupaciones y los intereses del autor, que luego pudieran dar pie a pensar en una ética particular. Así, entre estos textos están: “Curso de ética” (1977), “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida” (1978), “Fundamentación biológica de la ética” (1978), “El objeto de la filosofía” (1981), “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo” (1982), “Ideología e inteligencia” (1982), “Función liberadora de la filosofía” (1985), “La construcción de un futuro distinto para la humanidad” (1988), “El mal común y los derechos humanos” (1989), “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares” (1989), “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica” (1989), “El desafío de las mayorías pobres” (1989), “En torno al concepto y a la idea de liberación” (1989). El que aquí dé cuenta de estos, no quiere decir que sean los únicos textos ellacurianos con los que trabajé, sino que son los que más utilicé. A su vez, las fuentes de la investigación se completaron con trabajos de quienes más han estudiado el pensamiento de Ellacuría, principalmente textos en los que se da cuenta de

²² Manuel Domínguez, “Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría”, *Universitas Philosophica* 11, núm. 21 (1993), p. 47. Consultado el 30 de mayo de 2020, en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11574>.

las intenciones o los objetivos de su proyecto intelectual, de algunas de sus categorías fundamentales o de la actualidad de su propuesta. Así, la investigación, que tiene un carácter argumentativo, se fue realizando por medio del análisis y la interpretación de los textos, identificando categorías centrales que ayudan a dar cuenta de una ética ellacuriana.

Lo anterior se puede sintetizar diciendo que la investigación se centra en los textos filosóficos del “último Ellacuría”, concretamente en aquellos que van de mediados de la década de 1970 hasta que lo mataron. Es la etapa en la que el pensamiento filosófico ellacuriano se enfoca en la formulación explícita de un proyecto de filosofía liberadora que tiene su base en su filosofía de la realidad histórica²³. Ahora, aunque en esta investigación trabaje más con textos del “último Ellacuría”, es imposible tomarlos por separado, como si no fueran parte de un proyecto intelectual (filosófico, teológico, político) que venía forjándose desde hacía mucho tiempo y que tiene sus raíces en lo que su autor retomó de una serie de personas que influyeron en él tanto intelectual como vitalmente. El énfasis de este proyecto intelectual, sobre todo hacia el final de su último periodo, estuvo en conocer la realidad críticamente para no caer en engaños o ideologizaciones, y en hacer de la justicia y de la satisfacción universal de las necesidades básicas el motor de la historia, así como de la solidaridad con las y los más excluidos el principio de humanización del ser humano y de la historia.

Antes de dar cuenta de la estructura capitular y de los contenidos particulares, y a partir de lo dicho hasta aquí, es importante señalar que con esta investigación he buscado generar un aporte en el campo de los estudios sobre pensamiento latinoamericano y, particularmente, sobre pensamiento ellacuriano, que, como se vio al inicio, está ampliándose

²³ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación, op. cit.*, p. 37.

en función del reconocimiento de la actualidad y vigencia que el proyecto liberador de Ellacuría sigue teniendo toda vez que la realidad sigue bloqueando la humanización del ser humano y la plenificación de la historia.

En cuanto a la estructura de la investigación, se dividió en cuatro capítulos. En el primero de ellos, que no tiene más objetivo que presentar a Ellacuría y ubicarlo en su contexto histórico e intelectual, se encuentra una biografía en la que, más que dar cuenta de datos puntuales, lo que he buscado es presentar, siguiendo a otros autores, aquellas influencias que ciertas personas dejaron en él, así como lo que pudo suponer tanto para su proyecto vital como para el intelectual, el haberse formado como jesuita y, por tanto, en la espiritualidad ignaciana. Presento también un acercamiento al contexto histórico al que buscó responder Ellacuría con su proyecto intelectual, sin embargo, es importante aclarar aquí que no he profundizado con gran nivel de detalle en las cuestiones históricas, simplemente he buscado dar cuenta, de manera sumamente general, de las condiciones en las que se encontraba el pueblo salvadoreño y que, en razón de lo dicho antes sobre la implicación del intelectual con su contexto histórico, llevaron a reenfocar las búsquedas intelectuales de Ellacuría. En este primer capítulo, entonces, no solo presento a quienes fueron en determinados momentos “maestros” de Ellacuría, sino también aquellos elementos que, de una u otra manera, contribuyeron a conformar su pensamiento y su opción. A su vez, en este capítulo se encuentra también una aproximación a la trayectoria intelectual ellacuriana, prestando especial atención a aquellos referentes con los que “dialogó” para fundamentar su planteamiento de la realidad histórica como objeto de la filosofía.

El segundo capítulo está orientado por dos objetivos, primero, presentar el proyecto filosófico liberador ellacuriano y, luego, dar cuenta de categorías o conceptos fundamentales

sobre los que se construiría su ética, concretamente, lo relacionado con su antropología y con su concepción de la historia como realidad histórica. En relación con la primera parte de este capítulo, se presentan algunas de las características del proyecto ellacuriano, mismo que ha sido identificado como parte de la filosofía de la liberación, de ahí que se presenten también algunas características de esta corriente de pensamiento y se señalen ciertas diferencias frente a los postulados de algunos de los representantes de esta. La segunda parte del capítulo corresponde a la antropología con la que Ellacuría elabora su propuesta y a su concepción de la historia. En este capítulo trabajé lo referente a la realidad histórica como objeto de la filosofía, que es lo fundamental del pensamiento ellacuriano y sobre lo que se construiría su propuesta ética. Además, en este capítulo se presentan algunas categorías fundamentales del pensamiento ellacuriano, que también van dando pie a pensar en esta ética, entre ellas la de mayorías populares, la de liberación y la de praxis histórica de liberación.

En el tercer capítulo es en donde abordo lo referente al mal común. Considero que se trata de una categoría fundamental cuando la pregunta es por una ética propiamente ellacuriana, pues, como se ve en este capítulo, el mal común es propuesto por Ellacuría en contraposición al bien común, del que afirma que es un ideal, mientras que aquel es la realidad con la que tienen que hacer su vida millones de personas, por lo que van quedando configuradas según los dinamismos propios de esta realidad que es intrínsecamente mala, por lo que va haciendo “malos” a quienes hacen su vida a partir de ella. En este capítulo, además, abordo lo relacionado al capitalismo y sus vínculos con los otros sistemas de opresión/dominación para plantear que, para poder enfrentar al mal común, no basta con un reordenamiento económico, sino que hay que cuestionar los fundamentos en los que se ha construido la actual civilización de la riqueza. Es esto último lo que hago en el capítulo final,

en el que, además, doy cuenta de las que considero que pueden ser algunas ideas fundamentales en torno a la ética ellacuriana o ética de la realidad histórica, y profundizo en el vínculo utopía-profetismo para mostrar cómo, desde él, Ellacuría postula la necesidad de un radical “comenzar de nuevo” que permita la humanización del ser humano y de la historia, y entonces aproximar el cumplimiento de la tarea que le asigna a la ética.

Antes de dar paso a la investigación como tal, considero que es importante señalar que si bien en las citas textuales mantuve el término “hombre” cuando Ellacuría lo usa para referirse al ser humano, en el resto del texto traté de cuidar el uso explícito del término “ser humano”, pues como se verá en la misma investigación, la noción de “hombre”, propia de la filosofía occidental, ha supuesto dejar de lado a millones de personas y, con ellas, las posibilidades de organizar el mundo y la vida de maneras radicalmente diferentes a las que tenemos hoy. Por último, estoy segura de que quedan muchos aspectos en los cuáles seguir profundizando o que se hubieran podido abordar de maneras diferentes, sin embargo, he tratado de responder al objetivo que desde un inicio se planteó para esta investigación, que implicó mantenerme fiel al pensamiento de Ignacio Ellacuría, si bien abriendo líneas de diálogo para seguir reflexionando e investigando en el futuro.

Vinculación de la investigación con los PRONACES del Conacyt y con el área estratégica de la Escuela de Humanidades y Educación

En relación con los Programas Nacionales Estratégicos (PRONACES) del Conacyt, la investigación que a continuación se presenta se enmarca en el área de seguridad humana, en el tema de educación para la ciudadanía y la paz, y en el subtema de educación centrada en

la comprensión de la otredad. En esta área es en donde se concentran los proyectos de investigación que buscan soluciones a problemas vinculados con la violencia estructural y la movilidad humana, que son precisamente algunas de las problemáticas que dieron pie a este esfuerzo investigativo que, como se ha dicho, toma la propuesta intelectual ellacuriana porque ella misma buscó responder a estas problemáticas, si bien en un contexto histórico diferente, por lo que en la investigación lo que se ha pretendido ha sido verificar su pertinencia y actualidad para responder al contexto actual.

Por su parte, en cuanto al área estratégica de la Escuela de Humanidades y Educación, la investigación se enmarca en la correspondiente a la educación para el desarrollo sostenible, particularmente porque lo que propone es la búsqueda de estilos de vida alternativos al impuesto por la que Ellacuría denominó la “civilización de la riqueza” y que, por tanto, se enfoquen en el aseguramiento de los derechos humanos, la equidad de género y la promoción de una cultura de paz y no violencia.

Capítulo I. Ignacio Ellacuría y su trayectoria intelectual

En esta primera parte de la investigación, lo que busco es presentar, aunque sea someramente, a Ignacio Ellacuría dando cuenta tanto de algunos datos de su vida, como de algunas personas que influyeron sobre él y de situaciones o elementos que fueron determinantes en su vida, por ejemplo, su formación en la espiritualidad ignaciana, el contacto con Xavier Zubiri, o el haber vivido en El Salvador en las décadas de 1970 y 1980, aspectos todos que, de alguna manera, influyeron y dieron forma a aquello en lo que se convirtió su proyecto intelectual. Esto es fundamental en un trabajo como este, pues, como han señalado Sols¹ y Monroy², para intentar conocer y entender en toda su amplitud el pensamiento ellacuriano, es necesario contar con algunos datos de la biografía personal de su autor, misma que fue parte de un contexto histórico y de unas circunstancias que marcaron el desarrollo de este pensamiento. En otro trabajo, Sols ha apuntado algo similar al afirmar que el pensamiento de cualquier autor está condicionado, de una u otra manera, por el contexto histórico en el que le ha tocado vivir, mismo que, en el caso de Ellacuría, se volvió el eje sobre el que hizo girar su proyecto intelectual³, pues estaba convencido de que, para transformarlo, había que conocerlo de manera profunda.

Para aproximar el cumplimiento de lo aquí buscado, lo que presento a continuación es una biografía sistemática de Ellacuría siguiendo la estructura que, para el mismo fin, sigue

¹ Cfr. José Sols Lucía, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, en José Sols, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría* (Madrid: Editorial Trotta, 1999), p. 19.

² Cfr. Ernesto Héctor Monroy Yurrieta, “El concepto de liberación y la praxis de liberación en la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría” (Tesis doctoral, Universidad Autónoma del Estado de México, 2013), p. 14. Consultado el 20 de enero de 2022, en: <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/79798/Tesis%20Ernesto%20H%c3%a9ctor%20Monroy.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

³ Cfr. José Sols Lucía, “El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de la función social de la universidad”, *Arbor*, Vol. 192, núm. 782, a362 (2016), p. 2. Consultado el 1 de febrero de 2021. doi: <https://doi.org/10.3989/arbor.2016.782n6007>.

Sols en su obra, si bien incluyo lo que otros estudiosos del pensamiento ellacuriano han trabajado sobre la vida de Ellacuría y la importancia que tuvo para el desarrollo de su proyecto intelectual su contacto con la realidad que le tocó vivir y con quienes, en diferentes momentos de su vida, influyeron de alguna manera en él. En función de lo anterior, el capítulo está dividido en dos partes, en la primera presento algunos datos más bien biográficos, así como un par de apartados sobre temáticas sin las que no se termina de comprender a Ellacuría y su proyecto intelectual, uno es sobre la espiritualidad ignaciana y el otro es un acercamiento al contexto salvadoreño en los años en que Ellacuría llegó a vivir definitivamente allá. La segunda parte es una aproximación a su trayectoria intelectual en la que presento, además, sus “diálogos” con pensadores o corrientes que, en cierta manera, son referentes en su proyecto, así como doy cuenta también de la influencia definitiva de la filosofía zubiriana sobre su proyecto.

La importancia de este primer capítulo frente a la totalidad de la investigación radica en que ayudará a conocer las preocupaciones de Ellacuría frente al momento que le tocó vivir, y ayudará también a dimensionar la influencia que tuvieron en él propuestas intelectuales como la de Zubiri, su diálogo con el marxismo o la presencia de Romero en El Salvador. A su vez, permitirá tener siempre presente aquello que, según Sobrino, es fundamental para intentar conocer al Ellacuría total, es decir, al intelectual, universitario y religioso, y que no es sino el influjo de las tradiciones religiosas, concretamente, la tradición bíblico-jesuánica, la de Ignacio de Loyola y la de Óscar Romero, pues “no se conoce a cabalidad al Ellacuría intelectual sin captar su comprensión de los Ejercicios de san Ignacio, las homilías de Monseñor Romero y, por supuesto, la realidad, relatada y reflexionada, de Jesús de Nazaret”⁴.

⁴ Jon Sobrino, “«El Ellacuría olvidado». Lo que no se puede dilapidar”, *op.* p. 320.

Antes de dar paso a la biografía, retomo de Sols una síntesis que da cuenta no solo de las diferentes facetas de Ellacuría, sino también de los extremos que convivían en él, pues creo que ayuda a hacerse una imagen de la persona que fue. Afirma Sols que

Ellacuría vivió la transición de la Iglesia preconciliar a la Iglesia posconciliar, de la Compañía de Jesús chapada a la antigua a la Compañía implicada en los cambios políticos más revolucionarios; tenía una cultura clásica [...] y también conocía los modernos análisis de sociedad, que él aplicó críticamente a su país de adopción, El Salvador; era profundamente europeo y entendió como pocos la realidad centroamericana; primermundista y abogó sin descanso por los derechos del Tercer Mundo; pertenecía a la elite intelectual universitaria y entregó su vida por los derechos de las mayorías populares que nunca pusieron los pies en una universidad; poco dado a manifestar los sentimientos y mostró una enorme sensibilidad por el sufrimiento humano; de formación filosófica especulativa y fue un administrador universitario y un negociador político ejemplar; siempre vivió en Occidente, pero conocía a fondo el marxismo y sus secuelas en la Europa del Este; trabajador incansable, y agotador para los demás, con un horario de locura, y, desde El Salvador, seguía sin excepción todos los resultados de su equipo de fútbol, el Athletic de Bilbao⁵.

A continuación, presento un acercamiento a algunos datos biográficos de Ellacuría, particularmente aquellos que ayuden a seguir, posteriormente, su trayectoria intelectual y su esfuerzo por construir una filosofía liberadora.

1. Ignacio Ellacuría: algunos datos biográficos

Para trabajar la biografía de Ellacuría he tomado como base las biografías y/o semblanzas que han desarrollado Sols y Cardenal. A ellas he ido sumando algunos comentarios y recuerdos de otros autores o compañeros de Ellacuría, entre ellos Falla, Sobrino y Samour,

⁵ Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 20.

quienes también han elaborado semblanzas suyas que acentúan diferentes aspectos tanto de su persona como de su vida, así como dan cuenta de la génesis y la trayectoria de su proyecto intelectual liberador.

Como dije más arriba, este apartado está dividido siguiendo la estructura que ha desarrollado Sols en *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, pues considero que permite ir dando cuenta no solo de ciertos encuentros importantes en la vida de Ellacuría, sino que, a la vez, permite desarrollar en paralelo otros aspectos que acompañaron su proceso vital, por ejemplo, la espiritualidad ignaciana, la filosofía de Zubiri, o el propio contexto histórico de El Salvador en las décadas de 1970 y 1980.

1.1 La llegada a El Salvador, el encuentro con Miguel Elizondo y los fundamentos de su espiritualidad

Ellacuría nació en Portugalete, una pequeña población cerca de Bilbao, en 1930. Asistió al colegio de los jesuitas en Tudela y de ahí entró al noviciado de la Compañía de Jesús en 1947. Al año siguiente se ofreció como voluntario⁶ para ir a la fundación del noviciado en Centroamérica, concretamente, en Santa Tecla, junto a San Salvador. Tanto Sols⁷ como Cardenal coinciden en que quien fuera su maestro de novicios, Miguel Elizondo, dejó un profundo impacto no solo en Ellacuría, sino también en los otros novicios a quienes introdujo en la Compañía de Jesús⁸. De Elizondo, dice Cardenal que fue un maestro con gran sentido

⁶ Así lo afirma Rodolfo Cardenal, que también señala que su ingreso a la Compañía fue por voluntad propia. Cfr. Rodolfo Cardenal, “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, en Jon Sobrino y Rolando Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»* (Maliaño: Sal Terrae, 1999), p. 37.

⁷ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 21.

⁸ Cfr. Cardenal, “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, *op. cit.*, p. 38.

común y una espiritualidad profunda, y que se esforzó por mostrar a los novicios la libertad de espíritu, por lo que les liberó de lo circunstancial, como pudieran ser las costumbres, las devociones y las reglas, y los enfrentó con lo fundamental, que, en palabras del autor, no era sino Jesucristo, los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola y las Constituciones de la Compañía de Jesús, por lo que se puede decir que les fue formando para la disponibilidad y la apertura, a la par que les puso en contacto con la realidad centroamericana⁹. En Ellacuría, el impacto de Elizondo fue tal que siempre reconoció que los fundamentos de su espiritualidad fueron puestos por él¹⁰.

La espiritualidad ignaciana está relacionada con el modo de vida que asumen los jesuitas y las laicas y laicos ignacianos, por lo que se trata de un aspecto fundamental en su vida. En función de esto último, en el apartado siguiente no sigo desarrollando la biografía, sino que me enfoco en algunos aspectos generales y centrales de la espiritualidad ignaciana, que será algo que acompañará a Ellacuría durante toda su vida. No pretendo que este sea un análisis exhaustivo ni mucho menos, únicamente me detengo porque como han señalado autores que conocen profundamente el pensamiento ellacuriano, hay aspectos de este pensamiento que no se entienden plenamente si no se tiene presente la dimensión previa que lo sostiene, es decir, la dimensión de la espiritualidad ignaciana y su forma específica de discernimiento¹¹, algo que, además, tiene particular relación con la posibilidad de una ética propiamente ellacuriana.

⁹ Cfr. *Ídem*.

¹⁰ Así lo afirma Cardenal, en “Ser jesuita hoy en El Salvador”, texto citado por Sols en “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 21.

¹¹ Cfr. Héctor Samour, “El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *Estudios Centroamericanos* 68, núm. 732 (2013), p. 7. Consultado el 14 de agosto de 2019. <https://doi.org/10.51378/eca.v68i732.3352>.

1.1.1 Aproximación general a la espiritualidad ignaciana como configuradora de la vida, las opciones y el proyecto intelectual de Ellacuría

Si bien este apartado pudiera parecer innecesario en una investigación como la que se está haciendo, creo que, si me remito a lo dicho al final del párrafo anterior, así como a lo afirmado antes sobre la necesidad de conocer al Ellacuría total para estar en posición de intentar entender su propuesta intelectual, se va mostrando su pertinencia, pues la espiritualidad ignaciana, dentro del marco del cristianismo, formó parte fundamental de la vida de Ignacio Ellacuría, la conocía a fondo y personalmente¹², además de que, como afirma Matthew Ashley, “fue un hombre apasionadamente comprometido con la espiritualidad ignaciana y que intentó ponerla al servicio de la Iglesia en América Latina”¹³. Por su parte, Juan Antonio Senent también ha planteado que en los *Ejercicios Espirituales*, de los que voy a hablar más adelante, Ellacuría encontró un método o un principio para la historización de la utopía concreta que, en lenguaje cristiano, se identifica con el reinado de Dios¹⁴.

En este apartado presento, primero, una aproximación a algunas generalidades de la espiritualidad ignaciana y, hacia el final, retomo algunas de ellas para ver cómo se pueden identificar en el compromiso vital e intelectual de Ellacuría.

¹² De ello pueden dar cuenta los textos que escribió sobre espiritualidad, sobre los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola o sobre la Compañía de Jesús y su misión en Centroamérica. Todos estos textos se encuentran reunidos en los *Escritos teológicos IV* (San Salvador: UCA Editores, 2002).

¹³ Matthew Ashley, “La contemplación en la acción de la justicia. La contribución de Ignacio Ellacuría a la espiritualidad cristiana”, *Revista Latinoamericana de Teología* vol. 17, núm. 51 (2000), p. 211. Consultado el 3 de mayo de 2021. doi: <https://doi.org/10.51378/rlt.v17i51.5181>.

¹⁴ Cfr. Juan Antonio Senent de Frutos, “Ignacio Ellacuría: raíz y método de un compromiso intelectual”, *Razón y fe*, vol. 285, núm. 1457 (2022), p. 284. Consultado el 14 de mayo de 2022. doi: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol285.i1457.y2022.002>.

Lo primero en este punto es señalar que lo que hoy se conoce como “espiritualidad ignaciana”, término de relativamente reciente creación, no es sino la articulación de los valores y las prioridades ignacianas¹⁵, que han estado presentes desde la fundación de la Compañía y, aun antes, en la experiencia de Ignacio de Loyola¹⁶, que es la fuente de esta espiritualidad y que está plasmada en aquellos *Ejercicios Espirituales*. Estos Ejercicios son, para Cabarrús, la cuna de la “ignacianidad” o de la espiritualidad ignaciana, de la que afirma que lo básico es experimentar: sentir (dejar que la sensibilidad propia vibre como la de Jesús), hacer (hacer con y como Jesús buscando instaurar el reino de Dios), padecer (consecuencia lógica de buscar el reino a la manera de Jesús) y gozar (experimentar la esperanza y la alegría de la nueva vida de Jesús), que es lo que se busca que vivan quienes hacen los Ejercicios, esto es, las y los ejercitantes¹⁷.

Para O’Malley y O’Brien, cuando hoy en día se habla de espiritualidad ignaciana, de lo que se está hablando es de aquellos valores y prioridades ignacianas que han quedado enmarcadas en expresiones que se han vuelto de uso estándar¹⁸, mismas que presento a continuación:

- La primera es la propia idea de *espiritualidad ignaciana*. Para los autores, se trata de un neologismo que vino a llenar un vacío sumamente prolongado en el vocabulario jesuita; es un término que ha permitido abrir los ojos a realidades que antes no se

¹⁵ Cfr. John O’Malley y Timothy O’Brien, “La construcción de la espiritualidad ignaciana en el siglo XX: un esbozo”, *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica*, núm. 30 (2020), p. 272. Consultado el 3 de mayo de 2022, en: https://www.ignaziana.org/30-2020_03.pdf.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 273.

¹⁷ Cfr. Carlos R. Cabarrús, *La espiritualidad ignaciana, es laical. Apuntes sobre “ignacianidad”* (Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2003), p. 16. Libro digital consultado en: http://biblio3.url.edu.gt/publiclg/url/libros/esp_igna.pdf.

¹⁸ Cfr. O’Malley y O’Brien, “La construcción de la espiritualidad ignaciana”, *op. cit.*, p. 296.

veían y que gracias a su vigencia han ido cayendo en desuso otros términos como “ascética”, “mortificación”, “abnegación” e, incluso, “mística”¹⁹.

- Una segunda expresión puede ser la de los mismos *Ejercicios*, cuya interpretación ha experimentado un desarrollo significativo en los últimos cincuenta años, destacando el nuevo protagonismo de los Ejercicios personalizados, lo que, a su vez, ha puesto en escena la importancia de la dirección espiritual, misma que ha sido objeto de una significativa revisión que ha conducido a comprender mejor su práctica, así, el director espiritual, más que un oráculo, es un compañero experimentado en la búsqueda espiritual y, en ocasiones, un maestro de oración²⁰.
- El término *libertad interior* ha venido a resignificar lo que antes se entendía por “indiferencia” en el contexto de los Ejercicios²¹. Esta libertad interior está relacionada con la disponibilidad al servicio del reino, que en la actualidad no es sino la disposición para encargarse de los problemas que aquejan a la mayor parte de la humanidad²².
- En relación con lo anterior y, en realidad, en relación con todo en los Ejercicios²³, está el *discernimiento*, que ha llegado a ser la característica definitoria de la espiritualidad ignaciana²⁴. Para Futrell, no habría nada más central en la espiritualidad ignaciana, ni en la espiritualidad cristiana en general, que el discernimiento, que no

¹⁹ *Ídem*.

²⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 297.

²¹ *Cfr. Ibid.*, p. 298.

²² *Cfr. Cabarrús, La espiritualidad ignaciana, es laical, op. cit.*, p. 27.

²³ Para Enrique Martín Baena, el discernimiento sería el verdadero objetivo de la experiencia espiritual pretendida por Ignacio de Loyola en su *Ejercicios Espirituales*. *Cfr. Enrique Martín Baena, “Reflejos y sentidos de las reglas de discernimiento en el epistolario ignaciano (1536-1556)”* (Tesis de máster, Universidad de Comillas, 2020). Consultado el 1 de mayo de 2022, en:

<https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/44475/TFM001317.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

²⁴ *Cfr. O’Malley y O’Brien, “La construcción de la espiritualidad ignaciana”, op. cit.*, p. 298.

se remite exclusivamente al “discernimiento de espíritus” –propio de la primera y segunda semana de los Ejercicios–, sino que implica elegir y vivir las consecuencias de las elecciones en el aquí y ahora²⁵.

Así, en el esquema ignaciano, el discernimiento espiritual tiene que ver con que el ser humano, en su experiencia en el mundo, se encuentra sometido a diferentes influencias espirituales, unas por parte de espíritus “buenos” y otras de “malos”, lo que este discernimiento busca clarificar es precisamente qué tipo de espíritu estaría detrás de determinada idea o sentimiento para, si es bueno, seguirlo y, si es malo destruirlo, todo esto con la finalidad última de conformar la propia vida según la voluntad divina²⁶. Para Martín Baena, esta es la gran contribución de Ignacio de Loyola a la espiritualidad cristiana, pues de lo que se trata es de elegir, en cada situación concreta de la vida, ofreciendo una respuesta auténtica al plan divino, pues, para Ignacio de Loyola, Dios “habla” y se comunica con sus criaturas, pero tiene que ser el ser humano quien discierna sus experiencias interiores para clarificar su origen y entonces poder responder, y esta opción equivale a una elección existencial ante la vida que determina la más profunda orientación de la persona²⁷.

No deja de ser llamativo que, como apunta Misfud, el término “discernimiento” no aparece en los escritos ignacianos, sin embargo, en su *Autobiografía*, en los *Ejercicios Espirituales* y en su *Diario Espiritual* se muestra cómo fue aprendiendo, en y a partir de su propia vida, lo que después elaboró bajo el

²⁵ Cfr. John C. Futrell, “Discernimiento ignaciano”. Texto originalmente publicado en *Studies in the spirituality of jesuits*, vol. 2, núm. 2 (1970), <https://ejournals.bc.edu/index.php/jesuit/article/view/3560/3153>. La versión aquí utilizada se consultó el 4 de mayo de 2022, en: <http://repositorio.uca.edu.ni/3446/1/Discernimiento%20Ignaciano.pdf>.

²⁶ Cfr. Martín Baena, “Reflejos y sentidos de las reglas de discernimiento”, *op. cit.*, p. 19.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 19-20.

título de “Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan, las buenas para recibir y las malas para lanzar”²⁸. Es precisamente por lo anterior por lo que se afirma que el discernimiento ignaciano tiene su fuente en la propia experiencia de Ignacio de Loyola, que luego elaboró como método en los Ejercicios, cuya finalidad no es sino buscar y encontrar la voluntad de Dios, y para conseguirlo se hace uso del discernimiento para descubrir de dónde vienen las mociones y actuar en consecuencia²⁹.

- Partiendo del discernimiento, aparece entonces la posibilidad de *encontrar a Dios en todas las cosas* y de la *contemplación en la acción* que, en conjunto, proponen un ideal estrechamente vinculado con el discernimiento, a la vez que ambas apuntan a un entendimiento y a un corazón atentos a la presencia del Espíritu³⁰.
- Si bien menos conocida que las anteriores, los autores vinculan el encontrar a Dios en todas las cosas con la expresión *el mundo es nuestra casa*, que precisamente a lo que apuntaría es a que Dios ha de ser buscado y encontrado en todos los pueblos, las naciones y las culturas, con lo que se evidenciaría que la espiritualidad ignaciana no pretende alejarse del mundo (*fuga mundi*) ni desentenderse de los problemas concretos de la vida cotidiana³¹.
- Por último, no se puede pasar por alto la expresión *a mayor gloria de Dios* que, como ha señalado Arzubialde, expresa y sintetiza la intención última a la que se ordena toda

²⁸ Cfr. Tony Misfud, “El discernimiento: de la espiritualidad a la ética”, *Cuestiones Teológicas*, vol. 47, núm. 108 (2020), p. 139. Consultado el 4 de mayo de 2022. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a08>.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 140.

³⁰ Cfr. O’Malley y O’Brien, “La construcción de la espiritualidad ignaciana”, *op. cit.*, p. 300.

³¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 300-301.

la espiritualidad ignaciana y sería “la divisa que caracteriza la identidad propia y específica de la Compañía de Jesús así como el modo de llevar a cabo su misión”³².

Recogiendo estas expresiones y lo que cada una de ellas implica, la espiritualidad ignaciana se podría sintetizar en los rasgos distintivos que, de ella, se presentan en las páginas de Internet de las diferentes provincias de la Compañía de Jesús. Aquí presento los de la página titulada “Jesuitas México”³³:

1. La búsqueda apasionada de la voluntad de Dios.
2. La capacidad para saber discernir los “signos de Dios”.
3. La actitud de querer siempre “lo más y mejor” en el servicio a Dios.
4. La simpatía y sintonía con todo lo creado y humano.
5. La libertad interior y disponibilidad al servicio del Reino.
6. El conocimiento, valoración y amor personal a Jesucristo.
7. La integración entre contemplación y acción: “en todo amar y servir”.
8. El amor y obediencia a la Iglesia real.
9. La armonización entre el servicio a la fe y la promoción de la justicia.
10. El cultivo de las virtudes y devociones sólidas.

Estos son algunos de los rasgos de la espiritualidad en la que estuvo formado Ellacuría. Una espiritualidad que, como se puede ver, pone el énfasis en el discernimiento, para actuar en concordancia con la voluntad de Dios, y en la libertad y disposición para trabajar por lo que en lenguaje cristiano se conoce como “el reinado de Dios”. En función de

³² Santiago Arzubialde, “El significado de la fórmula «A mayor gloria de Dios». En el texto de las Constituciones de la Compañía de Jesús”, *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, vol. 76, núm. 299 (2019), p. 594. Consultado el 3 de mayo de 2022, en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/11051>.

³³ Jesuitas México, “Espiritualidad ignaciana”. Consultado el 4 de mayo de 2022, en: <https://jesuitasmexico.org/espiritualidad/espiritualidad-ignaciana/>.

esto, Senent ha afirmado que el motor de la praxis, por ejemplo, en el proyecto universitario de Ellacuría, “arranca de un modo de ver, sentir y de estar en la realidad, no de carácter sólo contemplativo y clarividente de los destinos de los procesos sociales, sino responsablemente compasivo y liberador”³⁴, este no quedarse en la mera contemplación de la realidad, sino implicarse en ella vitalmente será una constante en la vida de Ellacuría, y uno de los rasgos distintivos de su proyecto intelectual que está atravesado, precisamente, por una opción ética, en la que “se pone en juego no solo una forma de pensar o de conocimiento, sino una forma de estar, de hacerse y de responder a la realidad”³⁵.

Para Senent, no hay duda de que el modelo de racionalidad propio del proyecto ellacuriano trasciende el de la modernidad, en el que el sujeto no se implica con el objeto, pues, al contrario, exige sujetos que sean capaces de responder seria y radicalmente a los desafíos que plantea la cultura actual. Esta posibilidad de implicación y respuesta, Senent la ubica en la fuente que sustenta el proyecto ellacuriano, concretamente, su espiritualidad de tradición ignaciana que se nutre de los Ejercicios que, a su vez son fuente de sensibilidad humana y social:

Y ello, porque los ejercicios no son en un primer término una forma de adoctrinamiento (aunque impliquen algunas doctrinas), ni de proyección de una cultura sobre otra, sino un método de trabajo con la sensibilidad y la afectividad, que supone una “reconversión libidinal”, y que desde ahí va posibilitando al sujeto la creatividad para desarrollar otros modos de responder a la realidad y en su caso confrontarse con otras respuestas. Es una experiencia interior que no queda encapsulada, no es simple *illusio*, o creencia, puesto que, si va conformando la subjetividad, lo lanza por su propia dinámica a concretar determinaciones exteriores desde sus acciones: “en la disposición de su vida”. Por tanto,

³⁴ Senent, “Ignacio Ellacuría: raíz y método de un compromiso intelectual”, *op. cit.*, p. 284.

³⁵ *Ibid.*, p. 285.

los ejercicios, en su creatividad externa son generadores no de “conocimiento”, sino de otra forma de vida y suponen en este sentido una *matriz cultural*”³⁶.

Así, la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* produce sujetos contraculturales, esto es, personas que no se conforman con reproducir el modelo dominante que no se parece a la utopía concreta identificada con el proyecto de Dios, por lo que se abren a buscar y luchar por otras formas de vivir y de relacionarse entre semejantes y con las estructuras e instituciones, que tienen que ser repensadas para posibilitar dicho proyecto utópico. En esto último se puede ver la huella decisiva que la espiritualidad ignaciana dejó en la vida de Ellacuría, pues supuso “la raíz de sentido, de movilización y de esperanza para configurar su praxis personal e intelectual en orden a transformar las injusticias vividas en su contexto”³⁷.

Lo dicho en este apartado hay que tenerlo muy presente cuando, más adelante, presente categorías propias del pensamiento ellacuriano, así como opciones y propuestas radicales que llevan a generar dudas sobre las posibilidades para concretarlas, pues detrás de todo ello está la opción radical de disponibilidad y la apertura para aceptar las consecuencias que vengan de las decisiones tomadas a partir de un discernimiento en el que lo que se busca es configurar la propia vida en función del proyecto del reinado de Dios.

1.2 El encuentro con Aurelio Espinosa como estudiante de humanidades y filosofía en Quito

Volviendo a la biografía, entre 1949 y 1955 Ellacuría estudió en la Universidad Católica de Quito, los primeros dos años estudió humanidades, y luego, de 1951 a 1955, estudió filosofía.

³⁶ *Ibid.*, pp. 286.

³⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 287.

De dicha Universidad era rector Aurelio Espinosa Pólit, “una autoridad mundial reconocida en Sófocles y Virgilio; más importante aún, era un humanista en el sentido amplio del término”³⁸. Esto último fue lo que más impactó a Ellacuría y también lo que más aprendió de él: el gusto por lo intelectual, la reflexión seria y poco dada a florituras, y también la autenticidad existencial³⁹. Fue tal el impacto que Espinosa causó en Ellacuría, que no solo los autores que han escrito sobre su vida, sino también quienes fueron sus compañeros en Quito, recuerdan cuánto le reconocía su calidad formadora y les instaba dejarse formar por él, aunque fuera por ósmosis⁴⁰. Otra cosa que Ellacuría le admiró fue la heterodoxia metodológica en sus clases, el priorizar la educación por sobre la erudición y las formas vitales por sobre los contenidos materiales, como el propio Ellacuría escribió⁴¹. Esto último fue algo que el mismo Ellacuría implementó, pues, según recuerdan, sus propias clases estaban marcadas por aquella heterodoxia creadora que le llevaba a ir más allá del texto que le servía de punto de partida, vinculando todo lo visto con la realidad⁴².

1.3 El encuentro con Ángel Martínez y la poesía esencial

En su tiempo en Quito, conoció a otro jesuita que le impactó, el poeta navarro-nicaragüense Ángel Martínez, a quien calificó de “poeta esencial” y con quien durante años mantuvo correspondencia⁴³. Fue su profesor de estética y de metafísica, y lo que más llamó la atención

³⁸ Cardenal, “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, *op. cit.*, p. 39.

³⁹ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁰ Cfr. Ricardo Falla, “Subiendo a Jerusalén”, en Jon Sobrino y Rolando Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, *op. cit.*, pp. 27-28. De esto dan cuenta también Sols en “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 22, y Cardenal, en “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, *op. cit.*, p. 39.

⁴¹ Cfr. Ignacio Ellacuría, “El P. Aurelio Espinosa Pólit, SJ”, *ECA Estudios Centroamericanos* 178 (1963), p. 21. Citado en Cardenal, “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, *op. cit.*, p. 39.

⁴² Cfr. *Ídem*.

⁴³ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 23.

de Ellacuría, según señala Cardenal, fue la síntesis personal que había hecho de la poesía, la filosofía y la teología, así como la unidad de su obra y vida, que era una unidad esencial de palabra y vida en la que se manifestaba un compromiso por “preguntarse de manera incansable por la esencia de las cosas, lo cual a su vez le llevaba a una mayor personalización. Su pasión era la búsqueda de la verdad radical de las cosas”⁴⁴. Así como Martínez, de la mano de la poesía, llegaba a la realidad última de las cosas y de la vida, Ellacuría también buscaba la manera de llegar a ello desde una filosofía que, respondiendo a las cuestiones últimas, diera cuenta también de los problemas a los que se enfrenta la humanidad en lo cotidiano; de ahí el entusiasmo de Ellacuría por Martínez⁴⁵.

Para Sols, no deja de ser llamativa la relación de Ellacuría con el poeta, pues, como señala, en sus escritos maduros no va a quedar rastro de ningún tipo de imágenes poéticas, sin embargo, coincide con Cardenal en que Martínez “fascinó” a Ellacuría en aquellos años de estudios⁴⁶.

Luego de su paso por Quito, Ellacuría volvió a El Salvador, de 1955 a 1958, ahora como profesor de filosofía y acompañante en el seminario San José de la Montaña. Sols señala que además de ser un tiempo en el que se empezaba a mostrar su penetración reflexiva, debió ser un tiempo de conocimiento del carácter de los salvadoreños, pues tanto en las etapas anteriores como en las posteriores –específicamente en Innsbruck y Madrid–, el contacto con salvadoreños no fue frecuente, aun cuando desde los 18 años vivió en El Salvador, por lo que

⁴⁴ Cardenal, “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 42.

⁴⁶ *Cfr. Sols*, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 23.

esos tres años debieron ser importantes para conocer de manera cercana al pueblo salvadoreño⁴⁷.

1.4 El encuentro con Karl Rahner como estudiante de teología en Innsbruck

De 1958 a 1962, Ellacuría volvió a estudiar, esta vez en la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck. No fue una etapa que Ellacuría apreciara particularmente y llegó a afirmar que lo único que valía la pena del teologado eran las clases con Rahner⁴⁸. En este importante teólogo del siglo XX, Ellacuría encontró una teología que no era ajena a la vida del ser humano, al contrario, la teología de Rahner se confrontaba con las preguntas planteadas por la vida e, incluso, se puede decir de él que representa una teología que puso fin a la separación entre ésta y la realidad humana, proponiendo en su lugar una síntesis novedosa entre revelación e historia, porque para el teólogo alemán la finalidad de la teología no era servirse a sí misma, sino servir a la fe y a la justicia, siendo buena noticia y promoviendo la esperanza⁴⁹.

La influencia de Rahner en el pensamiento ellacuriano no se limitó a los cuatro años de convivencia directa, sino que es algo que se quedó de manera permanente⁵⁰. Si bien más adelante dedico un apartado a la trayectoria intelectual de Ellacuría, en este punto presente, de manera general, algunas primeras aproximaciones a lo que significó la teología de Rahner para el pensamiento ellacuriano.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 24-25.

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 25.

⁴⁹ Cfr. Cardenal, “De Portugaleta a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁵⁰ Cfr. Martin Maier, “Karl Rahner, el maestro”, en Jon Sobrino y Rolando Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, *op. cit.*, p. 144.

Para Maier, la semejanza fundamental radica en que en el quehacer teológico de uno y otro se da lo que Metz ha llamado una “biología existencial teológica”, que lo que quiere decir es lo ya apuntado aquí arriba sobre la imposibilidad de separar la vida y la obra⁵¹. En Ellacuría se da un caso particular de esto último, pues fue asesinado por defender aquello que inspiraba su teología, así lo han afirmado varios autores citados por Maier que coinciden en señalar, cada uno en sus términos, que Ellacuría es un ejemplo de coherencia entre pensar y vivir⁵².

Otro aspecto en el que coinciden Rahner y Ellacuría es el relacionado con el rigor intelectual, del que dan cuenta Cardenal y también Maier. Por su parte, tanto Rahner como Ellacuría dieron mucha importancia a la fundamentación filosófica de su teología, si bien para los dos era importante mantener la autonomía disciplinar, consideran la filosofía como un momento insustituible de la teología, en el caso del primero para mostrar que el ser humano, en cuanto espíritu, está radicalmente abierto hacia la trascendencia y que esa apertura la experimenta por el conocimiento del mundo sensible y, para el segundo, el principio de unidad entre filosofía y teología estaría en el compromiso activo de la realización del reino de Dios en la historia⁵³.

De manera sumamente general, se puede decir que lo que Ellacuría encontró en Rahner fue un teólogo que introdujo la historicidad como algo esencial a la revelación, a la experiencia de Dios y a la teología; alguien para quien la revelación se da en forma de historia

⁵¹ Cfr. *Ídem*.

⁵² Entre los autores citados por Maier están Jon Sobrino, Antonio González, Clodovis Boff, Gustavo Gutiérrez y Juan José Tamayo. Cfr. Martin Maier, “La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría”, *Revista Latinoamericana de Teología* vol. 13, núm. 39 (1996), pp. 234-235. Consultado el 3 de mayo de 2021. doi: <https://doi.org/10.51378/rlt.v13i39.5321>.

⁵³ Cfr. Maier, “Karl Rahner, el maestro”, *op. cit.*, pp. 151-152.

de salvación y se da en la historia del ser humano, en este sentido, la revelación sería ya histórica por ser historia de salvación, así como también es histórica la acogida de revelación, por ser el ser humano un ser esencialmente histórico⁵⁴. En Rahner se da una nueva comprensión de la relación entre historia del mundo e historia de la salvación, así como de la relación entre amor a Dios y amor al prójimo, “todo lo cual asumirá y superará Ellacuría en su comprensión de la trascendencia histórica”⁵⁵.

A pesar de la importancia de Rahner para el pensamiento ellacuriano, el paso por Innsbruck no le entusiasmó, así lo afirma Cardenal citando una carta que Espinosa le escribió a Ellacuría en 1959, en la que le animaba a seguir su formación, pero advirtiéndole de no perder la libertad de espíritu y la confianza en el propio criterio frente al rigor centroeuropeo⁵⁶. En julio de 1961, Ellacuría fue ordenado sacerdote en Bilbao; aprovechando que estaba en el País Vasco, visitó a Zubiri, a quien había escrito varias cartas que no fueron respondidas. En otoño de ese mismo año volvió a Innsbruck para concluir los estudios de teología en 1962.

1.5 El encuentro con Xavier Zubiri y el doctorado en Madrid

Ellacuría admiraba a Zubiri, en quien había encontrado un “modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial”⁵⁷, que fue exactamente lo que le dijo cuando le propuso hacer su tesis doctoral con él y sobre él, en 1961. Lo que Ellacuría buscaba, según

⁵⁴ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 25.

⁵⁵ Maier, “Karl Rahner, el maestro”, *op. cit.*, p. 155.

⁵⁶ Cfr. Cardenal, “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁷ Ignacio Ellacuría, “Conversaciones con Zubiri”, en Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos II* (San Salvador: UCA Editores, 2007), p. 26.

señala Cardenal, era una visión unitaria del ser humano que conciliara esencia y existencia, naturaleza e historia, e historia y trascendencia, y la respuesta la encontró en *Sobre la esencia*, de Zubiri, a quien planteó el plan definitivo de su tesis hacia el otoño de 1963⁵⁸. Así, de 1962 a 1967 tuvo lugar la última etapa de su formación, que fue precisamente la del doctorado en Filosofía, para el que presentó, en 1965, la tesis titulada *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, en la Universidad Complutense de Madrid. A partir de entonces, coinciden los autores, a Zubiri y a Ellacuría les unió una estrecha relación de colaboración y de amistad que duró hasta la muerte del primero, en 1983. Coinciden también Sols y Cardenal, en que Zubiri era un tanto inseguro para publicar, por lo que se apoyó en Ellacuría, de quien hizo su más estrecho colaborador, y no publicaba nada que no fuera antes revisado y aprobado por él, sin olvidar también el trabajo de colaboración de Diego Gracia con Zubiri⁵⁹.

En 1967 Ellacuría regresó a El Salvador, lo que, en parte, representaba un problema para seguir colaborando con Zubiri. Por entonces, Pedro Arrupe era general de la Compañía, quien cedió para que Ellacuría pasara cada año algunos meses en Madrid, para continuar la colaboración, misma que, como dije antes, se mantuvo hasta 1983, año en que murió Zubiri. Durante ese periodo, Ellacuría viajaba todos los años y permanecía entre dos y cuatro meses al lado de Zubiri, siguiendo sus seminarios –que eran transcritos por Carmen Castro, esposa de Zubiri–, rehaciéndolos y criticándolos junto a él, para dejarlos listos para ser publicados. De ahí surgieron, como apunta Sols, los numerosos artículos de Zubiri de aquella época y la trilogía sobre la inteligencia⁶⁰.

⁵⁸ Cfr. Cardenal, “De Portugaleta a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁹ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 28. Ver también, Cardenal, “De Portugaleta a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, *op. cit.*, p. 47.

⁶⁰ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 28.

Antes de pasar a la siguiente etapa de la vida de Ellacuría, vuelvo, aparentemente, a alejarme del tema, esta vez para dar paso a algunas consideraciones sobre la filosofía zubiriana y el potencial que Ellacuría encontró en ella para ponerla al servicio de las necesidades del Tercer Mundo. De ninguna manera lo que presento a continuación puede considerarse como una síntesis, por resumida que fuera, del pensamiento zubiriano, lo único que busco es ir aproximando algunas ideas sobre aquello que luego será fundamental para el proyecto filosófico liberador de Ellacuría. Por su parte, antes de volver a la biografía que estoy presentando, incluyo también un breve apartado con algunos datos sobre la realidad salvadoreña en la que se instaló Ellacuría a su regreso definitivo a aquel país. Creo que contar con esto es de suma importancia, pues el proyecto intelectual ellacuriano está marcado por el contexto histórico en el que tuvo lugar, que se volvió objeto de estudio con el fin de transformarlo.

1.5.1 La importancia de la filosofía zubiriana para una ética ellacuriana

En este punto lo que busco es dar cuenta, a muy grandes rasgos, de la importancia de la filosofía de Zubiri para el tema de esta investigación, que, como ha quedado anunciado en la Introducción, tiene que ver con la posibilidad de pensar una ética propiamente ellacuriana. Es claro que no se puede pensar a Ellacuría sin Zubiri, pues su proyecto intelectual de madurez, particularmente el que se concreta en su *Filosofía de la realidad histórica*, está atravesado por las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de la filosofía zubiriana, mismas que son asumidas y utilizadas positivamente para dar cuenta de la estructura y el dinamismo de la realidad histórica que, como se va a ver en el capítulo

siguiente, se vuelve el objeto y el punto de partida de la filosofía liberadora ellacuriana, que tiene un objetivo político: pensar e iluminar una adecuada praxis de liberación⁶¹.

Sin profundizar ampliamente en esto, considero que es importante al menos mencionar la trayectoria que siguió el pensamiento filosófico zubiriano y mostrar qué de esta propuesta intelectual es lo que impactó a Ellacuría para aprovecharla con el fin de producir una filosofía liberadora. En relación con lo primero, esto es, con la trayectoria del pensamiento zubiriano, como ha señalado Salamanca, nace en la tradición aristotélico-tomista y evoluciona hacia su superación en la búsqueda de la verdad, con lo que se aleja del entendimiento de la filosofía como un mercado de opiniones para entenderla como un pensamiento fuerte, sólido, riguroso, perenne, histórico y colectivo de radicalización en busca de resultados verdaderos⁶². Se trata de una filosofía que busca enfrentarse con la realidad, que siempre está históricamente encarnada, lo que la lleva a moverse del horizonte filosófico del esencialismo griego y del horizonte filosófico heterónimo cristiano que va desde Agustín de Hipona hasta Hegel⁶³. Así, en su aspiración por construir una filosofía radical que ayudara a orientar la praxis humana en el mundo, Zubiri evoluciona desde la escolástica a la fenomenología de Husserl, hasta llegar a su propia propuesta creativa, pasando por tres etapas, que Salamanca ha dividido en: etapa fenomenológica, etapa ontológica y etapa metafísica⁶⁴.

⁶¹ Cfr. Héctor Samour, “Zubiri y la filosofía de la liberación”, *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 87, (2002), p. 371. Consultado el 6 de septiembre de 2019. doi: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i87.4139>.

⁶² Cfr. Antonio Salamanca, “El análisis de la realidad de X. Zubiri”, en Antonio Salamanca, *Fundamento de los derechos humanos* (Madrid: Nueva Utopía, 2003), p. 99. Libro consultado en línea en: <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/2531-fundamento-de-los-derechos-humanos>.

⁶³ Cfr. *Ídem*.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 99-101.

Sin nombrarlas así, Ellacuría también dividió el pensamiento zubiriano en tres grandes etapas, yendo la primera desde sus primeros escritos hasta el inicio de sus cursos privados, en el año 1944; la segunda comprendiendo precisamente el tiempo de los cursos privados, en la que la reflexión se desplaza de la idea de filosofía y el proyecto de su filosofía, a ser construcción filosófica de la realidad; y una tercera, que comenzaría con la publicación de *Sobre la esencia*, en 1962, etapa en la que Zubiri se enfoca en la presentación sistemática y definitiva de las bases de su pensamiento⁶⁵.

Es precisa y principalmente lo correspondiente a esta última etapa del pensamiento zubiriano lo que Ellacuría va a interpretar como una crítica total contra las dos desviaciones en las que, considera, incurrió la mayor parte de la filosofía occidental, por un lado, la *logificación de la inteligencia*, esto es, el entender formalmente la inteligencia como la facultad de la afirmación, de manera que ni la realidad ni el ser de las cosas le serían accesibles al ser humano más que en esa modalidad de la inteligencia caracterizada por el *logos* y la razón, y la *entificación de la realidad*, que es la consideración que afirma que el ente, o el ser, es lo que primariamente concibe el ser humano y que es aquello en que últimamente se resuelven todos los conceptos y categorías que construye⁶⁶. A partir de esto se puede afirmar que, para Ellacuría, la filosofía de Zubiri es un esfuerzo por deslogificar la inteligencia y desentificar la realidad por medio de una nueva teoría de la realidad, que está en *Sobre la esencia*, y una nueva teoría de la inteligencia, desarrollada en la trilogía sobre la

⁶⁵ Cfr. Ignacio Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos II*, *op. cit.*, pp. 365-366.

⁶⁶ Cfr. Héctor Samour, “Zubiri y la filosofía de la liberación”, *op. cit.*, p. 372.

inteligencia sentiente, obras en las que se encuentra el núcleo del pensamiento definitivo de Zubiri⁶⁷.

Para Ellacuría, una de las aportaciones más radicales de Zubiri es “haber conquistado la categoría de *realidad* como dimensión trascendental de todas las cosas, plasmándola en una metafísica intramundana”⁶⁸. Ellacuría afirma que, para Zubiri, la primariedad y principialidad filosófica hay que dársela a la realidad, en el doble sentido de que la realidad es lo último y más abarcante y de que todo lo demás, esto es, el ser, la existencia, el sentido, etc., surge en y desde la realidad⁶⁹. Como afirma Samour, esto, que puede parecer trivial, es una confrontación abierta con la filosofía tradicional, en especial la filosofía moderna que arranca con Descartes y que se caracteriza por la substantivación del sujeto racional, esto es, de la conciencia como fundamento del desarrollo humano; de aquí se sigue que la filosofía de la que quiere distanciarse Zubiri es del racionalismo o logocentrismo, que es consecuencia de una idea errada de la inteligencia humana que separa inteligencia y sensibilidad, y en la que la realidad aparece en un mundo sensible y otro suprasensible⁷⁰.

En relación con la propuesta zubiriana sobre la inteligencia sentiente, no pretendo desarrollarla aquí, simplemente señalo algunos aspectos que son importantes para el tema de la investigación y que fueron retomados por Ellacuría para pensar en la manera en la que el ser humano responde al medio en el que se encuentra. Para Zubiri, el inteligir humano no se contrapone con su sentir, sino que se constituyen en su intrínseca y formal unidad en un solo

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 372-373.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 374.

⁶⁹ Cfr. Ignacio Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos III* (San Salvador: UCA Editores, 2001), p. 426.

⁷⁰ Cfr. Héctor Samour, “Zubiri y la filosofía de la liberación”, *op. cit.*, pp. 374.375.

y único acto de aprehensión de la realidad⁷¹. No es que Zubiri afirme que la inteligencia sea sensible en el sentido de que solo discurra a partir de la información que viene de los sentidos, lo que dice es algo mucho más radical: que la inteligencia es sentiente y que la sensibilidad es intelectual, por eso no hay dos actos sino uno solo, el de la intelección sentiente o de sentir intelectual, por medio del cual se aprehende sentientemente lo real⁷². A partir de esto, se aprecia por qué para Zubiri la unidad entre inteligencia y realidad no es mera relación, sino respectividad, pues es el estar aprehensivamente en la realidad:

estamos en la realidad sentientemente en un estar meramente actualizando lo aprehendido en que estamos, de modo que forzosamente y *ab initio* estamos instalados en la realidad, no sólo en cada cosa real que aprehendemos sino *eo ipso* en la realidad que se hace presente en la impresión de realidad⁷³.

En la intelección sentiente, afirma Samour siguiendo a Ellacuría en su tesis doctoral, el ser humano se abre a lo real en tanto que real, esto es, a lo trascendente, y es precisamente por ello por lo que le quedan abiertos tanto el campo de lo real, como el de lo irreal, es decir, se le hacen factibles todas sus posibilidades intelectivas y prácticas⁷⁴. Así, en el pensamiento zubiriano-ellacuriano, la apertura como transcendencia es un estar ya en la realidad trascendiéndose hacia lo que pudiera ser en sí misma, de ahí que el proceso de conocimiento sea una marcha profundizadora en la misma realidad en la que ya se está inmersos por la aprehensión primordial de la realidad⁷⁵.

A partir de lo anterior, Samour afirma que la actualización de la realidad en la actividad sentiente del ser humano se convierte en la mediación fundamental para descubrir

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 375.

⁷² Cfr. Ellacuría, "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", *op. cit.*, pp. 421-422.

⁷³ *Ibid.*, p. 423.

⁷⁴ Cfr. Samour, "Zubiri y la filosofía de la liberación", *op. cit.*, pp. 375-376.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 376.

todo lo que la realidad es y puede llegar a ser, en la tarea del conocimiento y de la acción en el mundo⁷⁶. Ellacuría lo dice señalando que en la respectividad de la inteligencia sentiente y la realidad actualizada se va constituyendo una vida en la que se entrecruzan lo real con el problematismo de esa misma realidad, por eso

tanto teórica como prácticamente, el hombre ha de habérselas con la realidad y en ese habérselas –hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella– se le irá descubriendo lo que ella es en realidad, lo que ella es y el sentido que le corresponde junto con las posibilidades reales de transformación de esa realidad, de ese ser y de ese sentido⁷⁷.

En función de esto, sigue Samour, en la praxis lo que se juega no es nada más la vida humana y su realización plena, sino también

la revelación y la realización de la totalidad de lo real. Lo que sea la realidad y el conocimiento que se pueda producir de ella están ligados a la situación concreta y a la realización histórica del individuo humano como aprehensor sentiente de realidad, que como tal, es actividad constitutiva. Como la actividad sentiente del hombre alcanza en el contenido específico la realidad misma, se levanta un problema metafísico en el que se anuda la realización y la manifestación de la realidad y la realización plena de la realidad humana; una realización que descansa en el sistema de posibilidades reales que se le ofrecen en cada momento y en el grado de libertad con el que cuenta para ejecutar su actividad transformadora⁷⁸.

Otra de las razones por las que para Ellacuría resulta fundamental el planteamiento de la inteligencia sentiente, es porque lleva a superar los dualismos tanto en lo antropológico como en lo metafísico, por lo que encuentra que tiene un gran potencial crítico y desideologizador, en especial frente a la idealización y la ideologización de la existencia humana en sus dimensiones individual, social e histórica, que es lo que sostiene los

⁷⁶ Cfr. *Ídem*.

⁷⁷ Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, *op. cit.*, p. 427.

⁷⁸ Samour, “Zubiri y la filosofía de la liberación”, *op. cit.*, pp. 376-377.

planteamientos que buscan legitimar la situación de injusticia estructural que por tanto tiempo se ha mantenido, por eso, para Ellacuría, una realidad humana liberada no es posible más que en una configuración o estructuración histórica nueva que exija y propicie el comportamiento libre y pleno de los seres humanos⁷⁹.

Por otro lado, en el pensamiento zubiriano la actividad humana es siempre una actividad única, es decir, una actividad psico-orgánica en todos sus actos, lo que significa, para Ellacuría, que la realidad humana y sus comportamientos no solo están afectados, sino constituidos por lo biológico, a partir de lo que fundamenta el carácter material, práxico e histórico de la inteligencia y del conocimiento humano, que, como afirma Samour, es un presupuesto que estará a la base tanto de su método filosófico como de su método teológico, pues “el carácter sensorial y biológico de la inteligencia implica la afirmación de la constitutiva unidad entre inteligencia y praxis: en todo hacer humano está ya implicado un saber y en todo saber, por muy rudimentario o elemental que sea, hay un hacer incipiente”⁸⁰. Es precisamente por esto por lo que, para Ellacuría, teoría y praxis no se contraponen.

Por último, si bien esto lo retomo más adelante, Ellacuría afirma que, para Zubiri, el objeto de la filosofía es el todo de la realidad dinámicamente considerado. Así, como Hegel y Marx, ve la realidad como una totalidad unificada y estructurada dinámicamente, sin embargo, a diferencia de ellos, mantiene la unidad entre el objeto de su saber metafísico y el carácter físico y material de la realidad intramundana, pero en una radical apertura a lo que pudiera ser una realidad extramundana⁸¹. Este planteamiento será asumido y radicalizado por Ellacuría, afirmando que la historia sería la envolvente principal de aquel todo dinámico en

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 377.

⁸⁰ Cfr. *Ídem.*

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 380-381.

el que consistiría la realidad, y es esto lo que le lleva a hablar de “realidad histórica”, y no solamente de historia, como el objeto de la filosofía⁸².

Más adelante, sobre todo en el capítulo siguiente, profundizaré en algunas tesis zubirianas con las que Ellacuría trabaja y que serán fundamentales para pensar en una ética ellacuriana, sobre todo lo referente a la antropología y a la propia realidad histórica. En lo que sigue, presento otro elemento fundamental para dar cuenta del proyecto filosófico liberador de Ellacuría, es lo referente al contexto salvadoreño en el tiempo que le tocó estar ahí.

1.5.2 Anotaciones sobre el contexto salvadoreño en las décadas de 1970 y 1980, aquel al que buscó responder el proyecto intelectual ellacuriano

La intención de este apartado no es otra más que presentar de manera sumamente general, el contexto en el que vivió Ellacuría cuando se instaló en El Salvador a finales de la década de 1960 y hasta que lo mataron. Definitivamente, en este apartado, no hay detalles específicos de los actores involucrados, ni tampoco presento un análisis de las causas que dieron pie al conflicto armado en El Salvador o de cómo se solucionó. Más bien, lo que presento son algunos detalles que ayuden a hacerse una idea del escenario al que Ellacuría buscó hacer frente a partir de su proyecto intelectual y su compromiso vital, un escenario marcado por la pobreza, la violencia (estructural, institucional, revolucionaria y militar) y la injusticia.

Para González, hay tres grandes ejes que articulan la que pudiera ser una visión global del proceso histórico salvadoreño entre las décadas de 1970 y 1990, estos son: 1) la

⁸² *Cfr. Ibid.*, p. 381.

conflictividad sociopolítica, particularmente durante las décadas de 1970 y 1980; 2) la reestructuración de la economía, que empezó en la década de 1980 y siguió durante la de 1990; y 3) el proceso de democratización política que comenzó a principios de la década de 1980 y que recibió su impulso decisivo con la firma de los acuerdos de paz, en 1992⁸³. En este apartado me voy a ceñir al primero de estos ejes, la conflictividad propia de las décadas 1970 y 1980, que dio pie a la guerra civil salvadoreña.

Esta conflictividad sociopolítica a la que se refiere el autor tuvo su origen en lo que se denominó la “crisis estructural salvadoreña”. En esta crisis, la situación solo podía ser explicada por el hecho de que persistían condiciones socioeconómicas que fueron la parte sustancial de los problemas nacionales; su raíz fue la predominancia de la oligarquía terrateniente y sus aliados políticos en el espacio social salvadoreño, y el tipo de relaciones económicas, políticas e ideológicas que establecieron con el resto de los sectores al interior del sistema social⁸⁴. La conflictividad se podría explicar, en parte, por las tensiones que se produjeron entre los actores sociales, políticos y económicos al posicionarse desde lógicas contradictorias, así como por los intereses que cada uno de los actores defendía. Entre estos actores, González da cuenta de⁸⁵:

- Las clases medias, entre las que se encontrarían estudiantes, profesores y empleados, que asumían y manifestaban el malestar de la sociedad ante las exclusiones de que eran objeto.

⁸³ Cfr. Luis Armando González, “El Salvador de 1970 a 1990: política, economía y sociedad”, *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 67 (1999), p. 43. Consultado el 4 de mayo de 2022. doi: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i67.4844>.

⁸⁴ Cfr. Édgar Jiménez, “El golpe del 15 de octubre de 1979 y la crisis política nacional”, en Raúl G. Benítez *et al*, *El Salvador: guerra, política y paz (1979-1989)* (San Salvador: Centro de Investigación y Acción Social-Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales, 1998), p. 64. Citado en Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 55.

⁸⁵ Cfr. González, “El Salvador de 1970 a 1990”, *op. cit.*, p. 43.

- Los sectores populares, reunidos en sindicatos y organizaciones campesinas, que demandaban el respecto de sus derechos humanos básicos.
- El estamento militar, en donde confluían opiniones diversas e, incluso, contradictorias sobre cómo enfrentar el malestar social.
- Los grupos de poder económico, principalmente los cafetaleros, pero también los algodonereros, los cañeros, los industriales y los banqueros, cuyo interés estaba en resguardar su riqueza económica. Estos grupos no solo veían con temor las movilizaciones sociales, sino también las pretensiones de reforma social impulsadas por los militares jóvenes.

Como señala el mismo autor, en la década de 1970 aparecieron en la escena sociopolítica las organizaciones campesinas, dando lugar a tensiones sociales y políticas como nunca se habían presentado en la historia reciente de El Salvador, con lo que los sectores populares y los grupos más radicales de las clases medias optaron por la lucha armada, frente a lo que el estamento militar se volvió más duro en sus posturas y más excluyente, y los grupos de poder económico no solo buscaron contar con medidas de fuerza para proteger sus intereses y sus riquezas, sino que además ellos mismos asumieron actitudes militantes –por ejemplo, auspiciando grupos paramilitares–, para enfrentar a las organizaciones campesinas, sindicales, estudiantiles y de maestros⁸⁶. Sols da cuenta de que esta fue una década en la que creció notoriamente el descontento popular por una serie de factores, entre ellos, los continuos fraudes electorales, la marcha atrás en la reforma agraria⁸⁷,

⁸⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 44.

⁸⁷ Frente a la que Ellacuría publicó una, como la ha calificado Sols, “fulminante” editorial en la Revista ECA, titulada “A sus órdenes, mi capital”. Esta editorial, como recuerda Falla, le costó a la UCA el subsidio del presupuesto nacional y en los meses siguientes le pusieron cinco bombas. Ver Falla, “Subiendo a Jerusalén”, *op. cit.*, p. 32. Esta editorial está incluida en el tomo I de los *Escritos políticos*.

el fracaso en el golpe de Estado de 1979, y el aumento de masacres de población civil perpetradas por el ejército y los grupos paramilitares⁸⁸.

De alguna manera, se podría decir que las condiciones de pobreza en las que eran forzadas a sobrevivir las grandes mayorías⁸⁹ –campesinos sin tierra o endeudados y la población suburbana–, sumadas a la exclusión política en la que eran mantenidas, de la que dan cuenta los fraudes electorales⁹⁰, dieron pie a las movilizaciones y acciones de hecho de las organizaciones populares y a la formación de organizaciones político-militares integradas por miembros radicalizados de las clases medias, que, juntos, comenzaron el reclutamiento de nuevos cuadros guerrilleros⁹¹. Así, el 10 de octubre de 1980 se unieron diferentes grupos revolucionarios con el fin de constituir un Gobierno Democrático Revolucionario, por lo que tres meses después, el 10 de enero de 1981, lanzaron la ofensiva general, que, al ser resistida por el gobierno lanzando una contraofensiva militar, constituiría el inicio formal de la guerra civil, misma que acabaría en 1992⁹², habiendo dejado aproximadamente 75,000 muertos⁹³

Algo que no se puede pasar por alto, y que Ellacuría manifestó en varios de sus escritos, es el rol que tuvieron los Estados Unidos no solo en el conflicto salvadoreño, sino

⁸⁸ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, pp. 57-58.

⁸⁹ Las causas de la pobreza, así como de todos los factores que quedaron englobados en la denominada “crisis estructural” que atravesó El Salvador entre 1970 y 1990 aproximadamente, no pueden buscarse solamente en los años previos a la propia crisis, habría que remontarse a décadas e incluso siglos atrás, pues, por ejemplo, la estructura económica del país, al menos hasta aquellos años, mantenía el modelo del colonialismo, lo que ha resultado en que a lo largo del siglo XX, la estructura social salvadoreña se pueda ver reflejada en la figura de una pirámide con una base sumamente ancha, en la que estaba la mayor parte de la población, un centro muy pequeño en el que se encontraba la clase media, y una pequeñísima cúspide, conformada por las familias que concentraban una riqueza extraordinaria y propietarias de gran parte de la tierra, de los bancos y de todos los grandes negocios del país. Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, pp. 52-55.

⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 57. También ver González, “El Salvador de 1970 a 1990”, *op. cit.*, p. 48.

⁹¹ Cfr. González, “El Salvador de 1970 a 1990”, *op. cit.*, p. 50.

⁹² Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 58.

⁹³ Cfr. Thomas Buergenthal, “La comisión de la verdad para El Salvador”, en Thomas Buergenthal y Antônio Cançado, *Estudios especializados de derechos humanos* (San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1996), p. 15. Libro consultado en línea el 1 de mayo de 2022, en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2061/6.pdf>.

en la región centroamericana en general. Si bien El Salvador no había sido de mucho interés para el control estadounidense, el triunfo de la revolución sandinista en 1979 coincidía con el crecimiento del movimiento popular salvadoreño, con la constante denuncia de las estructuras injustas y de la represión militar y paramilitar por parte de Óscar Romero y con la seria crítica política que hacía la UCA, por lo que la administración norteamericana en turno empezó a ver a El Salvador como una posible nueva Cuba que tenía que ser frenada, lo que intentaron hacer a través del apoyo económico y militar a la oligarquía salvadoreña y al ejército⁹⁴.

En la década de los ochenta, El Salvador recibió todo tipo de ayuda económica y militar, por parte de Estados Unidos, para acabar con el movimiento revolucionario, pero en décadas anteriores ya habían recibido ayuda, con lo que se lograba vincular a los países no solo económica, sino también psicológicamente. Al respecto, Sols cita a White, que afirma que

la publicidad dada a estos préstamos tiende a crear popularmente la impresión de una generosidad desinteresada por parte de los Estados Unidos, especialmente porque los ‘fondos’ o ‘recursos’ recibidos son generalmente mencionados, pero no así el hecho de que tienen que pagarse. De modo que, no solamente se crea un vago sentimiento de buena voluntad hacia los norteamericanos, sino también la sensación de que todo está mejorando bajo el sistema político existente y que, por lo tanto, nada debe hacerse para cambiarlo, ni siquiera votar por un partido de oposición el cual, de hecho, si llegara a ganar, continuaría recibiendo los préstamos⁹⁵.

⁹⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 60.

⁹⁵ Alastair White, *El Salvador* (San Salvador: UCA Editores, 1987), p. 216. El original, en inglés, es de 1973. Citado por Sols en “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 63.

De cierta manera se generaba una relación de dependencia que fue mucho más allá de lo meramente económico, lo que, como se va a ver en los últimos capítulos de esta investigación, fue fuertemente criticado por Ellacuría.

En cuanto a la guerra, Ellacuría se dio cuenta muy pronto, como también se va a ver más adelante, de que las fuerzas de ambos bandos estaban muy equilibradas, por lo que ninguno podría acabar venciendo al otro. Ya con la década de 1980 avanzada, y con la mediación de Ellacuría y de la Iglesia en general, se iniciaron los diálogos para la paz, sin embargo, había grupos que no querían que los diálogos prosperaran, a la par, la guerrilla lanzó su ataque sobre la capital, infiltrándose en colonias de clase alta y mezclándose con la población civil, creyendo que el ejército no atacaría barrios habitados, pero lo hizo⁹⁶. Para Sols, la guerrilla cometió dos errores, el primero, no haber considerado el grado de crueldad del ejército, que fue capaz de bombardear barrios humildes de la capital, causando muchas muertes, y no contar con baterías anti-aéreas.

Al bombardear el ejército barrios de la capital (no las colonias de la elite), la población civil se retiró de la ciudad y huyó al campo, con lo que los guerrilleros quedaron al descubierto y tuvieron que acabar retirándose. El empate tantas veces anunciado por Ellacuría desde 1981 quedó definitivamente de manifiesto. La guerrilla comprendió que no podía rematar al ejército. El gobierno vio que no podía parar a la guerrilla. Y el Congreso Norteamericano [...] ante la trágica noticia del asesinato de seis sacerdotes, se negó a enviar más ayuda a El Salvador. No quedaba otra solución que la paz. Ellacuría llevaba ocho años diciéndolo⁹⁷.

Hasta aquí un panorama sumamente general del contexto histórico salvadoreño en aquellos años, mismo que se podría sintetizar afirmando que estuvo marcado por revueltas

⁹⁶ Cfr. Sols, "Ellacuría: su historia, su medio, su obra", *op. cit.*, pp. 66-67.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 67.

populares contra el sistema económico poscolonial, por asesinatos masivos de población civil y por una guerra civil que duró poco más de diez años⁹⁸. Es a ese contexto al que Ellacuría busca responder por medio de su proyecto filosófico y teológico liberador, pero no quedándose exclusivamente en lo propio de El Salvador, sino atendiendo al carácter estructural de la realidad histórica y considerando que la humanidad venía deviniendo *una*⁹⁹. A esto vuelvo más adelante, pues tiene que ver precisamente con la propuesta ética que aquí se está caracterizando al ser una propuesta que busca responder a la realidad histórica.

1.6 Su tiempo en la UCA y las figuras de Pedro Arrupe y Óscar Romero

Volviendo ahora a lo propio de la biografía de Ellacuría, la etapa que sigue es la que Sols ha denominado la “definitivamente salvadoreña”¹⁰⁰, que iría de 1967 a 1979, y que comienza cuando Ellacuría regresó a El Salvador, destinado a trabajar en la recién fundada Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), de San Salvador, a la que dedicó el resto de su vida.

A su llegada fue profesor de filosofía, luego, desde 1968, formó parte del consejo de gobierno de la Universidad, y desde 1972 fue responsable del Departamento de Filosofía. Como señala Sols, desde muy pronto buscó que la Universidad tuviera un buen nivel técnico y que estuviera al servicio del pueblo salvadoreño, para lo que la institución debía estudiar profunda y “universitariamente” la realidad salvadoreña¹⁰¹, es decir, apegándose a un estilo

⁹⁸ Cfr. Sols, “El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de la función social de la universidad”, *op. cit.*, p. 1.

⁹⁹ Cfr. Samour, “La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales”, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰⁰ Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 32.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, p. 33.

universitario y riguroso, no ideológico, porque quería mostrar esa realidad tal como se estaba dando.

En la UCA su actividad fue incansable¹⁰². En 1969 logró que la Universidad se hiciera cargo de la revista ECA, de la que fue director desde 1976. La revista se volvería el órgano de proyección social de la reflexión universitaria, además de que en ella se daba cuenta, de manera regular, de la vida política del país, toda vez que la libertad de expresión durante las décadas de 1970 y 1980 prácticamente no existió. Fue precisamente en esta revista en donde apareció publicada su famosa editorial “A sus órdenes mi capital”, que escribió cuando el gobierno echó para atrás la tan necesitada reforma agraria a la que se había comprometido un año antes presionado por las poquísimas familias ricas del país, dueñas de grandes extensiones de tierra. Sols señala que fue este texto el que le dio la fama que ya no perdió hasta su muerte, pues fue en el debate sobre la reforma agraria cuando comenzó a ser verdaderamente conocido en el país y su opinión escuchada y “hasta consultada en todos los grandes asuntos políticos y económicos”¹⁰³.

Por su parte, en 1973 publicó su *Teología política*, obra que le valió reputación internacional, y en 1974 fundó el Centro de Reflexión Teológica, del que fue el primer director. Además, antes de esta fundación, daba clases de teología sumadas a sus cursos habituales de filosofía.

Por estos años, esto es, a principios de la década de 1970, Ellacuría conoció a Pedro Arrupe, quien por entonces era general de la Compañía y con quien tuvo más de un desencuentro, según la propia biografía escrita por Sols, sin embargo, Ellacuría le admiraba

¹⁰² Cfr. *Ibid.*, p. 34. Todo este párrafo está construido a partir de lo expuesto por Sols en la obra citada.

¹⁰³ Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 43.

y llegó a decir de él que era, como Romero, un mártir y un verdadero ejemplo de autoridad evangélica¹⁰⁴. Por su parte, Arrupe, que en ocasiones llamó la atención de Ellacuría y de los jesuitas centroamericanos, también reconoció la importancia del trabajo que estaban realizando en la región y les instó a que, a través de su trabajo universitario, docente, pastoral y social, enfrentaran la situación de miseria en la que sobrevivían las mayorías populares¹⁰⁵.

También en la década de 1970 tuvo lugar otro encuentro definitivo, esta vez con Óscar Romero, arzobispo de San Salvador, quien ejercería una profunda influencia en Ellacuría, y también en la vida eclesial y política del país, a pesar de que solo estuvo en la arquidiócesis tres años¹⁰⁶. Las homilías de Romero se volvieron un ámbito de denuncia de la situación en la que se encontraba el país tanto por la violencia estructural que mantenía en condiciones de miseria a la mayor parte de la población, como por la violencia militar y paramilitar usada para reprimir al pueblo.

El encuentro de Ellacuría con Romero fue, sin duda, distinto del encuentro con sus demás “maestros”. Sols afirma que “ningún otro “maestro” ejerció tanta influencia sobre Ellacuría”¹⁰⁷ y Sobrino lo pone en términos de un “aparecimiento”, afirmando que a Ellacuría “se le apareció” Romero, y señala que usa conscientemente el verbo “aparecer” para denotar lo que en ese encuentro hubo de inesperado y bienaventurado, así como aquello que fue lo diferente con el resto de los encuentros con las demás personas que influyeron en su vida, que fue, según afirma, el encuentro con la fe de Romero¹⁰⁸. Aunque Ellacuría se considerara

¹⁰⁴ Ignacio Ellacuría, “Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa”, *Revista Latinoamericana de Teología* vol. 8, núm. 22 (1991), p. 7. Consultado el 2 de mayo de 2021. doi: <https://doi.org/10.51378/rlt.v8i22.5675>.

¹⁰⁵ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, pp. 35-36.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁷ *Ídem*.

¹⁰⁸ Cfr. Jon Sobrino, “Prólogo. Monseñor Romero y la fe de Ignacio Ellacuría”, en Jon Sobrino y Rolando Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, *op. cit.*, p. 16.

discípulo del resto de personas enlistadas en esta biografía, también llegó a considerarse colega de ellos, eso no fue así con Romero, que en materia de fe siempre iba por delante, de ahí que Sobrino pueda afirmar que, de Romero, “le impresionó profundamente cómo se remitía a Dios, no sólo en la reflexión y en la predicación, sino en la más profunda realidad de su vida [...] La fe de monseñor Romero se le impuso a Ignacio Ellacuría”¹⁰⁹.

Para Sobrino, no deja de ser llamativo que cuando Ellacuría hablaba de Romero, lo relacionaba con Dios, “como si no pudiera hablar adecuadamente de Monseñor sin mencionar a Dios”¹¹⁰, de lo que da cuenta la conocida frase de Ellacuría en la homilía a los tres días del asesinato de Romero: “con monseñor Romero Dios pasó por El Salvador”. Estas palabras, para Sobrino, fueron una especie de confesión pública de lo que Romero significó para él:

Monseñor Romero le habló de Dios, de un Dios de pobres y mártires, ciertamente, liberador, exigente y profético. En una palabra, monseñor Romero le habló de lo que en Dios hay de «más acá». Pero también le habló de eso que en Dios hay de inefable, de no adecuadamente historizable; de lo que en Dios hay de «más allá», de misterio insondable y bienaventurado. Y no sólo le habló de Dios, sino que le remitió a Dios¹¹¹.

La fe profunda de Romero debió causar una honda impresión en Ellacuría, que captó que cuando aquel hablaba de Dios, hablaba de un misterio siempre inalcanzable, y que, por ser así, lo suyo es humanizar la historia atrayéndola hacia sí¹¹². Ellacuría lo formuló diciendo que

Monseñor Romero nunca se cansó de repetir que los procesos políticos, por muy puros e idealistas que sean, no bastan para traer a los hombres la liberación integral. Entendía

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁰ *Ídem.*

¹¹¹ *Ídem.*

¹¹² *Cfr.* Jon Sobrino, “Ayudas para poner a producir en las iglesias la herencia de Jesús (Ellacuría sobre monseñor Romero)”, en Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, *op. cit.*, p. 151.

perfectamente aquel dicho de San Agustín de que para ser hombre hay que ser «más» que hombre. Para él, la historia que sólo fuese humana, que sólo pretendiera ser humana, pronto dejaría de serlo. Ni el hombre ni la historia se bastan a sí mismos. Por eso, no dejaba de llamar a la trascendencia. En casi todas sus homilías salía este tema: la palabra de Dios, la acción de Dios rompiendo los límites de lo humano. Una trascendencia que nunca se presentaba como abandono de lo humano, como huida del hombre, sino como su superación y perfeccionamiento. Un más allá que no abandonaba el más acá sino que lo abría y lo impulsaba hacia adelante¹¹³.

Más adelante, cuando trabaje el vínculo entre utopía y profetismo se podrá apreciar el posible impacto de Romero sobre esta concepción de Ellacuría, para quien, como se verá, la utopía apunta a ser historizable, pero manteniendo en todo momento su carácter de metahistórica. Por lo demás, creo que no se insiste nunca lo suficiente cuando hay que señalar el impacto de Romero sobre Ellacuría, Sobrino lo captó más a nivel personal y a nivel de fe, lo que le ha permitido afirmar que Romero se introdujo en lo más hondo de la persona de Ellacuría, precisamente allá en donde, en soledad, uno tiene que decidir qué hacer consigo mismo o, en otras palabras, en donde se acepta, indefensa, agradecida y gozosamente, que lo otro o el Otro le configure a uno¹¹⁴. A partir de todo esto, coincido plenamente con la afirmación de Sols en torno a que la influencia de Romero sobre Ellacuría no fue en el orden de la transmisión de las ideas, sino en el de la configuración de una personalidad cristiana absolutamente comprometida, hasta la muerte, con la causa de las grandes mayorías que padecían las consecuencias de una estructuración social y económica injusta y de una represión político-militar violenta e inhumana¹¹⁵.

¹¹³ Ignacio Ellacuría, “Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo”, *Revista Latinoamericana de Teología* vol. 7, núm. 19 (1990), p. 9. doi: <https://doi.org/10.51378/rlt.v7i19.5867>. Citado en Sobrino, “Ayudas para poner a producir en las iglesias la herencia de Jesús”, *op. cit.*, pp. 151-152.

¹¹⁴ *Cfr.* Sobrino, “Prólogo. Monseñor Romero y la fe de Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 19.

¹¹⁵ *Cfr.* Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 41.

1.7 El Ellacuría rector y su impacto internacional

Sus últimos diez años de vida (1979-1989), Ellacuría fue rector de la UCA y, como la etapa previa, fue un tiempo de actividad frenética, no solo por los continuos viajes al extranjero y por las constantes apariciones en público, ya fuera en cursos, en televisión, en intervenciones radiofónicas o en la Cátedra de Realidad Nacional, sino además por la situación límite en la que se vio el país en medio de una guerra civil a la que buscó cómo poner fin insistiendo en la imposibilidad de que la guerra acabara por el hecho de que uno de los bandos triunfara, por lo que lo que se necesitaba, afirmaba, era un diálogo entre el gobierno y el movimiento guerrillero, “ésta fue la postura política que defendió Ellacuría hasta su muerte: nadie iba a ganar la guerra; sólo cabía una solución negociada”¹¹⁶. Y la historia le dio la razón, si bien después de su muerte y, como ha señalado Sols, quizás en parte a causa de ella¹¹⁷.

Como recuerda Falla, esos diez años fueron un tiempo en el que se desató la violencia que acabó con la vida de Romero, con ataques a la UCA y al lugar en donde vivía Ellacuría, ya fuera con impactos de bala o con bombas¹¹⁸, por lo que Ellacuría tuvo que salir del país o esconderse en casas de conocidos. En medio de eso, Ellacuría insistía en la necesidad del diálogo y de lo que denominó una “tercera fuerza” que tuviera como base a las mayorías, que estaban descontentas con la guerra y que eran quienes quedaban en medio de los dos bandos, con miles de muertos por año. Recogiendo la propuesta de Ellacuría, Sols ha señalado que el objetivo de esta tercera fuerza no era fungir como un nuevo bloque en medio de los otros

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 47.

¹¹⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 48.

¹¹⁸ *Cfr. Falla*, “Subiendo a Jerusalén”, *op. cit.*, p. 33. De esta violencia también da cuenta Sols en “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 45.

dos, ni crear un nuevo grupo que pretendiera alcanzar el poder, esta tercera fuerza social debía ser una superación sintética que superara la dialéctica presente¹¹⁹.

En noviembre de 1989, Ellacuría estaba en España, había ido a recoger el premio que la Fundación Comín había concedido a la UCA y a su rector. Regresó a El Salvador el 13 de noviembre y “se encontró con la guerra en plena ciudad [...] venía optimista, cargado de proyectos para la UCA”¹²⁰, que, a su llegada, estaba rodeada por el ejército. Esa misma noche hubo un cateo que no interpretó como reconocimiento del lugar. Entre los jesuitas de la comunidad hubo división de pareceres, pues hubo quienes sospecharon del cateo y se fueron a otra comunidad, el resto permaneció allí¹²¹.

La noche del 15 al 16 de noviembre,

soldados del batallón Atlacatl irrumpieron en la residencia y, tras un breve intercambio de palabras, mataron a los seis jesuitas (Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Amado López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López) y a una trabajadora y su hija (Elba y Celina Ramos), ya que los oficiales habían ordenado que no hubiera testigos, para hacer creer que había sido la guerrilla quien había cometido el asesinato¹²².

Sin embargo, sí hubo testigos, Lucía Barrera y su esposo Jorge Cerna, quienes se encontraban en una casa cercana al lugar del crimen porque los jesuitas les habían permitido quedarse debido a la ofensiva que había lanzado la guerrilla¹²³. Como se señala en una editorial de la UCA, su testimonio desmintió al gobierno salvadoreño, que negaba la autoría

¹¹⁹ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, pp. 47-48.

¹²⁰ Falla, “Subiendo a Jerusalén”, *op. cit.*, p. 35.

¹²¹ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, pp. 50-51.

¹²² *Ibid.*, p. 51.

¹²³ Cfr. Manuel Escalante y Dalia González, “Resumen analítico del juicio del Caso Jesuitas en España: La condena del coronel Inocente Orlando Montano Morales”, p. 15. Consultado el 2 de mayo de 2022, en: <https://www.uca.edu.sv/idhuca/wp-content/uploads/2021/02/23-documento-resumen-caso-jesuitas-digital-VF.pdf>.

del Ejército y culpaba a la guerrilla¹²⁴. Si bien en un principio el “Caso Jesuitas” en El Salvador supuso el enjuiciamiento y encarcelamiento de algunos soldados y de sus superiores militares inmediatos, fueron liberados poco después, cuando la Compañía exigió el juicio de “todos los responsables”, y no solo de los soldados que habían disparado siguiendo órdenes¹²⁵. Por su parte, la institucionalidad pública salvadoreña, concretamente el sistema judicial, se encargó de encubrir a los máximos responsables del múltiple asesinato, extendiendo la impunidad por décadas, a pesar de los esfuerzos de la UCA, de la misma Compañía y de las familias de algunas de las víctimas¹²⁶. No fue sino hasta el año 2009 cuando algunos de estos familiares, representados por organizaciones defensoras de derechos humanos, iniciaron un proceso judicial en España para llegar a la verdad, la justicia y la reparación en este crimen; este proceso judicial enjuició a uno de los autores intelectuales, el coronel Inocente Orlando Montano Morales, quien en el tiempo del asesinato era Alto Mando de la Fuerza Armada, en su calidad de Viceministro de Seguridad Pública¹²⁷. La sentencia condenatoria se conoció el 11 de septiembre de 2020 y con ella se puso fin a muchos años de impunidad por este caso.

De Ellacuría se puede decir que fue un ser humano situado históricamente desde una posición de privilegio y poder (hombre, europeo, educado, jesuita, rector de una universidad) que, lejos de abandonarla, buscó aprovechar para tratar de influir en la marcha histórica de El Salvador. Aunque pudo irse a trabajar a alguna universidad en Europa o en alguna otra parte del mundo, optó por permanecer en aquel país, facilitando los procesos de diálogo que

¹²⁴ Cfr. Editorial UCA, “La verdad”. Noticias UCA, 19 de septiembre de 2014. Consultado el 3 de febrero de 2021, en: <https://noticias.uca.edu.sv/editoriales/la-verdad>.

¹²⁵ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 51.

¹²⁶ Cfr. Escalante y González, “Resumen analítico del juicio del Caso Jesuitas en España”, *op. cit.*, p. 4.

¹²⁷ Cfr. *Ídem*.

por fin instauraran la paz y supusieran un cambio radical en las estructuras sociales. Si bien, como se vio, lo primero se concretó luego de su muerte, el cambio estructural sigue pendiente, como en el resto de la región latinoamericana. Más allá de esto, de la vida y la muerte de Ignacio Ellacuría se puede decir que no son sino las de quien hizo una opción radical a partir de unas determinadas condiciones históricas, a las que buscó responder tanto desde un proyecto intelectual riguroso como desde un haberse dejado afectar profundamente por la realidad del pueblo salvadoreño, y también desde la disponibilidad absoluta para asumir las consecuencias de esa opción. Su vida y su muerte dan cuenta de una coherencia radical y, por tanto, de una opción ética clara en la que lo que se pone en juego no es solamente dicho proyecto intelectual, sino también aquel poder y aquellos privilegios, e incluso la vida misma, que son puestos al servicio de la causa popular, tal como hizo Romero, y que lo que buscan es enfrentarse con los poderes de la muerte, propios del sistema capitalista en vínculo con otros sistemas de opresión/dominación. Para Tojeira, a Ellacuría se le puede describir desde la profundidad de su pensamiento, humanista y cristiano, a través del cual buscaba llegar siempre a las raíces más hondas de la situación, y desde la voluntad con la que se comprometía con opiniones, decisiones y acciones tan enérgicas como valientes; en su opinión, la raíz de su muerte no hay que buscarla más que en su “opción primordial de defender la vida de los pobres desde la fe y desde la inteligencia universitaria. Y en esa libertad y coraje beligerante, que los antiguos cristianos llamaban “parresia”, de claro origen profético”¹²⁸.

¹²⁸ José María Tojeira, “La muerte de los jesuitas. Salvando vidas y exigiendo construcción de futuro”, *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 108 (2019), pp. 212-213. Consultado el 2 de mayo de 2022, en: <https://www.uca.edu.sv/cmr/wp-content/uploads/2020/06/RLT-108-septiembre-diciembre-2019.pdf>.

Tratar de entender la coherencia radical de Ellacuría es difícil si no se tiene en cuenta mucho de lo dicho sobre su formación, sobre las personas con las que convivió y que de alguna manera influyeron en él, sobre el impacto que le causó Romero y sobre el contexto histórico que vivió. Estos aspectos habrá que considerarlos en todo momento para, como dije antes, tratar de entender sus categorías y sus planteamientos de una filosofía liberadora tal como la que propuso, así como para acercarse a propuestas como la de la civilización de la pobreza, que si no se considera todo esto, resulta sumamente difícil de asimilar. En lo que sigue, presento una aproximación a la trayectoria intelectual de Ellacuría prestando especial atención a cómo llegó a proponer la realidad histórica como objeto de su filosofía, para lo que retomo el diálogo con Zubiri, pero también con Hegel y con Marx. Posteriormente, presento también algunas generalidades sobre su diálogo particular con el marxismo y sobre la posible influencia de la Teoría Crítica sobre su pensamiento.

2. Aproximación a la trayectoria intelectual de Ellacuría. Influencias y diálogo con autores que marcaron su pensamiento.

En este apartado, la intención es presentar la trayectoria del pensamiento filosófico ellacuriano retomando, en un segundo momento, las referencias a aquellos pensadores y corrientes con las que más dialoga Ellacuría o que tuvieron algún tipo de influencia directa sobre su proyecto intelectual, específicamente sobre su planteamiento de la realidad histórica como objeto de la filosofía. Antes afirmé que es imposible pensar a Ellacuría sin Zubiri, pues es en su proyecto filosófico en donde encuentra las tesis que le llevan a afirmar que el objeto de la filosofía es la realidad histórica –que, como se va a ver en el siguiente capítulo, es lo determinante de su propuesta–, sin embargo, para llegar a ello, retoma planteamientos de

Hegel y de Marx, en quienes encuentra que también afirman la unidad de lo real, independientemente de si unas son interpretaciones idealistas y las otras materialistas¹²⁹.

Además de estas claras influencias, no se puede negar que Ellacuría también dialogó con algunos de los representantes de la teoría crítica, concretamente, según Luis Alvarenga, con representantes de la primera Escuela de Frankfurt, de lo que sería evidencia el curso que impartió en la UCA, en 1970, sobre la obra de Marcuse *El hombre unidimensional*¹³⁰. Más allá de este curso, para Alvarenga hay claras conexiones entre el pensamiento ellacuriano y la teoría crítica, sobre todo en lo referente al diagnóstico de la realidad, pues habría coincidencias en sus aproximaciones en torno al sistema opresor en el que vive la humanidad, mismo que, amparado por una ideología legitimadora, aparece como la única opción racional y justa para organizar la convivencia humana¹³¹. Si bien aquí no me detengo de manera particular en esto, es necesario tenerlo presente en la lectura de la obra ellacuriana. A su vez, en esta investigación esta relación aparecerá cuando aborde lo referente a la historización y a la crítica ellacuriana de la sociedad y la organización mundial.

2.1 Etapas del pensamiento ellacuriano, según la propuesta de Samour

Como ha señalado Samour, en toda la trayectoria intelectual de Ellacuría se observa un esfuerzo por construir una filosofía crítica y liberadora, pues desde su etapa juvenil hasta la de madurez, cuando formula explícitamente su intención por construir una filosofía de la

¹²⁹ Cfr. Ignacio Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid: Editorial Trotta, 1991), p. 19.

¹³⁰ Cfr. Luis Alvarenga, “Una teoría crítica para El Salvador. Negatividad, historización y praxis liberadora en Ignacio Ellacuría”, *ECA Estudios Centroamericanos*, vol. 68, núm. 732 (2013), p. 20. Consultado el 6 de agosto de 2019. doi: <https://doi.org/10.51378/eca.v68i732.3354>.

¹³¹ Cfr. *Ídem*.

liberación desde la praxis histórica, sus búsquedas se enfocaron en proponer una filosofía que respondiera a problemas con los que se enfrenta el ser humano en las sociedades contemporáneas, en especial, aquellos que afectan a la mayoría de la humanidad¹³². De ahí la importancia de los aspectos sociales e históricos que, sumados al diálogo con aquellos referentes intelectuales, también influyeron en el desarrollo de su pensamiento, y es precisamente por esto por lo que se puede afirmar que no se puede entender la interpretación que hizo de la filosofía zubiriana y su aplicación en un determinado momento, “si no se las pone en relación con el contexto social e histórico y con los problemas de ese contexto a los que quiere dar respuesta, desde su propia situación vital”¹³³.

Siguiendo las etapas del pensamiento ellacuriano, propuestas por Samour, se puede apreciar que desde el inicio buscó construir una filosofía menos intelectualista y menos abstracta que la escolástica, que le parecía demasiado especulativa y dogmática, así como también se preocupó por el sentido ético de la filosofía, que se expresaba en el compromiso vital y existencial del filósofo con la búsqueda y la realización de la verdad en la vida histórica de los seres humanos¹³⁴. En esta primera etapa, que iría de 1954 a 1962, el pensamiento ellacuriano estuvo influenciado por la neoescolástica, el neokantismo y el neotomismo alemán, particularmente, como se vio antes, por Rahner. Para Samour, la importancia de esta etapa está en que desde entonces se pueden identificar las raíces y los temas e intereses filosóficos que permanecerán en sus búsquedas posteriores, mismas que le llevarán a asumir la filosofía de Zubiri como base de su propuesta filosófica; entre ellas, la

¹³² Cfr. Héctor Samour, “Zubiri y el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría”, *ECA Estudios Centroamericanos*, vol. 69, núm. 737-738 (2014), p. 155. Consultado el 12 de septiembre de 2018. doi: <https://doi.org/10.51378/eca.v69i737-738.3241>.

¹³³ Samour, *Voluntad de liberación*, op. cit., p. 33.

¹³⁴ Cfr. *Ídem*.

búsqueda de una fundamentación filosófica de la apertura humana a la trascendencia, la concepción del ser humano como naturaleza e historia, la necesidad de una visión unitaria y abierta de la totalidad de la realidad y la orientación de la historicidad como lugar de revelación y plenificación de la realidad¹³⁵. A su vez, desde estos años Ellacuría desarrolla tesis e ideas que casi no cambiarán en su evolución filosófica, por ejemplo, el que la filosofía es una forma de vida, el que se trata de un saber sistemático, radical y último, el que la filosofía tiene en sí un carácter liberador y la importancia metafísica de la historicidad¹³⁶.

La segunda etapa, que va de 1963 a 1971, corresponde a la profundización en la filosofía de Zubiri, y a las investigaciones ellacurianas en torno a la historia de la filosofía. Si bien antes ya hice una aproximación al pensamiento zubiriano, es importante insistir en que lo que descubrió en la filosofía de Zubiri fueron sus potencialidades para

construir una metafísica de la realidad, superadora del idealismo de la filosofía moderna y del realismo de la filosofía clásica, como fundamento para formular un “realismo materialista abierto o transcendental”, término que alude al intrínseco carácter material, pero a la vez abierto a la totalidad de la realidad cósmica cuya máxima realización y manifestación se concreta en la realidad humana en su proceso social e histórico. La vida humana, en su biografía y en su historia, es así la realidad en su última concreción y totalidad dinámicamente considerada¹³⁷.

Lo que le atrae de esta propuesta es que es una conceptualización de la unidad dinámica de la realidad material, que es entendida desde su última aparición en su forma histórica. Si bien es Hegel quien está más cerca de esta concepción dinámica y transcendental de la realidad, no es una nueva forma de hegelianismo, porque no es un macrosujeto que deviene,

¹³⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 34.

¹³⁶ *Cfr. Ídem.*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 35.

sino un carácter físico de realidad que se va realizando en las distintas realidades estructurales del universo¹³⁸.

En la tercera etapa (1972 a 1981), Ellacuría radicaliza los planteamientos zubirianos, concretando una propuesta de filosofía política, cuyo objeto y punto de partida es la historia por ser ésta la reveladora de la realidad total¹³⁹. Esta etapa es la que corresponde a la búsqueda por la politicidad de la filosofía para hacerla más efectiva frente a las necesidades sociohistóricas de América Latina, es decir, para que fuera un saber que contribuyera en la transformación del mundo. A este periodo corresponde el texto “Filosofía, ¿para qué?”, en el que se presenta a Sócrates como modelo de lo que debe ser la realización óptima de la dimensión política de la filosofía¹⁴⁰. También en este periodo Ellacuría orientará sus esfuerzos filosóficos hacia la elaboración de una filosofía de la historia, para lo que hará dialogar a la filosofía de Zubiri con otras propuestas filosóficas que también abordan la historia como el lugar donde se da la máxima densidad de lo real, particularmente con Hegel y Marx¹⁴¹. En este punto es importante señalar que es en este periodo en el que Ellacuría redacta lo que se conoce como *Filosofía de la realidad histórica*, que, como señala Samour, en su esquema original, de 1975, llevaba por título simplemente “Filosofía de la historia”¹⁴².

La última etapa del pensamiento ellacuriano comienza en el año 1982 y culmina cuando lo mataron. Es la etapa en la que Ellacuría formula explícitamente su proyecto de una filosofía liberadora sobre la base de su filosofía de la realidad histórica, que, como totalidad

¹³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 36.

¹³⁹ Cfr. *Ídem.*

¹⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 37.

¹⁴¹ Cfr. *Ídem.*

¹⁴² Cfr. *Ídem.*

dinámica, es entendida como praxis¹⁴³. Es a estas últimas etapas a las que corresponden muchos de los textos con los que en esta investigación se está trabajando, precisamente por ser en las que toma forma tanto su propuesta de la realidad histórica como objeto de la filosofía, como su proyecto filosófico liberador, que será abordado más ampliamente en el capítulo siguiente. Además, como se ha visto, son las etapas que corresponden al intento de generar una propuesta que fuera respuesta a las problemáticas sociohistóricas que aquejaban a la mayor parte de la población, concretamente en el llamado Tercer Mundo.

2.2 El diálogo con Hegel, Marx y Zubiri como base para el planteamiento de la realidad histórica como objeto de la filosofía

La importancia de la filosofía de Hegel y de Marx, para el proyecto filosófico ellacuriano, reside en que para estos pensadores, cada uno a su manera, la historia es el ámbito donde se da la máxima densidad de lo real¹⁴⁴. De alguna manera, se puede decir que, para ambos, el objeto de la filosofía es uno, y esto por la sola razón de que “la realidad toda forma una sola unidad y que la filosofía no es sino la conceptualización racional y totalizante de esa unidad de realidad que es ya en sí misma una unidad real y no meramente conceptual”¹⁴⁵, es decir, tanto para Hegel como para Marx, la realidad es un todo sistemático y dinámico¹⁴⁶. Además, Ellacuría reconoce que con Hegel la historia se vuelve tema para la filosofía e, incluso, adquiere rango metafísico al afirmar que la realidad es histórica y no natural¹⁴⁷, lo que cambia

¹⁴³ Cfr. *Ídem*.

¹⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 179.

¹⁴⁵ Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 19.

¹⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 20.

¹⁴⁷ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Hegel y el método dialéctico”, en Ignacio Ellacuría, *Cursos universitarios* (San Salvador: UCA Editores, 2009), p. 42.

por completo la interpretación que se pueda hacer de la historia, que deja de ser una sucesión arbitraria de vicisitudes en las que el ser humano no tiene poder alguno, para volverse tema absolutamente esencial y principal, tanto para la realidad humana como para la totalidad de lo real¹⁴⁸. Más allá de las profundas diferencias que puede haber en la filosofía hegeliana y la marxista, la razón por la que Ellacuría recurre a ellos es porque ambos admiten que toda la realidad forma, de alguna manera, una sola unidad real, que es dinámica y procesual, y que, como tal, sería el objeto de estudio de un modo en Hegel y de otro en Marx¹⁴⁹. Por su parte, en el caso concreto de Marx, Samour afirma que, además de lo anterior, fue la búsqueda de eficacia histórica liberadora lo que llevó a Ellacuría a establecer conexiones teóricas con el marxismo, particularmente el que se expresó en el socialismo latinoamericano y en la teoría de la dominación-dependencia¹⁵⁰. Hacia el final de este capítulo, retomaré las particularidades de este diálogo con Marx, por ahora me enfoco en lo referente a la unidad del objeto de la filosofía en estos autores.

Hegel, afirma Ellacuría, va a llevar la interpretación de la unidad real al todo de la realidad unificada idealmente en el Absoluto; en el caso de Marx, hará de toda la realidad económica una sola unidad real que no será inteligible sino en la medida en que se tome unitaria y dinámicamente como totalidad, y no solo eso, sino que hará de la realidad económica la última instancia de la realidad social e histórica, por lo que hará de toda la realidad, natural e histórica, una sola realidad¹⁵¹. Tanto en uno como en otro, cada cosa es un momento del todo, esto es, parte de una unidad superior que no solo es sincrónica, sino

¹⁴⁸ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 421-422.

¹⁴⁹ Cfr. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, op. cit., p. 25.

¹⁵⁰ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, op. cit., p. 180.

¹⁵¹ Cfr. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, op. cit., p. 25.

también procesual y estructural, la diferencia está en que Marx hizo una lectura materialista de la realidad en donde Hegel había hecho una lectura idealista¹⁵².

A partir de esto, Ellacuría retoma el planteamiento zubiriano que afirma que la realidad entera forma una sola unidad que es resultado de un proceso en virtud del dinamismo estructurante y estructural que le compete a la realidad en cuanto tal; en función de esto, el objeto de la filosofía zubiriana es el todo de la realidad dinámicamente considerado¹⁵³. Sin embargo, hay algo que, para Ellacuría, sitúa a Zubiri en una posición distinta tanto de Hegel como de Marx, es el hecho de que distingue la realidad intramundana frente a cualquier posible realidad extramundana. Si en Marx no hay más que una realidad intramundana, cerrada y autosuficiente, que pudiera pensarse como un ateísmo, y en Hegel la realidad que se nos da es la realidad unificante del Absoluto, que sería algo como un panteísmo, en Zubiri lo que hay es una metafísica intramundana en la que no se hace cuestión de Dios, sino que es algo que permanece abierto, por lo que no es ni teísta ni ateísta¹⁵⁴. Zubiri ciñe el objeto de su metafísica a la realidad intramundana, que es la que constituye un tipo propio de unidad que procede de la realidad en cuanto tal, pero entendiendo que esa realidad en cuanto tal es la realidad intramundana y, en algún sentido, la realidad material¹⁵⁵.

En cuanto a la pregunta por Dios, que pudiera venir exigida por algunas de las realidades que son imprescindibles en la metafísica intramundana de Zubiri, Ellacuría afirma que la unidad de las cosas intramundanas es de índole distinta a la posible unidad de la realidad intramundana con una realidad que no fuera mundana, es decir, Dios y la realidad

¹⁵² Cfr. *Ibid.*, pp. 22-23.

¹⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 25.

¹⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 26.

¹⁵⁵ Cfr. *Ídem*.

intramundana no forman estrictamente un todo, lo que no quiere decir que no pueda haber una cierta unidad de ese todo con Dios y de Dios con ese todo, pero, si la hay, será una unidad de índole completamente distinta; tampoco quiere decir que Dios no pueda hacerse presente, de alguna manera, en la realidad intramundana, pero esa presencia sería de otra índole de lo que es la presencia de unas cosas intramundanas respecto de otras¹⁵⁶.

Siguiendo esto último, Ellacuría señala que, para Zubiri, lo metafísico no es sino lo físico considerado en tanto que real, por lo que el objeto de la filosofía no es uno porque lo distinto y disperso se considere como uno, “sino que es uno porque la realidad misma es una en tanto que realidad. Lo que físicamente es principio de unidad es lo que metafísicamente se convierte en objeto de la filosofía”¹⁵⁷. Dado que el principio físico de unidad es intramundano, el objeto de la metafísica también tiene que serlo, y la metafísica misma es intramundana.

Ahora, en el mundo se da una unidad procesual que ha ido dando de sí hasta llegar a ser lo que hoy es el mundo, es decir, la nueva realidad subsiste en y por la realidad antigua, lo que se puede ver en que no hay vida sin materia, no hay sensibilidad sin vida, no hay inteligencia sin sensibilidad, etc. Esta unidad procesual es, en Zubiri, el objeto de la filosofía¹⁵⁸.

Si Ellacuría recurre a Hegel, a Marx y a Zubiri en este punto es porque en los tres encuentra, a pesar de sus profundas diferencias, una visión original de la unidad real del mundo y un intento para estudiar esa unidad diferenciada como lo más real de la realidad¹⁵⁹.

¹⁵⁶ *Cfr. Ibid.*, pp. 26-27.

¹⁵⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 27.

¹⁵⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 28.

¹⁵⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 29.

A partir de esto, Ellacuría profundizará en una serie de tesis que propone para dar cuenta de por qué, para él, la realidad histórica es el objeto de la filosofía, planteamiento que más adelante retomaré para dar cuenta de la que pudiera proponerse como una ética propiamente ellacuriana. Por ahora me detengo en algunas consideraciones de Ellacuría sobre el marxismo, con el que dialogó al tiempo que estaba siendo parte del movimiento de transformaciones que se estaban dando en la Iglesia latinoamericana luego de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en 1968; en la Compañía, frente al problema social en América Latina; y en la experiencia de las nuevas organizaciones de base eclesiales, que dieron pie al nacimiento de la Teología de la Liberación¹⁶⁰.

2.2.1 Ellacuría y el marxismo

Hacia finales de la década de 1960, pero particularmente en la década de 1970, Ellacuría se vio confrontado por el crecimiento de grupos radicales de izquierda y, en general, por la ideología marxista que les movilizaba, misma que se atribuía la exclusividad del grito de liberación de los oprimidos¹⁶¹. Así, frente a la realidad de la pobreza en la que se encontraban las mayorías en los pueblos latinoamericanos y del Tercer Mundo, producto de una estructura mundial injusta en la que primaban relaciones estructurales de dependencia que hacían imposible que los países del Sur resolvieran sus problemas económicos y sociales, Ellacuría, en cuanto cristiano¹⁶², consideró al marxismo como el gran contradictor de los sistemas

¹⁶⁰ Cfr. Héctor Samour, “El diálogo de Ellacuría con Marx y el marxismo”, *op. cit.*, p. 157.

¹⁶¹ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 43.

¹⁶² Es importante señalar esto porque, como ya se señaló más arriba, Samour da cuenta de que el acercamiento de Ellacuría al marxismo fue en el marco del surgimiento de la teología de la liberación, en un contexto sociohistórico marcado por la emergencia de movimientos revolucionarios y organizaciones populares que buscaban la transformación de las estructuras sociales de corte capitalista en dirección a estructuras de carácter socialista. Cfr. Samour, “El diálogo de Ellacuría con Marx y el marxismo”, *op. cit.*, p. 157.

capitalistas en América Latina, tanto “por su crítica radical al espíritu del capitalismo y el análisis que realiza de los mecanismos que lo sustentan, así como por su anuncio de la liberación humana a partir de la liberación del trabajo”¹⁶³. Como ha hecho ver Sols, en su obra, Ellacuría hace constante referencia al marxismo, sin embargo, son muy pocos los textos que tratan directamente sobre esto¹⁶⁴. A su vez, es interesante que el mismo Ellacuría reconocía que su sensibilidad por el mal de las mayorías populares no le vino directamente de éstas, sino, precisamente, por medio de los movimientos radicales de izquierda y, en particular, del marxismo¹⁶⁵.

Más allá de esto, para Ellacuría, el diálogo con el marxismo se vuelve necesario porque, como afirma Samour, fue Marx el gran realizador de la idea hegeliana del carácter histórico de la realidad y del conocimiento como parte y momento de ella¹⁶⁶. El materialismo histórico, sigue Samour, lleva a una metafísica en la que la historia tiene el valor profundo que había recibido de Hegel, aunque interpretada materialísticamente¹⁶⁷. Además, hay una serie de elementos positivos por los que Ellacuría considera que el análisis marxista es de suma importancia para el conocimiento de la realidad, entre ellos, un aporte ético,

que obliga a comprometerse con la lucha contra la injusticia –que representa fundamentalmente el capitalismo– y que mantiene a la mayoría de los pueblos y a la mayoría de las personas en cada país en situación de inhumanidad absolutamente intolerable, en la certeza de que esto se debe a causas históricas y que ello puede ser superado, poniéndose del lado de los oprimidos¹⁶⁸.

¹⁶³ Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 181.

¹⁶⁴ Cfr. Sols, “Ellacuría: su historia, su medio, su obra”, *op. cit.*, p. 44.

¹⁶⁵ Cfr. *Ídem*.

¹⁶⁶ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 182.

¹⁶⁷ Cfr. *Ídem*.

¹⁶⁸ Ignacio Ellacuría, “Teología de la liberación y marxismo”, en Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos I* (San Salvador: UCA Editores, 2000), p. 474.

Para Ellacuría, este aporte ético del marxismo lleva a entender la injusticia social, no como algo periférico y dependiente de la malicia de algunos cuantos, sino como algo que determina esencialmente nuestra fase histórica y frente a lo que se movilizan todos los comportamientos morales y políticos¹⁶⁹. Esto será fundamental en la obra de los últimos años de Ellacuría, y se verá reflejado en sus categorías y propuestas de ese tiempo.

Por su parte, reconoce también un aporte en lo epistemológico, pues lleva a preguntarse por el lugar adecuado para hacer una teoría desideologizada, y afirma que no es otro que las clases dominadas, pues es ahí en donde se da la contradicción de la dominación¹⁷⁰. Reconoce también un aporte en lo propiamente filosófico, que recoge en una serie de puntos, entre ellos, la valoración de la realidad histórica, la recuperación de la materialidad, la posibilidad de un ser humano nuevo en una tierra nueva y el carácter agonista de la existencia humana¹⁷¹.

Todo lo anterior lleva a Ellacuría a reconocer una razón más por la que el diálogo con Marx resulta necesario, es la que tiene que ver con la dimensión política de la filosofía, que le viene por el mismo carácter histórico y político de la totalidad de la realidad¹⁷². Para Ellacuría, Marx no fue un mero filósofo especulativo, sino que desde la forma en la que se le presentaba la realidad política, la interpretaba con miras a su transformación, de ahí que se pueda decir que en Marx se da un modo de filosofar que es político y que se ejercita en la síntesis de comprensión y transformación de la realidad histórica, lo que también le lleva a concluir que en el desarrollo del pensamiento de Marx se va mostrando la necesidad de ir a

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 475.

¹⁷⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 478.

¹⁷¹ *Cfr. Ibid.*, pp. 480-481.

¹⁷² *Cfr. Samour, Voluntad de liberación, op. cit.*, p. 182.

una praxis política que es condición para la realización de la realidad y, por ende, de la filosofía¹⁷³.

Ahora, aunque el diálogo con el marxismo es de suma importancia en la obra ellacuriana y aparece constantemente, aunque muchas veces de manera implícita, en ella, Ellacuría lo valora más como un esfuerzo científico de conocimiento de la realidad social y no como un esfuerzo filosófico como tal; la influencia definitiva y radical para su proyecto filosófico liberador proviene de la filosofía de Zubiri, que es de donde, como dije antes, retoma las tesis antropológicas, metafísicas y epistemológicas que le llevan a hacer de la realidad histórica el objeto de la filosofía. Esto no resta, de ninguna manera, importancia al diálogo con estos otros pensadores, al contrario, ha sido la síntesis de todas estas influencias y esta amplitud de horizontes lo que le permitió a Ellacuría generar un pensamiento original¹⁷⁴.

3. Conclusiones del capítulo

La intención de este capítulo, como dije al inicio, era presentar a Ellacuría a partir no solo de relaciones y experiencias que fueron significativas en su formación, sino también dando cuenta de aquellas referencias intelectuales con las que dialogó y que, de alguna manera, también dieron forma a su proyecto filosófico liberador. Algo particularmente importante que se ha visto en este capítulo es que el pensamiento ellacuriano, como el de cualquier autor, responde a un contexto histórico particular, sin embargo, en Ellacuría ese contexto se volvió su objeto de estudio, pues se enfrentó con él desde su bagaje teórico con el fin de buscar

¹⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 183.

¹⁷⁴ Cfr. Alvarenga, “Una teoría crítica para El Salvador”, *op. cit.*, p. 34.

alternativas para hacerse cargo de la situación por la que atravesaba el pueblo salvadoreño concretamente. A partir de esto, lo que se ha visto de Ellacuría es que no separó su actividad intelectual de las exigencias sociales y políticas del momento en el que vivió. Tener esto presente es fundamental para las pretensiones de esta investigación, pues es a ello a lo que apunta la que aquí estoy planteando como una ética propiamente ellacuriana, es decir, a partir en todo momento de la realidad histórica para que, a la luz del proyecto liberador ellacuriano, sea ahí en donde se busquen las posibles soluciones a las problemáticas sociohistóricas que se enfrentan. En este sentido, se puede rescatar también que esta ética ellacuriana no se limita a responder a un contexto particular, sino que puede ser pensada como válida para cualquier situación o momento en los que la vida de grandes sectores de la población se vea amenazada, y no solo debido a una guerra o a la violencia con la que en la actualidad convivimos en ciertas regiones del mundo, sino también por la violencia estructural, que imposibilita el que se viva libre y plenamente.

Por otra parte, en este capítulo se ha presentado una primera aproximación a la filosofía de Zubiri y a cómo la retomó Ellacuría para trabajar a partir de ella y en diálogo con las ideas de Hegel y de Marx, particularmente para fundamentar su propuesta en la que hace de la realidad histórica el objeto de la filosofía. El retomar el diálogo ellacuriano con estas propuestas es de suma importancia, pues es lo que permite mostrar de dónde venía el pensamiento ellacuriano, cuáles fueron sus fuentes y los intereses que se generaron a partir de lo que el contexto histórico empezaba a reclamar. Todo esto, que es determinante en el proyecto filosófico ellacuriano, lo es también para pensar en una ética particular, de ahí que en el capítulo que sigue presento precisamente el proyecto filosófico ellacuriano a partir de hacer de la realidad histórica su objeto, lo que dará paso a abordar el tema de la liberación en

el pensamiento ellacuriano, pasando antes por la antropología y por la idea de historia con las que trabaja.

Capítulo II. Los conceptos fundamentales del proyecto filosófico ellacuriano que permiten dar cuenta de una ética particular

El objetivo en este capítulo de la investigación es dar cuenta de las características generales del proyecto filosófico ellacuriano, retomando aquellas elaboraciones teóricas, que, de una u otra manera, permiten ir distinguiendo una propuesta ética en su proyecto intelectual. El capítulo está dividido en dos grandes apartados, uno enfocado en lo propio de la filosofía liberadora ellacuriana, y el otro en la liberación en el pensamiento ellacuriano. Así, en el primero de estos apartados busco señalar aquello que caracteriza esta propuesta filosófica que tiene por objetivo servir como momento teórico para la liberación de las mayorías populares, y que para dar cumplimiento a su objetivo hace de la realidad histórica su punto de partida y su objeto de estudio, lo que la lleva a adquirir un carácter ético-político y a situarse en aquello que Ellacuría denomina el “lugar que da verdad”. Hacia el final del primer apartado presento un acercamiento a aquello que distingue la filosofía ellacuriana frente a otras propuestas de filosofías de la liberación, retomando, por ejemplo, las funciones crítica y creadora que Ellacuría le asigna a la filosofía, así como también hago mención del método de historización de los conceptos para hacer frente a las ideologizaciones. Por su parte, en el segundo apartado lo que pretendo es dar cuenta de lo que significa la liberación en el pensamiento ellacuriano. Para ello, empiezo por retomar algunas ideas sobre el ser humano, concretamente sobre su apertura a la realidad como principio de la ética; retomo igualmente la realidad personal y social del ser humano, así como la manera en la que Ellacuría concibe la historia como apropiación de posibilidades. Este apartado lo termino con un acercamiento a la idea de liberación en el pensamiento ellacuriano, aquello a lo que, en última instancia, apunta su esfuerzo intelectual y vital.

Todo lo revisado en este capítulo, como su título lo indica, sirve para dar cuenta de la ética que subyace en toda la propuesta intelectual ellacuriana y que es lo que estoy identificando y caracterizando en esta investigación, de ahí que lo que hago en este punto es retomar las concepciones, por ejemplo, de ser humano, de historia o de liberación, tal como las planteó o utilizó Ellacuría, pues es solo a partir de ellas desde donde se puede pensar en una ética propiamente ellacuriana.

1. El proyecto ellacuriano de una filosofía liberadora

Cuando se trata de la producción intelectual de Ignacio Ellacuría puede resultar complicado separar radicalmente los textos cuya materia es netamente filosófica, teológica o política, sobre todo aquellos que datan de principios de la década de 1970 en adelante¹ pues fue la época en la que las circunstancias sociopolíticas llevaron a que su impulso filosófico se concentrara en dar respuesta a los clamores que surgían de los pueblos del llamado Tercer Mundo, concretamente de Centroamérica y de América Latina en general, a la que se refirió como la categoría conceptual que daba cuenta de la situación por la que atravesaban pueblos como el salvadoreño, el guatemalteco, el hondureño o el nicaragüense, aquellos en los que las “mayorías populares”, categoría de suma importancia en su propuesta intelectual, tomaban concreción.

¹ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación, op. cit.*, pp. 33-39. Como se vio en el capítulo anterior, Samour propone cuatro etapas del desarrollo del pensamiento filosófico ellacuriano. Serían las dos últimas, que van de 1972 a 1981 y de 1982 a 1989, a las que aquí se estaría haciendo mención, que son en las que se concreta una propuesta de filosofía política cuyo objeto sería la historia y que tendría por objetivo hacerla más efectiva para el cambio sociohistórico en América Latina.

En esta primera parte de la investigación, busco dar cuenta de los conceptos y categorías en los que se asienta una ética ellacuriana, misma que, como se verá, tiene una orientación política que se desprende de la propia filosofía que la sustenta, entendida como el momento teórico de una praxis histórica de liberación cuyos sujetos principales son las mayorías populares. La filosofía de Ellacuría es así una filosofía eminentemente práctica por razón de su objeto, la realidad histórica, y por su finalidad, la liberación de las y los oprimidos. Es, en todo caso, una filosofía con una clara orientación ética.

Considero que la ética ellacuriana, aquello por lo que se pregunta la investigación, se va desarrollando en la transformación que hace Ellacuría de la filosofía zubiriana de la realidad intramundana hacia una filosofía de la realidad histórica, sobre la cual se fundamenta su propuesta de una función liberadora de la filosofía en el contexto histórico latinoamericano. Conforme avance en la investigación, mi intención es ir verificando la pertinencia de la propuesta ellacuriana más allá del contexto en el que surgió. En este capítulo presentaré con más detalle su proyecto de filosofía liberadora, y me referiré al desarrollo teórico que Ellacuría hace en torno al concepto de liberación, que es a lo que apunta, en última instancia, su proyecto filosófico. En este análisis destacaré, además, los aportes que supone una filosofía liberadora como la que propuso.

1.1 La realidad histórica como punto de partida y objeto de la filosofía

Para Ignacio Ellacuría, la filosofía, que tradicionalmente ha pretendido ser una búsqueda de la verdad, no debe quedar reducida a ser una mera búsqueda de la verdad por la verdad². Esta

² Cfr. Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en Ellacuría, I. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos I* (San Salvador: UCA Editores, 1991), p. 93.

búsqueda filosófica por la verdad ha de tener una finalidad práctica, especialmente, como se vio, en un contexto como el salvadoreño y el latinoamericano en donde dicha finalidad práctica adquiriría la forma de liberación “frente al hecho de la existencia de mayorías populares y pueblos oprimidos en el contexto de una estructura mundial injusta, en la que priman relaciones de dependencia y dominación”³.

Es precisamente la existencia de mayorías populares y la realidad de opresión/dominación lo que le hace proponer una filosofía cuya tarea principal sea la liberación de esas mayorías. Esto le llevó a “interpretar el pensamiento [filosófico] de Zubiri para ponerlo al servicio de las necesidades concretas de los pueblos latinoamericanos y del Tercer Mundo en general”⁴. La ya señalada finalidad práctica, como el mismo Ellacuría lo señala, partía de una doble constatación, por un lado, el que las mayorías populares del continente latinoamericano, aunque no solo de él, vivían estructuralmente en condiciones de opresión e incluso de represión, a las que contribuyeron ciertas ideologías que protegen intereses socioeconómicos y políticos particulares, y, por el otro, que en América Latina no se haya producido una filosofía propia que parta de su realidad histórica y de la realidad concreta de las mayorías populares, con una función liberadora respecto de ella. La liberación de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos es así el objetivo y el horizonte fundamental de su filosofía⁵.

Esta función liberadora de la filosofía no solo se sustenta en razones sociopolíticas, sino que se deriva de la propia concepción ellacuriana de la filosofía como filosofía de la realidad histórica, en la que la misma realidad histórica es el punto de partida y el objeto de

³ Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 167.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ *Cfr.* Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 94.

la filosofía, esto es, Ellacuría hace filosofía desde lo más concreto de la realidad, que es, para él, desde donde se puede tener acceso a lo último de la realidad⁶.

Por realidad histórica Ellacuría 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”⁷, es decir, la historia sería la envolvente de la unidad que conforma toda la realidad, y sería precisamente por eso, porque en la historia se da más plenamente la realidad, por lo que se convierte en el acceso a lo último de la realidad y por tanto en el objeto de la filosofía⁸. Antes se vio ya que Ellacuría estaba buscando una filosofía que diera cuenta de la unidad real del mundo, que fue lo que le llevó a entrar en diálogo con Hegel, con Marx –si bien se señalaron ya otras razones por las que dialoga con el marxismo– y particularmente con Zubiri, a partir de lo que concluye que la historia lleva a la verdad de la realidad, que no es solo lo ya hecho, sino que hay que considerar también lo que está haciéndose y lo que está por hacerse⁹. Esto último es de suma importancia para esta investigación, pues si en la historia es en donde el despliegue de la realidad alcanza su momento último y en el discurrir histórico se va desvelando y revelando la verdad de la realidad, será necesaria, en el plano de la acción, una praxis revolucionaria que pueda enfrentarse con la realidad histórica que está marcada por el mal y el terror¹⁰. Para Ellacuría, la historia tiene que estar en el centro de la investigación tanto de la ciencia como de la metafísica,

porque si se la toma en toda su realidad concreta y no sólo en lo que tiene de diferenciativo, es el gran criterio de verdad, de revelación de lo que es la realidad. Porque

⁶ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Filosofía y política”, en Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador*, *op. cit.*, p. 50.

⁷ Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 39.

⁸ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 13

⁹ Cfr. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 473.

¹⁰ Cfr. *Ídem*.

de revelación se trata y no meramente de desvelación, pues la realidad misma se realiza y no meramente se despliega o se desvela y la praxis histórica fuerza la realidad para que se transforme y se manifieste¹¹.

La realidad histórica se entiende como la manifestación suprema de la realidad¹², y esta última como un proceso de realización en el que se van dando formas cada vez más altas de realidad, que no anulan las anteriores, sino que las superan reteniéndolas¹³, lo que quiere decir que la realidad en su proceso de realización mantiene las formas inferiores que son las que posibilitan la aparición de nuevas cosas reales e incluso de nuevas formas de realidad en cuanto tal. El último estadio de este proceso es lo que constituye la realidad histórica, en donde la realidad es más realidad porque engloba toda la realidad anterior, pero en una modalidad particular, esa que Ellacuría, siguiendo a Zubiri, llama “histórica”.

Es la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad. Es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades, aún en estado dinámico de desarrollo, pero ya alcanzando el nivel cualitativo metafísico desde el cual la realidad va a seguir dando de sí, pero ya desde el mismo subsuelo de la realidad histórica y sin dejar ya de ser intramundaneamente realidad histórica¹⁴.

Es en la realidad histórica en donde la realidad es más suya y más abierta. Precisamente por eso la filosofía ellacuriana se concentra en la realidad histórica y no solamente en la historia, porque su preocupación no es simplemente por lo que pasa en esta sin más, sino que se pregunta por lo que le pasa a la realidad cuando entra en contacto con el ser humano y con la sociedad a la historia, por las posibilidades que se abren de nuevas formas de realidad, pero considerando siempre las cosas reales, lo que le permite a Ellacuría afirmar que la realidad histórica no es solo donde se da la forma más alta de realidad, sino

¹¹ *Ibid.*, p. 474.

¹² *Cfr. Ibid.*, p. 38.

¹³ *Cfr. Ibid.*, p. 36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

también es el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real¹⁵. Esto, como se verá más adelante, es fundamental para el proyecto filosófico ellacuriano, pues la realidad histórica, origen y fin de este, no es algo cerrado y dado de una vez, sino que está en continuo dinamismo y siempre abierto en función, en gran medida, de opciones humanas. Esto, a su vez, va señalando la inmensa responsabilidad que tiene el ser humano frente a la realidad histórica, pues lo que sea de esta depende, en gran medida, de lo que con ella y de ella haga el ser humano.

Por esto, la realidad histórica es, para Ellacuría, el punto de partida y el objeto de la filosofía, pues no es solo aquella unidad física y dinámica en la que todas las cosas vienen unas de otras y en la que de algún modo todas las cosas están realmente presentes unas en otras al menos como formas de realidad¹⁶, sino que además llega a contemplar aquello que desde la concreción de lo real puede llegar a ser, es decir, aquello para lo que hay condiciones para que sea. La explicación última de lo que es la realidad histórica exige, como el propio Ellacuría señala¹⁷, el estudio de todas las formas de realidad englobadas por esta, entre ellas la naturaleza, la sociedad y, en cierto sentido, la realidad personal¹⁸, que conforman la realidad histórica no de manera estática, sino desde sus dinamismos propios, con lo que se posibilita el dinamismo constitutivo del proceso histórico. A partir de esto, se puede afirmar que la filosofía ellacuriana, que, como se dijo, toma por objeto la realidad histórica, “se concibe a sí misma como una fuerza transformadora de la realidad. Se trata por lo tanto de una filosofía de la acción orientada toda ella hacia la transformación efectiva de la realidad

¹⁵ Cfr. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 39.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 41.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 40.

¹⁸ Cfr. Domínguez, “Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 47.

que en su forma más totalizadora y plena es «realidad histórica»¹⁹. Es, por tanto, una filosofía de lo que Ellacuría va a llamar “praxis”²⁰. Concepto que retomo más adelante, pues es fundamental para dar cuenta de una posible ética ellacuriana.

Desde la *Filosofía de la realidad histórica*, obra que se puede decir que condensa el pensamiento filosófico ellacuriano y que es un análisis de la presencia en la historia de las demás formas de realidad y de los demás dinamismos²¹, se busca analizar la unidad de las cosas reales no desde sus orígenes, sino desde su etapa última, esta que “no es un concepto ni es una idea o ideal; [sino que] es algo que nos está dado y que, mientras se hace, se nos está dando”²². La unidad y la totalidad son las que dan sentido a las partes, de ahí que Ellacuría pueda afirmar que sea en la totalidad histórica, que es el modo en el que vive y se realiza el ser humano, en donde se puede ver adecuadamente lo que es la persona y su vida²³, tema capital para el proyecto filosófico ellacuriano y, por tanto, para dar cuenta de una ética particular.

La filosofía de la realidad histórica, por tanto, es un análisis de las estructuras y los dinamismos que componen la propia realidad histórica con el objetivo de identificar y analizar los supuestos requeridos para que se pueda dar, real y plenamente, una praxis de liberación²⁴. El estudio de la realidad histórica, desde la propia realidad histórica, es, para Ellacuría, la única manera en que se pueden proponer soluciones reales a problemas reales,

¹⁹ *Ibid.*, p. 45.

²⁰ *Cfr. Ídem.*

²¹ *Cfr.* Antonio González, “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”. Conferencia dictada en Barcelona, en marzo de 1990. Texto consultado el 11 de noviembre de 2017, en: <http://uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1204158757.pdf>.

²² Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 41.

²³ *Cfr.* Héctor Samour, “Filosofía y libertad”, en Jon Sobrino y Rolando Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, *op. cit.*, p. 97.

²⁴ *Cfr.* Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 179.

lo que se traduce en que es la única manera de identificar y dar pie a praxis liberadoras, lo que sin duda tiene consecuencias para la propia filosofía, que adopta un irrenunciable carácter ético-político.

1.2 El carácter ético-político que adquiere la reflexión filosófica al tener como objeto la realidad histórica

Retomando lo anterior, el proyecto filosófico ellacuriano, por el hecho de hacer de la realidad histórica su objeto, adquiere un claro objetivo político, orientado a la liberación. La historia, en la concepción ellacuriana, se presenta como crecimiento de la libertad a través de procesos de liberación progresiva que van desde la naturaleza, hasta todo tipo de condicionamientos materiales, sociales y políticos²⁵. Por su parte, la filosofía, que siempre está situada históricamente, tiene un compromiso con la verdad de su objeto, lo que la lleva a verse implicada en los dinamismos históricos en los que se dan las máximas posibilidades para la liberación. Esto “hace que a una filosofía de la realidad histórica le sea esencial una función liberadora, con una dimensión intrínsecamente política”²⁶. Si la historia, que es la máxima manifestación de la realidad, es el objeto de la filosofía, y ésta tiene que ver con la búsqueda de la verdad, entonces será en la historia en donde habrá que buscar y hacer la verdad, pues es precisamente en la historia en donde se constatan las realidades de opresión y dominación, y en donde se pueden abrir las posibilidades para la liberación, pero una liberación que solo hacia el final del proceso tiene que ver con lo sociopolítico, pues la liberación, en la filosofía ellacuriana, pasa, como se mencionó, por liberación –no anulación– de la naturaleza, y tiene

²⁵ Cfr. Samour, “Filosofía y libertad”, *op. cit.*, p. 89.

²⁶ *Ídem.*

que ver incluso con la liberación de nuevas formas de realidad, de ahí que la categoría como tal tenga una importante carga metafísica²⁷, pues lo que está en juego, precisamente, es lo que pueda ser de la realidad histórica como tal.

Aunado a ello, y considerando que “la historia es forzosamente política”²⁸, una filosofía que la toma por objeto no puede dejar de serlo, pero es que, además, hoy más que nunca, cualquier situación desde la que se filosofa es una situación pública y política²⁹, lo que exige del propio filosofar conciencia de su situación y su condición política. Es la situacionalidad histórica de la filosofía la que apunta el sentido de su politización³⁰, es decir, se quiera o no, la filosofía está politizada por el solo hecho de estar situada históricamente. Por lo que hay que preguntarse es por aquello que conforma propiamente la situación histórica, pues de ello depende el desde dónde y el para qué de un proyecto filosófico, que en el caso del ellacuriano contempla la historia como condición de lo político y en ello sustenta la posibilidad de “un crecimiento de la libertad como liberación paulatina de la naturaleza y como posibilidad mayor de una vida personal”³¹. Además, al hacer de la realidad histórica el punto de partida y el objeto de la filosofía, y al tener como interés último la liberación de las mayorías populares oprimidas, todo el proyecto filosófico adopta ciertos caracteres que lo posicionan políticamente, posición a la que no se llega de manera fortuita, sino a través del propio ejercicio filosófico que busca llegar a lo último de la realidad.

²⁷ *Ibid.*, p. 90.

²⁸ Ellacuría, “Filosofía y política”, *op. cit.*, p. 51.

²⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 49.

³⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 60.

³¹ *Ibid.*, p. 61.

1.3 El carácter opcional de la reflexión filosófica ellacuriana. Hacer filosofía desde el lugar que da verdad y hace verdad

Dado que la labor filosófico-liberadora es siempre una labor concreta –historizada–, aquello sobre lo que se filosofa puede ser y ha sido distinto, pues depende en gran medida del lugar y del tiempo, de los sistemas de dominación propios del contexto, aquello de lo que hay que liberarse, del modo en que se puede llevar a cabo la liberación y de la libertad real que se puede proponer en cada situación³². Así, la filosofía, que, para Ellacuría, ha de asumirse consciente y reflexivamente como momento teórico adecuado de una praxis histórica adecuada³³, tiene un momento opcional en el que el pensador *elige*³⁴ el lugar “desde dónde” se filosofa³⁵, lo que determina después las cuestiones principales, las categorías y, en definitiva, el horizonte de todo el quehacer filosófico. La elección del lugar desde el que se filosofa, entonces, es determinante para el proyecto filosófico completo, por eso una vez que se opta por partir de las mayorías populares y los pueblos oprimidos –que es una opción ético-política– se asumen ya las problemáticas, los desafíos y los objetivos que se persiguen.

Por otro lado, en la filosofía ellacuriana la verdad depende de su realización en la praxis histórica, tanto para encontrarla como para probarla desde esa realización³⁶. Para Ellacuría, para que la filosofía lo sea auténticamente ha de ponerse a la búsqueda de la verdad

³² Cfr. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 108.

³³ Cfr. *Ibid.*, p. 112.

³⁴ Sobre un carácter propiamente opcional de una filosofía con interés en la liberación de los oprimidos, Romero, siguiendo a Nicolás, señala que el planteamiento ellacuriano no es decisionista, pues una filosofía como la ellacuriana, que apunta a la liberación, difícilmente podría optar entre diversos lugares para su filosofar. “Más bien habría que decir que una filosofía tal *se ve impelida* a asumir el lugar de los oprimidos como el lugar desde el que considerar la totalidad del orden social. Incluso se puede sostener que una filosofía que haya tematizado reflexivamente su interés rector como un interés por la liberación ya ha asumido con ello el lugar de los oprimidos como su lugar propio”. Ver José Manuel Romero, “La historización de los conceptos políticos como crítica de la ideología”, en Juan José Tamayo y José Manuel Romero, *Ignacio Ellacuría. Teología, Filosofía y crítica de la ideología* (Barcelona: Anthropos, 2019), pp. 115-116.

³⁵ Cfr. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 116.

³⁶ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 169.

que libera, y solo poniéndose en el lugar adecuado podrá convertirse en lo que debe ser: un momento privilegiado de la praxis verdadera³⁷, de ahí la importancia epistemológica de elegir el lugar adecuado para el filosofar, pues de ello dependen las posibilidades que la propia filosofía tiene de cumplir con la función liberadora que Ellacuría le asigna.

Ahora bien, una filosofía que apunta a la liberación de las mayorías oprimidas, como la ellacuriana, tiene que situarse en aquello que constituye la contradicción principal respecto del orden de dominación y opresión³⁸, pues es ahí en donde se muestra “la verdad real de un proceso histórico”³⁹, por ejemplo, “el tercer mundo es la verdad del primer mundo y las clases oprimidas son la verdad de las clases opresoras”⁴⁰, y la elección, como se verá, se hace tanto por razones éticas, como por razones teóricas. El “desde dónde” hay que situarse es lo que Ellacuría denomina el “lugar que da verdad” y que hace verdad, y no ha de ser elegido ciegamente, todo lo contrario, ha de ser un momento opcional “iluminado” tanto por una valoración ética como por una valoración teórica. La primera para identificar como hechos primarios la no-justicia y la no-libertad que se dan en la situación, y por tanto puntos de referencia esenciales, y la segunda porque permite ver en estos hechos primarios una de las represiones fundamentales de la verdad⁴¹. El lugar que da verdad, que es un lugar excluyente, se elige entonces en función del “para qué” del proyecto filosófico, aun cuando no haya conciencia clara de la opción, y esto, como se dijo, no solo por razones éticas, sino precisamente por razones epistemológicas que tienen que ver con cómo se concibe el saber

³⁷ Cfr. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, pp. 118-119.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 115.

³⁹ Ignacio Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Escritos filosóficos III* (San Salvador: UCA Editores, 2001), p. 221.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 222.

⁴¹ Cfr. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 115.

filosófico y su objeto⁴², es decir, aun si quien hace filosofía no tiene plena conciencia de ello, el situarse en uno u otro punto de partida es determinante para su propia filosofía, pues de ello dependerá lo que pueda encontrar como verdad y también lo que pueda hacer con ello.

En función de lo anterior, Ellacuría identifica a las mayorías populares empobrecidas como el lugar teórico adecuado para enfocar los grandes problemas sociales con miras a su correcta interpretación y su solución práctica⁴³, es decir, elige como el lugar que da verdad y que hace verdad a las mayorías populares, aquellas que define como 1) auténticas mayorías de la humanidad que viven en unos niveles en los que apenas pueden satisfacer sus necesidades básicas; 2) mayorías cuyo nivel de vida no les permite un adecuado desarrollo humano y que no gozan de manera equitativa de los recursos hoy disponibles en la humanidad, pero que además se encuentran marginados frente a minorías elitistas que son las que utilizan en su provecho la mayor parte de los recursos; 3) mayorías que no están en condición de desposeídas debido a leyes naturales o a desidia personal o grupal, sino por ordenamientos sociales históricos que les sitúan en posición de privación, y no meramente carencial de lo que les es debido⁴⁴.

Ahora, más allá de la elección particular hecha por Ellacuría debido a su situación y contexto histórico, y retomando lo dicho con anterioridad sobre la historicidad de la filosofía, hay que señalar que el lugar que da verdad no puede decidirse dogmáticamente, sino que ha de ser desde la propia realidad histórica desde donde se discierna cuál es ese lugar que realmente permite encontrar la verdad última de la realidad, de ahí que haya que “volverse a

⁴² Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, op. cit., p. 167.

⁴³ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, en *Escritos universitarios* (San Salvador: UCA Editores, 1999), p. 203.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 204.

la historia presente de un modo crítico, para delimitar fuerzas y acciones, tanto liberadoras como dominadoras”⁴⁵. La historia se vuelve entonces maestra de la vida y maestra de la verdad⁴⁶, por eso hay que volverse a ella cuando, como en el caso de la filosofía, se tiene un compromiso con la verdad y cuando se quiere ser efectivos en la tarea liberadora. Pero es también una exigencia desde lo ético, pues para resolver racionalmente cualquier problema hay que volverse a la realidad –a la historia– para descubrir en ella lo que se debe hacer y cómo hay que hacerlo. Es precisamente la historia lo que debe usarse como criterio y como crítica permanente⁴⁷, pues en la historia se verifican los efectos o resultados que producen las opciones humanas y las objetivaciones de estas, que son las que configuran la realidad y el ser del ser humano⁴⁸.

Las mayorías populares empobrecidas son, en la filosofía liberadora ellacuriana, el lugar que da verdad puesto que constituyen la máxima contradicción y el más grande escándalo de un sistema que, por medio de una serie de ideologizaciones, encubre los efectos de su propio andar, por lo que se trata de un punto de partida idóneo para buscar “una verdad que realmente libere de lo que realmente oprime”⁴⁹, es decir, es en las mayorías populares en donde se muestran con total desnudez los efectos de un ordenamiento mundial esencialmente injusto. En el lenguaje cristiano, que también utiliza Ellacuría, ese lugar sería la crucifixión del pueblo, crucifixión que, como en la de Jesús, supone a la vez muerte y salvación. Por eso Ellacuría propone a los y las oprimidas como salvación para toda la humanidad, lo que resulta, por lo menos, llamativo, pues siempre se les ve como necesitados, nunca como

⁴⁵ Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁶ *Ídem*.

⁴⁷ *Cfr.* Ignacio Ellacuría, “Curso de Ética”, en *Cursos universitarios*, *op. cit.*, pp. 259-260.

⁴⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 254.

⁴⁹ Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 117.

liberadores⁵⁰, sin embargo, Ellacuría insiste en la cruz como el lugar adecuado para encontrar la verdad porque no solo es evidencia de la opresión y de la dominación, sino que además desenmascara a los opresores y dominadores actuales, a los crucificadores activos, y en ese sentido se convierte en el lugar de la verdad por excelencia.

Las características de las y los crucificados no están establecidas de antemano, sino que pueden ser distintas según las situaciones históricas, lo que Ellacuría sí considera una característica fundamental es que se encuentran en esa situación por efecto de la maldad histórica del mundo, esa que a su vez produce una apariencia deshumanizada, un alto grado de universalidad, una deshumanización total y un desprecio más o menos generalizado, de manera que no se reconozca ni se acepte a la o al crucificado como sujeto de la liberación para todos⁵¹. En este sentido, quiénes sean las mayorías populares o las y los crucificados no puede decirse de antemano, sin tener un conocimiento previo de la realidad histórica, de sus dinámicos y de los sistemas de opresión/dominación que operan. Esto es de suma importancia, pues tiene directa relación con la historicidad del proyecto filosófico ellacuriano, así como con una ética particular que no se ciñe a unos valores universales y abstractos, ni a un contexto particular, sino que, por su misma historicidad va poniendo en cuestión todo lo que se asume como lo “bueno” sin considerar seriamente la realidad y las circunstancias históricas.

⁵⁰ Cfr. Ignacio Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, en Ellacuría, I. *Escritos teológicos II* (San Salvador: UCA Editores, 2000), p. 141.

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 167.

1.4 La filosofía de la realidad histórica como una filosofía de la praxis histórica

Hasta aquí, he mencionado varias veces el término “praxis” y he dicho incluso, siguiendo a Manuel Domínguez, que la filosofía de la realidad histórica es una filosofía de la praxis. Si se afirma esto es porque la filosofía de la realidad histórica a lo que apunta es a la transformación efectiva de la realidad que, como se vio antes, para Ellacuría se da más plenamente en la historia. Aunque el concepto de praxis aparece profusamente en los escritos ellacurianos, no es un concepto que aborde explícitamente para desarrollarlo de manera particular, incluso, como señala Domínguez, las elaboraciones teóricas ellacurianas sobre la praxis se limitan al análisis de las relaciones entre praxis y filosofía, así como a un primer intento de determinación del concepto de praxis histórica, las demás alusiones son, según sus estudios, observaciones tangenciales⁵². A pesar de esto, el de la praxis es un tema de suma importancia en la filosofía ellacuriana por lo apuntado sobre la filosofía de la realidad histórica como una filosofía de la praxis y porque ayuda a identificar algunas de las posibles influencias sobre su pensamiento, concretamente la del marxismo y la de la teoría crítica.

En cuanto a las razones que llevan a Ellacuría a utilizar este concepto, Sols señala que pudiera estar relacionado con el uso que de él hicieron los grupos radicales de izquierda que, como apunté en el capítulo anterior, partían de una ideología marxista, misma que, para Ellacuría resultaba de utilidad para entender la realidad latinoamericana⁵³. Sin desconocer esto, es importante señalar que en el uso que Ellacuría hace del concepto de praxis se puede apreciar una especie de síntesis entre la metafísica intramundana de Zubiri y la filosofía marxista, pues, como ha afirmado Samour, el empeño de Ellacuría no fue sino explotar la

⁵² Cfr. Domínguez, “Aproximaciones al concepto de *praxis* en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 48.

⁵³ Cfr. Sols, “Praxis y seguimiento”, en José Sols, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, *op. cit.*, pp. 219-220.

veta prÁxica de la filosofÍa zubiriana “y proponer desde ella un modelo de filosofÍa realista y prÁctica [...] cuya expresi3n mÁxima fue precisamente su *FilosofÍa de la realidad hist3rica*”⁵⁴, es decir, aunque EllacurÍa reconoci3 en el marxismo una enorme contribuci3n a nivel te3rico en el campo de la filosofÍa de la praxis y como una crÍtica cientÍfica del capitalismo, asÍ como un m3todo de anÁlisis cientÍfico para entender la sociedad y la historia, no serÍa para nada comparable con la radicalidad de la metafÍsica zubiriana cuando se trata de fundamentar una teorÍa del ser humano, de la sociedad y de la historia⁵⁵. Entonces, aunque Marx est3 implícitamente presente en muchos de los enfoques y contrastes propios de la obra ellacuriana, ello no quiere decir que se trate de un revisionismo de la teorÍa marxista⁵⁶, lo que EllacurÍa afirma diciendo que su pretensi3n no fue hacer una ciencia de la sociedad y de la historia, sino, “mÁs modestamente, exponer principios metafÍsicos para la interpretaci3n cabal de la persona en la sociedad y en la historia”⁵⁷.

A partir de lo anterior, es interesante el ejercicio de Barroso en el que distingue entre la filosofÍa de la praxis propia del marxismo y esta que serÍa mÁs bien de raÍz zubiriana. Como seÑala el autor, fue Gramsci quien introdujo la expresi3n en el marxismo, misma que él entendÍa como la entrada de la conciencia en el actuar con la finalidad de superar la contradicci3n entre la concepci3n del mundo del “hombre-masa” y su prÁctica; asÍ, la filosofÍa de la praxis serÍa una concepci3n del mundo que lucha para ser difundida con miras a transformar la mentalidad popular y, por tanto, como el intento de igualaci3n de filosofÍa y

⁵⁴ Samour, *Voluntad de liberaci3n*, *op. cit.*, p. 200.

⁵⁵ *Cfr. Ibid.*, pp. 200-201.

⁵⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 200.

⁵⁷ Ignacio EllacurÍa, “Persona y comunidad”, en Ignacio EllacurÍa, *Escritos filos3ficos III*, *op. cit.*, p. 92. La cita corresponde a la nota de pie de pÁgina nÚmero 17.

política, esto es, de pensamiento y acción⁵⁸. Por su parte, en Zubiri no se podría entender una filosofía de la praxis en el sentido de una dialéctica intelectuales-masa que conduciría a una filosofía del actuar, ni tampoco como la igualación entre filosofía y política, más bien, en Zubiri se trata de algo previo que no es sino la filosofía producida por el descubrimiento de la radical unidad del conocer, del comportamiento moral y del actuar sobre el mundo⁵⁹.

Más allá de estas diferencias, Barroso señala que sí hay un punto de encuentro entre las filosofías de Gramsci y Zubiri, es el que tiene que ver con la elaboración de una antropología como paso previo para la filosofía de la praxis. Tanto para uno como para el otro, esta antropología ha de considerar las dimensiones social e histórica del ser humano, además de que, en uno y otro caso, es una antropología tal que “permite replantear nociones como la de “progreso”, liberándola de su aspecto mecanicista y cientista, y entendiéndola como el esfuerzo social e histórico a través de la libertad [...] buscando el mejoramiento del hombre, de su saber estar en la realidad”⁶⁰.

En función de todo esto, es posible afirmar que el concepto de praxis con el que trabaja Ellacuría es más bien desarrollado en un clima intelectual plenamente zubiriano, por lo que su contenido también es radicalmente zubiriano⁶¹, aun y cuando la relación que pueda pensarse entre Zubiri y una filosofía de la praxis resulte improbable, pues Zubiri fue un metafísico, “despreocupado, en principio, por la filosofía de la praxis, y, por lo tanto, en las antípodas de un intelectual como Ellacuría, que llegó al límite de asumir el sacrificio de la

⁵⁸ Cfr. Óscar Barroso Fernández, “Zubiri y la filosofía de la praxis en Iberoamérica”, *Gazeta de Antropología*, vol. 37, núm. 3 (2021), pp. 3-4. Consultado el 2 de mayo de 2022. Consultado en: <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/70183/Gazeta-2021-37-3-articulo-03.pdf?sequence=1>.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 4.

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ Cfr. Domínguez, “Aproximaciones al concepto de *praxis* en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 49.

propia vida en la lucha por la justicia”⁶². Sin embargo, la filosofía zubiriana puede ser apropiada para pensar una filosofía de la praxis precisamente porque en ella la inteligencia tiene que ver con captar la realidad en cuanto tal, enfrentando al ser humano con su contexto, es decir, el atractivo fundamental del planteamiento zubiriano para pensar desde él una filosofía de la praxis reside en la ineludible instalación del ser humano en la realidad⁶³.

Como señala Barroso, la filosofía de la realidad histórica ellacuriana, lo que pretende es hacerse cargo de todos los dinamismos de la realidad, pues solo partiendo del análisis del dinamismo histórico, que incorpora todos los demás dinamismos, se puede dar una verdadera praxis histórica que permita la creación de capacidades y posibilidades que luego darían pie a procesos de liberación personal y social, por lo que se podría hablar de “praxis de liberación”⁶⁴. Es de suma importancia apuntar aquí que la praxis a la que se refiere Ellacuría es una praxis real sobre la realidad, es decir, una praxis que nada tiene que ver con una posible mistificación⁶⁵, pues se orienta a la efectiva transformación de la realidad histórica, pero también a su producción. Precisamente por esto es por lo que hay una diferencia radical entre la praxis de raíz marxista y la de raíz zubiriana, misma que Ellacuría reconoció e interpretó a favor de Zubiri⁶⁶.

Para Ellacuría, la filosofía de la praxis no puede suponer una subordinación de lo filosófico a lo político, pues ella lleva en sí un trasfondo metafísico ineludible, de ahí que su filosofía de la praxis apunte a lo último de la realidad⁶⁷. En esto coincide Romero, que señala

⁶² Barroso, “Zubiri y la filosofía de la praxis en Iberoamérica”, *op. cit.*, p. 2.

⁶³ *Cfr. Ídem.*

⁶⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 12.

⁶⁵ *Cfr. Ellacuría, Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 472.

⁶⁶ *Cfr. Barroso, “Zubiri y la filosofía de la praxis en Iberoamérica”, op. cit.*, p. 13.

⁶⁷ *Cfr. Ibid.*, pp. 7-8.

que, para Ellacuría, la praxis histórica es principio metafísico pues da pie a la realización de las posibilidades de ser de la realidad⁶⁸, precisamente por eso es por lo que Ellacuría, en su explicación de lo que entiende por realidad histórica, afirma que se trata de una cuestión metafísica, pues por lo que se pregunta es por la historia de la realidad, esto es, por lo que le pasa a la realidad cuando entra con el ser humano y con la sociedad a lo que llamamos historia, “y esto, tanto en el salto cualitativo de la evolución natural al proceso histórico como en el desarrollo creador, ya dentro de la historia, de nuevos modos de la realidad histórica”⁶⁹. Por otro lado, como ya se vio, la filosofía es imposible alejada de un contexto socio-histórico particular, y aunque Zubiri no profundizó en esto de manera particular, para Ellacuría es claro que la filosofía zubiriana prioriza el que la filosofía se hace desde una situación concreta, lo que, como señala Barroso, para Ellacuría supone

una implantación de intelección y praxis que supera la disyunción marxiana de contemplación y transformación, pues si es cierto que el mundo debe ser transformado no es ociosa la pregunta por el sentido de esa transformación. Naturalmente, esto implica que se piensa efectivamente desde una situación real y no es real si no es absolutamente concreta, pero para que la concreción no limite y ahogue el pensamiento es menester posibilitar el acceso a lo que es la totalidad de la realidad⁷⁰.

Ahora, en cuanto a lo que Ellacuría entiende por praxis, a partir de lo dicho ya sobre el clima zubiriano en el que surge esta propuesta, Sols retoma cuatro definiciones ellacurianas de praxis desde las que se puede concluir que

Praxis es [...], para Ellacuría el hacer transformador humano que repercute en la totalidad del dinamismo de la historia e incluso del equilibrio de la naturaleza. Queda

⁶⁸ Cfr. José Manuel Romero, “Ignacio Ellacuría y la necesidad de autorreflexión de la teoría crítica”, *ECA. Estudios Centroamericanos*, vol. 68, núm. 732 (2013), p. 63. Consultado el 2 de mayo de 2022. doi: <https://doi.org/10.51378/eca.v68i732.3357>.

⁶⁹ Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁰ Ignacio Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina* (Bogotá: El Búho, 1994), p. 76. Citado por Óscar Barroso Fernández, “Zubiri y la filosofía de la praxis latinoamericana”, *op. cit.*, p. 8.

excluido el «hacer» no transformador de la realidad (por ejemplo, las actividades de la vida cotidiana, que nada alteran el curso de la historia ni el orden social de las cosas). Praxis no es una parte de la vida, sino una dimensión del hacer humano que afecta la totalidad de la vida⁷¹.

En su sentido primario y más comprehensivo, praxis, para Ellacuría, es “el dinamismo entero de la realidad histórica”⁷², es la “totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica”⁷³, y es, asimismo, “la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación”⁷⁴. En lo último que alcanzó a escribir de la *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría dice de la praxis que se identifica con el proceso histórico mismo,

en cuanto este proceso es productivo y transformativo. La reducción de la praxis a una determinada producción de condiciones materiales o a una determinada transformación de las estructuras sociales y políticas es arbitraria. Hay una praxis lúdica, etc. Desconocerlas sería desconocer el carácter estructural de la historia y la pluralidad de las fuerzas que operan sobre ella. Que unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad, no es prueba de que la hayan de tener siempre ni, menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales. El olvido de la dimensión personal de cualquier praxis, realmente humana, no puede menos de alienarla y convertirla en manipulación de objetos, en naturalización de las personas. En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y de estímulos biológicos [...] La consideración unitaria de todos los dinamismos que intervienen en la historia muestra a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica⁷⁵.

⁷¹ Sols, “Praxis y seguimiento”, *op. cit.*, p. 221.

⁷² Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 119.

⁷³ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁷⁵ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 472.

A partir de estas ideas, se puede concluir que, para Ellacuría, la praxis es, primero, el dinamismo que engloba a todos los demás dinamismos; que la praxis es una, pero que se diversifica en una innumerable cantidad de acciones; que la praxis es de carácter estrictamente humano, pues es un hacer inscrito en el ámbito de la realidad; que puede ser biográfica o social; que depende de los dinamismos naturales, por lo que no puede separarse de los dinamismos de la naturaleza; que es siempre un dinamismo transformador de la realidad histórica; que es un error reducir la praxis a los dinamismos sociales, aun y cuando efectivamente en el proceso histórico domina lo social⁷⁶. De manera general, se puede decir, con Domínguez, que lo que Ellacuría entiende por praxis es una estructura de actividades por medio de las cuales un sujeto humano, personal o impersonal, “transforma su entorno vital y se transforma a sí mismo buscando en última instancia, aunque no siempre conscientemente, el acrecentamiento y la realización de nuevas posibilidades de vida para toda la humanidad. El sujeto último, activo o pasivo, de toda *praxis* es la humanidad”⁷⁷.

1.5 La función liberadora de la filosofía ellacuriana frente a otras filosofías de la liberación

En función de todo lo anterior, y considerando lo que Ellacuría concebía en torno a la filosofía, esto es, que es un saber acerca de las cosas, que es un saber rector del mundo y de la vida, y que es un saber histórico⁷⁸, es que afirma de ella que ha de tener una función liberadora desde su propio ser filosofía, es decir, como momento teórico de una praxis

⁷⁶ Cfr. Domínguez, “Aproximaciones al concepto de *praxis* en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, pp. 50-52.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁷⁸ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Filosofía y política”, *op. cit.*, pp. 55-58.

concreta. En este apartado busco identificar en qué consiste propiamente esa función liberadora tal como Ellacuría la concibe, y destacar sus posibles diferencias con la denominada filosofía de la liberación⁷⁹. Si bien puede parecer que es un apartado que rompe un poco con lo que se ha venido trabajando, creo que es importante preguntarse por el lugar de la propuesta filosófica liberadora ellacuriana frente a la filosofía de la liberación para destacar aquello que la distinguiría de las otras propuestas que caben en esta corriente.

La filosofía de la liberación, como se sabe, emergió a finales de la década de 1960 en América Latina. En este movimiento o propuesta filosófica hay distintas posiciones y corrientes –incluso se habla de “filosofías de la liberación”⁸⁰ –, por lo que se hace necesario identificar lo propio de la propuesta ellacuriana frente a dichas corrientes, particularmente frente a la producción intelectual de Enrique Dussel, con la que en la actualidad se identifica la filosofía de la liberación⁸¹. El interés en hacer este análisis radica en profundizar en lo propio de la propuesta ellacuriana como filosofía liberadora frente a algunas de estas otras propuestas filosóficas, y no en analizar a estas en sí mismas. Lo que pretendo es mostrar la

⁷⁹ Manuel Domínguez afirma que, para Ellacuría, la filosofía latinoamericana tiene que ser una filosofía liberadora, y que su concepción de esta fue mucho más profunda que la de muchos de los filósofos o estudiosos de la filosofía de la liberación. Ver Manuel Domínguez Miranda, “Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana”, *Universitas Philosophica* 7, núm. 13 (1989), pp. 69-88. Consultado el 2 de junio de 2020, en <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11617>.

⁸⁰ Tomo el plural siguiendo a Horacio Cerutti, que afirma que “no existe fundamento ninguno para hablar de “una” o como si hubiera sido y siguiera siendo “una” en singular”, haciendo alusión a las marcadas diferencias entre los planteamientos de lo que desde sus inicios se denominó “filosofía de la liberación”. Ver Horacio Cerutti-Guldberg, “Filosofías para la liberación: ¿relevos generacionales..., nuevos aportes...?”, *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Vol. 1, núm. 1 (2012), pp. 3-19. Consultado el 18 de abril de 2020, en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/5383/15171>.

⁸¹ Héctor Samour, en “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, cita a Sánchez Rubio, quien dice de Dussel que más allá de que en los inicios de la filosofía de la liberación se realizó con otros compañeros, luego de su exilio en México, “casi se ha convertido en un *autopromotor* o *patrocinador* de la misma, haciéndola coincidir finalmente con su propio pensamiento. Así nos encontramos con un sentido concreto de la filosofía de la liberación en la actualidad, aquel que se fundamenta en la misma lógica alterativa y analéctica dusseliana”. Ver “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Vol. 26, No. 93 (2005), p. 131. Consultado el 22 de abril de 2020, en <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/2386/3481>.

“vigencia histórica”⁸² de la propuesta ellacuriana frente a los desafíos que plantea la propia realidad histórica.

En este sentido, presento, en un primer momento, un panorama general de los antecedentes y de algunas de las distintas corrientes al interior de lo que se ha denominado “filosofía de la liberación”, haciendo especial énfasis en los aportes de Dussel por la razón señalada, además de que es uno de los pocos filósofos de la liberación que ha modificado sus planteamientos originales frente al contexto actual y que es quien se ha dedicado específicamente a desarrollar un sistema filosófico que denomina *liberador*⁸³; presento igualmente algunos rasgos característicos del pensamiento de Franz Hinkelammert, que si bien no estuvo dentro del primer impulso de este movimiento, ha desarrollado una propuesta teológico-filosófica propia muy actual que bien cabe dentro de estas corrientes liberadoras. En un segundo momento presento lo propio de la filosofía liberadora ellacuriana, si bien muchos de estos aspectos los desarrollo ampliamente en capítulos siguientes, considero que es importante presentar aquí un acercamiento a lo que distingue este proyecto filosófico, concretamente cómo se sitúa frente a la ideología y la ideologización, la relación entre teoría y praxis, y lo que implica el que se pueda considerar como una filosofía de la praxis, así como en las funciones crítica y creadora que, para Ellacuría, debería tener la filosofía, por último, hago mención del método de historización de los conceptos, que es una aportación significativa desde la función crítica que Ellacuría le asigna a la filosofía.

⁸² Tomo la expresión de Samour, que se pregunta por la vigencia histórica de la filosofía de la liberación en un contexto de globalización y en el marco de la crisis de la modernidad ilustrada. Ver Samour, “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *op. cit.*, p. 131.

⁸³ *Cfr. Ibid.*, p.136.

1.5.1 Antecedentes y corrientes al interior de la filosofía de la liberación

En el contexto latinoamericano de los últimos años de la década de 1960 y los primeros de la de 1970, marcado por modelos políticos de corte liberal que aumentaban la miseria y la desigualdad, con regímenes autoritarios que se traducían en desapariciones forzadas, torturas, asesinatos y persecuciones contra movimientos insurgentes que pugnaban por condiciones de justicia e igualdad⁸⁴, y antecedida por expresiones culturales en las que destacaban la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido de Paulo Freire, la nueva literatura latinoamericana encabezada por Julio Cortázar, Alejo Carpentier, Gabriel García Márquez y Mario Vargas Llosa, y el muralismo mexicano⁸⁵, surgió, de acuerdo con Dussel, una propuesta de un pensamiento crítico que iniciaría “un proceso de descolonización epistemológica del pensamiento de la filosofía misma criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y norteamericano situado en el centro del sistema-mundo”⁸⁶, lo que significó una toma de conciencia de la realidad del mundo periférico y dependiente, en el que sobre todo las ciencias sociales y la filosofía tenían un carácter colonial de imitación y repetición de las categorías y metodologías de la ciencia europea⁸⁷. En lo que sigue, presento el ya señalado panorama general de algunas de las corrientes al interior de la filosofía de la liberación latinoamericana.

⁸⁴ Cfr. María Elizabeth de los Ríos Uriarte, “Sobre el concepto de redención en Walter Benjamin y el de liberación en Ignacio Ellacuría: hacia una teoría crítica en América Latina” (tesis doctoral, Universidad Iberoamericana, 2011), pp. 3-4. Consultado en <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/015413/015413s.pdf>.

⁸⁵ Cfr. Héctor Samour, “Las filosofías de la liberación”, en Raúl Fonet-Betancour y Carlos Beorlegui (eds.) *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana* (Granada: Editorial Comares, 2014), p. 213.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 214. La cita está tomada del texto de Samour, quien parafrasea a Dussel en Enrique Dussel, “A New Age in the History of Philosophy: The World Dialogue Between Philosophical Traditions”, ponencia presentada en la IV sesión plenaria del XXII Congreso Mundial de Filosofía, Seúl, 4 de agosto de 2008.

⁸⁷ Cfr. *Ídem*.

Esta propuesta de pensamiento, en la que la filosofía es considerada un instrumento de liberación que puede contribuir a la toma de conciencia de la situación propia y a orientar lo que habría que hacerse, tanto teórica como prácticamente, para alcanzar la liberación, en realidad nunca estuvo unificada ni metodológica, ni epistemológica, ni políticamente, lo que generó una amplia heterogeneidad de puntos de vista en torno a aspectos tan significativos como el sujeto de la liberación, las metodologías, e incluso la fundamentación teórica⁸⁸. Así, Horacio Cerutti ha identificado cuatro corrientes o posiciones: la filosofía ontologista, la filosofía analéctica, la versión historicista y la de problematización de la filosofía⁸⁹. Según Juan Carlos Scannone, en esta interpretación se juega la comprensión de pueblo pobre, entendida ya sea desde la cultura y sabiduría populares, desde la exterioridad al sistema, o desde la opresión de clase⁹⁰. Por su parte, el propio Scannone señala otra posible división desde lo que ha propuesto Fernet-Betancourt a partir de la mediación analítica que se emplea para la reflexión filosófica desde y sobre la práctica liberadora: por un lado, estaría un enfoque ético-cultural (en el que estarían Kusch, Cullen y Scannone) y, por el otro, un enfoque que, sin ser marxista, estaría orientado por el marxismo (Dussel)⁹¹. Además de estos pensadores, Samour señala que hay que incluir a Ellacuría y a Hinkelammert, quienes, si bien no participaron en los inicios del movimiento, desarrollaron propuestas teóricas sumamente relevantes y, sobre todo, actuales⁹². A continuación, presento las cuatro corrientes

⁸⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 214-215.

⁸⁹ Cfr. Juan Carlos Scannone, “La filosofía de la liberación actual: historia, características, vigencia actual”, *Teología y vida*, Vol. L (2009), p. 62. Consultado el 27 de mayo de 2020, en: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>.

⁹⁰ Cfr. *Ídem.*

⁹¹ Cfr. *Ídem.*

⁹² Cfr. Samour, “Las filosofías de la liberación”, *op. cit.*, pp. 216-217.

identificadas por Cerutti, pues considero que desde ellas se da cuenta de la diversidad de posiciones al interior de la filosofía de la liberación latinoamericana.

Para la filosofía ontologista, el pensamiento latinoamericano solo puede ser tal si parte de cero, es decir, si adopta una especie de ignorancia voluntaria respecto de la tradición filosófica mundial para poder elaborar una filosofía propia⁹³. Para los filósofos de esta corriente, entre los que se encuentran Kusch y Cullen, el sujeto del filosofar liberador es el pueblo, y concretamente el pueblo indígena, que sería en donde se encontraría la esencia de lo auténticamente americano; contraponen la cosmovisión indígena y su modo de enfrentarse a la realidad (estar) con la cosmovisión racionalista y dominante europea (ser), así, la filosofía de la liberación solo sería tal si asumiera modos de pensar lo americano desde la ética de sus culturas originarias⁹⁴.

En el caso de la analéctica, parte de una oposición radical a la dominación “nord-atlántica”, rechazando así la historia de la filosofía latinoamericana como una filosofía imitadora y repetitiva; está influenciada por la filosofía de Lévinas, desde donde hace una crítica a la filosofía occidental como filosofía de la totalidad, esto es, sin respeto por la alteridad; su originalidad está en el lugar que toma el rostro del pobre latinoamericano, como “un rostro que reclama la justicia a sí debida, una justicia que debe venir por medio de una acción o praxis humanizadora”⁹⁵. Esta corriente, a la que volveré más adelante, está representada por Dussel y Scannone.

⁹³ Cfr. Carmen Madorrán Ayerra, “Filosofías para la liberación latinoamericana”, *Bajo palabra* 7 (2012), p. 513. Consultado el 5 de junio de 2020 en: <https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/3257>.

⁹⁴ Cfr. Samour, “Las filosofías de la liberación”, *op. cit.*, pp. 216-217.

⁹⁵ Madorrán Ayerra, “Filosofías para la liberación latinoamericana”, *op. cit.*, p. 513.

En cuanto a la posición historicista, en la que se incluyen las propuestas de Zea y Roig, se identificó filosofía con historia de la filosofía, por lo que su quehacer se centró en la labor historiográfica y, desde ahí, se juzgaron las propuestas de la filosofía de la liberación, a la vez que se trató de mostrar su génesis, novedad y adecuación a dichas propuestas⁹⁶. Su base, por tanto, está en la historia de las ideas, concretamente en los comienzos de la filosofía latinoamericana, superando los límites nacionales y analizando las ideas desde las estructuras en las que se dan, poniendo especial atención al sujeto de la demanda social⁹⁷. Samour le critica, concretamente a Zea, el que identifique las liberaciones del pasado con las del presente, así como que no distinga entre épocas ni lugares, con lo que se estaría hablando de la liberación de un ser humano genérico, incluso afirma que “Zea no analiza las causas concretas y diferenciales históricas de la particularidad de cada proceso de liberación que se ha dado o se pueda dar en la historia”⁹⁸, con lo que se imposibilita la identificación de aquello que hay que transformar y cómo ha de articularse la filosofía con los proyectos liberadores en cada caso, según las condiciones imperantes en el momento y/o en la región.

Por último, en la posición problematizadora de la filosofía no se busca originalidad, sino que se entiende la filosofía como un aporte al proceso de la liberación sociopolítica, manteniendo en todo momento una actitud crítica y rigurosa que permita radicalizar el proceso de liberación⁹⁹. Se pone el énfasis en el análisis epistemológico de la propia filosofía, es decir, lo que se busca es el estudio de las condiciones de producción del discurso filosófico para saber hasta dónde es posible construir una tal filosofía liberada y liberadora¹⁰⁰. Es una

⁹⁶ Cfr. Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), p. 329.

⁹⁷ Cfr. Madorrán Ayerra, “Filosofías para la liberación latinoamericana”, *op. cit.*, p. 513.

⁹⁸ Samour, “Las filosofías de la liberación”, *op. cit.*, p. 218.

⁹⁹ Cfr. Madorrán Ayerra, “Filosofías para la liberación latinoamericana”, *op. cit.*, pp. 513-514.

¹⁰⁰ Cfr. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *op. cit.*, p. 329.

corriente en la que se inscribiría la propuesta del propio Cerutti, quien además señala que, para las últimas dos corrientes, esto es, para la historicista y la problematizadora o crítica, la prioridad estuvo en el problema del lenguaje, de la ideología y de la propia metodología. En cambio, para la filosofía ontologista y para la analéctica, el énfasis estuvo en la dimensión ontológica y en la ética¹⁰¹.

1.5.1.1 Características generales de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel

Más allá de las distintas corrientes o filosofías de la liberación, en los últimos años han surgido cuestionamientos sobre las posibilidades que estas propuestas tienen de estar a la altura de los desafíos globales a los que se enfrenta la humanidad, ya que “dadas las características del nuevo contexto mundial y la profundidad de la crisis, no es suficiente proclamar la actualidad y vigencia de la filosofía de la liberación apelando a la persistencia de la pobreza y la exclusión que sufren las mayorías”¹⁰², sobre todo considerando que “el filosofar para la liberación es un pensar obligado, por definición, a mantenerse abierto al proceso histórico, justamente el que se quiere transformar”¹⁰³, es decir, la filosofía de la liberación, si pretende ser respuesta y mantenerse viva, tiene que adaptarse y plantarse en lo concreto de la historia presente, que es precisamente lo que ha intentado Dussel, cuya propuesta se ubica, como señalé antes, dentro de la corriente analéctica, que se distingue por apoyarse en la filosofía de Lévinas y en la hermenéutica filosófica, y, como señala Samour, por construir categorías como las de totalidad y alteridad, desde las que criticaron la tradición

¹⁰¹ Cfr. *Ídem*.

¹⁰² Samour, “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *op. cit.*, p. 131.

¹⁰³ Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *op. cit.*, p. 14.

filosófica occidental y generaron una ruptura epistemológica antieurocéntrica, antipatriarcal, anticapitalista y anticolonialista, que no es meramente negativa, porque generaron a la par un discurso positivo de transformación¹⁰⁴. Frente a la filosofía hegemónica, nacida del *ego cogito*, del varón blanco privilegiado, se propone un redescubrimiento del rostro del Otro, precisamente apoyándose en la filosofía de Lévinas, pero no de modo exclusivamente fenomenológico, sino social y estructuralmente¹⁰⁵. El método que se emplea es la analéctica (o anadialéctica), que lo que persigue es ir más allá de los límites que se han impuesto desde la filosofía occidental, es decir, ir más allá de donde puede llegar la dialéctica, que es incapaz de posicionarse en la exterioridad, que “es el ámbito que se sitúa más allá del fundamento de la totalidad”¹⁰⁶. La dialéctica, paradigma del pensar occidental¹⁰⁷, no permite pensar desde la exterioridad, que, en el caso de la analéctica, constituye su categoría principal, así como su principio no es el de identidad sino el de separación o distinción¹⁰⁸. A su vez, en la analéctica no basta la teoría, pues desde sí misma supone una implicación ética y una praxis que es “condición de posibilidad de la comprensión y el esclarecimiento, que es el fruto de haber efectiva y realmente accedido a la exterioridad, único ámbito adecuado para el ejercicio de la conciencia crítica”¹⁰⁹. Dicha implicación ética tiene que ver con la capacidad de escuchar la voz del otro, una voz que irrumpe desde más allá del sistema vigente¹¹⁰, de ahí la necesidad de un método que permita situarse en la exterioridad. La analéctica es una “crítica a la ontología occidental, a una filosofía que está siempre viciada, en la que siempre triunfa el

¹⁰⁴ Cfr. Samour, “Las filosofías de la liberación”, *op. cit.*, p. 220.

¹⁰⁵ Cfr. Jairo Marcos, “Liberación desde Enrique Dussel (y sus críticas)”, *Revista nuestrAmérica*, vol. 7, Núm. 13, (2019). Consultada el 30 de julio de 2020, en: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/5519/551957774010/html/index.html>

¹⁰⁶ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), p. 238.

¹⁰⁷ Cfr. Samour, “Las filosofías de la liberación”, *op. cit.*, p. 223.

¹⁰⁸ Cfr. Dussel, *Filosofía de la liberación*, *op. cit.*, p. 239.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 240.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 105.

universal en detrimento del particular, de la individualidad, y del «otro»¹¹¹, que, como tal, aparece como algo diferente poniendo en peligro la unidad de *lo mismo*¹¹². Para el sistema, según Dussel, el bien consiste en la incorporación indiferenciada intrasistémica, esto es, ser uno más entre los demás. El otro es el que se opone a esta integración, es el no-ser que al oponerse es aniquilado¹¹³.

La propuesta filosófica de Dussel, como señala Samour, pasa de ser una crítica a la filosofía occidental a una “crítica de las teorías políticas y económicas que legitiman y contribuyen a la preservación y extensión del sistema de inequidad masiva y global que impera en el presente”¹¹⁴, que es lo que da pie a una nueva fase en su filosofía, aquella que busca construir un discurso y una praxis de liberación que se sitúa frente a cualquier sistema de opresión en el contexto de la globalización neoliberal¹¹⁵. En esta nueva fase dialoga con Apel y con Habermas en torno a la ética del discurso, a la que considera, cuando menos, insuficiente frente a la cuestión práctica en América Latina¹¹⁶, puesto que, desde la filosofía de la liberación latinoamericana, la comunidad de comunicación que se propone en la ética del discurso resulta sospechosa de ser una sociedad hegemónica que imponga como real su propia particularidad con lo que se estaría excluyendo al Otro. Para Dussel, “sólo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, sobre otras bases, como nueva alternativa”¹¹⁷. Ese Otro es el pobre, que, a juicio de Dussel, sigue siendo

¹¹¹ Samour, “Las filosofías de la liberación”, *op. cit.*, p. 224.

¹¹² Cfr. Dussel, *Filosofía de la liberación*, *op. cit.*, p. 93.

¹¹³ Cfr. *Ídem*.

¹¹⁴ Samour, “Las filosofías de la liberación”, *op. cit.*, p. 226.

¹¹⁵ Cfr. *Ídem*.

¹¹⁶ Cfr. Enrique Dussel, “La introducción de la “Transformación de la filosofía” de K. O. Apel y la filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”, en Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fonet-Betancourt, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (México, D. F.: Siglo XXI editores, 1992), pp. 66-67.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 67.

excluido de la comunidad de comunicación, por eso, mientras haya miseria, la tarea de la filosofía de la liberación es pensar la realidad de la miseria y la exigencia ética es la liberación de ese Otro¹¹⁸. Así, Dussel pasa de la ética del discurso a una ética material¹¹⁹, misma que no va separada de una política, pues la política es el horizonte para la realización de la ética, por eso, la ética de la liberación tiene como complemento una política de la liberación¹²⁰.

La praxis de liberación que propone Dussel en su *Filosofía de la liberación* tiene que ver con traspasar el horizonte del sistema e internarse en la exterioridad, que es un acto por el que se construye una formación social más justa; es, a la vez, una puesta en cuestión del sistema, y es un trabajo y un servicio que se hace por la liberación del otro¹²¹. Así, el *ethos* de la liberación tiene que ver con no repetir lo mismo, sino con hacer uso de la capacidad creadora que ha de ser movida por la conmiseración, esto es, por la pulsión alterativa, en la que se ve al otro como otro¹²². La ética que propone para el contexto globalizado parte de lo más concreto, por eso se puede decir que es una ética de la vida, esto es, una ética cuyo contenido es la vida, o más bien la negación de la vida humana, que se expresa en el sufrimiento de las víctimas¹²³, y que lo que lo que persigue es precisamente justificar la lucha de las víctimas y de los oprimidos¹²⁴. Si apuesta por una ética material, lo hace porque considera que, desde ahí, desde la negación de la vida, es desde donde se puede hacer una crítica a todos los sistemas que anulan la corporalidad y la dignidad del otro¹²⁵.

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 101-104.

¹¹⁹ Cfr. Samour, "Las filosofías de la liberación", *op. cit.*, p. 226

¹²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 227.

¹²¹ Cfr. Dussel, *Filosofía de la liberación*, *op. cit.*, pp. 110-111.

¹²² Cfr. *Ibid.*, pp. 111-112.

¹²³ Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, (Madrid: Editorial Trotta, 1998), p. 309.

¹²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 92.

¹²⁵ Cfr. Samour, "Las filosofías de la liberación", *op. cit.*, p. 227.

Hasta aquí algunas ideas generales sobre la propuesta dusseliana. A continuación, presento algunos rasgos característicos de la propuesta de pensamiento de Franz Hinkelammert, que, como dije, Samour afirmó en determinado momento que habría que incluirla dentro de las filosofías de la liberación, sobre todo las más actuales.

1.5.1.2 Características generales de la filosofía de Franz Hinkelammert

Lo primero que hay que decir es que, contrario a la de Dussel, se trata de una propuesta que es todavía bastante desconocida. Así lo afirma Estela Fernández Nadal, colaboradora del propio autor, quien atribuye este desconocimiento a que Hinkelammert escribe desde un país centroamericano, como El Salvador, y a que sus publicaciones las ha hecho a través de editoriales modestas e independientes¹²⁶, sin embargo, se trata de una obra de gran densidad teórica que aborda temáticas fundamentales para el presente que vive la humanidad, sobre todo de cara a los efectos devastadores que tiene la modernidad capitalista sobre toda forma de vida.

A muy grandes rasgos, se puede decir que Hinkelammert es un gran crítico de la racionalidad moderna y de las formas de institucionalidad que organizan la vida de las sociedades contemporáneas, que, sin duda, son necesarias, pero que al independizarse de sus creadores se vuelven contra la propia vida humana, llegando incluso a destruirla. Desde su obra temprana, el autor analiza la institución del mercado y muestra que, si bien es necesario para la división social del trabajo, cuando queda liberada a su propio automatismo,

¹²⁶ Cfr. Estela Fernández Nadal, “Prólogo”, en Franz Hinkelammert, *Franz Josef Hinkelammert: la vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado. Antología esencial*, editado por Estela Fernández Nadal (Buenos Aires: CLACSO/ALAS, 2017), p. 9.

invisibiliza las consecuencias que su andar tiene sobre la vida o la muerte de los seres humanos¹²⁷.

Hinkelammert critica las utopías propias del pensamiento político moderno, no por lo que hay en ellas de impulso para generar las transformaciones necesarias para lograr sociedades más justas y más libres, sino porque esconden un mito propio de la modernidad: la ilusión del progreso infinito, en nombre del que se exige y justifica el sacrificio de la vida humana¹²⁸. Así, como economista que es, muy pronto identificó que en el modo en que el socialismo se relacionaba con las utopías había un desajuste en la comprensión del rol de lo imposible como horizonte de la acción, lo que suponía riesgos muy altos debido a los sacrificios que se exigían en el presente para lograr supuestos futuros mejores¹²⁹. Para Fernández Nadal, esta tesis es central en la *Crítica de la razón utópica*, en donde se muestra, además, que no se trata de un procedimiento propio de los modelos socialistas, sino de la modernidad y su forma hegemónica de racionalidad, esto es, la razón instrumental¹³⁰, por lo que esas mismas exigencias en el presente que el socialismo hacía con la vista puesta en el futuro, se encuentran también en las teorías de la economía clásica, esto es, en el capitalismo.

Para Hinkelammert, tanto en la ideología socialista como en la capitalista hay mecanismos similares, así como las mismas proyecciones utópicas:

en ambos casos el supuesto fundamental era la perspectiva de la omnisciencia, esto es, la remisión a un sujeto con una característica que solo puede atribuirse a dioses, no a

¹²⁷ Cfr. Manuel Cuervo Sola, “Estado, mercado y utopías modernas. Las coordinadas políticas contemporáneas a la luz de la lectura hinkelammertiana de Pablo de Tarso”, *Economía y sociedad*, vol. XXII, núm. 38 (2018), p. 72. Consultado el 30 de diciembre de 2021, en: <https://www.redalyc.org/journal/510/51058253006/51058253006.pdf>.

¹²⁸ *Ídem*.

¹²⁹ Cfr. Fernández Nadal, “Prólogo”, *op. cit.*, p. 13.

¹³⁰ Cfr. *Ídem*.

sujetos mortales e imperfectos. Ambas teorías “científicas” descansaban en recursos ideológicos propios de lo que [...] llamaría una “teología profana”¹³¹.

A partir de esto, se puede decir que, para el autor, tanto la planificación central propia de los modelos socialistas, como la teoría del equilibrio perfecto de la economía capitalista, dan cuenta de una teología que va implícita en ellas, por eso el problema no es ni una ni la otra ideología, sino lo dicho antes sobre la racionalidad de la modernidad. En cuanto a la relación entre economía y teología, hay que decir que será una constante en el pensamiento hinkelammertiano, pues cuando analiza la ideología neoliberal insiste en que ésta va asociada a una teología extremadamente violenta¹³², lo que se comprueba en la justificación que se hizo de prácticas de tortura y, sobre todo, de muerte de todos aquellos que se opusieron a dicha ideología, sobre todo en las dictaduras de Sudamérica, e incluso en la actualidad, pues se sigue exigiendo el sacrificio de incontables vidas humanas, condenadas a muerte ya sea por exclusión, por pobreza o por explotación, todo con el fin de garantizar la vigencia plena de las leyes de mercado y su funcionamiento¹³³.

Precisamente en función de lo anterior es que se puede señalar que Hinkelammert es crítico también frente a las ideologías, sobre todo en regiones del mundo como América Latina, en donde al plantear futuros utópicos, independientemente de la teoría de la que provengan, muchas veces no se consideran las condiciones de posibilidad para que esos futuros se conviertan en verdaderas metas empíricas. La historia, para el autor, no es un devenir predestinado a un fin que le daría sentido a todo el proceso, la construcción de la utopía –para Hinkelammert, la construcción del socialismo– exige discernir entre lo que es

¹³¹ *Ibid.*, p. 14.

¹³² *Cfr. Ibid.*, p. 17.

¹³³ *Cfr. Cuervo Sola*, “Estado, mercado y utopías modernas”, *op. cit.*, p. 72.

realmente posible y lo que es imposible, pues hay metas que son imposibles más allá de cualquier desarrollo técnico o científico, ya que los límites son propios de la condición humana, sin embargo, dichas metas juegan un rol trascendental, pues se trata de ideas reguladoras¹³⁴.

En un texto clave de la obra hinkelammertiana, *Las armas ideológicas de la muerte*, el autor muestra que cuando una sociedad se organiza en torno a la propiedad privada y la producción mercantil, se invisibiliza la condición corporal del ser humano, esto es, su condición de vulnerabilidad y necesidad, mismas que quedan subordinadas a “la mercancía, el dinero y el capital, esto es a fenómenos abstractos surgidos de la actividad humana, autonomizados y devenidos en instancias que deciden sobre la vida y la muerte de los sujetos reales”¹³⁵. El libro trata fundamentalmente sobre la materialidad de la vida y cómo esta se opone a un sistema de muerte como el impulsado por el capitalismo. Como señalan Richard y Vidales, en esta obra Hinkelammert desarrolla una teología de la vida en la que el tema de la corporeidad es fundamental, no solo el del cuerpo del individuo, sino también el de la comunidad, que, para el autor, tiene una base y una dimensión corporal, que no es sino el nexo entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, pues toda relación humana tiene necesariamente una base corpórea y material en donde “se juega toda la dimensión ética y espiritual del hombre en términos de muerte o vida, muerte o resurrección”¹³⁶. A partir de esto, Hinkelammert critica la organización de la vida y la división social del trabajo en el capitalismo, en la que no a todas las personas les es posible vivir y es en esta imposibilidad de vivir en donde “se puede ver el pecado que vive a espaldas de la estructura social por la

¹³⁴ Cfr. Fernández Nadal, “Prólogo”, *op. cit.*, p. 16.

¹³⁵ *Ídem*, p. 18.

¹³⁶ Pablo Richard y Raúl Vidales, “Introducción”, en Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1981), p. IX.

muerte de aquellos que no pueden vivir”¹³⁷, es decir, la organización y división social del trabajo es tal que habrá muchas personas condenadas a una no-vida, si no es que directamente a la muerte, de ahí que hable del pecado de la estructura social.

Lo anterior se puede ligar a otra de las temáticas abordadas en la obra hinkelammertiana que no es sino la referente a la posibilidad de un suicidio colectivo de la humanidad, pues con la instauración de la globalización neoliberal se han obstaculizado cada vez más las resistencias y otros tipos de utopías, lo que va haciendo imposible detener la irracionalidad propia de la acumulación capitalista exacerbada, que es inherente a dicha globalización, y evitar aquel suicidio colectivo de la humanidad. Esta irracionalidad y su lógica destructora atentan contra las bases que sustentan la vida, es decir, contra la naturaleza, y han acabado con la democracia, que en la actualidad no es sino el “mero correlato político del mercado como institución económica”¹³⁸.

Por su parte, en cuanto a la ya señalada crítica de las instituciones, para Hinkelammert estas conforman un mundo de mediaciones abstractas que son necesarias para la vida, pues permiten pensar y actuar en términos universales, esto es, más allá de la experiencia directa, “sin embargo, esas inevitables mediaciones abstractas, creadas para permitir el desarrollo humano, tienden a independizarse del ser humano y a someterlo; incluso, pueden convertirse en poderes que matan”¹³⁹. Así, el Estado, el mercado, el matrimonio, todo aquello que el autor ha identificado con la ley, son instituciones imprescindibles para la vida humana que se vuelven amenaza permanente para la vida, pues al independizarse y subordinar a sus creadores, se vuelven mecanismos de “administración de la muerte” coartando la libertad y

¹³⁷ Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, op. cit., p. 196.

¹³⁸ Fernández Nadal, “Prólogo”, op. cit., p. 20.

¹³⁹ *Ídem*.

gestionando la vida a través de castigos y amenazas¹⁴⁰. Frente a esto, la propuesta de Hinkelammert no es abolir la ley, es decir, las instituciones, sino discernirlas e intervenir sistemáticamente sobre ellas para dar pie a la transformación permanente de todas aquellas que exigen el sacrificio y la muerte de tantos seres humanos¹⁴¹.

Como señala Fernández Nadal, la gran contribución de Hinkelammert se encuentra en su planteamiento de la permanente tensión entre el sujeto vivo, que es fuente de creatividad y resistencia, y los productos de su trabajo, esto es, el mundo de objetivaciones creadas por ese sujeto que luego se vuelven contra él como mecanismos autónomos; se trata de una tensión imposible de abolir, pero en la que la prioridad ha de ser la vida, no la individual, que no es sino una abstracción, sino la de todas y todos, incluida la naturaleza¹⁴².

Por eso parece ajustado resumir esa propuesta en la contribución de un universalismo ético y político de carácter material, esto es: acorde a la condición de un ser humano real, que está corporalmente unido a sus semejantes y a la naturaleza, al punto de que no puede vivir sin ellos. De allí que el lema de su filosofía sea “asesinato es suicidio”, tres palabras sencillas, en las que se sintetiza su densa concepción del sujeto¹⁴³.

Para concluir este apartado, retomo algunos rasgos fundamentales de esta propuesta teórica, en primer lugar, la esperanza, pues, aunque sea difícil darle un lugar, el autor insiste en que mientras haya sujeto, hay posibilidades de transformación, pues en el sujeto residen las posibilidades de resistencia para frenar la irracionalidad del actual sistema. En el pensamiento hinkelammertiano se encuentran, además, invitaciones para pensar críticamente las formas de resistencia y para plantear posibles modelos alternativos de sociedad¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 29.

¹⁴¹ Cfr. Cuervo Sola, “Estado, mercado y utopías modernas”, *op. cit.*, p. 83.

¹⁴² Cfr. Fernández Nadal, “Prólogo”, *op. cit.*, p. 23.

¹⁴³ *Ídem.*

¹⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 39-40.

* * *

Hasta aquí he presentado una revisión sumamente general de las filosofías de la liberación, del pensamiento de Franz Hinkelammert y de la propuesta ético-filosófica de Enrique Dussel, cuyo proyecto, como dije antes, es uno de los que más ha trascendido y que incluso es identificado con la filosofía de la liberación, en singular. En lo que sigue, me enfoco en lo propio de la propuesta ellacuriana, no sin antes retomar una de las críticas que Samour le hace a la filosofía de la liberación, apoyándose en la crítica del propio Ellacuría, para quien no se ha entendido del todo la posible función liberadora de la filosofía, que ha de ser momento de una praxis correcta¹⁴⁵, es decir, la filosofía asumida como modo de vida, con todo lo que ello exige, por eso hay que pensarla desde y para la realidad histórica latinoamericana y al servicio de las mayorías populares, que son las que definen esa realidad tanto por su número como por su capacidad de cualificarla¹⁴⁶. A partir de esto, Samour afirma que lo señalado por Ellacuría no se ha modificado sustancialmente, puesto que no se puede decir que la filosofía de la liberación “haya tenido alguna influencia significativa en el proceso sociopolítico latinoamericano más reciente o que haya tenido alguna eficacia democratizadora, ya no digamos liberadora”¹⁴⁷. Samour identifica tres aportes de la filosofía ellacuriana que considera que son significativos para una filosofía liberadora en la actualidad: su visión de totalidad, su visión de la historicidad de la realidad y su perspectiva sobre la relación entre teoría y praxis¹⁴⁸, que son elementos que, de alguna manera, ya fueron presentados en apartados anteriores, y desde los que se va perfilando lo propio de la función liberadora de la filosofía tal como la entiende Ellacuría, misma que se asienta en las

¹⁴⁵ Cfr. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 118.

¹⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 94.

¹⁴⁷ Samour, “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *op. cit.*, p. 136.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 141.

posibilidades que encontró en la metafísica zubiriana, que es la fuente principal de su proyecto filosófico. Para Domínguez, la intención de Ellacuría fue “producir una filosofía rigurosa y auténticamente liberadora proyectando creativamente las concepciones básicas de la filosofía zubiriana sobre la realidad de América Latina”¹⁴⁹. Así, coincidiría con los elementos que Samour identifica como propios de la filosofía liberadora ellacuriana al señalar la concepción estructural de la realidad y la esencial historicidad de toda realidad intramundana, que es objeto del saber y el hacer humanos; además, Domínguez menciona también el carácter unitario y unificador de la inteligencia sentiente como vía primordial de acceso a la realidad¹⁵⁰, y es que al tratarse de un pensamiento realista, se vuelve imprescindible tener claridad sobre la manera en la que el hombre accede intelectualmente a la realidad¹⁵¹.

Fundadas en estos caracteres del proyecto filosófico liberador ellacuriano, en el apartado que sigue profundizo en otras aportaciones que van dando forma a lo concreto de la liberación en el pensamiento de su autor.

1.5.2 Función liberadora de la filosofía ellacuriana

La filosofía, que siempre está dentro de una determinada situación histórica, se ve implicada en la realidad de la historia, en sus momentos estructurales y sus dinamismos, y es por ello por lo que, como buscadora de la verdad, “en un sistema social donde predomina la injusticia no sólo es difícil anunciar la verdad, sino que es casi imposible encontrar la verdad, estudiar

¹⁴⁹ Domínguez Miranda, “Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana”, *op. cit.*, p. 70.

¹⁵⁰ *Cfr. Ibid.*, pp. 70-71.

¹⁵¹ *Cfr. Ibid.*, p. 81.

la realidad [y] propiciar un saber verdadero y justo”¹⁵², con lo que su tarea se ve obstaculizada, así como el ejercicio pleno de la libertad. Verdad y libertad, para Ellacuría, están estrechamente vinculadas, incluso al punto de que la primera genera a la segunda¹⁵³, aunque también se acepta que sin libertad es difícil dar con la verdad¹⁵⁴. Del mismo modo, verdad e injusticia estarían también relacionadas, pues esta última es la gran represora de la verdad y solo en la medida en que se lucha contra ella y va desapareciendo, entonces se abre la posibilidad para la verdad¹⁵⁵. Frente a esto, afirma Ellacuría que la existencia de mayorías populares oprimidas representa en sí misma la negación más fuerte de la verdad y de la razón, y que la superación de ese hecho masivo, injusto e irracional es uno de los desafíos más grandes que se le presentan a la inteligencia y a la voluntad para que se encuentre la respuesta teórica adecuada y la solución práctica efectiva¹⁵⁶. Respuesta teórica que, en parte, es tarea de la filosofía y solución práctica que se comprueba en la praxis histórica de liberación. Teoría y praxis han de estar en permanente referencia si se pretende que la filosofía cumpla con su función liberadora y le abra la posibilidad a la verdad, pues la teoría ha de iluminar a la praxis, y será en esta en donde se comprueben los planteamientos y las propuestas que se hacen desde aquella. Este es uno de los rasgos de la filosofía ellacuriana, el que busca constituirse como momento teórico de praxis de liberación, de ahí que no contraponga teoría y praxis, sino que son momentos que se complementan.

Ellacuría piensa la liberación, a la que apunta la filosofía, no solo para las élites ilustradas, sino para la totalidad de la cultura y de las estructuras sociales, dentro de las que

¹⁵² Ignacio Ellacuría, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, *op. cit.*, p. 206.

¹⁵³ *Cfr. Ibid.*, p. 207.

¹⁵⁴ *Cfr. Ellacuría*, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 110.

¹⁵⁵ *Cfr. Ellacuría*, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, *op. cit.*, pp. 207-208.

¹⁵⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 208.

las personas tienen que autorrealizarse libremente; esto no quiere decir que lo que Ellacuría propone sea una filosofía popularizada que tenga que ser asumida por las masas para convertirse en su propia ideología liberadora¹⁵⁷. Si bien lo anterior es necesario, la ideología de la que se habla no puede ser impuesta dogmáticamente, por lo que para conformarla se requiere una colaboración intelectual “de la que en alguna forma son sujeto y objeto las mayorías populares y su praxis histórica, pero que no por ello participan en el hacer técnico y específico que es el filosofar”¹⁵⁸. Lo que Ellacuría propone no es dejar fuera a las mayorías populares, sino encontrar el modo en que han de participar en la generación de la ideología desde la que se ha de configurar la realidad liberadora, es decir, las mayorías populares han de aportar en la generación de la ideología que favorezca a la liberación, de lo contrario se corre el riesgo de seguir produciendo sistemas ideológicos opresores. Este es otro de los rasgos de la filosofía ellacuriana, el que se sitúa al lado de las mayorías populares.

En la idea anterior se deja ver que, para Ellacuría, la ideología no tiene necesariamente una connotación negativa, más bien al contrario, la ideología es un factor imprescindible en toda sociedad que, incluso, puede favorecer los procesos de liberación. Si bien más adelante desarrollo mucho más ampliamente el tema de la ideología y la ideologización en el pensamiento ellacuriano, es importante señalar aquí algunas primeras aproximaciones, sobre todo porque se trata de un tema fundamental para dar cuenta de su planteamiento de la función liberadora de la filosofía.

A muy grandes rasgos, se puede decir que Ellacuría distingue dos sentidos del término “ideología”, por un lado, uno peyorativo, cuando lo que se hace con ella es encubrir ciertos

¹⁵⁷ Cfr. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 95.

¹⁵⁸ *Ídem.*

aspectos de la realidad social y, por el otro, uno no peyorativo, cuando se trata de explicaciones con las que se busca dar cuenta de la realidad, sobre todo en aquellos campos ajenos al pensamiento lógico-científico¹⁵⁹. Sin embargo, cuando se trata de sociedades injustamente estructuradas, la ideología adopta la función de encubridora de la realidad social, es decir, se vuelve lo que Ellacuría llama ideologización, que no es sino una visión de la realidad que, tras una apariencia de verdad, se presenta deformada en función de los intereses de ciertas clases o grupos sociales¹⁶⁰. Con ello lo que se logra es el mantenimiento de aquel sistema injusto, de ahí que para que la filosofía pueda cumplir con su tarea liberadora tiene que enfrentarse con las ideologías dominantes, precisamente para dar pie a praxis que apunten a la liberación.

Más adelante, en el capítulo siguiente, profundizo en estos temas y conceptos, sobre todo en su relación con lo que Ellacuría denomina el “mal común”, que, como se verá, se ha podido mantener gracias, precisamente, a procesos ideologizantes que deforman la realidad o idealizan ciertos aspectos de ella, lo que inhibe u obstaculiza el que se emprendan acciones para transformarla. Por ahora, para los fines persigo en este apartado, basta decir que frente a la ideologización, que de cierta manera es un método teórico con el que se logra la abstracción de la realidad, Ellacuría propone el método de historización¹⁶¹, que, de manera general, se puede decir que consiste en verificar si lo que se afirma abstractamente se está realizando y cómo en una situación histórica dada; consiste también en trabajar por poner las condiciones materiales que se necesitan para que lo afirmado abstractamente pueda

¹⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 96-97.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 99.

¹⁶¹ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, en *Cursos universitarios, op. cit.*, p. 375.

realizarse¹⁶². El método de historización es la respuesta que Ellacuría propone frente a la ideologización, pues lo que busca es desenmascarar lo que de la realidad social queda oculto o deformado y que impide que se den los cambios que se necesitan para que haya una estructura más justa. Historizar los conceptos es poner de manifiesto lo que significan y lo que ocultan en una situación determinada; con ello, lo que se persigue es la desideologización y el desenmascaramiento de las estructuras sociales que causan lo contrario de lo que dicen querer operar. Es precisamente por esto por lo que, para Ellacuría, la filosofía es fundamental, pues es principio de desideologización y porque, a partir de la reflexión teórica, se pueden abrir campos para una nueva acción¹⁶³.

Para cumplir entonces con la función liberadora, tal como la piensa Ellacuría, la filosofía, aquella que está situada históricamente en contextos de opresión, ha de poner en juego las dos capacidades que le atribuye, por un lado, la capacidad crítica y, por el otro, la capacidad creadora, que no son solamente factores de liberación interior y subjetiva, sino que también, aunque en grado reducido, de liberación objetiva y estructural¹⁶⁴.

En cuanto a la capacidad o función crítica de la filosofía, ha de dirigirse, en primer lugar, a la ideología dominante, aquella que estructura al sistema social –por eso el método de historización es fundamental para esta función–, pero hay que dirigirla también a los elementos de dicha estructura, esto es, al ordenamiento económico, político, social, etc., es decir, a cada uno de los elementos que la configuran desde lo ideológico, que no es nada más

¹⁶² Cfr. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 217.

¹⁶³ Cfr. Ignacio Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos I, op. cit.*, p. 592.

¹⁶⁴ Cfr. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 99.

desde aparatos teóricos, sino desde objetivaciones y relaciones sociales¹⁶⁵. Es entonces frente a la ideología dominante desde se pone en juego la función crítica de la filosofía, pues “son necesarias las instancias teóricas que la combatan, desenmascarándola e iluminándola”¹⁶⁶. Para Ellacuría, la filosofía es un arma poderosa, si bien insuficiente que además ha de proceder con cautela para no volverse ella misma ideologización, sin embargo, cuenta con esta capacidad crítica que le permite, precisamente, dar cuenta de la realidad de la que es parte, para desde ello plantear y crear o posibilitar nuevas realidades, pues si se critica, se hace para algo, y en el mismo criticar y negar pueden aparecer formulaciones positivas e incluso aspectos inesperados de la realidad¹⁶⁷. La función crítica se orienta principalmente, si bien no de manera exclusiva, a la ideología dominante, es decir, a lo que de ideologizado hay en la estructura social¹⁶⁸. Esta función ha de tener lugar frente a las ideologizaciones, en las que, como señalé, se considera como verdadero y justo lo que en realidad es falso e injusto y con las que se encubren intereses particulares. Como se vio antes, cuando se trata de sistemas sociales injustos, el aparato ideológico se vuelve ideologización con el fin de preservar el *statu quo* ocultando lo que de malo tiene dicho sistema y resaltando lo que tendría de bueno, aun si esto significa trastocar la realidad y sustituirla por expresiones ideales que contradicen la realidad de los hechos¹⁶⁹. Frente a esto, la función crítica de la filosofía, y con ella el método de historización de los conceptos, busca identificar y combatir lo que pretende presentarse como real.

¹⁶⁵ Cfr. *Ídem*.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 96.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 102.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 95.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 99.

Por su parte, la filosofía cuenta también con una función creadora, pues, como señalé, de nada serviría la crítica si no posibilitara, desde ella misma, el que aparecieran aspectos positivos e inesperados de la realidad. Si bien se critica desde algo, se critica también para algo¹⁷⁰, y es desde este “para” desde donde surgen aquellos aspectos inesperados y las nuevas posibilidades para la realidad que se critica y que se busca transformar. Así, propiamente desde lo teórico, pueden aparecer nuevos planteamientos, no fijos sino procesuales que “puedan convertirse en respaldo teórico-justificativo de la praxis histórica y en orientación última de esa misma praxis y de los sujetos que la impulsan”¹⁷¹, con lo que la filosofía puede cumplir con su labor como forma teórica de enfrentarse con la realidad para iluminarla, interpretarla y transformarla. Para cumplir con la función liberadora de la filosofía, no basta con criticar aquellos elementos que puedan ser distractores u ocultadores de la realidad, sino que hay que crear alternativas, dando respuestas positivas o, cuando sea el caso, explicando positivamente por qué hay que callar¹⁷².

Esta identificación de las funciones de la filosofía va dando cuenta de la que pudiera considerarse una ética particular, pues el reconocer la necesidad de la crítica social con intenciones de transformación o cambio, apunta a un posicionamiento frente a la injusticia y a una opción por dedicar todos los esfuerzos intelectuales a la generación de alternativas para mejorar o, incluso, hacer posible la vida de las grandes mayorías que ven obstaculizados sus procesos de liberación y plenificación.

Como señala Samour, el proyecto filosófico liberador de Ellacuría no busca instalarse como un proyecto válido solo para la realidad latinoamericana, sino que, al hacer de la

¹⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 102.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 104.

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, p. 107.

historicidad de la filosofía un momento de la praxis histórica, se vuelve una propuesta válida para cualquier tipo de situación o contexto que suponga procesos de opresión o de deshumanización¹⁷³. En este sentido, la filosofía liberadora, tal como la plantea Ellacuría, no queda enmarcada solamente dentro de procesos de opresión socioeconómica o política, aun y cuando frente a estos es frente a los que surge, sino que al hacer de la historicidad el momento clave, esta filosofía liberadora se abre para asumir la liberación frente a cualquier tipo de proceso deshumanizante, entre los que se pueden mencionar aquellos de orden racial, religioso, étnico, sexual, lingüístico, etc. Así, se puede afirmar que el proyecto filosófico liberador de Ellacuría es una propuesta del método adecuado para hacer una filosofía liberadora desde una situación histórica particular, a la vez que es la aplicación de esa propuesta metodológica a la realidad histórica latinoamericana del momento en el que surgió¹⁷⁴.

Hasta aquí he presentado algunos de los rasgos del proyecto filosófico ellacuriano, mismos a los que estaré volviendo a lo largo de la investigación. En lo que sigue, presento una aproximación al tema de la liberación en el pensamiento ellacuriano y lo hago partiendo por retomar la antropología con la que trabaja, que en gran medida es la desarrollada por Zubiri, y su concepción de la historia como apropiación de posibilidades para ver entonces de qué habla cuando se refiere a la liberación.

2. La liberación en la filosofía ellacuriana

¹⁷³ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, op. cit., p. 384.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 385.

Para encaminar este capítulo hacia la propuesta central de la investigación, esto es, hacia la posibilidad de una ética de la realidad histórica que se sitúe desde las problemáticas sociohistóricas a las que se enfrenta la humanidad y que más allá de los distintos ámbitos o esferas de la vida, siguen manteniendo al ser humano lejos de sus posibilidades de humanización, y por tanto lejos de su liberación, se hace necesario partir por algunas aproximaciones a lo que el propio Ellacuría plantea sobre el ser humano y sobre la historia, pues hablar de ética y no hablar del ser humano no tiene sentido, dado que la ética se pregunta precisamente por el hacer humano. Pero hablar de ética tampoco tiene sentido si no se habla a la vez de historia, porque “es históricamente como los hombres tienen que hacer sus vidas”¹⁷⁵, es decir, el hacer humano solo puede darse en un determinado contexto histórico, lo que pone de manifiesto la relación inquebrantable entre ambos. En este sentido, Ellacuría plantea una pregunta fundamental en torno a la relación entre hacer humano e historia, y la propone como la pregunta fundamental de la ética, esta pregunta, a la que también voy a estar volviendo continuamente a lo largo de la investigación, se concreta en: “¿qué y cómo debemos hacer para que la historia llegue a humanizar al hombre y el hombre llegue a humanizar y plenificar la historia?”¹⁷⁶. Esta relación circular es determinante, pues lo que el ser humano haga solo puede hacerlo *dentro* de la historia, pero, como se verá, la historia juega un rol fundamental en aquello que el ser humano *puede* hacer. Al respecto, al inicio del capítulo tercero de la *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría afirma que “es imposible enfrentarse con el hecho histórico sin vérselas tanto con la persona como con la sociedad”¹⁷⁷, y que es necesario mostrar la importancia que tiene la acción personal en la marcha de la

¹⁷⁵ Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 257.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 255.

¹⁷⁷ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 247.

historia y arrojar luz sobre lo que es la persona humana como posible autor, actor y agente tanto de su biografía personal como del acontecer histórico¹⁷⁸. Es precisamente por esto por lo que la pregunta señalada es la pregunta fundamental de la ética, pues apunta a la incidencia del hacer humano sobre la historia sin restar importancia a la incidencia que también tiene la historia sobre este.

Teniendo presente que lo que busco es plantear la posibilidad de una ética arraigada en la filosofía liberadora ellacuriana, y que por tanto tiende a la liberación del ser humano y de la humanidad, lo que presento ahora son aquellos presupuestos antropológicos que permiten plantear la posibilidad del ser humano como realidad moral, así como aquellos que dan cuenta de su realidad personal y social. Siguiendo a Blanca Castilla y Cortázar, considero importante señalar que, de manera tradicional, la antropología filosófica ha trabajado con una consideración abstracta de la naturaleza humana, de ahí que utilice el término “hombre” para dar cuenta de aspectos propios, precisamente, de lo humano, y en esto la antropología filosófica zubiriana, en la que se apoya la ellacuriana, no es la excepción¹⁷⁹. En adelante incluiré, siempre que sea pertinente, el término “mujer” para explicitar que lo que se está tratando es propio del ser humano o me referiré directamente al ser humano, sin hacer distinciones entre hombre y mujer; únicamente las citas textuales las dejo tal como aparecen en los textos de los autores, pero considerando siempre que lo que se afirma incluye a todas las personas.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 248.

¹⁷⁹ Cfr. Blanca Castilla y Cortázar, “Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género” (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1995), p. 507. Consultado el 7 de julio de 2020, en <http://webs.ucm.es/BUCM/tesis/19911996/H/2/H2009101.pdf>.

Para completar el capítulo, presento también un acercamiento a la concepción ellacuriana de la historia como apropiación de posibilidades con miras a la humanización y personalización. Todo esto para concluir este apartado con el concepto de liberación en el pensamiento de Ellacuría, aquello a lo que en última instancia tiende su proyecto filosófico, y en el que se asienta la posibilidad de una ética particular.

2.1 La apertura sentiente del animal humano a la realidad

Para Ellacuría, que en todo esto sigue a Zubiri, el ser humano no deja nunca de ser animal, y es desde su animalidad como hace su vida¹⁸⁰, sin embargo, la animalidad del ser humano no es la misma que la del puro animal. El tipo de animal que es el humano es por lo que hay que preguntarse, pues de su animalidad dependerá siempre, en alguna medida, su vida y lo que haga de ella.

Ser humano y animal comparten la dimensión de ser vivos¹⁸¹. Al ser vivo lo caracterizan dos cualidades: una cierta independencia respecto del medio en el que se vive y un cierto control sobre él. En los medios en los que tanto el animal como el humano viven, hay cosas, y estas son estímulos que, como tales, afectan al ser vivo y le suscitan respuestas¹⁸². En el caso del puro animal aprehende los estímulos como tales y responde a ellos desde el hecho de que “tienen aseguradas las respuestas adecuadas por su propia contextura biológica”¹⁸³. El animal se comporta estímúlicamente, es decir, responde a los estímulos del ambiente de manera casi mecánica y prefijada, si bien esto puede ser mucho

¹⁸⁰ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 261.

¹⁸¹ Ignacio Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, en *Escritos filosóficos II*, *op. cit.*, p. 75.

¹⁸² Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, pp. 248-249.

¹⁸³ Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 260.

más complicado según el animal de que se trate, y con ello aseguran la viabilidad biológica, esto es, si no la supervivencia de la especie, al menos la de la vida¹⁸⁴.

En el caso del ser humano, al encontrarse también entre estímulos, se da una aprehensión, una afección, y con ello la necesidad de dar una respuesta, pero el ser humano no puede dar la respuesta adecuada desde su pura biología por el hecho de que, a diferencia del puro animal, aprehende los estímulos como realidades, y por tanto tiene que responder haciéndose cargo de que son reales¹⁸⁵.

El estímulo ya no es meramente estimulante, no se agota en despertar una respuesta y nada más, sino que se aprehende como «realidad» estimulante; la afección ya no es mera afección, pues el hombre «se» siente afectado en su realidad y en el modo de estar en la realidad; la respuesta es asimismo en función de realidad, atemperado a ella, determino lo que quiero en realidad¹⁸⁶.

El ser humano, entonces, se enfrenta con las cosas como realidades y lo hace en virtud de la inteligencia, que, como se vio antes, aquí no tiene nada que ver con una función cognoscitiva, sino que es el modo propio de enfrentarse con las cosas en tanto que reales, es decir, es un aprehender las cosas como realidad¹⁸⁷. Pero el aprehender las cosas como reales no significa abandonar el campo de los estímulos, que es el campo de la sensibilidad. Inteligencia y sensibilidad constituyen en el ser humano el modo único de enfrentarse con las cosas, esto quiere decir que ni la una ni la otra cumplen sus funciones de manera aislada, sino que se trata de una inteligencia sentiente. El ser humano no responde a la realidad estimúlicamente, sino que tiene que hacerse cargo de la situación sintiendo la realidad o, lo que es lo mismo, desde un inteligir sentientemente lo real. Pero la unidad de realidad y

¹⁸⁴ Cfr. *Ídem*.

¹⁸⁵ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 250

¹⁸⁶ *Ídem*.

¹⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 252.

animalidad no se queda nada más en la inteligencia, sino que es propia también de la voluntad y del sentimiento. Por el enfrentamiento con las cosas como realidad la mera tendencia se vuelve volición y la afección, sentimiento¹⁸⁸. La animalidad no se hace presente solamente en el comportamiento humano, sino que forma una unidad con lo que el hombre y la mujer tienen de aprehensión, volición y sentimiento de la realidad, de ahí que la antropología zubiriana afirme de ellos que son *animal de realidades*, pues el comportamiento humano queda inscrito en un solo modo de enfrentarse con las cosas como realidad.

A partir de lo anterior, se puede afirmar que la manera en la que el ser humano se enfrenta con las cosas se funda en su propia realidad, que es un sistema total y, concretamente, una sustantividad psico-orgánica, es decir, el ser humano no “tiene” organismo “y” psique, sino que *es* una unidad estructural de lo orgánico y de lo psíquico. De ninguna manera puede darse lo uno sin lo otro, por lo que Zubiri concluye que

el hombre es el animal que animalmente trasciende de su pura animalidad, de sus meras estructuras orgánicas. Es la vida trascendiéndose a sí misma, pero animalmente, viviendo orgánicamente sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo *en* el organismo a lo meramente orgánico. Trascender es ir de la estimulidad a la realidad¹⁸⁹.

La trascendencia es particular del ser humano, se trata de un trascender *en* la animalidad, y por tanto *en* lo orgánico, y de un trascender en la animalidad a su propia realidad. Para Zubiri es la unidad de estos dos momentos lo que significa la definición de animal de realidades¹⁹⁰. Lo que define al animal de realidades es, por tanto, la trascendencia.

¹⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 253.

¹⁸⁹ La cita de Zubiri está tomada de *Filosofía de la realidad* histórica, p. 257.

¹⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 257.

Por otro lado, del ser humano afirma Ellacuría también que es una esencia abierta, esto es, que no solamente se comporta en virtud de sus notas constitutivas, sino también desde su carácter de realidad, lo que de alguna manera lo “libera” de solamente ser lo que es “en sí mismo”, y lo abre a lo que puede ser. Las esencias cerradas solo pueden ser lo que ya son, no tienen ninguna posibilidad, por sí mismas, de ser algo más. En el caso de las sustantividades abiertas, son realidades en sí mismas, pero lo son abiertas a su propio carácter de realidad. En este punto Ellacuría cita a Zubiri:

[...] abierto es estar abierto a *su propia realidad* en cuanto realidad. *De suyo* su actividad se mueve no sólo en el ámbito de tales o cuales notas, sino en el ámbito de realidad: la sustantividad es entonces activa no sólo *por ser real*, sino también *para ser real*. Su actividad no está enclavada sino abierta. No es *actuación* sino algo modalmente distinto: es *realización*¹⁹¹.

A diferencia del resto de los seres vivos, que, en cierta medida y según su estructura, se hacen a sí mismos desde lo que ya son como realidad, el ser humano, que está abierto a su carácter de realidad, se comporta respecto de él, por eso no solo se hace a sí mismo, sino que hace su propio carácter de realidad, se *realiza*¹⁹². De ahí que, en el hacer humano, lo que está en juego es su propia realidad en tanto que realidad, no se trata solamente del resultado de una acción, sino lo que esa acción es realmente y lo que va a ser de él o ella. Para realizarse, el ser humano tiene que hacerse cargo de la situación, su apertura a la realidad le obliga a ello, y es esto precisamente lo que le va a permitir ir avanzando hacia su humanización¹⁹³, pero para hacerse cargo de la situación el ser humano tiene que elegir de entre una serie de posibilidades, no puede realizarse si no es optando.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 260.

¹⁹² *Cfr. Ídem.*

¹⁹³ *Cfr. Ellacuría, “Curso de ética”, op. cit., p. 262.*

Es en función de este tener que responder por decisión, apropiándose de posibilidades, por lo que Ellacuría habla de un “principio ético de la realidad”¹⁹⁴, que “consiste en que el hombre asuma y ejercite responsablemente su apertura sentiente a la realidad para que pueda realizarse y humanizarse”¹⁹⁵. Es la apertura a la realidad la que exige un proceder ético, pues en virtud de esta es que da sus respuestas adoptando un comportamiento estrictamente humano, es decir, aquí radica una de las diferencias fundamentales entre el animal humano y el puro animal. “El hombre da respuestas optativas para poder seguir viviendo, y estas respuestas optativas hacen que adquiera, por apropiación y no por emergencia natural, unas determinadas características”¹⁹⁶. A diferencia del puro animal, la realidad del ser humano le exige tener que apropiarse propiedades con las que configura su propia realidad, y es por esta exigencia por la que Ellacuría, siguiendo a Zubiri, habla del hombre como realidad moral. “El animal de realidades al tener que abrirse a la realidad [...], al tener que optar tendencialmente en un mundo de posibilidades [...], se constituye formalmente en realidad moral”¹⁹⁷, es así, sigue Ellacuría, que el hombre y la mujer no están bajo algo que se les impone, sino que están por encima de sus condicionamientos naturales, resultando en que

la posibilidad fundamental del hombre, que hace positivamente posibles todas las demás posibilidades, estriba en este “tener que” abrirse a la realidad. Esta forzada apertura a la realidad se constituye así en principio de posibilidad de la ética y en fundamento de toda ulterior determinación ética¹⁹⁸.

La apertura a la realidad, según afirma Ellacuría, tiene una estructura precisa. Lo primero es que el ser humano está forzado a *hacerse cargo de la realidad*, pues, como se vio,

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 257.

¹⁹⁵ Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 115.

¹⁹⁶ Ellacuría, “Fundamentación biológica de la ética”, en *Escritos filosóficos III*, *op. cit.*, p. 255.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹⁹⁸ *Ídem.*

no responde estímúlicamente, sino que se enfrenta con las cosas como realidad. Si el estímulo se agotaba en la suscitación de una respuesta, en el caso del animal humano, por la apertura a la realidad, se detiene aquella primera respuesta y se abre la posibilidad de responder de diferentes maneras, por opción. El hacerse cargo de la realidad sería la función primaria de la inteligencia, y además en él queda evidenciado el carácter radicalmente ético de esta función¹⁹⁹. Hacerse cargo de la realidad no es un mero registro de lo que está ocurriendo, sino “un enfrentarse realmente con la realidad y un situarse en el mundo de lo real para encontrar la respuesta adecuada. El hacerse cargo de la realidad apunta así a la insoslayable dimensión ética de la inteligencia”²⁰⁰.

En segundo lugar, está el *cargar con la realidad*. Al ser humano, por su condición de animal de realidades, se le impone el tener que cargar con su propia realidad y con la de las cosas, pero, dado que no responde a las cosas como estímulo, sino como realidad, es que tiene que cargar con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen²⁰¹. Este cargar con la realidad “implica asumirla responsablemente; respecto de ella no cabe una actitud meramente contemplativa e interpretativa”²⁰², al ser humano se le impone la carga de la realidad con la que tiene que hacer y tiene que hacerse, o, como afirma el autor, tiene que realizar y realizarse.

Por último, el hacerse cargo y el cargar con la realidad le llevan a tener que *encargarse de la realidad* que, como se dijo, es el gran encargo que se le da al hombre y a la mujer y cuya realización, la propia y la ajena, le compete al hacer humano. “El esencial carácter

¹⁹⁹ Cfr. *Ídem*.

²⁰⁰ Cfr. *Ídem*.

²⁰¹ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación, op.cit.*, p. 117.

²⁰² Ellacuría, “Fundamentación biológica de la ética”, *op. cit.*, p. 258.

práxico de la vida humana se presenta éticamente como la necesidad de encargarse de que la realidad sea como debe ser, de que se haga con la realidad lo que se debe hacer”²⁰³, con lo que se abre la posibilidad a una praxis responsable para que la realidad sea lo que debe ser respecto del ser humano. Esta praxis responsable está más allá de la estimulidad cerrada y se alza hasta la realidad abierta en donde se da el ámbito de realización, que es justamente de lo que tienen que encargarse el hombre y la mujer. Para que la realidad llegue a ser lo que deber ser respecto del ser humano, éste tiene que encargarse positivamente de ella²⁰⁴.

Frente al énfasis que se hace en torno a la realidad, Ellacuría advierte que no se hace en menoscabo de la animalidad humana, que pertenece, como se vio, intrínsecamente a su estructura. La realización humana no puede negar nunca su animalidad o materialidad. Junto con ella se conserva también el dinamismo evolutivo que con la animalidad recibida ha llegado hasta él o ella, que en el fondo es un dinamismo de hominización que ha supuesto que tras la vitalización de la materia y la animalización de la vida se haya llegado hasta la inteligización del animal. Pero, de nuevo, este proceso no ha sido negando la animalidad, todo lo contrario, ha sido posible gracias al perfeccionamiento de las estructuras animales²⁰⁵. Del mismo modo, el paso siguiente, ese que hace de la hominización una humanización, tampoco puede negar la animalidad, antes bien “debe consistir en un proceso en el cual la animalidad potencie un ser más humano y este ser más humano dé a la animalidad su mejor expresión”²⁰⁶. Es este último paso el que Ellacuría encuentra como el problema de la ética, el paso en el que, como señala Samour²⁰⁷, no se anula el carácter estímulo, sino que se

²⁰³ Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 261.

²⁰⁴ Cfr. Ellacuría, “Fundamentación biológica de la ética”, *op. cit.*, p. 258.

²⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 259.

²⁰⁶ *Ídem.*

²⁰⁷ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 118.

aprehende el estímulo como realidad y para ello entran en juego la inteligencia, el sentimiento y la voluntad. Es la apertura al carácter de realidad lo que le va a permitir al animal humano progresar hacia su humanización²⁰⁸.

2.2 El ser humano como realidad personal y social

Precisamente porque el animal humano está abierto a la realidad, es decir, por el hecho de que es una esencia abierta, es por lo que se puede decir que es una realidad personal²⁰⁹. Para Ellacuría, el intento de solución para el problema de la persona humana implica situarlo en el lugar adecuado, esto es, en el marco sociohistórico, porque “la persona humana es una persona social e histórica y solo en la sociedad y en la historia nos muestra lo que es y lo que puede dar de sí”²¹⁰, pues cada existencia humana está determinada por lo que son los demás, y las instituciones y las estructuras sociales, pero además es que ella también configura a las demás existencias humanas y, en alguna medida, es responsable de lo que son dichas instituciones y estructuras, que a la vez configuran a los demás²¹¹. Lo primero que abordo en este apartado es precisamente la realidad personal del animal de realidades; en un segundo momento abordo lo referente a lo social y el fundamento de la sociedad; y finalizo el apartado con el problema persona-comunidad. El tema de la historia lo desarrollo en el siguiente apartado.

²⁰⁸ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 262.

²⁰⁹ Cfr. Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 137.

²¹⁰ Ignacio Ellacuría, “El sentido del hacer histórico”, en *Cursos universitarios*, *op. cit.*, p. 114.

²¹¹ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 263.

2.2.1 La realidad personal del animal de realidades

Para Zubiri, la realidad del ser humano, como la de cualquier otra cosa, está constituida por un sistema respectivo de notas que constituyen su realidad sustantiva, y esa misma realidad puede ser considerada no nada más desde el punto de vista de las notas que tiene, sino también desde lo que llama la *forma de realidad*, que es definida por las notas que tiene una realidad²¹². Así, afirma del ser humano que tiene una nota que es la inteligencia y es en virtud de ella que decimos que es *persona*, de lo que se sigue que la forma de realidad del ser humano es la de ser persona²¹³. Persona es el carácter de la sustantividad humana, y solo secundariamente es el carácter de sus actos;

desde el punto de vista de sus actos [...] el hombre es *animal de realidades*; entiende, decide libremente, es *sui juris*; y por esto tiene carácter personal. Pero desde el punto de vista de su sustantividad, el hombre es corporeidad anímica, y es por esto una *realidad personal*²¹⁴.

Para aclarar en qué consiste la realidad personal, es necesario remitirse a lo dicho en párrafos anteriores sobre la estructura psico-orgánica del animal de realidades, así como a su apertura a la realidad. A partir de ello, se puede afirmar que el ser humano se comporta en función de su propio carácter de realidad, y es precisamente por su apertura a la realidad, es decir, por ser una esencia abierta, que el ser humano es formalmente “suyo”, a diferencia de las esencias cerradas que son “de suyo”²¹⁵, por ejemplo, las cosas tienen “de suyo” las propiedades que corresponden a lo que son. El ser humano es una realidad que no es

²¹² Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), pp. 4-5.

²¹³ *Ibid.*, p. 5.

²¹⁴ Ellacuría cita a Zubiri en “El hombre, realidad personal”, texto contenido en *Siete ensayos de antropología filosófica*. Ver “Antropología de Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 137.

²¹⁵ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 265.

solamente “de suyo”, sino que además es “suya”²¹⁶, ser “suyo” es el modo de realidad en el que las esencias abiertas se constituyen y actúan en vista de su propia realidad. “Y precisamente esta realidad constitutivamente autoposeída es la culminación del proceso evolutivo en la línea de una mayor independencia y control sobre el medio, en la línea de una superior sustantividad e individualidad”²¹⁷. La realidad humana se posee a sí misma en tanto que realidad, lo que no tiene solamente un carácter operativo, sino constitutivo, y es esta autoposesión, este modo de ser suyo, lo que constituye la persona²¹⁸. Desde su realidad personal, la realidad humana puede hacer posible una multiplicidad de figuras de realidad, lo que es exclusivo de las esencias abiertas, por eso se puede afirmar que el ser humano no es solamente un tipo de sustantividad distinto, sino que es distinta también su forma misma de realidad, definida por Zubiri como *suidad*, y que, como se vio, es la persona²¹⁹.

Lo propio de ser persona, entonces, es que la realidad de cada cual es suya, frente a todas las demás realidades posibles en tanto que realidades, y que “por ser suya la persona humana, es suya en el sentido de que su realidad se está constituyendo para sí misma frente al resto de toda realidad en cuanto tal”²²⁰, por lo que Zubiri sostiene que es una realidad absoluta, si bien se trata de un absoluto relativo²²¹, cuya expresión más radical es el Yo²²². El Yo es el acto por el que una realidad personal se afirma a sí misma como tal frente a toda

²¹⁶ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 8.

²¹⁷ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 266.

²¹⁸ Cfr. *Ídem*.

²¹⁹ Cfr. *Ídem*.

²²⁰ Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 8.

²²¹ Al respecto, Ellacuría explica que por ser realidad “propia”, es decir, una sustantividad con independencia frente a toda realidad y con cierto control sobre ella, el hombre se halla situado en pertenencia propia frente a todo lo demás, y en esto consiste su ser absoluto. Pero se trata de una sustantividad constituida por sustancialidades, por lo que su pertenencia es esencialmente relativa, de ahí la finitud de la persona humana. Ver Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, op. cit., pp. 144-145.

²²² Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 266.

la realidad, pero el Yo no es la realidad, por eso nunca es lo primero, es porque el hombre y la mujer son ya reales por lo que pueden afirmarse a sí mismos en tanto que un Yo²²³.

El Yo, cuando se da, se funda en el carácter de persona, que compete a la realidad humana en razón de su formal autoposición, que queda expresada en términos posesivos: *mi* realidad doliente, *mi* realidad actuante, etc., y, más aún, en términos mediales: *me* duele, *me* alegra, etc., que expresan la vivencia primaria de la propia autoposición [...] La realidad humana que, en virtud de su enfrentamiento consigo misma como realidad, se actualiza como suya, reactualiza esa suidad frente a todo lo demás y se constituye así en Yo²²⁴.

En el caso del animal humano, la realidad que *es*, como se vio, es una esencia abierta forzada a ir conformando su ser. La realidad de esta esencia abierta, su realidad sustantiva en cuanto se autoposee formalmente es lo que Zubiri llama personeidad, que no es simplemente que mis actos sean míos o que la acción entera de mi vida sea mía, “sino que esos actos y esa acción entera son mías porque soy mi propio mí, esto es, porque en virtud del carácter abierto de mi realidad, me autoposeo”²²⁵. La autoposición, en el caso de la realidad personal humana, se actualiza transcurentemente a través de acciones que tienen carácter personal, dado que son acciones de una realidad personal, y es a través de esas acciones como se actualiza formalmente la personalidad²²⁶. La personeidad es lo que se es, mientras que la personalidad se tiene; por eso la primera no se adquiere ni se pierde, pero la personalidad hay que hacerla viviendo²²⁷. La personeidad es un concepto constitutivo que hace referencia a la estructura de una realidad que es raíz de su posible personalidad; esta última, en cambio, es un concepto que se refiere a los aspectos vivenciales y a la figura concreta que el hombre o la mujer va

²²³ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 9.

²²⁴ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica.*, op. cit., pp. 266-267.

²²⁵ *Ídem.*

²²⁶ Cfr. *Ídem.*

²²⁷ Cfr. Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, op. cit., p. 146.

adquiriendo en el transcurso de su vida y de la que va apropiándose en mayor o menor grado²²⁸. La personalidad se actualiza a través de acciones personales, mismas que tienen dos momentos, uno en el que se opta por una manera de ser como reafirmación propia frente a todo lo demás, y otro en el que lo optado configura la realidad propia; en el primero reafirmo mi propia realidad como propia, y en el segundo doy forma a mi realidad para que sea de un modo o de otro²²⁹. El momento primario es el primero, el de la apropiación y reafirmación de la propia realidad, en el que se funda la forma de realidad propia de la persona, es decir, la personabilidad. Pero el ser se hace ya presente en esa forma de realidad que es suya frente al resto de la realidad, pues reactualiza o reafirma la suidad frente a todas las demás realidades. La realidad personal, por tanto, solo se actualiza *siendo*²³⁰.

Por eso se puede afirmar que, en el caso de la realidad humana, no se trata de una realidad hecha de una vez y que no hiciera sino cambiar; se trata de la actividad de una realidad que se va haciendo como realidad y en este hacerse determina una figura de ser, que, por tanto, es dinámico, de ahí que “la figura que cada uno es va siendo distinta, pero es siempre la figura propia, la figura única de mi propia realidad”²³¹. La personalidad no es la sucesión de distintas figuras de ser, sino la figura temporal, procesual y concreta de mi ser sustantivo, que se va constituyendo desde el ser-sido, en el que tiene más parte lo otro que uno mismo, hasta la fase propiamente personal, en la que tiene más parte la propia opción personal respecto de la propia figura y de los actos por los que se llega a ser lo que quiere ser²³². Desde lo que ya es, el animal humano va siendo lo que va queriendo ser,

²²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 144.

²²⁹ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 270-271.

²³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 271.

²³¹ *Ídem.*

²³² Cfr. *Ibid.*, p. 272.

va pasando del «me» al «mí» y del «mí» al Yo; va pasando de la vivencia medial del «me», en la cual la persona va como acompañando a lo que le ocurre, a través del «mí» posesivo de lo que tiene y le ocurre hasta el Yo, que se reafirma como absolutamente propio frente al resto de lo real. Ser Yo, en efecto, es la máxima manifestación del «ser» humano, pues es el modo máximo para determinar mi ser absolutamente, para afirmarme como absoluto frente al todo de la realidad²³³.

El Yo, esto es, la personalidad, está fundado en lo que es la realidad, es decir, en la personeidad, y el paso de esta última al Yo está mediado por la libertad humana, aquella que viene de la realidad que “de suyo” ha de hacerse cargo de la situación cuando se enfrenta con ella²³⁴. En la personalización de la personeidad, es decir, en la yoización de mi realidad, está en juego lo que va a ser de mí²³⁵, y frente a ello el ser humano es agente, es autor y es actor de su biografía personal, lo primero como ejecutor de la continuidad de su hacer, lo segundo como decididor de proyectos, y lo tercero como cumplidor del curso destinacional que le ha tocado vivir²³⁶. Y todo ello, afirma Ellacuría, en estructura tempórea:

Frente al tiempo como duración sucesiva (antes, ahora, después), el hombre es agente natural de sus acciones; frente al tiempo como futurición (pasado, presente, futuro), el hombre es autor biográfico; frente al tiempo como emplazamiento (comienzo, camino, fin), el hombre es actor personal. El hombre está tensado así de manera durante, esforzado en lo que va a ser de él y avocado (sic) al término de la muerte²³⁷.

Para realizarse a sí mismo, el ser humano se apoya en su facultad de hacer y en sus acciones reales, y entre una y otras interpone un proyecto que se enmarca en un sistema de posibilidades que no se realizan sino por opción. De entre las posibilidades, una, la elegida, va a ser realidad. En ello consiste el que el ser humano es una realidad suprastante en el doble

²³³ *Ídem.*

²³⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 273.

²³⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 274.

²³⁶ *Cfr. Ídem.*

²³⁷ *Ídem.*

sentido de poder estar sobre sí y de ofrecerse a sí mismo posibilidades, mismas que no emergen naturalmente de él, sino que tiene que crearlas y apropiarse de ellas²³⁸.

Y se las apropia en función de lo que quiere hacer «realmente» de sí, de la figura de realidad ha ido eligiendo como propia más allá de cada una de las opciones particulares. Esta determinación de lo que quiere ser y de lo que quiere hacer en razón de lo que quiere ser, cualesquiera sean los estímulos que acompañen este querer, es la libertad. Libertad que es, por lo tanto, libertad «de» la naturaleza, pero «en» y «desde» la naturaleza [...] y, sobre todo, libertad «para» ser lo que se quiere ser²³⁹.

La realidad humana se autodetermina apropiándose posibilidades de vida y de realización, y dado que está inmersa en situaciones a las que tiene que ofrecer respuesta para salir de ellas, es decir, dado que tiene que salir de las situaciones por decisión es por lo que la realidad humana es una realidad moral, esto es, “una realidad sustantiva a la cual compete físicamente tener propiedades por apropiación”²⁴⁰. El ser humano tiene que hacerse a sí mismo determinando físicamente lo que va a ser de él o ella por apropiación, en esto consiste el ser una realidad moral; el animal humano tiene que hacer propio lo que no le es dado naturalmente, y es precisamente por ello por lo que tiene que justificar la creación de unas posibilidades y no de otras, y tiene que justificar la actitud general frente a distintos sistemas de posibilidades, pues esa actitud condiciona la decisión moral fundamental de su vida, esto es, lo que va a ser de él o ella porque es lo que quiere ser²⁴¹. Y es que el ser humano va construyendo su propia figura a partir de la realización de su propia realidad no dada, mediante la apropiación de su propia personalidad, que no se da de una vez por todas, sino que es una autoposición transcurrente y problemática, pues el propio ser es una cuestión de

²³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 275.

²³⁹ *Ídem.*

²⁴⁰ *Ídem.*

²⁴¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 275-276.

cada día, al punto de que, afirma Ellacuría, mi vida es constitutiva misión, envío de mi realidad a mi ser por la mediación de mis opciones²⁴².

En resumen, la vida personal consiste en poseerse a sí mismo autodefiniéndose en una forma de estar en la realidad frente al todo de la realidad, esto es, la vida del animal humano está abierta a distintas formas de estar en la realidad, de entre las que tiene que optar, pues la opción es necesaria para seguir viviendo, y es en esto propiamente en lo que consiste una vida humana²⁴³. En la persona culmina el proceso evolutivo de la individualidad y la sustantividad, pero la individualidad humana es de una realidad social, y por tanto tiene una manera especial de constituirse como individuo y como ser social²⁴⁴. La persona está situada entre cosas y entre otras personas, y unas y otras intervienen en su situación, y si bien a las cosas las utiliza y las modifica según sus necesidades, las otras personas intervienen en su situación con la situación que ellas tienen; así, si el acto vital es un acto de autodefinición y autoposición real y física, las demás personas, con su condición de autodefinición y autoposición, intervendrán constitutivamente en mi vida, de lo que resulta que cada uno, por el solo hecho de hacer su propia vida, se encuentra con que su situación es creada por los demás, es una co-situación²⁴⁵ que afecta incluso “la índole misma de la manera en que una realidad humana otra está efectivamente en la mía [...] De mi vida forma parte la vida de los demás, de suerte que en mí mismo están ya los demás, sin que yo sea los demás”²⁴⁶. La persona no está sola, hay otras personas, otros Yo, que se afectan unos a otros; el Yo, entonces, no solamente es absoluto frente a toda realidad posible, sino que de alguna manera

²⁴² Cfr. *Ibid.*, p. 276.

²⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 389.

²⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 276-277.

²⁴⁵ Cfr. Ignacio Ellacuría, “El esquema general de la antropología zubiriana”, en *Escritos filosóficos II*, op. cit., p. 329.

²⁴⁶ *Ídem.*

es absoluto a su modo propio, frente a todas las demás personas, que también son absolutas al suyo²⁴⁷. Zubiri llama *dimensión* a la co-determinación entre personas²⁴⁸, que, como tal, es una realidad, pues en el caso de la realidad humana “cada individuo está vertido a los demás de su especie, de modo que, por esta versión, que le es intrínseca y constitutiva, los demás están constituyéndolo en alguna forma por una especie de referencia física en tanto que realidad”²⁴⁹, algo que es incluso anterior a cualquier acción o interacción. Para Zubiri, la co-determinación entre personas se funda en que el animal humano forma especie, es una realidad específica, y es precisamente por ello por lo que hay otras personas²⁵⁰. El problema de los otros y de lo social, Zubiri los aborda desde lo que tienen de biológico, pues la sociabilidad del animal humano, afirma Ellacuría, arranca desde su propia realidad²⁵¹.

2.2.2 El carácter social de la realidad humana y el fundamento de la sociedad

En este punto es necesario tener un concepto adecuado de la especie como realidad física, pues del carácter específico del animal humano dependerá la correcta comprensión de su dimensión social²⁵². Una especie, hablo aquí de cualquier especie animal, no es nada más una multiplicidad de individuos, es más bien una multiplicidad que es resultado de una multiplicación genética²⁵³, por la que se producen otras sustantividades más o menos individuales. La especie, según Zubiri, tiene algunas características particulares: 1) su

²⁴⁷ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 10.

²⁴⁸ Cfr. *Ídem*.

²⁴⁹ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 280.

²⁵⁰ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., pp. 10-11.

²⁵¹ Cfr. Ignacio Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, en *Escritos filosóficos II*, op. cit., p. 265.

²⁵² Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 147.

²⁵³ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 11.

carácter replicante, por el que un esquema constitutivo es comunicado; 2) su carácter pluralizante, es decir, se producen otros individuos, y 3) su carácter prospectivo, que consiste en que la pluralización tenga cierta viabilidad y que sea perdurable²⁵⁴. Si se dan estas tres condiciones, se constituye lo que Zubiri llama *phylum*, que debe concebirse

como una estricta realidad física sin que por ello la unidad física anule la realidad individual de las sustantividades, que lo constituyen. Y es que cada individuo emerge a la realidad desde y en un *phylum* determinado; aparentemente cada individuo surge sólo desde una determinada pareja, pero a través de ella no es solamente hijo de determinados progenitores, sino físicamente alguien perteneciente al *phylum*, participante de él y comunicable filéticamente dentro de él y sólo dentro de él²⁵⁵.

Un *phylum* es un esquema según el cual se va pluralizando y diversificando, de manera vital, prospectiva y continuada, un tipo esquemático de viviente; en esto consiste propiamente la especie²⁵⁶. La producción de un individuo se da en una unidad indisoluble entre individuo y especie; porque por especiación se producen nuevos individuos realmente individuales –hablando ahora de la especie humana–, pero esos individuos son realmente especiados; a la par se produce un individuo realmente individual y un individuo realmente específico; se trata, por tanto, de una producción específicamente individual²⁵⁷. Cuando se trata de la realidad humana, el esquema replicable lleva en sí un momento de realidad, por eso lo generado no es simplemente un viviente más, sino otra realidad personal, otra persona²⁵⁸.

²⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 12-14.

²⁵⁵ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 149.

²⁵⁶ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 14.

²⁵⁷ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 149.

²⁵⁸ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., pp. 14-15.

La multiplicación, que es condición necesaria para que haya especie, toma una forma determinada en la generación²⁵⁹, en la que los generantes le dan al engendrado tanto su propia individualidad constitutiva, como los caracteres esquemáticos o filéticos; así, el *phylum* se interioriza al recibir, con la propia esencia constitutiva, unos caracteres filéticos con los que tendrá que conjugar su propia individualidad, pero que lo hacen *común* con los demás²⁶⁰. *Común*, más no idéntico, pues la generación es alteración, lo que se constituye no es “otro uno”, sino “un otro”; la unidad de la especie implica multiplicidad diferenciada y diversificada de los individuos, por eso en la unidad de la especie no se dan “varios unos”, sino “unos y otros”, precisamente por lo dicho con anterioridad, porque lo generado va siendo conformado no nada más por lo que recibe del generante, sino también por lo que recibe del medio y por su determinada situación respecto a otras realidades, con lo que se explican las diferencias entre individuos²⁶¹. El fundamento de la comunidad está en que lo común es común por estar comunicado²⁶²; lo que hace comunes a los individuos de una especie es aquello que se comunica, el esquema constitutivo por el que el generante es lo que es a su manera propia y que permite que el generado lo sea a la suya, sin que por ello dejen de ser especie, pues “la realidad de la especie se funda en la realidad de un esquema constitutivo idéntico, poseído físicamente por cada uno de los pertenecientes a la misma especie”²⁶³, es decir, se pertenece a un *phylum* por posesión física de un esquema constitutivo que es replicable en diversos individuos²⁶⁴.

²⁵⁹ Cfr. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 267.

²⁶⁰ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 149.

²⁶¹ Cfr. *Ibid.*, p. 150.

²⁶² Cfr. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 267.

²⁶³ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 152.

²⁶⁴ Cfr. *Ídem.*

Zubiri afirma que lo que es esencial es que ese esquema forma parte de la propia sustantividad, esto es, no es que por un lado sea un sistema psico-orgánico y por otro tenga funciones reproductivas o replicatorias, sino que el conjunto “constituye una unitaria e indivisa actividad vital, en virtud de la cual, cuanto hay de esquemático en mí, pertenece a mi propia índole formal, ejerza o no ejerza la función de replicación. Es decir, que desde mí mismo estoy esquemáticamente vertido a los demás”²⁶⁵. Los demás no se añaden a mi realidad, sino que se están produciendo filéticamente desde la unidad esquemática en que consisto²⁶⁶. Afirma Zubiri,

Yo soy lo que soy, y siendo lo que soy, desde mí mismo, por mi propia índole y por mi propia estructura personal, es como estoy vertido a otras realidades y, por consiguiente, a otras personas. A mi realidad no se le «añaden» los otros, sino justamente al revés: los otros se le pueden añadir precisamente porque mi realidad en cuanto tal está abriendo el campo del otro en tanto que otra persona²⁶⁷.

Es esta versión esencial la que hace que cada individuo lleve dentro de sí a todos los demás, no nada más a aquellos que ha producido por generación; los lleva en cuanto está vertido a ellos, y en cuanto los demás están referidos a él y lo llevan dentro de sí mismos²⁶⁸. Y es que precisamente por ser esta versión un ingrediente de mi propia realidad sustantiva, la versión a los demás refluye sobre lo que soy como realidad, es decir, la versión no sale de mí, sino que me constituye, por lo que la refluencia es una refluencia constitutiva, de lo que se sigue que mi forma de realidad está en alguna forma afectada por la versión que desde mí mismo tengo a las demás realidades, por lo que Zubiri agrega que, como realidad psico-

²⁶⁵ Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 15.

²⁶⁶ Cfr. *Ídem*.

²⁶⁷ *Ídem*.

²⁶⁸ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 155.

orgánica soy “de suyo” los otros²⁶⁹. Esta versión a los otros es el fundamento biológico de la sociedad y, por tanto, de la historia, que no son lo que son sino *desde* y *en* esta dimensión específica, aunque no se reducen a ella²⁷⁰.

La versión a los otros puede presentarse según dos formalidades distintas, por un lado, se puede estar vertido a las demás personas en tanto que “otros que yo”, y en este caso la versión es *impersonal*, que es la que define propiamente lo social; por el otro, se puede estar vertido a los demás en tanto que otras personas, es decir, “otros como yo”. En lo social, lo que predomina es lo impersonal, que no es sino un modo de ser persona que implica un modo de referencia personal, aunque esa referencia sea reducidamente personal²⁷¹. La reducción de la que se trata en lo social es la reducción a mera alteridad personal, lo que implica que los otros no quedan cosificados, sin embargo, Ellacuría advierte que la tragedia del mundo social es la necesaria y frenética multiplicación de relaciones sociales frente a la disminución de relaciones personales, pues el carácter impersonal de todo lo que pertenece al mundo social tiene en sí el poder y la fuerza de impersonalización²⁷². La sociedad, entonces, es una forma de convivencia impersonal, esto es, una forma en la que las personas quedan impersonalizadas por reducción de lo personal a mera alteridad, y así, cuando se trata de la sociedad, una persona, precisamente por ser impersonal, puede ser siempre sustituida por otra. La impersonalización lo que hace es seguir el camino de la alteridad, en lugar del camino de la personalización, “el otro en cuanto otro es, en principio, plenamente sustituible, siempre que se encuentre quien desempeñe su función; no así la persona en cuanto persona, que es

²⁶⁹ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., pp. 15-16.

²⁷⁰ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 155.

²⁷¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 190-191.

²⁷² Cfr. *Ibid.*, pp. 191-192.

insustituible precisamente en lo que ella misma es”²⁷³. A esto volveré más adelante, cuando aborde el problema persona-sociedad.

En virtud de la apertura a la realidad del animal de realidades, la especie animal se va a constituir en sociedad humana, que antes de ser tal por opción o pacto histórico, tiene un carácter natural, animal y biológico²⁷⁴. Para Ellacuría, es muy importante tomarse en serio la animalidad de la especie para entender lo que es la sociedad humana²⁷⁵, de lo contrario se tiende a un idealismo y a una desmaterialización de lo que es el ser humano y de lo que es la sociedad²⁷⁶, y es que además sería absurdo pretender entender al hombre y a la mujer ignorando que son realidades corpóreas, como también es absurdo tratar de entender la sociabilidad humana ignorando su especificidad²⁷⁷. Ahora, vivir en sociedad, desde el elemento vinculante de la especie, no supone la constitución de la relación perfecta entre los seres humanos; es simplemente contar “con la posibilidad real y la necesidad efectiva para hacer algo, siempre abierto, que sólo al final podría llamarse sociedad humana rectamente constituida”²⁷⁸, porque, afirma Ellacuría, el hombre-mujer social y la sociedad humana serán resultado de la historia, de ahí que la relación individuo-sociedad sea una tarea dinámica, esto es, una praxis, en la que ni lo personal, ni lo social han de anularse, todo lo contrario, ha de encontrarse un equilibrio dinámico²⁷⁹ que favorezca y posibilite la vivencia plena de aquello que constituye la vida humana.

²⁷³ *Ibid.*, p. 194.

²⁷⁴ *Cfr. Ibid.*, pp. 159-160.

²⁷⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 161.

²⁷⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 166.

²⁷⁷ *Cfr. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, op. cit.*, p. 270.

²⁷⁸ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 165.

²⁷⁹ *Cfr. Ibid.*, pp. 165-166.

Y es que el ser humano se enfrenta con su pertenencia a una especie del mismo modo como se enfrenta con todo lo demás, es decir, “realmente”; se trata de “una realidad física aprehendida en tanto que realidad y que, por tanto, constituye mi propia realidad, mi forma de estar en la realidad y el modo de estar vinculado a los demás miembros de la misma especie, a los que les ocurre fundamentalmente lo mismo”²⁸⁰. En el caso de los puros animales, no se comportan con las cosas como realidades; su “trabajo”, afirma Zubiri, no es intencional, sino mera respuesta a estímulos, por eso no forman sociedades, sino agrupaciones, pues el momento de realidad es lo que constituye lo radicalmente distintivo y propio de lo que es una sociedad frente a una agrupación animal, de lo que se sigue que la sociedad es una convivencia fundada expresa y formalmente en la realidad²⁸¹. Esta convivencia tiene dos características: es una convivencia por generación, lo que significa que el carácter genético pertenece intrínseca y formalmente a la convivencia, y es una convivencia por generación a la realidad como realidad, lo que implica que el hombre-mujer no nace a la vida, sino que nace a la realidad como realidad²⁸². La convivencia es algo que afecta primaria y radicalmente a la realidad personal en cuanto tal²⁸³, y esto porque la convivencia es una co-realidad constitutiva, lo que quiere decir que cada uno es co-real con otros debido a su propia realidad y que la convivencia es un carácter específico de la realidad propia de la sustantividad humana en cuanto tal²⁸⁴. Convivir, para Zubiri, es estar *vitalmente presente* a los demás, es formar cuerpo con ellos, y esta corporeidad es presencialidad de la vida de cada uno dentro de la vida de los demás, y recíprocamente, de la vida de los demás

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 163.

²⁸¹ *Cfr. Zubiri, Tres dimensiones del ser humano, op. cit.*, pp. 38-39.

²⁸² *Cfr. Ibid.*, pp. 39-40.

²⁸³ *Cfr. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, op. cit.*, p. 271.

²⁸⁴ *Cfr. Zubiri, Tres dimensiones del ser humano, op. cit.*, p. 51.

en la de cada uno; así, esta presencia es co-presencial, se forma un cuerpo que es uno y único, por ello afirma Zubiri que el hombre-mujer es “de suyo” un cuerpo social²⁸⁵. Esta concepción del cuerpo social viene, tal como Ellacuría explica, de los tres momentos que Zubiri le atribuye a la unidad primaria del sistema psico-orgánico en cuanto sistema²⁸⁶, estos momentos son: organización, solidaridad y corporeidad. La organización tiene que ver con la significación y la posición estructural de cada una de las notas del sistema; la solidaridad se refiere a que todas las notas forman una unidad sistémica por la que cada una de las notas, por estar estructuralmente determinada respecto de las demás, repercute estructural y funcionalmente sobre todas las demás, y además es interdependiente con ellas; y, por último, la corporeidad tiene que ver precisamente con que la sustantividad del sistema “toma cuerpo” en la organización solidaria de sus notas y con ello se hace físicamente presente en la realidad²⁸⁷.

A partir de estas puntualizaciones sobre la concepción del cuerpo social, Ellacuría identifica siete caracteres propios del mismo:

1) Su *especificidad*, que remite a todo lo dicho sobre la especie y, por tanto, a lo biológico; se trata de la corporeidad propia de una especie biológica, de ahí que lo biológico no sea esencial solo a cada individuo, sino también al cuerpo social, esto es, a la sociedad²⁸⁸.

²⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 56.

²⁸⁶ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 195-196.

²⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 196.

²⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 196-197.

2) El ser una *corporeidad somática*, que tiene que ver con su presencia real y circunscriptiva en el espacio; así, lo social es una forma de realidad, algo que tiene cuerpo y es estructural²⁸⁹.

3) Su *circunscriptividad*, que se refiere a que todo lo humano debe darse en un cuerpo social, aunque no se reduzca a ser cuerpo social, y que éste determina en alguna forma todo lo humano. Esta circuncripción, que puede ser un límite, es también una posibilidad para la realización de las realidades sustantivas, a la vez que las condiciona. Este condicionamiento supone un carácter de alteridad impersonal, pues la alteridad personal hace que lo social no se pueda apropiarse nunca de modo plenamente personal; hace, a su vez, que lo social lleve su propio rumbo, lo que significa que no es del todo dirigible desde las opciones personales, y hace que lo social tienda a “alterar” a las personas, pudiendo quedar impersonalizadas²⁹⁰.

4) La *alteridad*, que define formalmente la versión social en tanto que social, si se la entiende como la afirmación del otro en tanto que otro. En lo social intervienen los otros, y esta alteridad que tiene una estructura y un dinamismo propios “hace que lo social [...] sea, en gran parte, independiente de la voluntad y de las opciones de los individuos y aun de los grupos sociales”²⁹¹, pues en la versión social se trata de algo impersonal, que en su alteridad no tiene libertad, que sigue su propio curso, que es “natural” y previsible, y que por eso puede ser manejado con técnicas, no con modos personales, que apuntan a la transformación de las condiciones objetivas de un determinado cuerpo social. Lo social responde a la impersonalidad de las personas, que siempre pueden ser sustituidas por otras²⁹².

²⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 197-198.

²⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 198-199.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 199.

²⁹² Cfr. *Ibid.*, pp. 199-200.

5) Su *carácter unitario*, que se constituye como tal en función de los cuatro caracteres anteriores, es decir, la posibilidad del cuerpo social unitario se funda en lo propio de la especie, en la presencialidad física de la sociedad, en su circunscripción y en su carácter de alteridad. No se trata de una sustantivación, sino del reconocimiento de la realidad propia del cuerpo social, así como de su autonomía. Al ser la sociedad una realidad corpórea, tiene entonces consistencia, estructura y dinanismos propios, en gran medida y por su índole impersonal, independientes de las voluntades personales. Además, la sociedad forma un sistema dentro del cual hay subsistemas, entre los que Ellacuría enuncia la familia, las clases sociales, las etnias, etc., que dan cuenta de que el cuerpo social no es una mera agregación de individuos iguales, sino, precisamente, un sistema con subsistemas diferenciados entre sí y diferenciados de los individuos que reúnen²⁹³.

6) Su *carácter sistemático de estructura*. Toda sociedad, por ser cuerpo social, es estructural. Esta es, para Ellacuría, una afirmación llena de sentido, no solo para la interpretación de la sociedad, sino también para su transformación. Al ser la realidad social una estructura, tiene sus propias leyes estructurales, que responden a su peculiar forma de realidad. Como elementos de la estructura, los subsistemas se encuentran en co-posición y co-situación. Por eso el carácter colectivo de lo social no es una mera agregación de individuos o de instituciones, sino “un estricto carácter estructural unitario de realidades más o menos individuales en subsistemas en el sistema total”²⁹⁴. Más allá de las acciones y reacciones que cada subsistema pueda tener sobre los otros, hay una primera determinación

²⁹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 200-201.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 201.

positiva, producto de su pertenencia a una estructura, que, como tal, se rige por leyes estructurales²⁹⁵.

7) Su *dinamismo procesual*. Así como toda realidad es estructural, toda realidad es también dinámica, y cuando se trata de realidades materiales, el dinamismo es procesual. Como un todo, la sociedad es dinámica, “pues asume en una unidad más amplia los componentes dinámicos que la integran”²⁹⁶, de ahí que se pueda concluir un carácter dinámico-estructural del cuerpo social, esto es, que la sociedad sigue un proceso estructural, y afirmar, con Ellacuría, que el “dinamismo intrínseco de la sociedad es un dinamismo procesual y estructural, que implica la unidad del cuerpo social, la totalización de los subsistemas en un único sistema estructural, y el dinamismo procesual y totalizante de este todo unitario que es el cuerpo social”²⁹⁷.

El cuerpo social, conformado, como se ha visto, por esencias abiertas, no solo fundamenta la convivencia, sino que ofrece las más distintas posibilidades²⁹⁸. En este punto, empieza a perfilarse el problema de la historia y su carácter englobante de la persona y de la sociedad, pues

Si bien es cierto que el hombre solo se da *en* sociedad y solo se da *en* historia, la pregunta filosófica sobre persona y comunidad debe dirigirse forzosamente a saber lo que es la realidad histórica como conformadora de esa unidad que es la persona en la comunidad. Solo comprendiendo lo que es la historia y lo que es el hombre como realidad histórica, se puede situar debidamente tanto el problema de persona y comunidad como el problema de la trascendencia histórica²⁹⁹.

²⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 200-201.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 202.

²⁹⁷ *Ídem*.

²⁹⁸ Cfr. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 271.

²⁹⁹ Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, pp. 178-179.

Y es que “la interrelación personal implica unas posibilidades comunes y comunitarias en continua variación, que deben irse realizando por la aceptación de la sociedad, que les da curso real y las pone al servicio de la comunidad”³⁰⁰, pero lo social no es lo histórico, esto último corresponde, como ser verá más adelante, a la actualización de posibilidades; lo social, en cambio, tiene que ver con cómo quedan afectados y dispuestos los individuos por efecto de la convivencia³⁰¹.

2.2.3 El problema persona-comunidad

Es evidente que el ser humano no vive aislado, aunque su realidad tampoco se reduce al conjunto de sus relaciones sociales. Se trata, efectivamente, de un ser social “determinado concreta e históricamente por lo que hace, por lo que le hacen hacer o por lo que le dejan hacer”³⁰². Su “estar-en-el-mundo” es un estar fundado en lo que realmente es como animal de realidades, y como tal, ha de encontrar cómo sobrevivir biológicamente conviviendo con otros seres humanos y otros grupos sociales que a lo largo de la historia han objetivado sus producciones; pero se trata de un “estar-en-el-mundo” que es verdadera realización personal, esto es, un proceso de personalización, aunque no siempre tenga carácter positivo³⁰³. Por eso, el problema persona-comunidad no es un mero problema teórico, pues, como afirma Ellacuría, tanto la persona como la sociedad se están haciendo en la historia, así como se está haciendo o deshaciendo –que es lo mismo que haciéndose mal– la correcta unidad entre

³⁰⁰ Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 271.

³⁰¹ En este punto, Ellacuría cita a Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios*. La cita está en “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 271.

³⁰² Ellacuría, “Persona y comunidad”, *op. cit.*, p. 69.

³⁰³ *Ídem*.

persona y sociedad³⁰⁴, precisamente por esto es por lo que se puede afirmar que lo que está en juego en este problema es la marcha de la sociedad y el destino de la historia³⁰⁵.

La unidad de persona y sociedad es una unidad dinámica e histórica: es, a la par, una realidad y una tarea ética, una *praxis*. Pero, entonces, esta *praxis* no es el cumplimiento de una obligación venida desde fuera, sino la realización del propio dinamismo personal y del dinamismo social, que [...] pueden conducir tanto a la alienación de la sociedad como a la alienación de la persona, pueden llevar también a la realización plena de la persona en la comunidad humana³⁰⁶.

Precisamente por ser un problema tan “dramáticamente práctico” es por lo que Ellacuría insiste en tratarlo con el máximo rigor teórico. Lo que busca no es una unidad conceptual luego de haber construido los conceptos, sino mostrar la unidad real de ambos momentos, que se manifiestan en la realidad³⁰⁷. Y es que esta unidad es tan real, que no puede hablarse del hombre o de la mujer sin considerarles desde su dimensión social y desde su dimensión histórica, pues la persona humana es persona animal, persona social y persona histórica, y solo así es lo que realmente es, esto es, culminación y presencia de todo el proceso evolutivo de la realidad³⁰⁸. Esto último es lo que presento aquí, concretamente la dimensión social del ser humano.

El animal humano no empieza por estar vertido a los otros como otros, el encuentro con ellos está fundado en lo que Zubiri llama *mundo humano*. Cuando nace un hombre o mujer, son otros quienes van satisfaciendo las necesidades o tomando la iniciativa para dar lo que se piensa que el recién nacido puede necesitar. Con esto, el niño o niña va adquiriendo

³⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 71.

³⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 66.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 71.

³⁰⁷ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación, op. cit.*, p. 177.

³⁰⁸ Cfr. Ellacuría, “Persona y comunidad, *op. cit.*”, pp. 68-69.

la conformación de lo que Zubiri ha llamado el carácter “humano” de su vida; lo que le viene de fuera no es solo la influencia de otra persona, es la conformación de su humanidad, es, para decirlo con el propio autor, una co-situación de co-hominización, por la que el niño o niña adquiere un mundo y un carácter humano³⁰⁹. Para que la convivencia sea posible, es necesario que previamente exista un mundo humano, que es la primera acción que la situación de versión de cada hombre o mujer a los demás tiene sobre el recién nacido. Los caracteres de co-hominidad que el niño o niña va adquiriendo y que envuelven a todos son el mundo de la convivencia, es decir, lo humano le viene al niño o niña de la convivencia, “pero de una convivencia que le está exigida [...] desde dentro de sí mismo, por su primera versión a los demás. Es, por tanto, algo que pertenece a la estructura real del niño. En ese mundo, pues, se encuentra con los demás”³¹⁰. En su proceso de hominización, que Zubiri llama también proceso de constitución del haber humano, el niño o niña se va a encontrando con “los otros”. Este proceso parte por un encuentro en el que aquellos no son “otros”, sino “míos”, son *mi* madre, *mi* hermano, etc.; son algo distinto de mí, si no, no serían míos, pero su manera de ser distintos es tal que los encuentro como míos. Es un mínimo de alteridad. En un segundo momento, por el propio proceso de la convivencia, los otros van cobrando la figura de ser otros, pero otros como yo. Posteriormente, el niño o la niña descubre a los otros como otros que yo. Y solo en una cuarta fase el niño o niña se encuentra rodeado de “otros” con los que convive. Solo en esta última fase se da lo que Zubiri llama con-vivencia³¹¹.

En este punto hay que retomar algo de lo ya dicho sobre cómo se convive, concretamente, en el cuerpo social. Más arriba mencioné que la sociedad es impersonal y

³⁰⁹ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 44.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

³¹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 45-47.

que, por serlo, una persona puede ser siempre sustituida por otra, lo que da cuenta de que la estructura social se conserva aun cuando las personas varíen. En lo estrictamente social, cada uno queda impersonalizado, y en ello radica la tragedia de lo social: “los otros impersonalizados me impersonalizan, con lo cual mi actitud y mis acciones quedan impersonalizadas por un proceso de despersonalización, con lo cual se cae en un círculo de progresiva alienación y deshumanización”³¹². La impersonalización puede convertirse en principio de deshumanización y desvirtuar lo humano, pero esto no es forzosamente así, antes al contrario, puede también favorecer la humanización, siempre que las estructuras sociales se humanicen, pues es innegable que lo social configura la vida de las personas, y desde ahí se puede destruir o construir la vida humana³¹³.

Hay una segunda forma de convivencia que se caracteriza por una versión no en tanto que otros, sino en tanto que personas. Así, la convivencia deja de ser impersonal y se vuelve esencial y constitutivamente personal, que es la que da pie a lo que Zubiri llama comunión personal³¹⁴, esto es, a una comunidad. En esta, es imposible la sustitución de cada una de las personas, pues cada cual ocupa *su* lugar; se trata de un proceso positivo de personalización que supone la afirmación del carácter absoluto en lo que tiene de absoluto, la afirmación de la propia realidad como propia, y la afirmación de la propia intimidad que remite del propio ser a la realidad propia. Pero nada de esto puede darse si no se da también la afirmación de los demás, “que están dentro de mí como personas, pero sin confundirse conmigo, y que al ser afirmadas y reconocidas como tales reafirman mi propia realidad personal y mi propio ser absoluto”³¹⁵. Solo en el reconocimiento pleno del otro o de la otra como persona es posible

³¹² Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 308.

³¹³ Cfr. *Ídem*.

³¹⁴ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 58.

³¹⁵ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 308-309.

la amistad o el amor, pues suponen una entrega personal, a la vez que el reconocimiento del carácter propio, íntimo y absoluto, siempre en comunión³¹⁶.

Esta comunión es posible solo porque el animal humano tiene algo *en común* con los demás, pero esto es equívoco porque “lo común en el hombre, no es tener algo *en común* con los demás, sino justamente al revés: tener en su mismo modo de ser una dimensión que es formalmente común con el ser de los demás, haya o no comunicación de hecho”³¹⁷, es lo que Zubiri llama *comunalidad*. El ser del hombre y de la mujer es comunal, y por serlo es por lo que puede estar comunicado a los demás y tener algo en común con ellos. La comunalidad no es unidad, ni comunidad, ni sociedad, que son caracteres propios de la realidad humana, mientras que la comunalidad pertenece al ámbito del ser, y lo que el hombre y la mujer quieran hacer de sí mismos no puede ser ajeno de lo que realmente son, es decir, no puede ser ajeno de su realidad específica y social, pues el ser no puede “hacerse” al margen de la realidad propia, porque el ser es siempre ser de la realidad, tanto en lo que tiene de opcional como en lo que tiene de natural³¹⁸. Esto es válido tanto en el individuo, como en la sociedad y en la historia.

La sociedad y la historia, sobre todo, no pueden *ser* lo que los hombres decidan; lo que la sociedad y la historia vayan a ser depende de la estructuración compleja de factores reales según leyes estructurales, aunque entre estos factores [...] tenga su puesto propio, su posición propia, lo que los hombres hacen y quieran hacer. Que esto sea así en la sociedad y en la historia obliga a aceptar que el ser humano en su individualidad tampoco es ajeno a la realidad y a aceptar asimismo que el propio ser humano tiene algo de comunal³¹⁹.

³¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 309.

³¹⁷ Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 67.

³¹⁸ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 305.

³¹⁹ *Ídem*.

La comunalidad es algo que afecta al ser del hombre y de la mujer en cuanto tal y es algo que, siendo común, es también de cada cual, lo que es solo posible, según Zubiri, para las esencias abiertas, en las que la versión a los demás no es de una unidad a otra unidad, sino que es la versión de una apertura a la apertura de los demás. El ser del hombre y de la mujer es un ser abierto en cuanto ser, pero abierto en alteridad³²⁰. “Abierto como lo estoy yo, como realidad absoluta, al todo de la realidad –y precisamente por eso soy persona– este todo de la realidad no es solamente el término al que estoy abierto, sino que es el modo formal mismo de mi apertura”³²¹. A partir de esto, Ellacuría afirma que tener un ser en común con los otros pertenece al modo propio de ser persona y que la apertura solo llega a ser plenamente personal cuando aquello a que se abre es a otra persona, y concluye que “ser persona es serlo personalmente, y ser personalmente implica al serlo comunalmente”³²², esto es así porque la apertura personal es a lo absoluto, que es algo compartido con los demás. En este punto Zubiri señala que la comunalidad consiste en ser absolutamente mío justo porque soy comunalmente mío, y serlo porque se está intrínsecamente vertido a los demás³²³. Así, el hombre y la mujer son absolutos en alteridad, esto es, es “lo absoluto hecho especie”³²⁴, de lo que se sigue que la refluencia de la sociedad sobre la persona individual

es la determinación que el Yo, como posición absoluta en el todo de la realidad, tiene respecto de los demás “yos” [...], es decir, respecto de un tú, de un él, etc. Ser Yo es ser «cadacualmente» comunal. Este respecto es lo que tantas veces he llamado dimensión. Lo es porque mide [...] Mido precisamente en qué forma Yo me pertenezco a mí mismo

³²⁰ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p.68.

³²¹ *Ídem*.

³²² Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 306.

³²³ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., pp. 68-69.

³²⁴ *Ibid.*, p. 69.

en alteridad. Esto es precisamente la dimensión social del Yo humano. El yo como individuo no se opone al yo social³²⁵.

El hombre o la mujer, entonces, son un absoluto que queda dimensionado como yo, tú, él, los otros, etc. Para Ellacuría, reconocer esta dimensionalidad es hacer justicia a la realidad y al ser del hombre y la mujer, y no hacerlo supone la negación de sí mismo y de los otros, pues “me pertenezco a mí mismo en forma de alteridad, de modo que la afirmación plena de mí mismo es la afirmación de los demás”³²⁶. Por eso, personalidad y comunalidad no solo no se excluyen, sino que se afirman mutuamente, porque no puede haber experiencia y vivencia plena de sí mismo, si no se tiene experiencia y vivencia plena de la realidad propia, que, como afirma Ellacuría, no puede alcanzarse tampoco “más que en la proyección dinámica de esa realidad propia en una constante biografía y en una permanente historia de experiencias y de vivenciación”³²⁷.

El yo como individuo, entonces, no se opone al yo como social. Lo que se da es una diversidad, que no es sino “una afirmación diferenciada de una misma versión: la socialidad y la comunalidad son afirmaciones del tú, de los otros, pero en la afirmación del propio yo y como afirmación del propio yo”³²⁸. Esto se da según las dos posibilidades ya expuestas: la sociedad y la comunidad, que son las dos vertientes de la dimensión social y que son formalmente distintas, pero no antagónicas y que, como afirma Ellacuría, están llamadas a potenciarse mutuamente³²⁹. La comunión personal puede verse condicionada por el mundo social en el que se da. Así, si el proceso de impersonalización lleva a una alienación, la capacidad de comunión se ve disminuida y, al contrario, si el proceso de impersonalización

³²⁵ *Ídem.*

³²⁶ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 307.

³²⁷ *Ídem.*

³²⁸ *Ibid.*, pp. 307-308.

³²⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 309.

considera el carácter personal –anónimo, sí, pero personal– de los socios de la sociedad, la comunión personal se verá favorecida. En la otra vertiente, el ejercicio de la comunión personal deja a los hombres y mujeres en mejor disposición de trabajar por una sociedad más humana³³⁰. A la sociedad, tal como señala Ellacuría, no hay que pedirle que sea formal y reduplicativamente personal, lo que hay que buscar es que sea humana y humanizadora, y para ello propone que el haber humano con el que el niño o la niña se encuentra cuando nace, y por el que reconoce a los otros como otros y luego como personas, se alargue al haber humano de la sociedad, que es en donde tendrá que ser posible la realización personal, pero para ello habrá que poner las condiciones adecuadas, sin ellas esta realización personal se vuelve problemática y se ve ciertamente disminuida. Si la realización personal es misión de cada cual, el ofrecer las posibilidades para esta realización es tarea de todos los que constituyen un cuerpo social³³¹, de ahí la co-responsabilidad de todas las personas que integran una sociedad para que, en lo individual, cada quien pueda irse realizando personalmente.

Ellacuría concluye el estudio sobre la persona y la sociedad señalando que este ejercicio resulta incompleto cuando se pretende hacerlo solamente por separado, es decir, cuando se estudia la sociedad sin referencia a la persona, o la persona sin referencia a la sociedad, pues en el primero de los casos se corre el riesgo de dar a la sociedad una sustantividad que no posee, y en el segundo se trataría de una persona abstracta que no existe. Lo central es distinguir entre las dos vertientes de la persona humana, la estrictamente

³³⁰ *Cfr. Ídem.*

³³¹ *Cfr. Ídem.*

personal y la impersonal, pues lo que permite esta distinción es unificar la comunidad y la sociedad en la realidad una y múltiple de la persona:

el hecho del carácter natural, animal, corpóreo, etc., del hombre da paso ineludiblemente al hecho social, a la sociedad; el hecho del carácter absoluto, formalmente suyo, etc., del hombre da paso al hecho personal y comunitario. Como, evidentemente, no son dos hechos separados, la multiplicidad se convierte en unidad compleja³³².

Habiendo llegado a este punto, lo que sigue, según la propuesta antropológica zubiriana, es el estudio de la dimensión histórica del hombre, que implica, a su vez, el estudio de la historia. Samour sostiene que es el intento de encontrar una solución teórica y práctica al problema de la persona y la sociedad, lo que lleva a Ellacuría a construir una filosofía de la historia con una intención praxica y liberadora, pues si en un primer momento lo que buscaba era construir una filosofía del hombre –del ser humano– bajo el supuesto de que la persona humana es la forma suprema de realidad, este planteamiento se modificó según se fue perfilando y asentando en su reflexión filosófica el horizonte de la historicidad por el carácter conformador y englobante que tiene la historia sobre la persona y la sociedad³³³, por lo que el esfuerzo por construir una antropología filosófica se tradujo en el esfuerzo por hacer una filosofía de la historia que,

por su mismo carácter englobante y totalizador, se concretará como una filosofía de la realidad histórica; esto es, un análisis de las distintas estructuras y los dinamismos que componen la realidad histórica, considerada en su totalidad y en su plena concreción, con el objetivo principal de iluminar los supuestos requeridos para que se pueda dar, real y plenamente, una *praxis* histórica de liberación³³⁴.

³³² *Ibid.*, p. 310.

³³³ *Cfr.* Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, pp. 177-179.

³³⁴ *Ibid.*, p. 179.

Precisamente en atención a esto último, abordo a continuación la visión que Ellacuría propone de la historia como un proceso que ha de aspirar a que el hombre y la mujer lleguen a ser cada vez más plenamente humanos y más plenamente personas, concretamente “para que el hombre se entienda últimamente a sí mismo y para que alumbre el camino por donde debe marchar para que la tarea ética de hacer una sociedad humana y un hombre comunitario sea posible”³³⁵.

2.3 La historia como apropiación de posibilidades de humanización y personalización

La aproximación al problema de la historia la hago retomando lo dicho con anterioridad sobre la relación entre historia y hacer humano, pues, como también señalé antes, la ética, tal como lo plantea Ellacuría, se pregunta por lo que hay que hacer para que la historia llegue a humanizar al hombre y a la mujer y éstos, a su vez, humanicen y plenifiquen la historia³³⁶, por lo tanto, una investigación sobre ética tiene que partir no solo de una determinada concepción del ser humano, sino también de una determinada concepción de la historia, porque la vida del ser humano solo puede hacerse históricamente, es decir, en un determinado momento histórico³³⁷. En función de lo que aquí estoy investigando, lo que voy a enfatizar del análisis ellacuriano de la historia es precisamente que es un proceso de apropiación de posibilidades –por tanto, un proceso ético– que conduce a la humanidad hacia su plena humanización y personalización. Para llegar a ello, parto por algunas consideraciones

³³⁵ Ellacuría, “Persona y comunidad”, *op. cit.*, p. 90.

³³⁶ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 255.

³³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 257.

generales sobre lo formalmente histórico y lo que constituye la historia según Zubiri, y que luego, cuando lo retoma Ellacuría, fundamentará, junto con todo lo dicho hasta aquí, su proyecto filosófico liberador, del que ya hablé con anterioridad.

2.3.1 Lo formalmente histórico

Lo primero que hay que decir de la historia es que tiene relación con el carácter prospectivo de la especie, ese carácter que tiene que ver con el hecho de que la especie misma está llamada a perdurar, lo que quiere decir que los individuos son prospectivos en la medida en que pertenecen a una especie que lo es. Es en virtud de la proyección, que la especie no solamente es viable en el sentido de ir-hacia, sino que precisamente por ir-hacia, cada uno de los individuos, viene-de. Es, por tanto, una refluencia. “Esta refluencia de lo prospectivo sobre cada uno de los individuos es lo que formalmente constituye la *historia*. Los individuos no solamente conviven y son diversos, sino que además su convivencia y su diversidad tienen carácter histórico”³³⁸.

De la historia, lo menos que puede decirse es que es un movimiento, pero no es uno en el que sus momentos solamente se suceden, porque en la historia cada momento es formalmente apoyado en el anterior y es apoyo del siguiente, de ahí que Zubiri concluya que la historia es formal y constitutivamente movimiento procesual³³⁹. Y si bien pudiera parecer obvio que se trata de un proceso de transmisión genética, en el que lo que se transmite de progenitores a engendrados son unos determinados caracteres, esto, en sí, no es historia, pues

³³⁸ Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., pp. 72-73.

³³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 73.

también los animales, cuando engendran una cría, transmiten ciertos caracteres orgánicos y con ellos un cierto tipo de vida; no es historia, entonces, porque le falta el momento de realidad que, como ha quedado señalado, es propio del animal humano, que por poseer una inteligencia sentiente, se enfrenta con las cosas como realidad, lo que le supone tener que responder de manera optativa: tiene que elegir y optar, en cada momento determinado y con su acción libre, por una forma determinada de estar en la realidad³⁴⁰. Las acciones libres solo son aquellas en las que el enfrentamiento con las cosas es como realidad, pues si solo se pudiera responder estimúlicamente, no habría posibilidad para hablar de acciones libres³⁴¹. En buena parte, la vida del hombre y de la mujer está montada, tal como afirma Zubiri, sobre la opción, por eso se trata de una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad, de lo que resulta evidente “que una forma de estar en la realidad no es que de hecho no se *transmita* genéticamente con los caracteres psico-orgánicos; es que, por su propia índole, no es genéticamente *transmisibile*”³⁴². Por eso, la vida del animal humano no comienza desde cero, sino apoyada en algo distinto de su propia sustantividad: en la forma de estar en la realidad que se le ha dado, y que es lo que, según Zubiri, constituye radical y formalmente la historia, que no es sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad³⁴³. Al hombre y a la mujer no solo se le transmiten unos caracteres psico-orgánicos, sino que además se le *entrega* un modo de estar en la realidad, por eso, del proceso histórico, afirma que es tradición, en el sentido de ser entrega, pues si bien la vida se transmite genéticamente, las formas de estar en la realidad se entregan³⁴⁴, y si la primera es

³⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 74.

³⁴¹ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 329.

³⁴² Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 75.

³⁴³ Cfr. *Ídem*.

³⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 76.

cuestión exclusiva de los generantes, las formas de estar en la realidad que se entregan tienen directa relación con el cuerpo social al que estos pertenecen³⁴⁵.

Ahora, la historia no es ni pura transmisión, ni pura tradición, es transmisión tradente, pero tampoco la historia es solamente esto, más bien este primer acercamiento lo que permite es identificar que en la historia lo que se da es una entrega de formas de realidad. Lo que hasta este punto se ha encontrado es el origen de lo histórico, que está, precisamente, en dicha tradición de formas de estar en la realidad. Para Ellacuría es de suma importancia reiterar el carácter biológico de la historia, porque “lo transmitido en la génesis, la constitución biológica de la especie con todas sus consecuencias, es vector intrínseco de la historia y se hace presente en todos los problemas históricos”³⁴⁶, pero la historia no es solo naturaleza, ni es prolongación de la evolución, pues mientras que esta procede por mutación, las formas de estar en la realidad proceden por invención, es decir, implican optar³⁴⁷.

La historia es una realidad cualitativamente nueva que, aunque surgida de la naturaleza y subtendida dinámicamente por ella, es *más* que naturaleza, un *más* debido a la apertura humana y a su realización autoposesiva manifestada en un hacer opcional de carácter cuasi-creador en el que se van actualizando las posibilidades objetivadas en las estructuras sociales. El dinamismo histórico es formalmente un dinamismo de actualización de posibilidades. Y esto es lo que hace que la historia sea una estructura abierta³⁴⁸.

³⁴⁵ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 391.

³⁴⁶ *Ibid.*, pp. 391-392. Ellacuría pone como ejemplos de ello el problema poblacional o las condiciones raciales como elementos a considerar en la configuración de los procesos históricos. Se podrían incluir también cuestiones de género.

³⁴⁷ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 77.

³⁴⁸ Samour, *Voluntad de liberación*, op. cit., p. 162.

2.3.2. El sujeto de la historia en la filosofía ellacuriana

Para llegar a esta propuesta de la historia como apropiación de posibilidades, es necesario señalar algunas ideas en torno a qué o quién hace y padece la historia. Para ello retomo algo de lo dicho sobre la tradición, que no es la historia, sino la raíz de la historia, esto es significativo porque si bien todos estamos inmersos en la historia y en la tradición, y por tanto todos las sufrimos y padecemos, hay que preguntarse si todos las hacemos y, en dado caso, en cuanto qué las hacemos, ¿en cuánto individuos, en cuánto clase, en cuánto pueblo, etc.?³⁴⁹. En el planteamiento de la tradición y la historia, lo que se perfila es la posibilidad de que haya un sujeto de la tradición y un sujeto de la historia. En cuanto al primero, Zubiri afirma que es la especie, el *phylum* en cuanto tal, porque la tradición afecta a los individuos en cuanto pertenecientes a este, y los afecta por refluencia³⁵⁰. Así, respecto de la subjetualidad de la tradición aparecen dos tipos de sujetos: el vector de la misma y los individuos sobre los que refluye. Los individuos participan de lleno en la tradición, pero solo en cuanto pertenecen al *phylum*, lo que implica que la tradición tiene un momento específico y un momento social, esto es, “la tradición no es formalmente de individuo a individuo, aunque forzosamente pase por los individuos; la tradición es siempre social”³⁵¹.

Aun cuando la vida humana lo es, como se ha visto, de una esencia abierta que, como tal, puede autopoerse y autodefinirse físicamente como absoluta, es decir, como suelta de lo que la forzaría a actuar estímúlicamente, esto no significa que la persona pueda evadirse del carácter físicamente vinculante de la tradición, que es algo que afecta a los individuos hasta convertirse en un momento de su biografía personal, por lo que puede afirmarse que el

³⁴⁹ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 394-395.

³⁵⁰ Cfr. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 81.

³⁵¹ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 395.

momento de transmisión tradente es constitutivo de la autorrealización personal que, como también se vio, es siempre social y socializante³⁵². Sin embargo, no se puede negar que se da, o al menos debería darse, una personalización de lo recibido, porque el ser humano *hace* su vida con los otros y con lo otro, y es precisamente en ese *hacer* su vida como se va autoposeyendo. Ellacuría afirma que, si bien no son dos dimensiones que se excluyen, puede suceder que los otros y lo otro determinen el argumento de la propia vida más que el yo, y si bien no por esto la vida deja de ser personal, la dimensión de autor queda casi anulada por las de agente y actor; pero esto no tiene por qué ser así, pues la tradición recibida, que configura la propia vida, puede ser personalizada, es decir, se hace una recepción personal de lo social, “lo que recibe la persona es algo social, incluso algo filético, pero algo que la persona debe recibir en cuanto persona”³⁵³.

Pero la tradición afecta no solo en cuanto persona, sino también en cuanto conviviente con los demás, es decir, como viviente en la sociedad. Visto así, el sujeto de la tradición es el hombre/mujer social, pues la tradición es reduplicativamente social: social por ser lo transmitido socialmente y social porque es recibido por los individuos en cuanto constituyen cuerpo social; de lo que se concluye que, siendo la historia transmisión tradente, es tradición social³⁵⁴.

Lo importante para la historia es lo que se transmite socialmente, porque, aunque en ella intervengan los individuos y las personas, su intervención sólo llega a ser histórica cuando, de un modo o de otro, se convierte en social. Si la recepción de la tradición implica un proceso de personalización, la inmersión del producto personal en la historia implica un proceso de socialización³⁵⁵.

³⁵² Cfr. *Ibid.*, p. 396.

³⁵³ *Ídem.*

³⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 397.

³⁵⁵ *Ídem.*

Y precisamente por implicar dicho proceso de socialización, que, como se vio, es impersonal, la historia es esencialmente impersonal, porque si bien la historia la hacen los individuos, lo que convierte el hacer individual en un hacer formalmente histórico es la dimensión por la que ese hacer individual queda incorporado en el sistema de posibilidades definitorio del cuerpo social³⁵⁶. Así, a la pregunta por el sujeto de la historia, Zubiri responde que esta subjetualidad no se da en el plano de lo subjetivo y de las opciones individuales, sino en el plano de lo impersonal, pues el sujeto de la historia es propiamente el *phylum*, en cuanto forma cuerpo social, por eso se puede afirmar que la historia es el reino de lo impersonal, pues aunque tiene que ver con las personas y solo con ellas, no es algo formalmente personal; precisamente porque la historia es el reino de lo impersonal y de lo colectivo, su sujeto último no pueden ser los individuos aislados, sino el *phylum* y el cuerpo social³⁵⁷. Esto no quiere decir que los individuos no intervengan en la historia, pero “lo que interviene de ellos es su producto, que llevará la huella de la persona, pero que como producto entra a formar parte de una estructura, de la cual recibe su sentido real y no de la intención subjetiva con que fue hecho”³⁵⁸. Este último es un aspecto fundamental para pensar en la transformación de la realidad histórica, pues, como se ve, lo que cuenta de las acciones humanas no son ellas en sí mismas, ni las intenciones con que fueron ejecutadas, sino lo que la estructura social recibe de ellas y cómo quedan objetivadas en la propia estructura.

³⁵⁶ Cfr. Ellacuría, “El esquema general de la antropología zubiriana”, *op. cit.*, p. 340.

³⁵⁷ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 402.

³⁵⁸ *Ídem.*

2.3.3. Las posibilidades y su apropiación

Para hablar de historia, entonces, hay que remitirse necesariamente a lo social, porque el elemento determinante de lo histórico son las posibilidades, sin ellas no puede hablarse de historia³⁵⁹. Las posibilidades tienen que ver con lo que ocurre en la transmisión tradente, en la que lo que se entrega es una forma de estar en la realidad que responde a una doble necesidad: de quien la entrega, porque no puede no entregarla debido al carácter filético de la transmisión y al carácter de cuerpo social, que forzosamente enmarca la transmisión; y de quien la recibe, porque necesariamente tiene que apoyarse en una forma concreta de estar en la realidad para poder empezar a buscar desde sí mismo su propia forma de estar en la realidad³⁶⁰. Se aprecia, entonces, el doble carácter de lo entregado, que por parte de quien lo entrega es algo que positivamente «posibilita» el estar en la realidad; mientras que por parte de quien lo recibe “es algo que no lo determina forzosamente a quedarse en una única forma de estar en la realidad, sino que es algo ante lo cual «puede» optar, algo ante lo cual tiene el «poder» de optar”³⁶¹. Así, lo que formalmente se transmite en la tradición de formas de estar en la realidad son posibilidades, pues tanto estas como el poder de optar son algo que se recibe, si bien las posibilidades se reciben por entrega y el poder se recibe por transmisión genética³⁶².

Las posibilidades, tal como afirma Ellacuría, son aquello que posibilita, lo que consiste formalmente en dar un poder, pero un poder tal que no está ligado a una necesidad fija ni a una manera única de realizar ese poder. El poder es, precisamente, optar, que es lo

³⁵⁹ Cfr. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 265.

³⁶⁰ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 411.

³⁶¹ *Ídem.*

³⁶² Cfr. *Ídem.*

que las posibilidades dan, porque “el poder para optar es algo que el individuo humano trae consigo, pero para poder optar con ese poder de opción se requieren estrictas posibilidades posibilitantes”³⁶³. Desde esta perspectiva, para Ellacuría es posible resolver, por ejemplo, el problema del reconocimiento formal de la libertad, del que afirma que si se tiene el poder para optar, pero no se puede optar porque no se cuenta con posibilidades reales, lo que se niega es la libertad humana, la libertad histórica³⁶⁴. Ciertamente, el ser humano puede crear posibilidades, pero lo hace siempre apoyándose en las que le fueron entregadas. Además, hay que decir que las posibilidades necesitan del poder de opción para pasar a la acción, y de ahí a su realización, por eso las posibilidades son las que dan paso a la vida humana y, con ella, a la historia. Esto último es determinante, porque lo que distingue a las posibilidades es que no pueden llegar a ser realidad si no es por opción, es decir, no se trata de lo que una potencia puede hacer porque ya se está en condiciones para ello, las posibilidades implican una opción por la que el ser humano elige entre un sistema de posibilidades u otro³⁶⁵.

Las posibilidades no son un mero acto de pensamiento, sino que son posibilidades de la realidad, esto es, posibilidades de las cosas, posibilidades de la vida real, por tanto, aquello con que ha de hacerse la vida humana y aquello, consecuentemente, con que el ser humano ha de realizarse; son elementos con estructura propia, que, si bien provienen de opciones personales, no funcionan ya como estrictamente personales, sino como posibilidades objetivas³⁶⁶. Son las cosas, afirma Ellacuría, en el sentido más amplio y general del término, y que en el trato con ellas se nos hacen presentes como posibilidades, “sea a modo de instancias o a modo de recursos, y ese trato con las cosas es un trato efectivo con ellas y no

³⁶³ *Ibid.*, pp. 411-412.

³⁶⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 412.

³⁶⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 413.

³⁶⁶ *Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, op. cit.*, p. 266.

se fundan en un mero ejercicio teórico de la razón”³⁶⁷. El juego entre lo que las cosas ofrecen desde sí mismas y lo que el hombre o la mujer pueden hacer de ellas como posibilidades, es la historia, que solo cuando concluya se terminarán las posibilidades reales y se podrá saber lo que es de verdad la realidad humana. Mientras eso no pase, bien ha podido suceder que se hayan abandonado las mejores posibilidades, aunque, como afirma Ellacuría, sea difícil determinar el criterio según el cual las posibilidades puedan considerarse mejores o peores en función de lo que el género humano pueda dar de sí por esta vía de la realización de posibilidades³⁶⁸. Lo que es un hecho –y he aquí lo que se juega en la ética ellacuriana– es que cuando se eligen unas posibilidades, esto es, cuando se realizan unas posibilidades, se compromete un futuro, a la par que se imposibilitan otros futuros. Esta realización de posibilidades implica una apropiación de ellas, pero es una apropiación que no es personal, si lo fuera no se podría hablar de historia. Para la historia, lo fundamental no es la apropiación, sino las formas de estar en la realidad, que son posibilidades. Las posibilidades son impersonales, pues si bien tienen que ver con las personas, y solo con las personas, cobran cierta objetividad e independencia, por lo que no son propias de cada uno, sino que son apropiables por muchos. Lo que una persona haga con determinadas posibilidades es cuestión personal, y por tanto no es formalmente histórico; las posibilidades están ahí, ofrecidas realmente como tales, y llegan a constituir un “sistema” de posibilidades que, sin duda, condiciona lo que los individuos que forman parte de ese sistema puedan hacer en cada caso³⁶⁹.

Y este sistema de posibilidades con el cual los hombres, sea individualmente sea como cuerpo social, tienen que hacer sus vidas, es algo impersonal y abierto a la alternativa de

³⁶⁷ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 413.

³⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 413-414.

³⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 416.

personalizar o despersonalizar a quienes están sujetos a la historia y pueden ser sujetos activos o pasivos de la misma³⁷⁰.

Para Ellacuría, la apropiación es esencial para entender el todo de la realidad histórica, pues sin apropiación no habría historia, sino pura naturaleza, porque, por su propia índole, lo histórico exige la apropiación, aun y cuando esta no siempre exija un acto de plena libertad, y ni siquiera un acto de plena conciencia, pues en la historia es el cuerpo social el que se apropia impersonalmente de unas posibilidades en vez de otras³⁷¹, pero la apropiación de posibilidades se da tanto en lo individual como en lo social, porque tanto en lo biográfico como en lo histórico, el hombre y la mujer tienen que construir su ser y lo hacen desde la apropiación libre de sus posibilidades³⁷². Esta apropiación no es histórica por lo que tenga de opción personal, sino, precisamente, por ser actualización de posibilidades, y la opción es personal, no por lo histórico de las posibilidades, sino por lo que tienen de libres en su carácter de posibilidades no necesitantes³⁷³. Esto último evidencia la compleja relación entre historia y biografía personal, que si bien no son dimensiones plenamente excluyentes entre sí, tampoco quedan confundidas, porque la dimensión estructural de la historia abarca y posibilita –y también amenaza– la dimensión personal; por su parte, la dimensión personal a la vez que hace posible la historia, hace también que su curso no sea mecánico, pues depende tanto de la mediación opcional, como de la proyectiva³⁷⁴. Hay que señalar que lo que mueve la historia es lo personal, porque las personas individuales son elementos esenciales de la historia, pero desde esa forma precisa que es la impersonalidad; por eso se puede afirmar que

³⁷⁰ *Ídem.*

³⁷¹ *Cfr. Ídem.*

³⁷² *Cfr. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, op. cit., p. 271.*

³⁷³ *Cfr. Ellacuría, Filosofía de la realidad histórica, op. cit., p. 417.*

³⁷⁴ *Cfr. Ídem.*

no es la historia la que hace a las personas, sino que son las personas las que hacen la historia³⁷⁵, aunque entre ambas haya una relación sumamente estrecha.

La historia, entonces, para Ellacuría, es un proceso en el que se entregan formas de estar en la realidad que son principio de posibilidades, las cuales, a su vez, llegan a ser realidad por opción y se incorporan por apropiación. Se trata de un proceso de posibilitación que supone la construcción o negación de realidades y su constante cambio; es también un proceso impersonal en el que las personas están ciertamente presentes, pero no en cuanto tales, porque lo que de ellas queda en la historia es el resultado de su vida personal y lo que ellas reciben de la historia puede serlo en forma personal, pero puede también serlo en forma despersonalizada, “cuando el hombre queda apresado y dominado por las posibilidades ofrecidas, de modo que éstas, más que como posibilidades históricas, se le pueden llegar a convertir en forzosidades naturales”³⁷⁶.

Queda todavía por decir que la historia es proceso de capacitación y proceso cuasi-creacional. Lo es porque al estar abierto el ser humano a la realidad y por estar por encima de sus condicionamientos naturales, “tiene que trascenderse desde sí mismo y hacer su propio poder de realización, es decir, crear las capacidades de realización de su *praxis* opcional mediante la apropiación de unas determinadas posibilidades”³⁷⁷. Precisamente por esto, la historia es un riesgo permanente, es decir, es algo que está siempre en juego por la apropiación de unas u otras posibilidades, apropiación que supone unas u otras capacidades, y es, a juicio de Ellacuría, un riesgo cada vez más grande porque las posibilidades cada vez

³⁷⁵ Cfr. Ellacuría, “Persona y comunidad”, *op. cit.*, pp. 94-95.

³⁷⁶ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 420.

³⁷⁷ Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 105.

son más englobantes³⁷⁸. Esto último permite preguntarse, por ejemplo, qué sería de la historia si no se hubieran cerrado ciertas posibilidades o si se hubiera optado por unas diferentes, y plantear que el “desarrollo y el consumo como motor fundamental del proceso histórico ha obturado, sin duda, otras posibilidades de vida, de momento, social y mundialmente irrecuperables. Porque, en definitiva, las capacidades no son tan sólo capacidades intelectuales, sino también volitivas, emocionales, valorativas, etc.”³⁷⁹.

Lo que vaya siendo *en* la historia y *de* la historia va dependiendo de lo que causan las acciones y las objetivaciones que son resultado de las acciones de los individuos; se va dando un aumento constante de posibilidades, a la vez que un enriquecimiento y complicación del sistema de posibilidades porque van aumentando los saberes, creciendo la memoria de lo ocurrido, se van desarrollando nuevos recursos, se van generando nuevas tensiones, etc., se puede decir que se van creando posibilidades porque se van creando capacidades³⁸⁰. Así, particularmente en el caso de la historia, la totalidad de las capacidades proviene del proceso histórico, que va haciendo más capaz al cuerpo social y a la humanidad entera, lo que se evidencia en el hecho de que hoy se pueden hacer cosas cualitativamente distintas –para bien o para mal– de las que se podían hacer hace algún tiempo atrás. La novedad, entonces, no está en las cosas, o en las posibilidades que se van teniendo, sino en las capacidades, por eso Ellacuría, siguiendo a Zubiri, puede afirmar que la historia es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación³⁸¹.

³⁷⁸ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 436.

³⁷⁹ *Ídem*.

³⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 437.

³⁸¹ Cfr. *Idem*.

Por capacitación hay que entender la constitución de la posibilidad real, que es ella misma procesual; hay que decir de la capacitación que “es un proceso por el que se va incorporando al sujeto un poder-poder, un poder posibilitar, un poder hacer posibles”³⁸², y que no es un poder absolutamente libre, porque depende de potencias y facultades, así como de lo ofrecido en cada caso por la realidad. Desde esto, Ellacuría afirma que solo es formal y verdaderamente histórico lo que surge a la realidad por actualización procesual de posibilidades, es decir, desde aquello que al ser humano se le presenta como posibilidad de vida y posibilidad de historia, y es que la nuda realidad puede, desde sí misma, ofrecer distintas posibilidades que se constituyen como tales no solo para un sujeto histórico, sino por la procesual capacitación de ese sujeto histórico³⁸³. Precisamente en esto radica el que la historia sea principio de personalización, porque lo que en ella se da es la “paulatina absolutización de la persona humana, y una de las manifestaciones típicamente históricas de esta absolutización es el carácter de cuasi-creador con que en la historia aparece la persona humana”³⁸⁴. La persona, afirma Ellacuría, no es para la historia, sino la historia para la persona, que de ninguna manera ha de quedar absorbida en la historia, sino al contrario, la historia en la persona; si la historia se “traga” a las personas, convirtiéndolas en estadísticas y sometiénolas a un juego de fuerzas que les son ajenas, entonces la historia deja de ser historia y se vuelve un proceso de naturalización y de despersonalización; pero aún en medio de ese proceso, en virtud del incipiente carácter absoluto de la persona, queda abierta la posibilidad de las posibilidades, y que entonces el hombre o la mujer puedan volver a hacer historia y se reconquisten como personas³⁸⁵. Es precisamente porque la historia es un proceso

³⁸² *Ibid.*, p. 438.

³⁸³ *Cfr. Ibid.*, pp. 438-439.

³⁸⁴ Ellacuría, “Persona y comunidad”, *op. cit.*, p. 96.

³⁸⁵ *Cfr. Ídem.*

de capacitación, por lo que se puede afirmar que es principio de personalización, porque el enriquecimiento de capacidades a lo que conduce es a una realización más plena de la persona, aun y cuando la historia sea ella misma impersonal, y es que el proceso de personalización no es unívoco, ni unidireccional, pero su sentido pleno es el de personalizar³⁸⁶.

Ciertamente, la historia por ser englobante necesariamente de otros procesos no formalmente históricos lleva consigo una serie de fuerzas, que no son de suyo personalizadoras; incluso en cuanto historia, tiene ese carácter de objetivación impersonal, que puede llegar a dominar el hacer de las personas y, en ese sentido, puede llegar, y de hecho llega, a impersonalizar. Pero, por otra parte, sólo contando con la historia es posible el acrecentamiento de capacidades y, por lo tanto, sólo con ella es posible un acrecentamiento en la realización personal y en la realización de la persona. Es, por otra parte, a la historia como sistema de posibilidades, a donde deben volverse los hombres que buscan humanizar la humanidad, que buscan el que todos tengan una vida más plena: del sistema de posibilidades ofrecido penderá, en gran parte, el tipo de humanidad que a los hombres les es dado desarrollar³⁸⁷.

Es precisamente esta última afirmación la que da pie y pone en evidencia la pregunta fundamental de la ética, porque para que el ser humano pueda ser lo que ha de ser, requiere que la historia se lo posibilite, esto es, que en la historia estén las condiciones para que se construya como una persona y que le permita vivirse no solo como agente y como actor, sino también como autor de su vida; pero para que en la historia existan esas condiciones, se requiere un determinado hacer humano que las vaya generando, de lo contrario ni la historia llega a plenificarse ni a humanizarse, ni tampoco el ser humano se desarrolla y se experimenta plenamente. Antes hablé del riesgo permanente y constitutivo que es la historia, y es que siendo esta, como se verá a continuación, un proceso abierto, puede que se opte por

³⁸⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 102.

³⁸⁷ *Ídem.*

posibilidades y poderes que conduzcan a un mayor desarrollo humano y, por tanto, que lleven a una mayor humanización y personalización; pero, frente a la realidad histórica presente, hay que sospechar de ciertos poderes que van adoptando formas históricas concretas que afectan al cuerpo social, poderes que ya no son posibilitantes, sino que se apoderan de la propia vida³⁸⁸ y van restando, entonces, en lo referente a la personalización y a la humanización. En este punto habría que empezar a hablar de la praxis histórica, aquella que es un dinamismo cuasi-creacional “que lleva a la realización de la persona, en tanto que persona y, por lo tanto, a la plenificación de la realidad, de la verdad, de la bondad y de la belleza, que sólo se actualizan formalmente en la *praxis* fundamental que es la vida humana”³⁸⁹. Este tema lo retomo y profundizo en el último capítulo, en el que, entre otras cosas, me pregunto precisamente por la relación entre hacer humano y realidad histórica.

La historia es, entonces, el lugar de absolutización de las personas, y lo es porque solo en ella viven las personas y porque en ella no solo determinan su propio ser frente al todo de la realidad, sino que, además, de una u otra manera, crean sus propias capacidades en referencia a las posibilidades que les son ofrecidas³⁹⁰. La historia es, por esto mismo, un proceso de liberación –por ejemplo, se ha logrado la liberación, nunca el abandono, de las necesidades naturales–, y como tal, tiene que ver con la libertad de la persona, por lo que también hay que decir de la historia que es principio de libertad, si bien principio ambiguo por su carácter de impersonalidad³⁹¹.

³⁸⁸ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 467.

³⁸⁹ Ellacuría, “Persona y comunidad”, *op. cit.*, p. 102.

³⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 103.

³⁹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 103-104.

En función de todo lo anterior, se concluye que la historia es un proceso abierto, porque al ser humano no le son dadas las posibilidades de una vez por todas, y la constante actualización de esas posibilidades le empuja a la constitución de otras, e incluso a un nuevo sistema de posibilidades³⁹², por tanto, los límites de la historia no pueden determinarse de antemano, pues se trata de un indefinido proceso de capacitación, en el que las posibilidades son cada vez mayores y en el que tanto el hombre y la mujer como la historia, por su refuencia mutua, se van enriqueciendo permanentemente, precisamente por la apertura de ambos: “la realidad abierta de la persona fundamenta la realidad abierta de la historia”³⁹³.

Hasta aquí lo propio de la antropología filosófica zubiriana-ellacuriana y lo referente a la historia como proceso abierto de apropiación de posibilidades y cuasi-creación de capacidades. El último apartado del capítulo lo he dedicado a lo que Ellacuría propone en torno a la liberación como un proceso histórico con el que se apunta a la humanización tanto del ser humano como de la historia.

2.4 El concepto de liberación en Ellacuría

El concepto de liberación, en Ellacuría, no tiene ningún sentido si se lo separa de la vida humana y, por tanto, de la historia. La vida humana, como se vio, es una vida natural y, como tal, sometida a todas las leyes de la naturaleza, sin embargo, hay una profunda diferencia entre la vida natural, tal como se da fuera del animal humano, y la vida humana³⁹⁴. Esta diferencia se da porque entre una y otra media un proceso que Zubiri llamó de liberación,

³⁹² Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 439.

³⁹³ Ellacuría, “Persona y comunidad”, op. cit., p. 101.

³⁹⁴ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 325.

que es el que luego da paso a una estricta libertad, “con lo cual, en este caso, la liberación toma el carácter preciso de un proceso hacia la libertad a partir de la naturaleza”³⁹⁵. Por este mismo proceso van apareciendo funciones específicamente humanas, en concreto aquellas por las que el animal humano se ve forzado a hacerse cargo de la situación al enfrentarse con las cosas como reales, lo que le deja sin posibilidad de dar una respuesta unívoca, que es lo que favorece la aparición de una forma más elevada de liberación, aquella por la que aparece la libertad³⁹⁶. A partir de esto, se concluye que “no hay libertad pura, sino que hay tan sólo libertad desde la naturaleza”³⁹⁷, pues por el proceso de liberación, el estímulo afectante y desencadenante queda convertido en realidad deseable, es decir, en ningún momento se anula la naturaleza, más bien es esta la que permite la aparición de la libertad.

La realidad del animal humano, entonces, es una realidad suprastante, esto es, está sobre sí mismo; la liberación consiste, precisamente, en situarlo desde sí mismo sobre sí mismo, con lo que, como se vio, no se anula la naturaleza, sino que se posibilita el que las respuestas a los estímulos se ofrezcan por opción, es decir, se posibilita la elección de la respuesta según las preferencias. Son los deseos los que definen el campo de la libertad y hacen que la voluntad sea constitutivamente tendente. El carácter tendencial, sin el que no habría libertad, es el momento de naturaleza en la vida humana libre, por eso Ellacuría puede afirmar que “la libertad humana no deja de lado la naturaleza; es libre «naturalmente»”³⁹⁸.

Por otro lado, no deja de llamar la atención el hecho de que a lo largo de la historia se haya reflexionado tanto en torno al concepto de libertad y no así sobre el de liberación,

³⁹⁵ *Idem.*

³⁹⁶ *Cfr. Ibid.*, pp. 326-327.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 327.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 328.

siendo que, para Ellacuría, no se puede pensar en la una sin la otra, es decir, “no hay libertad sin liberación”³⁹⁹, puesto que la libertad real, afirma el autor, se obtiene por un proceso de liberación, y esto es así tanto en lo personal, como en lo comunitario, en lo social y en lo político⁴⁰⁰, esto es, tanto en la biografía personal como en la historia social⁴⁰¹. Libertad que, para Ellacuría, es autodeterminación de lo que se quiere ser y de lo que se quiere hacer en función de lo que se quiere ser, más allá de los estímulos que acompañen este querer. En este sentido, como se vio, el ser humano está sobre sí y puede ofrecerse posibilidades que no necesariamente emergen naturalmente de él o ella, sino que debe crearlas y apropiarse de ellas⁴⁰². Así, la libertad es libertad-de y libertad-para; libertad *de* la naturaleza –pero *en y desde* la naturaleza– y libertad *para* ser lo que se quiere ser. Pero la libertad, como ha quedado establecido, surge de un proceso de liberación que lejos de exigir la ausencia de aquello de lo que se libera, requiere su presencia⁴⁰³, por eso se puede afirmar que “la vida humana, para ir haciéndose humana necesita ir creando el ámbito de su libertad a través de un proceso de liberación”⁴⁰⁴, es decir, la libertad no supone la anulación de la naturaleza pues liberación significa aparición de funciones nuevas que aparecen desde y en las anteriores, pero que son estrictamente nuevas y que permiten mayor autonomía. La liberación, así, significa apertura a una actividad de orden superior⁴⁰⁵, con lo que se logra un ámbito nuevo donde es posible la libertad⁴⁰⁶. La culminación del proceso es precisamente la aparición de la libertad, que a su vez posibilita la historia, misma que “deberá ser liberada *desde* la naturaleza, posibilitando

³⁹⁹ Ignacio Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en *Escritos teológicos I, op. cit.*, p. 644.

⁴⁰⁰ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, en *Escritos teológicos II, op. cit.*, p. 243.

⁴⁰¹ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 328.

⁴⁰² Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 275.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 325.

⁴⁰⁴ Samour, “Filosofía y libertad”, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁰⁵ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 326.

⁴⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 328.

la aparición de nuevas formas de realidad a través de la progresiva liberación integral de la humanidad”⁴⁰⁷. La historia puede ser vista entonces como un proceso de liberación en vías a la libertad, a la que se avanzaría a través de opciones humanas, concretamente a través de la praxis.

La libertad nunca puede ser planteada en abstracto, pues hablar de ella sin poner las condiciones históricas reales que la hagan posible es un engaño para que el ser humano no sea lo que debe ser⁴⁰⁸; pero es que, además, si no hay condiciones reales para ejercitar la libertad y/o los derechos humanos, lo que se da es una dominación y opresión positiva, por lo que resulta ideologizado y aún hipócrita hablar de libertad⁴⁰⁹. En este sentido, la liberación tiene que ver con el compromiso ético y político de quienes se ponen del lado de las y los oprimidos o de las víctimas de los diversos sistemas de opresión/dominación, y no es algo referido a una situación histórica particular, sin embargo, es una tarea histórica y, dentro de la historia, en el momento en que Ellacuría desarrolla su propuesta, es una tarea socioeconómica, pues esa fue la demanda que dio pie a los movimientos de liberación latinoamericanos, y a eso había que responder⁴¹⁰. Incluso hoy los procesos de liberación sociopolítica siguen pasando en gran medida por el ámbito económico, aunque ya no se reduzcan solo a esto.

La liberación implica hacerse cargo de lo que ocasiona el clamor de los pueblos, esto es, la injusticia social, económica y política como un mal que afecta a las y los desposeídos y que lenta y sistemáticamente les va arrebatando la vida “por razón de la miseria, del hambre,

⁴⁰⁷ Samour, “Filosofía y libertad”, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁰⁸ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 257.

⁴⁰⁹ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 261.

⁴¹⁰ Cfr. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 633.

de la falta de vivienda y de recursos mínimos, por razón de la enfermedad, por causa de la opresión y de la represión”⁴¹¹, y de muchos otros factores entre los que hoy habría que contar la violencia extrema, las migraciones y desplazamientos forzados, el patriarcado, la colonialidad, la destrucción del medio ambiente y del planeta, la desigualdad en todos los ámbitos de la vida, la prioridad de lo económico sobre la vida misma, entre otros problemas; es decir, todo aquello que quita la posibilidad de vivir o la capacidad de vivir en plenitud. La vida como liberación de la muerte, afirma Ellacuría, es uno de los elementos esenciales de la liberación⁴¹², evidentemente no se refiere a la muerte como final natural de la vida, sino a la muerte lenta que suponen las condiciones o las circunstancias en las que se ven forzadas a sobrevivir las mayorías populares y que son producto de una estructuración social en la que la opresión es una práctica habitual, incluso institucional e ideológicamente justificada, que da pie a la existencia de opresores y oprimidos-oprimidas, siendo los primeros una minoría que vive a expensas de la mayoría, a la que se le proponen “ideales inalcanzables y negados por la práctica, mientras [se] protege el desorden establecido favorable para unos pocos y desventajoso para las grandes mayorías”⁴¹³.

La liberación en este sentido no ha de ser únicamente una liberación *de* los males sociales, sino que pasa irremediamente por la necesidad de hacer justicia y que con ello se cumpla el todo de la liberación, es decir, que se den las condiciones de la liberación *para* la autodeterminación, esto es, para la libertad personal, social e incluso nacional. En el plano sociohistórico, la liberación es un proceso de transformación e incluso de revolución⁴¹⁴. Para hablar de libertad, sea en lo personal o en lo histórico, tienen que darse condiciones materiales

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 637.

⁴¹² *Cfr. Ibid.*, p. 637.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 638.

⁴¹⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 641.

objetivas para ella, de lo contrario, aunque mucho se pregone sobre ella incluso en las constituciones democráticas, se trata de un ideal.

[...] no se puede hablar de libertad en el campo de lo social si no se dan condiciones económico-sociales y políticas que la hagan posible, no para unos pocos, sino para la mayor parte de un determinado grupo social. Cuando esas condiciones oprimen y reprimen la vida humana, como raíz fundamental de la libertad, de poco vale que constitucionalmente se pregonen libertades y derechos individuales y sociales. Individuos y pueblos sometidos a la opresión de la ignorancia, del hambre, de la enfermedad, de la absoluta inseguridad, etc., es difícil que puedan alcanzar un suficiente grado de libertad personal y, mucho menos, un mínimo grado de libertad pública, por muchos procesos electorales que se den⁴¹⁵.

Aun cuando los documentos fundantes de las sociedades hablen de libertades formales, si no se dan las condiciones materiales reales para hacerlas realidad, no para unos pocos sino para todos, no se puede hablar de libertad. Es por ello por lo que la lucha por la libertad exige la transformación de las condiciones reales que impiden o dificultan la libertad sociopolítica y económica de la mayor parte de un pueblo. De ahí que la liberación de las estructuras injustas y la creación de nuevas estructuras que promuevan la dignidad y la libertad, se vuelve la vía esencial de la libertad, “de la libertad para los individuos dentro de su contexto nacional y de libertad para los pueblos dentro de su contexto internacional”⁴¹⁶, pues dado el ordenamiento mundial, también las relaciones entre países son en muchos casos relaciones de dependencia, con lo que no solo no hay posibilidad para la autodeterminación de los pueblos, sino que además se producen procesos de pérdida de identidad⁴¹⁷.

⁴¹⁵ *Ibid.*, pp. 641-642.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 642.

⁴¹⁷ *Cfr.* Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 245.

La liberación es un proceso colectivo, tanto por su sujeto activo como por su sujeto pasivo⁴¹⁸. En este sentido, ni la concepción liberal de la libertad, en la que esta solo se predica de las personas individuales, ni la concepción totalitaria, para la que solo el Estado u otras instancias colectivas son el sujeto de la libertad, cumplirían con lo propio de la liberación propuesta por Ellacuría, aquella que no es individualista, sin que por ello niegue o disminuya la libertad individual, y no es colectivista, sin con ello negar o disminuir la libertad ajena, sino que busca que todos sean libres para que cada uno pueda serlo. Lo que Ellacuría plantea es que la libertad de todos se concreta en la liberación de las mayorías populares, “que en su liberación colectiva liberan a las minorías de su libertad opresora”⁴¹⁹, lo que solo puede darse si las y los oprimidos y dominados toman conciencia de lo injusto de su situación y de las posibilidades que tienen frente a la injusticia estructural y pasan a ser sujetos activos de su liberación y, con ello y en ello, de la liberación de todos⁴²⁰. Se llega así a uno de los puntos esenciales del concepto ellacuriano de liberación, este en el que se plantea el vínculo de la liberación-libertad con los pobres y la pobreza, pues, dado el contexto en el que Ellacuría hizo su propuesta, sería precisamente de ellos y ellas de donde podría venir la liberación y solo cuando deje de haberlos, es decir, cuando se haya superado el estado de insatisfacción de las necesidades básicas y se haya superado la desigualdad injusta que supone la opresión, se habrá llegado a una etapa superior no solo de humanidad, sino de realidad y trascendencia, de revelación de lo que es la realidad⁴²¹.

La referencia a los pobres como definitoria de la liberación, sitúa el concepto en su perspectiva correcta y deja ver que no se trata de una simple liberalización, sino de estricta

⁴¹⁸ Cfr. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 642.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 643.

⁴²⁰ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 255.

⁴²¹ Cfr. Samour, “Filosofía y libertad”, *op. cit.*, p. 115.

liberación, lo que se evidencia en cuatro puntos en los que se concentra lo que esta implica. En primer lugar, está la liberación de la opresión material, que supone que la liberación es, ante todo, liberación de las necesidades básicas; sin ello no puede hablarse de vida humana. En segundo lugar, la liberación es liberación de todo aquello que atemoriza y aterroriza al ser humano, incluida la superación de las instituciones jurídicas, policiales o ideológicas que mantienen a los individuos y a los pueblos movidos por el temor. Se trata de la liberación de la represión. En tercer lugar, y supuestas las dos anteriores, está la liberación personal y colectiva de todo tipo de dependencias que obstaculizan la autodeterminación plena. Por último, en cuarto lugar, la liberación de sí mismo pues el auto-centrismo, afirma Ellacuría, es la forma más peligrosa de idolatría⁴²². La liberalización, a la que se hacía referencia más arriba, solo es posible si la anteceden estos procesos de liberación, pues la primera es asunto de unos cuantos que, por las razones o circunstancias que sean, se han visto liberados por lo menos de las necesidades básicas, lo que les sitúa ya en posición para el disfrute de ciertas libertades. Y es que plantear el problema de la libertad al margen del de la liberación es evadir el problema real de la libertad para todos, pues si ya en lo personal la actualización plena de la libertad implica complejos procesos de liberación, cuando se trata de la liberación social y política, que requiere la liberación de estructuras opresoras, esos procesos de liberación han de ser compartidos equitativamente⁴²³, pues “no es aceptable la libertad de unos pocos, sustentada en la esclavitud de los demás, ni la libertad sustentada en la no libertad de la mayoría”⁴²⁴.

⁴²² Cfr. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, pp. 645-646.

⁴²³ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, pp. 262-263.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 263.

Las formas de liberación señaladas son a la vez individuales y colectivas, y buscan que las libertades públicas y civiles lleguen a tener pleno sentido sin que la libertad de unos pocos suponga la negación de esta para los más. El objetivo de la liberación afirma Ellacuría, es la justicia de todos para todos,

[...] entendiendo por justicia que cada uno sea, tenga y se le dé, no lo que se supone que ya es suyo, porque lo posee, sino lo que le es debido por su condición de persona humana y de socio de una determinada comunidad y, en definitiva, miembro de la misma especie⁴²⁵.

Así, se llega a otro punto esencial de lo que supone la liberación en el pensamiento ellacuriano, pues siguiendo lo visto hasta aquí se hace evidente la relación indisoluble entre justicia y libertad, de la que afirma que no hay la primera sin la segunda, pero que la recíproca es más cierta aún: “no hay libertad para todos sin justicia para todos”⁴²⁶, y si bien las dos son de sumo valor en la vida del ser humano, su jerarquización debe ser definida con realismo en cada caso histórico. La liberación a la que Ellacuría apunta es aquella que, en un mismo proceso, hace posible la libertad y la justicia, con lo que se da paso a nuevas realidades, a través, precisamente, de procesos de posibilitación y creación. De ahí que, como se mencionó antes, la categoría de liberación tenga una importante carga metafísica en el pensamiento ellacuriano, pues “lo que caracteriza el proceso entero de realización de la realidad es ser justamente un proceso de liberación”⁴²⁷.

Para que los procesos de liberación en el plano sociopolítico puedan darse, se hace necesario identificar lo que Ellacuría llama “pseudoutopías”, aquellos modelos económicos, sociales, políticos y culturales que se imponen ideologizadamente como ideales y que, como

⁴²⁵ Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 647.

⁴²⁶ *Idem.*

⁴²⁷ Samour, “Filosofía y libertad”, *op. cit.*, p. 111.

tales, se convierten en instrumentos de ocultamiento, cuando no de opresión, obstaculizando e imposibilitando la liberación y con ello la libertad y la justicia de las que se ha hablado aquí. Es frente a estos modelos que dificultan y, en ocasiones, imposibilitan la liberación, frente a los que la propuesta ellacuriana busca ser una respuesta teórico-práctica, pero para ello es necesario profundizar en el conocimiento de esos modelos que, de alguna manera, dan cuenta de lo que Ellacuría denominó “mal común”, que es lo que abordo en el siguiente capítulo con la intención de ir caracterizando una ética propiamente ellacuriana.

3. Conclusiones del capítulo

Este capítulo ha permitido identificar algunas de las características del proyecto filosófico liberador de Ellacuría, ubicándolo en el contexto de la filosofía de la liberación. Entre estas características, se pueden enumerar 1) la relación que propone entre teoría y praxis, que, como se vio, no se contraponen en ningún momento, sino que se complementan y se alimentan mutuamente; 2) el que se sitúa del lado de las mayorías populares reconociendo la necesidad de su presencia para la conformación de una ideología que permita enfrentar aquella que es propia de los grupos dominantes; 3) la importancia que le da al factor ideológico como momento teórico que posibilita praxis de liberación; y 4) el concebir la filosofía como un factor de liberación a partir de las dos funciones que le asigna, por un lado, la función crítica y, por el otro, la función creadora, con lo que se evidencia la necesidad de la crítica no solo ideológica, sino también de la materialidad de la historia, y la posibilidad que tiene la filosofía, sumándose a otras disciplinas teóricas, de ir generando modelos alternativos que permitan hacerse cargo de lo que bloquea la humanización del ser humano y de la historia.

A su vez, en este capítulo se ha visto que la filosofía de la realidad histórica no es solamente una manera particular de hacer filosofía, sino que es también una manera de intentar responder a los desafíos que supone la propia realidad histórica, por lo que no es una propuesta que se limite al momento y el contexto en el que surgió, al contrario, es una propuesta abierta que puede ser asumida para intentar hacerse cargo de las problemáticas a las que se enfrenta la humanidad en cualquier contexto histórico.

En este capítulo también se ha presentado la antropología con la que trabaja Ellacuría, que es de suma importancia para pensar luego en una propuesta ética, como lo es también el considerar su concepción de historia, pues a partir de estas es que puede plantear que el problema y la tarea de la ética tienen que ver con cómo se pasa de la hominización, a la que se llegó por medio de la evolución, a la humanización plena; de ahí que en esta parte se haya también presentado la idea de liberación de la que parte Ellacuría y a la que apunta su proyecto filosófico.

En lo que sigue, se retoman algunas de las ideas aquí perfiladas, particularmente las que dan cuenta de aquello que impide esta humanización, pues es frente a lo que se posiciona el proyecto y la ética ellacuriana.

Capítulo III. La centralidad del mal común en la propuesta ética ellacuriana

Habiendo presentado algunos datos sobre quién fue Ignacio Ellacuría, el medio en el que vivió y al que trató de dar respuesta y una aproximación a su proyecto filosófico liberador – elementos absolutamente entrelazados y, por tanto, difícilmente comprensibles cada uno por separado–, en esta parte de la investigación me propongo profundizar en lo que constituye el punto de partida de la reflexión ética propiamente ellacuriana, esto es, en la negatividad de la realidad histórica, aquella que impide o bloquea el dinamismo de humanización y personalización de las personas, especialmente de aquellas que forman parte de los colectivos sociales oprimidos y/o excluidos en el actual orden global¹. Esta negatividad es lo que Ellacuría denomina “mal común”, que es un mal formalmente histórico y no un mal radicado en la biografía o en la condición natural del ser humano. Si bien se trata de un concepto que, como tal, no fue propuesto sino en unos de sus últimos apuntes, es, como lo muestro más adelante, un concepto central en la obra ellacuriana y, por tanto, central también para esta investigación, pues es la identificación de esta realidad como mal común la que da pie a una ética particular, es decir, es en la identificación de lo que constituye el mal común en donde se empiezan a perfilar los rasgos de un modo ellacuriano de responder y hacerse cargo de la realidad.

De acuerdo con este planteamiento, en este tercer capítulo, que está dividido en cuatro partes, comienzo presentando las características del mal común, tal como las planteó Ellacuría, para después profundizar en lo que supone que sea un mal formalmente histórico. A partir de esto, muestro la vigencia o validez del concepto para dar cuenta del presente, pues el mal común lejos de ser un punto de llegada para la reflexión, es todo lo contrario, es decir,

¹ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 254.

se trata de un concepto desde el que partir para profundizar en el estudio de las estructuras y las dinámicas que configuran la realidad. Así, en el apartado sobre la crítica al capitalismo, parto de planteamientos y razones ellacurianas, pero además retomo algunos aspectos que Ellacuría no alcanzó a ver, o que era imposible prever, y que hoy son fundamentales para entender este sistema que, como se verá, está profundamente vinculado con otros sistemas de opresión/dominación, y que, por tanto, para poder hacerle frente, es necesario considerar dichas vinculaciones. Más allá de mostrar la vigencia del concepto, en este apartado lo que busco mostrar es que lo que se da en realidad, tal como afirmó Ellacuría², es el mal común, es decir, que la realidad histórica en el momento presente está siendo configurada por un mal común generado por la actual civilización.

La segunda parte del capítulo está dedicada a los mecanismos desde los que se encubren las dinámicas del mal en la configuración de la realidad, lo que a su vez permite la perpetuación del sistema. Así, presento la diferencia que Ellacuría establece entre ideología e ideologización, y, a partir de ello, desarrollo las críticas propiamente ellacurianas a las ideologizaciones que se han hecho del liberalismo y de los derechos humanos. Es evidente que no son las únicas ideologizaciones que han favorecido la perpetuación del mal común, sin embargo, se podría decir que son representativas del pensamiento ellacuriano, así como que son algunas de las que criticó apoyándose en su método de la historización de los conceptos. En la tercera parte presento este método que es el que Ellacuría propone para hacer frente a las ideologizaciones, de alguna manera se puede decir que lo central es que con él se busca verificar si lo que se afirma abstracta, ideal y universalmente se realiza en la

² Cfr. Ignacio Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos III*, op. cit. p. 447.

historia. Por último, hacia el final del capítulo, como en cada uno de ellos, presento algunas conclusiones.

1. El mal común y sus características

Antes de presentar el concepto y las características del mal común, creo que es necesario reafirmar lo dicho con anterioridad sobre la centralidad que tiene este punto para la investigación que estoy haciendo. Cuando planteo que en el pensamiento ellacuriano hay una propuesta ética implícita, y que esa propuesta, por su propia naturaleza, se mantiene vigente más allá del contexto sociohistórico en el que surgió, lo que estoy proponiendo son dos cosas, por un lado, identificar y caracterizar la propuesta ética en sí y, por el otro, evidenciar las posibilidades que tiene para hacer frente a cualquier sistema de opresión y/o dominación, en cualquier contexto sociohistórico. En esto radica la trascendencia que tiene este concepto para esta investigación, en que en él se juega lo que, personalmente, considero una de las aportaciones más importantes del pensamiento ellacuriano, que más dicen de sus objetivos últimos, y que, además, es un concepto que no se queda solamente dentro de los límites de su pensamiento filosófico, sino que abarca la totalidad de su obra, es decir, da razón también de su teología, de sus análisis políticos e incluso de su concepción de la universidad. Por todo esto, coincido con Fernet-Betancourt³ y con Samour⁴ cuando afirman que el concepto de mal común es un concepto central en el pensamiento ellacuriano, dado que en él se expresa lo que su autor identifica como el contraste histórico decisivo, aquel que se da entre la

³ Cfr. Raúl Fernet-Betancourt, “El mal común, o de un posible nombre para nuestra época”, en Raúl Fernet-Betancourt, *Interculturalidad, crítica y liberación* (Mainz: Wissenschaftsverlag, 2012), p. 88.

⁴ Cfr. Samour, “El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 7.

negatividad de la realidad producto de la actual estructuración de la realidad histórica y la realidad que debería ser, aquella de plena positividad, es decir, no se trata de un concepto que solamente da cuenta de la realidad, sino que la propia formulación del concepto indica la tensión con el bien común, por lo que se puede afirmar que se trata de una formulación de carácter crítico-profético que anuncia “la realidad que puede y debe darse”⁵.

Por último, antes de pasar al concepto y su estudio, considero importante retomar lo que afirma Samour sobre la posible mezcla filosófico-teológica que al parecer se da en él, y es que, como afirma –y es algo en lo que coincido plenamente– no se puede entender el pensamiento ellacuriano sin remitirse a una dimensión previa a la diferenciación disciplinar, es decir, a la dimensión de la espiritualidad, que, como se vio, se trata concretamente de la espiritualidad ignaciana, así como a su forma específica de discernimiento⁶. El concepto de mal común, como toda su obra, son sustentados por aquella “espiritualidad del discernimiento a la luz del Reino prometido a los empobrecidos que es la que le imprime el distintivo a su quehacer teórico en sus diversas manifestaciones, sean estas políticas, filosóficas o teológicas”⁷. Este aspecto es fundamental no solo para el concepto de mal común, sino también para su crítica del capitalismo, para el lugar que ocupa la utopía en sus últimos planteamientos y para hablar de una ética propiamente ellacuriana.

⁵ Fonet-Betancourt, “El mal común, o de un posible nombre para nuestra época”, *op. cit.*, p. 88.

⁶ *Cfr.* Samour, “El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 7.

⁷ *Ibid.*, p. 8.

1.1 El concepto de mal común

Como concepto, Ellacuría plantea el mal común contraponiéndolo al concepto clásico de bien común, por lo que es necesario partir por señalar algunos rasgos de este último tal como los plantea el autor, pues ello permitirá mostrar con mayor claridad a qué se refiere cuando habla de un mal común.

Como señala, la idea de bien común se basa en dos afirmaciones fundamentales, la primera, que la sociedad política es necesaria para el individuo y, la segunda, que la sociedad no puede ser lo que es, ni hacer lo que debe hacer si no cuenta con recursos materiales suficientes que estén a disposición de todos y cada uno de los individuos⁸. La necesidad de la sociedad política radica en que el individuo no es capaz de autoabastecerse en todo lo que necesita para llevar una vida humana, así, la existencia de la sociedad política además de ser necesaria es un bien. Siguiendo a Tomás de Aquino, Ellacuría afirma que el individuo se relaciona con la sociedad a la manera de la relación de la parte con el todo, por lo que también se puede decir que hay una relación del bien particular con el bien general o común, y dado que el todo es anterior a las partes y tiene primacía sobre ellas, el bien común está por encima del bien particular⁹.

Así, el bien común está directamente relacionado con la justicia legal, es decir, la justicia referida a la sociedad política o a la ciudad, misma que es de suma importancia para

⁸ Cfr. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 208.

⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 209.

la vida del individuo y de la sociedad, pues es la justicia que busca la promoción y la defensa del bien común, que, como tal, es un bien personal¹⁰.

Paralelamente, es promoviendo esta justicia ciudadana, esta recta estructuración de la sociedad civil, como se prevé de la mejor manera al bien de las personas: el mejor modo de alcanzar al bien de las personas y el alcanzar justamente a todas, para que ellas desarrollen su vida personal, es dirigiendo el esfuerzo a la promoción estructural del bien común; más aún, la forma justa de buscar el bien propio es buscando el bien común¹¹.

Ellacuría identifica algunos planteamientos formales del bien común que dan cuenta de aspectos muy positivos y necesarios para establecer un orden social justo. El primero es el que señala la relación entre bien común y bien particular, del que afirma que no puede existir si no es en referencia a aquel, y que sin la existencia real del bien común no puede hablarse de un bien particular, sino de una ventaja interesada e injusta, que sería en lo que consistiría la injusticia fundamental, concretamente, en “la apropiación privada de algo que es por su naturaleza social y, por consiguiente, común”¹². En este punto, Ellacuría no discute de qué bienes se trataría, únicamente afirma que es “algo” que por su propia naturaleza niega la apropiación privada, pues esta forzaría al bien común a dejar de ser común¹³. Tal vez podría pensarse en lo que, en la actualidad, los movimientos altermundistas identifican con lo común o los “bienes comunes mundiales”, entre los que estaría la atmósfera, el agua o el conocimiento¹⁴. Más allá de esto, Ellacuría es tajante al afirmar que no hay posibilidad ética

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 210. Para Ellacuría, el bien común no solo es un medio para la realización de la vida personal, sino que implica la potenciación de las personas y supone, por tanto, un desarrollo lo más pleno posible de ellas. El bien común que propone, sin ser exterior a los individuos, trasciende a cada uno de ellos, pues se trata de un bien común que sobrepasa lo que es cada uno individualmente considerado, pero en la misma medida en que cada uno se sobrepasa a sí mismo en su dimensión comunitaria y social. “Un bien común que anulara el ámbito de lo personal, más aún, que no propiciara hasta el máximo el desenvolvimiento de la persona, dejaría de ser un auténtico bien común”. Cfr. *Ibid.*, p. 214.

¹¹ *Ídem*.

¹² *Ibid.*, p. 213.

¹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 212-213.

¹⁴ Cfr. Christian Laval y Pierre Dardot, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2015), pp. 31-32.

de apropiación privada del bien común y que cuando unos pocos se apropian de aquello que no puede ser suyo más que haciendo que no sea de otros e impidiendo que estos puedan servirse de lo que tienen derecho, se está ante la negación misma del bien común y ante la ruptura del orden social justo¹⁵.

El segundo de los aspectos positivos que se desprenden del planteamiento formal del bien común, señalado por Ellacuría, es que no se consigue el bien común por acumulación de bienes individuales, es decir, buscando el interés individual, sino por la búsqueda primaria del bien común. Esta aseveración es una oposición directa al liberalismo individualista, pues afirma que no se encuentra el bien de todos dejando que cada uno busque su interés particular, sobre todo porque el bien común es cualitativamente distinto del bien de las partes¹⁶, es decir, el bien común no tiene por qué ser lo mismo que los bienes particulares, que incluso son distintos entre ellos.

Por último, afirma que el bien común es fundamentalmente un conjunto de condiciones estructurales que se expresa en la justicia social, y que tanto dichas condiciones como esta justicia tienen que ser buscadas por la sociedad como un todo y, particularmente, por los órganos verdaderamente representativos de la sociedad. La promoción del bien común es fundamental para legitimar la estructura social y la forma de gobierno, y “la prueba real de esta promoción estará en que ninguno se vea privado de las condiciones básicas para el desarrollo personal y en que ninguno se aproveche del bien común, en menoscabo del derecho de los demás a servirse de ese bien común”¹⁷.

¹⁵ Cfr. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 213.

¹⁶ Cfr. *Ídem*.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 213-214.

Por otro lado, para Ellacuría es imposible dar una definición adecuada de bien común si se la busca formal y abstractamente, aun y cuando desde esta formalidad y abstracción se busque el bien de una comunidad¹⁸, es decir, dar con la definición de bien común es una tarea que solo puede completarse si se consideran las circunstancias históricas concretas. A su vez, y como ya se vio, afirma que desde la idea de bien común se da prioridad a este por sobre el bien particular, y que no habría moralidad plena cuando se persigue un bien particular si no se tiene en cuenta el bien común¹⁹. Si bien, a su juicio, todo esto es importante por cuanto sirve como orientación para el comportamiento humano, no deja de ser un ideal, y afirma que lo que se da en realidad es el mal común.

El ejercicio de proponer un concepto que dé cuenta de la realidad, esto es, del mal común, frente al ideal del bien común, pone en evidencia la intención última de la propuesta ellacuriana, esta que busca desenmascarar la realidad que se esconde detrás de conceptos e ideologizaciones que obstaculizan, cuando no imposibilitan, el que las mayorías populares, que aquí se identifican con las víctimas de cualquier sistema de dominación, lleguen a vivir humanamente. Como señala Samour, la tensión que el concepto de mal común deja ver, esta que se da entre realidad e ideal, va mucho más allá de plantear el ideal como lo que debería ser y a lo que tendría que aproximarse la realidad, más bien a lo que apunta es a presentar la realidad, el mal común, “como la dimensión cuya negatividad hace necesaria la actualización del bien como realidad operativa históricamente”²⁰. Esto último vuelve a evidenciar la centralidad del concepto en la obra ellacuriana, pues pone de manifiesto cuál es su objetivo final, esto es, que el bien común se actualice en la realidad como principio dinamizador de la

¹⁸ Cfr. Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 447.

¹⁹ Cfr. *Idem.*

²⁰ Samour, “El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 10.

historia, pero para ello es necesario poner en marcha procesos tanto teóricos como prácticos que encaminen a la humanidad a una verdadera liberación. El bien común, para ser tal, habrá de tener las mismas características que Ellacuría identifica en el mal común, mismas que presento a continuación.

Tal como lo postula Ellacuría, el mal común tiene tres características fundamentales: 1) es un mal que afecta a la mayor parte de las personas, 2) es un mal con capacidad de propagarse, esto es, de comunicarse y, 3) es un mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de quienes constituyen una unidad social²¹. El mal común no es solamente un mal de muchos o un mal que afecta a la mayoría, si bien esto es condición para pensar en un mal común, lo determinante está en que es un mal estructural y dinámico que se propaga, por lo que termina haciendo “malos” a muchos de quienes conforman un grupo social, es decir, se trata de un ordenamiento del mundo que hace que la vida de la mayoría de las personas esté estructuralmente mal, por lo que termina afectando los procesos personales, los sociales y, por tanto, los históricos.

Este ordenamiento u organización del mundo configura la realidad histórica “de tal manera que esta vehicula desde sí una dinámica deshumanizadora que condena a la mayoría de los que viven en dicha situación (de lo real) a *estar* o vivir mal”²², es a esto a lo que Ellacuría se refiere cuando afirma que se trata de un mal con características de injusticia estructural e institucionalizada, pues es desde estas estructuras e instituciones configuradas

²¹ Cfr. Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 448.

²² Samour, “El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 11.

por el mal como se deshumaniza a la mayor parte de quienes viven sometidas y sometidos a ellas²³.

A mi entender, lo determinante del concepto de mal común para esta investigación, y desde las características planteadas, es que da cuenta de la relación circular entre el hacer humano y la historia, e incluso más, del *ser* del ser humano, pues, como ha quedado establecido en la tercera característica del mal común, se trata de una realidad estructural que tiene la capacidad de hacer malos a quienes viven en ella, es decir, es una realidad desde la que se configura la vida del ser humano y que se apodera de ella²⁴, por lo que se puede afirmar, con Fernet-Betancourt, que el mal común trae consigo un daño a nivel antropológico, pues tiene la capacidad de dañar al ser humano en su proceso de subjetivación al ser “afectado en su misma estructuración y disposición antropológica, afectado por el mal estado de cosas que [...] no sólo lo hace *estar* mal sino que lo lleva a la práctica de la malicia”²⁵. Así, si lo que se pretende desde la investigación y la acción ética es “la humanización del hombre por la historia y la humanización y plenificación de la historia por el hombre”²⁶, queda claro que la humanización del ser humano será imposible mientras la realidad histórica sea opresora y alienante, así como que la humanización y plenificación de la historia solo es posible a través de opciones humanas que la lleven a ello, pero es que esas opciones humanas solo pueden darse si el sistema de posibilidades es tal que las hace verdaderamente posibles.

²³ Cfr. Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 449.

²⁴ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 467.

²⁵ Fernet-Betancourt, “El mal común, o de un posible nombre para nuestra época”, *op. cit.*, p. 94.

²⁶ Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 258.

Para mostrar la radicalidad del concepto de mal común, se puede ir todavía más allá de la consideración social y antropológica y señalar, siguiendo a Samour, que este concepto da cuenta de un mal que es de orden metafísico, pues

al ser la historia el culmen del orden trascendental, esto es, el ámbito concreto en el que la realidad en su totalidad da más de sí y se revela, el mal común ya no sería solo un mal meramente histórico, sino un mal metafísico, que estaría bloqueando y minando desde sus mismas entrañas la realización y revelación de la realidad misma²⁷.

Con esto último queda de manifiesto la trascendencia que el concepto de mal común llega a tener en la obra ellacuriana, pues da cuenta de aquello que se interpone, incluso, en la realización de la realidad, es decir, es algo que obstaculiza el que llegue a dar más de sí para que pueda ser lo que debe ser. Enfrentar la realidad del mal común, desde la propuesta ellacuriana, implica conocer profundamente la situación de la que se parte, esto es, hacer un diagnóstico preciso de ella para estar en posición de atacar las raíces del mal²⁸. A continuación, presento el mal común como un mal que toma formas históricas, y que, por lo tanto, es un mal histórico. Identificar estas formas históricas es lo que permite realizar el diagnóstico al que se refiere Ellacuría, y que no sería sino el primer paso para hacerle frente.

1.2 El mal común y la maldad histórica

El mal común, como mal histórico, es un mal que adquiere “formas concretas históricas, que afectan al cuerpo social como un todo”²⁹, y que tiene un poder, del que Ellacuría afirma que

²⁷ Samour, “El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 11.

²⁸ *Cfr.* Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 255.

²⁹ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 467.

ya no es meramente posibilitante, sino algo que se apodera de mi propia vida, en cuanto perteneciente a un determinado momento histórico: hay una maldad histórica [...] que está ahí como algo objetivo y es capaz de configurar la vida de cada uno. No se trata tan sólo de reconocer la existencia de un pecado estructural, como hoy se dice, pues el pecado estructural es de por sí un pecado social, algo que afecta a la sociedad estructuralmente entendida. El pecado histórico, además de ser estructural, alude al carácter formalmente histórico de ese pecado: es un sistema de posibilidades a través del cual vehicula el poder real de la historia³⁰.

En función de esto, es evidente la relevancia que tiene el sistema de posibilidades, es decir, el sistema de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones de producción, entre otros³¹, en la configuración de la vida de los seres humanos, pues es precisamente a través de él como el mal va deshumanizando y despersonalizando desde lo más cotidiano.

El mal histórico, como afirma Samour, está “radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos”³²; añade, además, que es una “negatividad encarnada y generada en y por las estructuras sociales, que niega o bloquea la personalización y humanización de la mayoría de la humanidad”³³, todo esto en una determinada *altura procesual* del proceso histórico. La altura procesual hace referencia al proceso de la realidad histórica, proceso que, en cada caso, da lugar a un determinado sistema de posibilidades³⁴.

³⁰ *Ibid.*, pp. 467-468.

³¹ *Cfr. Ibid.*, *op. cit.*, p. 351.

³² Samour, “El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 8.

³³ *Idem.*

³⁴ *Cfr. Ellacuría, Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 352.

Por otra parte, el sistema de posibilidades, como se vio, es un ordenamiento de cosas que “condiciona el carácter real de las acciones humanas en una época histórica o en un determinado tiempo”³⁵. Así, el sistema de posibilidades determina la *edad* o figura temporal que en cada momento va tomando la realidad histórica; aquí, la figura es, como en el caso de la personalidad humana, algo que se refiere al ser mismo de la historia³⁶, es algo que la historia no puede dejar de tener, si bien es algo que va siendo temporal. Esta edad o figura temporal solo puede ser captada desde la ya mencionada *altura de los tiempos* o *altura procesual*, por su parte, la edad histórica “dice referencia inmediata a la figura que en cada momento toma esa realidad histórica ante el sistema de posibilidades de que dispone”³⁷. Esto último es importante porque, como afirma Ellacuría, hoy podría desaparecer el hambre del mundo, con lo que la figura de la humanidad podría ser de libertad y conciliación, en vez de la que tiene, de desesperación³⁸, pero además es que la edad, como señalé antes, es un rasgo del *ser* histórico. Según la edad de la realidad histórica, esto es, según la altura procesual, la propia realidad histórica puede entonces ir cobrando figuras distintas.

El sistema de posibilidades pende directamente de la realidad histórica y es lo que hace que esa realidad esté en una determinada edad; mientras no hay cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema, no puede decirse que se ha cambiado cualitativamente de edad. Pero la actualización de la realidad histórica conforme a un sistema y en el sistema conforme a unas determinadas posibilidades, las que el cuerpo social se apropia, es lo que determina que la realidad histórica tenga una figura u otra³⁹.

Esta figura histórica tiene graves consecuencias, pues hace que todos los que están en una misma altura procesual, ya sean individuos, grupos, clases, naciones, etc., sean

³⁵ Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 341.

³⁶ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 351.

³⁷ *Ibid.*, p. 352.

³⁸ Cfr. *Idem.*

³⁹ *Idem.*

estrictamente coetáneos, es decir, quedan configurados desde la propia figura histórica en la que viven⁴⁰. Ellacuría, siguiendo a Zubiri, distingue entre contemporáneos y coetáneos, y dice de lo primero que es una mera connotación extrínseca, una mera sincronía o estar fechados con las mismas cifras, mientras que ser coetáneos es una determinación intrínseca, pues la edad histórica es de la realidad histórica, “que va cambiando ella misma de figura de realidad y hace así que las figuras de los hombres que viven en la misma edad histórica queden configuradas desde la misma figura”⁴¹, porque lo que va pasando en la realidad histórica refluye sobre esa realidad y sobre todo lo que vive en ella, es decir, hay una refuencia de la altura procesual sobre la realidad humana, en tanto cuerpo social⁴², lo que significa que lo que va pasando en la realidad histórica configura, de cierta manera, la realidad humana.

Es a esto último a lo que se refiere Ellacuría cuando habla de la maldad histórica como un poder que ya no es posibilitante, sino que se apodera de mi propia vida. El mal histórico, afirma, es un sistema de posibilidades desde el que vehicula el *poder de lo real*. Zubiri definió la realidad como lo que es “de suyo”, pero, afirma Ellacuría, “sobre este carácter último de la realidad se fundan otros de singular importancia metafísica”⁴³, uno es el de entender la realidad como fuerza, en el sentido de cuando se dice que “por fuerza” ha tenido que ocurrir una u otra cosa; el otro carácter es el poder. La realidad es a la vez posibilitante y algo que se impone, es “el apoyo último, posibilitante e impelente de mi realización personal”⁴⁴. Así,

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 352-353.

⁴¹ *Ibid.*, p. 353.

⁴² *Ibid.*, pp. 351-352.

⁴³ *Ibid.*, p. 466.

⁴⁴ Óscar Barroso, “Persona, religación y realidad moral. Los conceptos éticos a la luz de la antropología de Zubiri”. *Pensamiento* 246, Vol. 65 (2009), p. 784. Consultado el 26 de octubre de 2020, en <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4787/4613>.

cuando el ser humano actúa no solo dispone de la realidad, sino que se encuentra con que esa realidad se le impone, lo “domina”, es decir, “no sólo cuenta con una realidad que necesita ineludiblemente, no sólo tiene la realidad a su disposición, sino que lo real se le impone necesariamente desde su disponibilidad”⁴⁵.

En mis acciones no me encuentro solamente en función de la realidad, (...). Me encuentro estando yo en la realidad en un modo tal que es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar “frente” a ella. Esta determinación es física, no es algo meramente intencional. La determinación física sin ser causa es justo lo que llamamos *dominación*. Dominar no es sobresalir, es ejercer dominio. Dominio es, pues, un carácter real y físico dominante. Pues bien, la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mi ‘relativo absoluto’. (...) Realidad es ‘más’ que las cosas reales, pero es ‘más’ en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser ‘más’ pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. (...) Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse *poder*. Dominar es ser ‘más’, es tener poder⁴⁶.

Ellacuría afirma que este poder se presenta de forma especial en la realidad histórica, adoptando, como ha quedado establecido, formas históricas concretas que afectan al cuerpo social como un todo. La historia puede estar dominada por la maldad o por la bondad, en ambos casos “se trata de un poder propio de la realidad histórica, como una realidad objetiva que tiende a apoderarse de los seres humanos, determinando efectivamente sus figuras personales para bien o para mal”⁴⁷. Así, Ellacuría toma la realidad histórica de Latinoamérica, de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos para dar cuenta de algunos de los efectos del ordenamiento histórico dinamizado por el mal, pero advierte que ni América

⁴⁵ Juan José García, “El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos”. *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 4 (2002). Consultado el 29 de octubre de 2020, en http://www.zubiri.org/general/xzreview/2002/web/Garcia_XZR2002.htm.

⁴⁶ García cita a Zubiri, en *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1998), p. 98. Ver Juan José García, “El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos”, *op. cit.*

⁴⁷ Samour, “El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 9.

Latina, ni estas mayorías populares y pueblos oprimidos son solamente sujeto pasivo, sino que ellos mismos están configurados por el mismo “pecado del mundo” y que también en ellos predominan las “estructuras de pecado”, es decir, son sujeto activo, pues también las producen⁴⁸. Esto último vuelve a dar cuenta de la tercera característica del mal común, aquella en la que se señala que se trata de un mal estructural y dinámico que hace “malos” a quienes conforman un grupo social; asimismo, da cuenta de lo ya señalado sobre la refluencia que tiene la realidad histórica en la configuración de la realidad humana, pues si bien son las mayorías populares quienes padecen más directamente los efectos de este ordenamiento sociohistórico, también ellas, por estar inmersas en él, se vuelven reproductoras del mismo. Todo esto va dando cuenta de la dificultad para enfrentar y hacerse cargo de la realidad del mal común, pues al estar radicado en el sistema de posibilidades, se puede decir que lo que hay que cambiar es este último, lo que, como se vio, no pasa de un momento a otro y requiere de enormes esfuerzos en todos los ámbitos de la vida, y no solo a nivel individual, sino sobre todo en lo social y lo estructural.

A partir de lo dicho hasta aquí, retomo la crítica que Ellacuría hace del capitalismo como sistema que sigue ordenando el mundo injustamente, pues, como señala Samour, es en el actual orden mundial en donde Ellacuría constata la realidad histórica del mal⁴⁹. Más adelante, en el apartado subsiguiente, retomo el concepto y las características del mal común para señalar las interacciones entre sistemas de opresión/dominación, así como su relación con la imposición neoliberal, pues creo que, aunque Ellacuría no profundizó en temas particulares, como pudiera ser la violencia patriarcal, no por eso sus categorías y sus análisis

⁴⁸ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 243.

⁴⁹ Cfr. Samour, “El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 12.

de la configuración u ordenamiento mundial pierden vigencia. Además, hay situaciones que era imposible que previera, como es lo que está pasando con el fenómeno de la violencia como opción o modo de vida y sus vínculos con el capital, pero que precisamente se inscriben a la perfección en la idea de mal común.

1.2.1 Crítica ellacuriana al capitalismo

La crítica ellacuriana al capitalismo no se encuentra en un solo texto, más bien se puede decir que es transversal a sus últimos escritos y que, como tal, no se queda dentro de un área de estudio, sino que está presente en textos de temática tan diversa como los derechos humanos, la misión de la Iglesia latinoamericana o el sentido del quehacer universitario, e, incluso, en su radical rechazo a la acción del gobierno salvadoreño cuando se retractó en su decisión de llevar a cabo una reforma agraria⁵⁰. Se trata de una crítica tanto al capitalismo como a la forma de vida occidental, que no se queda solamente en lo económico y lo ecológico, sino que, como se verá, señala también una problemática cultural e ideológica, pues arrastra a la imitación, con lo que se empobrece lo que puede dar de sí el ser humano y la humanidad en sus realizaciones históricas⁵¹, por eso afirma que lo que critica no es solamente un orden económico, sino un orden histórico, al que, sin embargo, también le reconoce logros importantes para la historia de la humanidad, sobre todo de orden científico y tecnológico,

⁵⁰ Fue en ese contexto en el que escribió la editorial, ya mencionada en el primer capítulo, “A sus órdenes, mi capital”.

⁵¹ *Cfr.* Ignacio Ellacuría, “Respuesta a CETRAL. Mayorías oprimidas, reivindicaciones indígenas en Centroamérica y el problema de los derechos humanos”, en Juan Antonio Senent de Frutos (ed.), *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2012), p. 296.

así como en lo ético y lo político, de ahí que la condena no se haga desde criterios apriorísticos⁵².

Es muy importante recordar aquí dos cosas, por un lado, lo dicho sobre el contexto en el que se da el diálogo ellacuriano con Marx, porque en esta crítica habrá resonancias del marxismo, lo que, como se dijo, no supone un revisionismo del mismo, sino que Ellacuría lo valoró precisamente como contradictor del capitalismo y por eso estará implícito. Lo otro que hay que tener presente es lo dicho ya sobre el mal común como obturador de posibilidades para que la realidad histórica siga dando de sí, que es la preocupación fundamental del proyecto filosófico ellacuriano.

Refiriéndose a la estructura y la marcha de la historia, Ellacuría afirma que

quien impone realmente las leyes de casi todos los procesos, en unos con mayor peso que en otros, es el dinamismo del capital. No es primariamente que los hombres, las clases o los grupos sociales, las naciones o los grupos de naciones hayan decidido ponerse al servicio de la producción y la acumulación del capital; es que el capital [...] pone a su servicio a los hombres, a las clases sociales, a las naciones y ya no digamos a todo el aparato económico, que es la parte más determinante del organismo social. Sometido a ese dinamismo está especialmente el trabajo del hombre, es decir, casi todo lo que el hombre hace consciente y proyectivamente para transformar la realidad⁵³.

La realidad fomentada y dinamizada por el capitalismo, no es tal debido a la voluntad de las personas⁵⁴, que, como afirma, queda también sometida a estos dinamismos, lo que desde ya va dando cuenta de la deshumanización y despersonalización que, como se verá, son de los efectos más graves que Ellacuría le critica al sistema capitalista, no solo en tanto

⁵² Cfr. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, p. 357.

⁵³ *Ídem.*

⁵⁴ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 248.

orden económico, sino precisamente como orden histórico. Por eso considera que lo importante es que el destino de la humanidad no esté regido por las leyes internas del capital, que son amorales y que llevan a una dinámica que arrastra a todos, pues “el capital, por su propio desarrollo, va realizando un montón de cosas, no solamente inútiles y engañosas para la humanidad, sino que además obligan a la mayor parte de esa humanidad a vivir de una manera determinada, de una manera problemática”⁵⁵.

Lo que se ha conseguido como resultado de esta imposición, en palabras de Ellacuría, es que la brecha entre ricos y pobres sea cada vez más grande, que se hayan endurecido los procesos de explotación y opresión con formas más sofisticadas, que se siga destruyendo el planeta y poniendo en riesgo la posibilidad de vida en él y que la deshumanización del ser humano sea cada día más palpable ante la exigencia de productivismo y de acumulación⁵⁶. Para Ellacuría, la crítica al capitalismo “no se hace desde un idealismo moralista, sino desde un materialismo comprobante”⁵⁷, concretamente el de la pobreza a la que estaban siendo sometidas las mayorías populares en El Salvador y en el Tercer Mundo, y que estaba, en muchas situaciones, en directa contraposición a la riqueza de ciertas minorías. Por eso habla de la malicia intrínseca del capitalismo⁵⁸, porque aun cuando puede ser discutible hasta qué punto hay ricos porque hay pobres, es innegable que la existencia de mayorías populares tiene relación con la existencia de minorías que acaparan la riqueza y los recursos⁵⁹. Pobres, afirma, no son quienes carecen de algo, sino quienes son privados y desposeídos de algo que

⁵⁵ Ignacio Ellacuría, “Quinto centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?”, en *Escritos teológicos II*, *op. cit.*, p. 535.

⁵⁶ Cfr. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, p. 358.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 246.

⁵⁹ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 352.

deberían tener, de aquello que exige la dignidad humana, de lo que es fruto de su trabajo y del destino común primario de los bienes de la tierra⁶⁰.

Lo anterior deja ver que la crítica ellacuriana al capitalismo está relacionada con la teoría de la dependencia, que en las décadas de 1960 y 1970 empezaba a señalar que el subdesarrollo de la mayoría de los países estaba vinculado a la expansión de los países industrializados, por lo que se puede decir que son dos caras de un mismo proceso. Afirmaba también que el subdesarrollo no es una etapa en un proceso gradual hacia el desarrollo y que la dependencia no se da nada más entre países, sino que también crea estructuras internas en las sociedades⁶¹. Como señala Samour siguiendo a González, esta situación de subdesarrollo y dependencia tiene su origen en el siglo XVI, con los procesos imperialistas y de colonización europeos, y continúa hasta la actualidad de un modo estructural⁶². Es también lo que han estudiado quienes conforman el hoy llamado Grupo de Modernidad/Colonialidad, que ofrece una reinterpretación radical del capitalismo, mostrando cómo se vinculan aspectos estructurales que han sido fundamentales para este ordenamiento socio-histórico⁶³. A esto vuelvo más adelante, cuando aborde lo referente a la actualidad del concepto de mal común.

Para Ellacuría, la malicia intrínseca del capitalismo se comprueba desde el lugar que da verdad, del que hablé antes, y que en su análisis era América Latina y los países del denominado Tercer Mundo, pues es ahí en donde se verifican los verdaderos efectos del sistema y del estilo de vida que promueve. Ellacuría es tajante cuando afirma que se trata de

⁶⁰ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Pobres”, en *Escritos teológicos II*, op. cit., p. 175.

⁶¹ Paul Spicker, Sonia Álvarez y David Gordon, *Pobreza: un glosario internacional* (Buenos Aires: CLACSO, 2009), p. 279. Consultado el 14 de mayo de 2021, en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/clacso/crop/glosario/>.

⁶² Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, op. cit., p. 351.

⁶³ Cfr. Breny Mendoza, “La colonialidad del género y poder: De la postcolonialidad a la decolonialidad”, en Karina Ochoa Muñoz (coord.) *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales* (Ciudad de México: Edicionesakal, 2019), p. 36.

un sistema inhumano y violento cuyo dinamismo fundamental es una ferocidad predatoria y que, como señala, se construyó en base al principio hobbesiano del hombre como lobo para el hombre, por lo que, desde sus fundamentos, imposibilita una solidaridad universal⁶⁴, lo que, como se verá más adelante, ha sido exacerbado por el neoliberalismo. Esto último, para Ellacuría, es sumamente grave, pues la insolidaridad estaría en la base de lo que se catalogó como subdesarrollo, dando pie a una permanente violación de los derechos humanos, y más grave aún porque las condiciones inhumanas en las que tiene que sobrevivir una gran parte de la humanidad se corregirían con un mínimo de solidaridad entre las personas, los pueblos y las naciones⁶⁵. La ruptura de la solidaridad humana, según afirma Ellacuría, es la ruptura de lo principal, que es la unidad del género humano, de ahí que incluso en los derechos humanos se constate esta insolidaridad, pues “se tiene derechos por ser ciudadano de un país más que por ser humano”⁶⁶. Si bien más adelante abordaré el tema de los derechos humanos, creo que es importante señalar aquí que, para Ellacuría, esta prioridad de lo accidental (la nacionalidad o clase social) por sobre lo sustancial (el hecho de pertenecer al género humano) supone un desorden ético fundamental, porque si, por ejemplo, se supone,

que se requiere una cantidad de bienes materiales y de recursos y de un sistema de propiedad privada tal que sin ellos no hay plenitud humana y posibilidad real de independencia y libertad. Pero, seguidos estos supuestos, nos encontramos, primero que no son de aplicación a todos los hombres, porque de hecho esos principios suponen la acumulación excesiva y la mala distribución y, segundo, que ni siquiera sirven para desarrollar plenamente al hombre así favorecido. Efectivamente por ese camino se marcha hacia formas absurdas de egoísmo e insolidaridad y hacia un desesperado

⁶⁴ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 248.

⁶⁵ Cfr. Ellacuría, “Subdesarrollo y derechos humanos”, en Juan Antonio Senent, *La lucha por la justicia, op. cit.*, p. 319.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 320.

consumismo que entran en contradicción con el desarrollo armónico y feliz de la persona⁶⁷.

Para Ellacuría, el capitalismo es un sistema eminentemente violento y es la raíz misma de toda violencia, es decir, de la violencia estructural, aquella que “mantiene a la inmensa mayoría de la humanidad en condiciones biológicas, culturales, sociales y políticas absolutamente inhumanas”⁶⁸, pero es una violencia, la estructural, que no se denuncia, porque se ve como cosa normal al ser parte inherente del orden establecido⁶⁹. Al respecto, en el apartado siguiente retomo algo de esto, sobre todo para mostrar que las formas de violencia extrema, que son cada vez más comunes en ciertas regiones del mundo, así como la violencia patriarcal y colonial están en directa relación con el capitalismo.

Además de la pobreza y de las problemáticas que esta generaba en el tiempo que Ellacuría hacía estas críticas, ve aún más grave la profunda deshumanización a la que arrastra el sistema capitalista, la que se comprueba en

los modos abusivos y, o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido propagandísticamente, en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insolidaridad manifiesta del individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o Estados⁷⁰.

Y es precisamente por esta deshumanización por lo que afirma que la civilización del capital —esta que es promovida a partir de los dinamismos propios del capitalismo— no es

⁶⁷ *Ídem.*

⁶⁸ Ellacuría, “Quinto centenario de América Latina”, *op. cit.*, p. 536.

⁶⁹ *Ídem.*

⁷⁰ Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 247.

universalizable, pues su oferta de humanización y de libertad no es humana ni siquiera para quienes la ofrecen ⁷¹. Partiendo del imperativo categórico kantiano, afirma que

si el comportamiento y aun el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales y, ni siquiera humanos; cuanto más, si el disfrute de unos pocos se hace a costa de la privación de los más⁷².

Además, es que este estilo de vida no puede ser universalizable ni siquiera materialmente, pues no hay en el planeta los recursos materiales para que todas las personas vivan según los niveles de producción y consumo de los países ricos⁷³, y es que aun si los hubiera, la universalización de este estilo de vida no es deseable, porque, al estar movido por el miedo, la inseguridad y el vacío interior, por la necesidad de dominar para no ser dominado, no humaniza ni plenifica, e incluso no da la libertad que tanto pregona, pues se basa más en la exterioridad que en la interioridad, en el exhibir lo que se tiene por no poder comunicar lo que se es⁷⁴.

Por último, hay que señalar que Ellacuría vincula la civilización del capital con ciertas ideologizaciones que se hacen para ocultar o enmascarar su imposición y su manera de operar. Si bien más adelante trabajo el tema de la ideología y la ideologización, es importante mencionar que se refiere concretamente al discurso de la democracia capitalista como única forma de organización política, del liberalismo y de los derechos humanos que se usan ideologizadamente para favorecer los intereses de ciertas minorías. Esto último lo desarrollo más adelante, por ahora, en el apartado siguiente, planteo que tanto el concepto de mal

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 249.

⁷² *Ídem.*

⁷³ Cfr. *Ídem.*

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 250.

común, como la crítica ellacuriana al capitalismo se mantienen vigentes, pues este último se ha instalado hegemónicamente, con todas sus dinámicas, como si fuera la única alternativa para hacer la vida, por tanto, es a partir de dichas dinámicas desde donde se configura el ser humano y desde donde construye todas sus relaciones, tanto con otros seres humanos y no humanos, como con la naturaleza y el medio en general. De ahí la vigencia y pertinencia del concepto de mal común, pues permite el estudio de la realidad sociohistórica desde una perspectiva que evidencia no solo los efectos de la maldad histórica, sino también su carácter estructural y los alcances que esto tiene en la configuración del ser humano. Es precisamente por esto por lo que considero que se trata de un concepto fundamental para la ética ellacuriana, pues pone de manifiesto la negación de una vida plenamente humana⁷⁵ como efecto del sistema; pero es también un concepto atinado para estudiar la interrelación entre sistemas de opresión/dominación, aun si Ellacuría no los analizó de manera particular ni profundizó en cómo interactúan potenciándose unos a otros, pues siendo el mal común la verdad del capitalismo, es necesario al menos plantear cómo ha evolucionado este sistema y cuáles son estos vínculos entre sistemas.

Propongo, por tanto, complementar su crítica con algunas otras que se le siguen haciendo a este sistema, particularmente en su versión neoliberal, pues, como señalan algunos autores, la razón por la que sigue funcionando aun a pesar de sus evidentes incongruencias y desventajas, es porque ha encontrado maneras de operar transformaciones a nivel del *ser*, es decir, de cómo se construyen las personas al interior del sistema, pero también porque desde sus inicios ha tejido vínculos con aquellos otros sistemas de opresión/dominación, lo que ha

⁷⁵ Por “vida plenamente humana” me refiero no solamente a la mayor autonomía frente al medio, sino particularmente a la conciencia en el hacer y a la libertad para ser y hacer la propia vida.

dificultado el hacerle frente tanto teórica, como prácticamente. Es por esto último por lo que creo que es necesario incluir en el análisis esos sistemas de opresión/dominación, concretamente el patriarcado y el colonialismo, que, a mi entender, suman a esta configuración u ordenamiento que se identifica con el mal común, es decir, creo que difícilmente se puede separar el capitalismo del patriarcado o del colonialismo, pues se trata, en mi opinión, de una sola estructura híbrida cuyos efectos son, precisamente, el que la mayoría de las personas viva en condiciones ya no solo de carencia o privación material, sino además en situaciones de clara deshumanización y despersonalización. Es una sola estructura que crea oprimidos-oprimidas y opresores pero que a todos despersonaliza y deshumaniza, es decir, que a todos les dificulta, cuando no imposibilita, el vivir humanamente, si bien sus efectos en la vida de unos y otros son drásticamente diferentes.

1.2.2 Actualidad del concepto de mal común

Más arriba me refería al concepto de mal común como punto de partida para estudiar la realidad histórica en el presente. Es justamente esto lo que me propongo en este apartado. Partiendo de lo dicho hasta aquí sobre el mal común y de la crítica ellacuriana al capitalismo, y considerando que Ellacuría identificó el mal común con un ordenamiento mundial capitalista que, en lo sustantivo, no ha sufrido transformaciones radicales que favorezcan a las mayorías populares, planteo, siguiendo a otras autoras y autores, que el capitalismo no sería lo que es sin estar apoyado en los sistemas de opresión/dominación mencionados con anterioridad, es decir, busco ampliar, desde los criterios y preocupaciones ellacurianas, esta crítica al capitalismo, aun y cuando él no se haya posicionado explícitamente en temas como

la violencia patriarcal⁷⁶, entendida no solo como violencia física o psicológica, sino también como una violencia estructural en la que convergen, como han apuntado Guzmán y Paredes, distintas formas de opresión, entre ellas la explotación, la violencia y la discriminación, y que actúa sobre las mujeres, sobre los hombres, sobre las personas intersexuales y disidentes sexuales y sobre la naturaleza, pero que históricamente se constituye sobre el cuerpo de las mujeres⁷⁷. Asimismo, planteo que algunas de las problemáticas que enfrenta la humanidad, como la violencia extrema y la necropolítica⁷⁸, son producto del actual ordenamiento mundial y caben bien en la crítica ellacuriana y en el concepto de mal común, pues siguen conduciendo a una deshumanización sistemática, lo que permite dar cuenta de la pertinencia que siguen teniendo.

Es importante señalar en este punto que lo que aquí pretendo no es un análisis exhaustivo de cada uno de los sistemas de opresión/dominación, ni tampoco del capitalismo en sí mismo, mi intención es mostrar la pertinencia del concepto de mal común para dar cuenta del actual ordenamiento o estado de cosas. Como mencioné con anterioridad, propongo el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo como estos sistemas de opresión/dominación que hoy se podrían identificar con el mal común, según las características que Ellacuría le asignó, sin embargo, insisto en que no se puede pensar que

⁷⁶ En “Utopía y profetismo” señala, de manera muy general, que existen “tendencias machistas y violentas, que degradan tanto al hombre como a la mujer”, sin embargo, de ninguna manera se podría plantear que Ellacuría hace una clara crítica al patriarcado y la violencia que este supone. Ver “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 267.

⁷⁷ *Cfr.* Adriana Guzmán y Julieta Paredes, *El tejido de la rebeldía: ¿qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización* (La Paz: Mujeres creando comunidad, 2014), p. 77.

⁷⁸ Término acuñado por Achille Mbembe para dar cuenta, como afirma Estévez, del “*poder de dar muerte* con tecnologías de explotación y destrucción de cuerpos tales como la masacre, el feminicidio, la ejecución, la esclavitud, el comercio sexual y la desaparición forzada, así como los dispositivos legal-administrativos que ordenan y sistematizan los efectos o las causas de las políticas de muerte”. Ver: Ariadna Estévez, “Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?”, *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. XXV, núm. 73 (2018), p. 10. Consultado el 5 de mayo de 2022. doi: <http://dx.doi.org/10.32870/espiral.v25i73.7017>.

operan de manera aislada, todo lo contrario, se trata de un mismo sistema de posibilidades o una sola estructura generada a partir de las dinámicas propias de cada uno de ellos, de ahí que el análisis de las sociedades actuales resulte tan complejo, así como la determinación de los mecanismos para resistir y actuar sobre esta estructura deshumanizante y negadora de vida. Frente a ella, han sido las teóricas feministas anticoloniales, descoloniales y del pensamiento negro de Estados Unidos quienes más lejos han llegado en el análisis de cómo se generan los entramados o la imbricación de los sistemas de opresión/dominación y los efectos que esto tiene sobre los cuerpos racializados y feminizados, así como sobre la configuración de los contextos y las posibilidades para resistir.

Como afirman Fonet- Betancourt⁷⁹ y Hernández Avendaño⁸⁰, en el intento por determinar el perfil histórico de la época actual, se han hecho numerosos análisis e investigaciones sobre las sociedades actuales, pero son pocas las propuestas alternativas que surgen a partir de estos análisis, sobre todo que se construyan desde una radical “intolerancia al mal”⁸¹, que es precisamente uno de los aspectos fundamentales de la propuesta ellacuriana.

Tal vez aquí se podría plantear la dificultad que, en determinadas situaciones y debido a las mismas imposiciones del sistema, se puede llegar a tener para determinar qué es lo que se considera como mal. Donskis, siguiendo a Bauman y a Arendt, afirma que, en la actualidad, el mal no se limita a las guerras o a las ideologías totalitarias, sino que hoy el mal

⁷⁹ Cfr. Fonet-Betancourt, “El “mal común”, o de un posible nombre para nuestra época”, *op. cit.*, p. 83.

⁸⁰ Cfr. Juan Luis Hernández Avendaño, “El concepto de “mal común” de Ellacuría y las reformas estructurales en México”, en Juan Luis Hernández Avendaño y Galilea Cariño Cepeda (coords.), *El rector mártir. Los legados de Ignacio Ellacuría para encargarse de la realidad* (Puebla: Universidad Iberoamericana, 2015), p. 36.

⁸¹ *Ídem.*

es débil e invisible, y, por eso, mucho más peligroso que los demonios y espíritus perversos que describían los filósofos y los literatos de antaño⁸². Para el autor, el mal, hoy en día

se revela con mayor frecuencia en la ausencia de reacción ante el sufrimiento de otro, al negarse a comprender a los demás, en la insensibilidad y en los ojos apartados de una silenciosa mirada ética. También habita los servicios secretos cuando, motivados por amor a un país o el sentido del deber (cuya profundidad y autenticidad no sería cuestionada por expertos en la ética de Immanuel Kant o por el propio Kant) destruyen impávidamente la vida de un hombre o mujer solo porque tal vez no había otro camino; o estaba en el lugar equivocado en el momento equivocado; o porque el modelo dominante de relaciones internacionales ha cambiado; o porque el servicio secreto de una nación amiga ha pedido ese favor; o porque hay que demostrar la lealtad y la dedicación al sistema, es decir, al Estado y sus estructuras de control⁸³.

Es precisamente porque el mal ha adoptado formas sutiles por lo que se hace necesario profundizar en el conocimiento de la realidad histórica, pues el mal, como se vio, es un mal histórico, y solo puede ser reconocible en el estudio de dicha realidad y frente a los efectos deshumanizadores que va produciendo en las mayorías, aunque, también en los grupos dominantes.

Siguiendo el modo ellacuriano, mi punto de partida para verificar la vigencia del concepto de mal común es la propia realidad sociohistórica, esta desde la que es posible afirmar que el mundo actual sigue configurándose desde una injusticia estructural y sigue siendo regido por la insolidaridad, por la falta de misericordia y de cuidado por los demás⁸⁴ y por la naturaleza, lo que podría estar llevando a ese “agotamiento de la historia que podría

⁸² Cfr. Leonidas Donskis, “Introducción. Hacia una teoría del secreto humano y la inconmensurabilidad, o exponer formas elusivas del mal”, en Zigmunt Bauman y Leonidas Donskis, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida* (Barcelona: Paidós, 2015), pp. 19-20.

⁸³ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁴ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 246.

llevar a algo así como a la muerte”⁸⁵, al que se refería Ellacuría precisamente cuando se preguntaba por las posibilidades del final de la historia y planteaba que ese final puede ser producto de acciones humanas dependientes del ejercicio de la libertad, es decir, de comportamientos estrictamente históricos⁸⁶.

El problema ecológico es un ejemplo de lo anterior, pues no es un mero problema natural, sino un problema histórico⁸⁷ que, además, muestra con total claridad los dinamisismos y los vínculos entre sistemas de opresión/dominación, pues para que el capitalismo se expandiera como lo hizo, fue necesario un fundamento filosófico que permitiera separar aquello que podía ser objeto de apropiación y explotación (la naturaleza, incluidas las mujeres y todas aquellas personas que el sistema no considera plenamente humanos) y lo que no (el hombre, es decir, el sujeto masculino, blanco/occidental, heterosexual, sano, adulto y burgués), por eso se puede decir que la comprensión cartesiana del mundo, con sus categorías dualistas, mutuamente excluyentes y jerarquizadas, estuvo “implicada hasta la médula en la transformación capitalista, colonialista y patriarcal del mundo”⁸⁸.

Frente a la actual crisis ambiental, habría que tomar en serio la posibilidad de este “agotamiento de la historia”, pues esta última es imposible sin la base natural-material de la que depende y que en el actual orden mundial es objeto de depredación, lo que evidencia la inviabilidad del paradigma de progreso que impulsa la modernidad capitalista eurocéntrica⁸⁹.

⁸⁵ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 370.

⁸⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 371.

⁸⁷ *Cfr.* Héctor Samour, “El pensamiento ecológico de Ignacio Ellacuría. Continuidades y rupturas con la ecología integral del papa Francisco”. *ECA Estudios Centroamericanos* Vol. 76, Núm. 764, 2021, p. 27. Consultado el: 23 de abril de 2021. <https://doi.org/10.51378/eca.v76i764.4260>.

⁸⁸ Sylvia Marcos, “Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales”, en Karina Ochoa Muñoz (coord.) *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales* (Ciudad de México: Edicionesakal, 2019), p. 123.

⁸⁹ *Cfr.* Samour, “El pensamiento ecológico de Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 27.

Esta inviabilidad ha sido identificada, además, como una contradicción estructural e irresoluble entre el proceso de acumulación de capital y los procesos de sostenibilidad de la vida⁹⁰, por eso se dice de él que es un sistema inherentemente biocida⁹¹ o ecocida⁹².

Siendo la crisis ambiental producto de comportamientos históricos, se puede decir entonces que no es únicamente natural, sino que se trata de una crisis socioambiental, pues entran en juego factores sociales y personales⁹³. El sistema sociohegemónico que produce esta crisis y que, como se vio, atenta contra la vida, “es capitalista, pero es también heteropatriarcal, colonialista y medioambientalmente destructor”⁹⁴. Es este sistema el que creo que hay que estudiar a la luz del concepto de mal común de Ellacuría, pues la existencia de mayorías populares, empobrecidas, oprimidas y explotadas es efectivamente producto del capitalismo, pero, como dije con anterioridad, este no sería lo que es sin estar apoyado en los otros sistemas, y tener esto presente es fundamental para, eventualmente, poder hacerle frente desde lo teórico y desde lo práctico.

Es importante señalar que cuando a Ellacuría se le preguntó por los derechos de los pueblos indígenas en El Salvador, señaló que, en su país, el problema indígena no era un problema sustancial y lo que tenía de problema se podía inscribir en el ámbito más amplio de las mayorías populares⁹⁵, sin embargo, creo que sí es necesario preguntarse hoy por los efectos del capitalismo en la vida de todos aquellos a quienes explota, particularmente las

⁹⁰ Cfr. Amaia Pérez Orozco, “El conflicto capital-vida”, en Patricio Dobrée y Natalia Quiroga Díaz (comps.), *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria* (Asunción: Centro de Documentación y Estudios-Articulación Feminista Marcosur, 2019), p. 122. Libro digital: <https://www.clacso.org/luchas-y-alternativas-para-una-economia-feminista-emancipatoria/>

⁹¹ *Ídem*.

⁹² Aimé Tapia González, “Filosofías indígenas, el nosotras/os (comunidad) y las mujeres”, en Aimé Tapia González, *Mujeres indígenas en defensa de la tierra* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2018), p. 63.

⁹³ Cfr. Samour, “El pensamiento ecológico de Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 27,

⁹⁴ Pérez Orozco, “El conflicto capital-vida”, *op. cit.*, p. 122.

⁹⁵ Cfr. Ellacuría, “Respuesta a CETRAL”, *op. cit.*, p. 293.

mujeres, que son quienes “han pagado el precio más alto, con sus cuerpos, su trabajo, sus vidas”⁹⁶, de lo contrario se ignoran y se omiten aspectos esenciales del sistema, lo que imposibilita luego el enfrentarlo como lo que es, un ordenamiento histórico y no un mero sistema económico.

En este punto, entonces, es importante retomar lo dicho con anterioridad sobre las teóricas feministas anti y descoloniales y sus propuestas de análisis de la realidad, pues son quienes, debido a su situación histórica, personal y comunitaria, tienen la “autoridad epistémica” para dar cuenta de la interrelación de las violencias y los sistemas de opresión histórico-estructurales entramados⁹⁷. Como dije antes, no pretendo aquí profundizar en cada uno de los sistemas de opresión/dominación, más bien, lo que busco, es presentar una aproximación a la articulación de estos sistemas a partir de lo que han trabajado otros autores y autoras para, más adelante, seguir reflexionando en torno a la vigencia del concepto de mal común.

Lo primero en este punto es señalar, siguiendo a Federici, que la explotación de las mujeres tuvo desde siempre una función central en el proceso de acumulación capitalista, pues han sido ellas las productoras y reproductoras de la mercancía capitalista más esencial, esto es, la fuerza de trabajo; así, habría sido el trabajo no pagado de las mujeres en el hogar lo que permitió la explotación de los trabajadores asalariados, por lo que

⁹⁶ Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2010), p. 32.

⁹⁷ Cfr. Lorena Cabnal, “El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra”, en Xóchitl Leyva y Rosalba Icaza (coords.) *En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, tomo IV (Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: CLACSO y Cooperativa Editorial Retos, 2019), p. 113. Libro digital consultado en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D14695.dir/En_tiempos_de_muerte-cuerpos_rebeldias_resistencias.pdf.

el diferencial de poder entre mujeres y hombres en la sociedad capitalista no podía atribuirse a la irrelevancia del trabajo doméstico para la acumulación capitalista [...] ni a la supervivencia de esquemas culturales atemporales. Por el contrario, debía interpretarse como el efecto de un sistema social de producción que no reconoce la producción y reproducción del trabajo como una actividad socio-económica y como una fuente de acumulación del capital y, en cambio, la mistifica como un recurso natural o un servicio personal, al tiempo que saca provecho de la condición no-asalariada del trabajo involucrado⁹⁸.

A su vez, con la llegada de los europeos a América, que se dio precisamente en la transición al capitalismo, se habría dado continuidad entre la dominación de las poblaciones americanas y la de ciertas poblaciones en Europa, especialmente la de las mujeres, con las respectivas expulsiones de las poblaciones de los territorios que habían ocupado históricamente, el empobrecimiento a gran escala y el lanzamiento de campañas de “cristianización” con las que se socavaba la autonomía de la gente y sus relaciones comunales, lo que supuso la fragmentación social⁹⁹. Como señala la autora, la afluencia de oro, plata y otros recursos procedentes de América hacia Europa en el siglo XVIII, “dio lugar a una nueva división internacional del trabajo que fragmentó al proletariado global por medio de segmentaciones clasistas y sistemas disciplinarios, que marcaron el comienzo de unas trayectorias, a menudo conflictivas, dentro de la clase trabajadora”¹⁰⁰.

Ahora, también desde América Latina se ha estudiado esto último, siendo los análisis más conocidos los del denominado Grupo de Modernidad/Colonialidad. Como ha señalado Curiel, antes de Quijano, fueron Cesaire y Fanon quienes, desafiando el eurocentrismo del pensamiento y de los análisis políticos, dejaron un legado importante para la comprensión de

⁹⁸ Federici, *Calibán y la bruja*, op. cit., p. 16.

⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 288.

¹⁰⁰ *Ídem.*

la realidad latinoamericana¹⁰¹. Sin embargo, ni estos autores, ni los del Grupo de Modernidad/Colonialidad (Quijano, Mignolo, Dussel, etc.), abordaron las categorías de sexo y sexualidad para sus análisis, y fueron más bien las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas quienes, desde los años setenta, han venido profundizando en “el entramado de poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo, etc.), desde donde han definido sus proyectos políticos, todo hecho a partir de una crítica poscolonial”¹⁰². Más allá de esto, el concepto de “colonialidad del poder”, de Quijano, es útil porque ofrece una explicación que ayuda a entender las lógicas de dominación del mundo moderno y su relación con el capitalismo global, que está ligado al colonialismo histórico; además, es un concepto que pone en cuestión el eurocentrismo y las corrientes occidentalistas¹⁰³. Para Quijano, la colonialidad está relacionada con la constitución de América y del capitalismo colonial, moderno y eurocentrado, lo que dio pie a un nuevo patrón de poder mundial del que uno de sus ejes fundamentales es la clasificación social de la población mundial en torno a la idea de raza, que no es sino “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial”¹⁰⁴. Para Quijano, la idea de raza es fundamental, porque, según sus análisis, fue en torno a ella como se fueron configurando las relaciones de dominación, pues términos como

¹⁰¹ Cfr. Ochy Curiel, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, en Alejandra de Santiago, Edith Caballero y Gabriela González (eds.) *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe* (Buenos Aires: CLACSO, 2017), p. 151. Libro digital consultado en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170728011718/Antologia_Mujeres_Intelectuales.pdf.

¹⁰² *Ídem*.

¹⁰³ Cfr. *Ibid.*, p. 152.

¹⁰⁴ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección a cargo de Danilo Assis (Buenos Aires: CLACSO, 2014), p. 777. Libro digital consultado en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>.

“español” o “portugués”, que hasta el tiempo de la conquista simplemente daban cuenta de lugares de procedencia, comenzaron a tener connotaciones raciales y a asociar ciertas identidades a jerarquías, lugares y roles sociales asignados, así fue como la raza y la identidad racial se establecieron como instrumentos de clasificación social de la población, lo que, sumado al nuevo patrón de control global del trabajo, que se articuló en torno al capitalismo mundial, aseguró que ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaran estructuralmente asociados y reforzados mutuamente, aun y cuando ninguno de los dos elementos era necesariamente dependiente del otro¹⁰⁵. Además de las consecuencias sociales y políticas que esta jerarquización de la población en función de la idea de raza y de la división social del trabajo ha tenido, Quijano también señala el impacto de la colonialidad sobre el cuerpo como lugar en donde se ejerce la dominación y la explotación, y sobre las relaciones intersubjetivas y culturales, pues la producción del conocimiento y de los medios de expresión fue colonizada, lo que dio pie a la imposición hegemónica eurocentrada¹⁰⁶.

Ahora, retomando lo dicho sobre la teoría feminista y el lugar de enunciación propio de las mujeres indígenas y de color, Curiel ha señalado que, si bien los análisis de Quijano en torno a la relación entre raza, clase, género y sexualidad son rescatables, no fueron ninguna novedad; Lugones, por su parte, ha ampliado el poder explicativo que Quijano le atribuye a la raza adjudicándoselo al género, con lo que se le puede comprender también como un constructo social y colonial¹⁰⁷. Para esta última autora, el análisis de Quijano es limitado porque su mirada presupone una comprensión patriarcal y heterosexual por el control del sexo, sus recursos y sus productos, así, Quijano aceptaría el entendimiento capitalista,

¹⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 778-781.

¹⁰⁶ Cfr. Curiel, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *op. cit.*, p. 152.

¹⁰⁷ Cfr. Mendoza, “La colonialidad del género y poder”, *op. cit.*, p. 38.

eurocentrado y global del género, lo que vela las maneras en las que las mujeres colonizadas, no blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder¹⁰⁸. Frente a la propuesta de Quijano, las autoras retoman la interseccionalidad propia del “feminismo negro” de los Estados Unidos para dar cuenta de cómo interactúan los sistemas de opresión/dominación en las sociedades poscoloniales. Para Curiel, el feminismo negro ha sido una de las propuestas más sólidas, pues ha ayudado a completar tanto la teoría feminista como la teoría del racismo al explicar cómo el racismo, el sexismo y el clasismo afectan a las mujeres, pues fue en las luchas de estas mujeres, que se ubican tan pronto como en 1831, como se fueron visibilizando las múltiples opresiones a las que estaban sometidas las mujeres de color en el marco del capitalismo¹⁰⁹. Cabnal, a su vez, ha dado cuenta de estas múltiples opresiones a las que se enfrentan las mujeres indígenas en Latinoamérica al señalar que su cuerpo es el primer territorio en disputa para el poder patriarcal, y que a la violencia sexual y el acoso se le suman el empobrecimiento y el abandono por parte del Estado y de los derechos humanos¹¹⁰. Por su parte, Paredes ha afirmado que el concepto de género es un concepto político que denuncia y devela la subordinación de las mujeres impuesta por el sistema patriarcal que, en la actualidad, es colonial y neoliberal¹¹¹. Para esta autora, tanto el de clase como el de género, son conceptos revolucionarios que denuncian la explotación y la subordinación, y proponen la superación de realidades históricas injustas¹¹².

¹⁰⁸ Cfr. María Lugones, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, núm. 9 (2008), p. 78. Consultado el 20 de septiembre de 2021, en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.

¹⁰⁹ Cfr. Curiel, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *op. cit.*, pp. 153-154.

¹¹⁰ Cfr. Cabnal, “El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra”, *op. cit.*, pp. 115-117.

¹¹¹ Cfr. Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (Monterrey: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que’s pa largo, AliFem AC, 2014), pp. 61-62.

¹¹² Cfr. *Ibid.*, pp. 65-66.

Como se puede ver, el trabajo de recuperación en torno a la articulación de los sistemas de opresión/dominación se viene haciendo desde hace mucho tiempo, sin embargo, como señalan las propias autoras, la Academia ha tenido dificultades en reconocerlo y validarlo. Más allá de esto, aquí es de suma importancia tenerlo presente porque ayuda a dar cuenta de cómo a partir de ello se ha estructurado el mundo clasificando y jerarquizando a la población según las ideas de raza y género y de la división social y sexual del trabajo. A partir de lo anterior, y retomando ahora lo dicho antes sobre el mal común, esto es, que es un mal que afecta a la mayoría, que se comunica y propaga, y que es estructural y dinámico, muestro las razones por las que considero que se trata de un concepto pertinente para estudiar y dar cuenta de un presente marcado por la desigualdad, la violencia, la precariedad, la explotación y la mercantilización de la vida y la naturaleza, todo lo ya apuntado por los y las autoras referidas.

En uno de sus últimos escritos, Ellacuría afirma que América Latina es un lugar privilegiado para dar cuenta del mal común no solo por la miseria, la injusticia, la opresión y la explotación que se imponen a gran parte de la población, sino además por la manera en la que se han impuesto pseudoutopías, concretamente capitalistas, desde las que se han colonizado tanto los modos económicos, como también los sociales, los políticos y los culturales¹¹³. Estas pseudoutopías afectan tanto lo objetivo como lo subjetivo, con lo que se terminan dificultando otras posibles formas de hacer el mundo y la vida, y, por tanto, empobreciendo lo que el ser humano pudiera dar de sí. Ellacuría identificó claramente el mal común con las dinámicas propias del capitalismo y con las relaciones coloniales entre países, afirmando que la situación de América Latina, en aquellos años, era una denuncia explícita

¹¹³ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, pp. 242-243.

de la malicia intrínseca del sistema capitalista y de la mentira ideológica de la apariencia de democracia desde la que es legitimado y encubierto¹¹⁴. A esto último volveré en el siguiente apartado, cuando aborde lo referente a las ideologizaciones que se hacen para encubrir las maneras en las que operan los sistemas de opresión/dominación, por ahora retomo lo propio del vínculo entre el mal común y la colonialidad, que no es sino un ordenamiento en el que imperan patrones propios del colonialismo desde los que “se redefine la cultura, el trabajo, las relaciones intersubjetivas, las aspiraciones del ser, el sentido común y la producción de conocimiento”¹¹⁵. Ellacuría, como se vio antes, señaló cómo la dinámica de la civilización del capital, a través de mecanismos específicos, arrastra a todos a vivir de una manera determinada, y que esa manera es problemática¹¹⁶, y es que, como lo señala Mendoza, al pervivir la colonialidad, aun cuando el colonialismo haya sido superado, se marca profundamente la conciencia y las relaciones sociales de la vida contemporánea¹¹⁷, siendo estas netamente jerárquicas, a la vez que perpetuadoras de la desigualdad, el despojo, la marginación y la violencia¹¹⁸, tanto en las relaciones entre países como entre grupos humanos y a nivel individual.

En esta estructura en la que los sistemas de opresión y dominación se van reforzando unos a otros, se posibilita también el que encuentren medios para renovarse y adaptarse a condiciones cambiantes, favoreciendo siempre a ciertas minorías, mientras se obstaculizan posibilidades de vida para las grandes mayorías. Es lo que puede decirse que ha venido

¹¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 246.

¹¹⁵ Cfr. Breny Mendoza, “La colonialidad del género y poder: De la postcolonialidad a la decolonialidad”, en Karina Ochoa Muñoz (coord.) *Miradas en torno al problema colonial*, op. cit., p. 57.

¹¹⁶ Cfr. Ellacuría, “Quinto centenario de América Latina”, op. cit., p. 535.

¹¹⁷ Cfr. Mendoza, “La colonialidad del género y poder”, op. cit., p. 57.

¹¹⁸ Cfr. Rossih Amira Martínez Sinisterra, “Descolonizar la praxis política, desmoronar el racismo asimilado en pueblos oprimidos”, en Karina Ochoa Muñoz (coord.) *Miradas en torno al problema colonial*, op. cit., p. 179.

pasando con el capitalismo, que a pesar de sus renovaciones sigue manteniendo la malicia intrínseca que lo ha caracterizado desde sus orígenes, y a la que ya hacía alusión Ellacuría. Para Federici, no hay manera de asociar la longevidad del sistema capitalista con su capacidad para satisfacer las necesidades humanas, más bien, si con algo se puede relacionar su capacidad de reproducción es con que ha construido un entramado de desigualdades sobre el cuerpo del proletariado mundial y con que ha logrado globalizar la explotación¹¹⁹, particularmente de las mujeres y los sujetos coloniales¹²⁰. Así, el capitalismo, en tanto sistema económico-social, está forzosamente vinculado, como se vio, con el racismo y el sexismo¹²¹, lo que da cuenta de cómo operan los sistemas de opresión/dominación vinculándose y reforzándose unos a otros.

En relación con esto último, Segato afirma que el patriarcado es el pilar que sostiene todas las relaciones de poder y que la violencia patriarcal, tan presente en estos días, no es sino síntoma de un mundo marcado por la “dueñidad”, que es una nueva forma de señorío producto de la aceleración con la que ocurre la concentración de capital en la actualidad¹²². Para la autora, el género es la configuración histórica elemental de todo poder en la especie y, por tanto, de toda violencia, pues el poder es resultado de una expropiación inevitablemente violenta¹²³. Tanto para Segato como para Federici, entre otras autoras, evidenciar la relación entre patriarcado, colonialismo-colonialidad y capitalismo es fundamental para siquiera poder imaginar prácticas transformadoras desde las que realmente se pueda intentar resolver las problemáticas que aquejan a la humanidad¹²⁴, concretamente a

¹¹⁹ Cfr. Federici, *Calibán y la bruja*, *op. cit.*, p. 32.

¹²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 31.

¹²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 32.

¹²² Cfr. Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de sueños, 2016), p. 17.

¹²³ Cfr. *Ibid.*, p. 19.

¹²⁴ Cfr. Marcos, “Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales”, *op. cit.*, p. 123.

las mayorías populares, que aquí, como dije antes, se identifican con quienes padecen los efectos de cualquiera de los sistemas de opresión/dominación. Es precisamente esto lo que me lleva a plantear que para cambiar el signo que marca el presente, que no es sino el mal común, haya que pensarlo más ampliamente para desenmascarar todos los mecanismos que se siguen utilizando para que el sistema se mantenga y se reproduzca.

Hablar del mal común, en la actualidad, implica hablar del neoliberalismo, pues hace ya varios años que es el sistema político, económico, social, e incluso cultural, que se ha impuesto en la mayoría de los países, y que sin duda tiene también relación con la malicia de la que hablaba Ellacuría. Para autores como Wendy Brown o como Christian Laval y Pierre Dardot, el neoliberalismo no es solamente una ideología o una política económica, sino que lo fundamental es que se trata de una *racionalidad*, y que, por tanto, estructura y organiza no solo la acción de los gobiernos, sino también la conducta de los gobernados¹²⁵. A primera vista puede no encontrarse la relación entre la crítica ellacuriana y la propuesta de los autores franceses, sin embargo, lo que uno y otros denuncian es que, desde este sistema o *racionalidad*, se da forma tanto a la realidad, como a la subjetividad humana, con lo que se bloquean las posibilidades ya no solo para hacer la vida de otra manera, sino incluso para pensarla de otra manera. El neoliberalismo, afirman los autores, “es la *razón del capitalismo contemporáneo*, un capitalismo sin el lastre de sus referencias arcaizantes y plenamente asumido como construcción histórica y norma general de la vida”¹²⁶ desde la que se ha generalizado la competencia como norma de conducta y se ha impuesto el modelo de empresa como modelo de subjetivación¹²⁷. Brown coincide en esto con ellos, pues afirma que se trata

¹²⁵ Cfr. Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. (Barcelona: Editorial Gedista, 2013), p. 15.

¹²⁶ *Ídem*.

¹²⁷ *Ídem*.

de un modo de razón, de una producción de sujetos, de una “conducta de la conducta” y de un esquema de valoración¹²⁸ que ha dado pie a la formación tanto del Estado-empresa, como del hombre-empresa. En el caso de este último, lo que el neoliberalismo ha operado es una especie de adormecimiento en el que se obstaculizan las motivaciones o aspiraciones que no sean estrictamente económicas, por eso se afirma que “el neoliberalismo es la racionalidad con que el capitalismo finalmente devora a la humanidad, no sólo con su maquinaria de mercantilización obligatoria y expansión con fines de lucro, sino por su forma de valoración”¹²⁹. Al respecto, Donatella Di Cesare afirma que, contrario a lo que sucedía en etapas previas del capitalismo, actualmente es la vida entera la que se exige y queda absorbida por las exigencias del trabajo, que ya no es sino la forma en la que cada uno gestiona su “capital humano” en una competencia incesante¹³⁰. El “sujeto empresarial”, entonces, no es sino aquel individuo competente y competitivo que busca maximizar su capital humano en todos los dominios, que trabaja incesantemente sobre sí mismo para transformarse permanentemente con el fin de volverse más eficaz; es un sujeto que actúa en base a una ética empresarial, aquella que exalta el combate, la fuerza, el vigor y, sobre todo, el éxito; y que para llegar a ello hace del trabajo el medio para su propia realización¹³¹.

Esto último, que no parece tan grave, solo ha sido posible a través del desmantelamiento de lo colectivo, de todo aquello que fomentaba relaciones de solidaridad entre las personas e incluso con las instituciones. Es lo que señala Di Cesare sobre los mecanismos de sobrevivencia del neoliberalismo, que tienen que ver con la división y el

¹²⁸ Cfr. Wendy Brown, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo* (Barcelona: Malpaso Ediciones, 2015), p. 15.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁰ Cfr. Donatella Di Cesare, *El tiempo de la revuelta* (Madrid: Siglo XXI, 2021), p. 24.

¹³¹ Cfr. Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo, op.cit.*, p. 338.

aislamiento de los individuos, que forzados a la competencia ya señalada, no se solidarizan, ni se unen para luchar contra aquello que es causa de su opresión¹³². Pero, además, es que en contextos en donde imperan la pobreza y la desigualdad, en donde no hay fuentes de trabajo, en donde abundan las armas y en donde rige la violencia, la lógica neoliberal ha sido asumida desde formas “ultraviolentas” que, como afirma Valencia, quedaron fuera de los discursos explicativos del neoliberalismo¹³³, pero que no por eso han dejado de operar, llevando a la creación de *sujetos endriagos* –subjetividades capitalistas radicales desde las que se reconfigura el concepto de trabajo vinculándolo ahora con la necropolítica¹³⁴–, empujados precisamente por la lógica imperante en lo referente a la construcción de la subjetividad y a la exigencia de éxito, así como por la mercantilización de la vida. Estas imposiciones han dado lugar, en ciertas partes del mundo, a lo que la autora llama *necroempoderamientos*, es decir, a procesos que transforman contextos o situaciones de vulnerabilidad en posibilidad de acción y autopoder por medio de una autoafirmación perversa alcanzada gracias a prácticas violentas que son rentables¹³⁵, precisamente gracias a este capitalismo neoliberal, que la autora denomina *capitalismo gore*. Estas prácticas violentas se basan en una concepción del cuerpo como producto de intercambio, con lo que se sustituye la fase de producción de mercancía, “por una mercancía encarnada literalmente por el cuerpo y la vida humana, a través de técnicas de violencia extrema, como el secuestro, la venta de órganos humanos, la tortura y el asesinato por encargo, etcétera”¹³⁶. Así, como dije más arriba, se reconceptualiza el concepto de trabajo de manera distópica por una serie de factores, entre

¹³² Cfr. Di Cesare, *El tiempo de la revuelta*, *op. cit.*, p. 32.

¹³³ Sayak Valencia, *Capitalismo gore* (Tenerife: Editorial Melusina, 2010), p. 16.

¹³⁴ Cfr. *Ídem.*, p. 19.

¹³⁵ Cfr. Sayak Valencia, “Capitalismo gore y necropolítica en México contemporáneo”, *Relaciones internacionales* 19 (2012), p. 84. Consultado el 3 de mayo de 2021, en <https://revistas.uam.es/index.php/relacionesinternacionales/article/viewFile/5115/5568>.

¹³⁶ *Ídem.*

ellos “las demandas de hiperconsumo dictadas por la economía global, remanentes coloniales, construcción binaria del género y ejercicio despótico del poder por parte de gobiernos corruptos y autoritarios que desemboca en una creciente necropolítica”¹³⁷, que, como ha afirmado Mbembe, tiene que ver con aquel *locus* poscolonial en el que un poder difuso, no exclusivamente estatal, inserta la “economía de la muerte” en sus relaciones de producción y poder, haciendo de la violencia un fin en sí mismo¹³⁸. De ninguna manera se podría pensar hoy que el fenómeno de la violencia, en cualquiera de sus manifestaciones, va por separado, esto es, que no tiene relación con el capitalismo, pues se trata, como se ha visto, de un sistema económico-social que se ha construido sobre la base del racismo y del sexismo, y, por tanto, vinculado esencialmente con formas violentas de apropiación. Federici lo explica afirmando que “en un sistema donde la vida está subordinada a la producción de ganancias, la acumulación de fuerza de trabajo sólo puede lograrse con el máximo de violencia para que [...] la violencia misma se transforme en la fuerza más productiva”¹³⁹.

Entre los efectos que la instauración del neoliberalismo ha tenido, se encuentran algunos de los que Ellacuría ya había identificado, como puede ser la ampliación de la brecha entre ricos y pobres, pues tal como lo señala Brown, la desigualdad intensificada es parte inherente del neoliberalismo, en el que los estratos más altos adquieren y concentran más riqueza, mientras que los que están más abajo se van viendo empujados al punto de terminar literalmente en las calles o en las periferias de las ciudades o del mundo, y los estratos medios “trabajan más por menos paga, menos prestaciones, menos seguridad y una promesa de

¹³⁷ *Ibid.*, p. 85.

¹³⁸ *Cfr.* Elisabeth Falomir Archambault, “Introducción”, en Achille Mbembe, *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* (Tenerife: Editorial Melusina, 2011), pp. 13-14.

¹³⁹ Federici, *Calibán y la bruja, op. cit.*, p. 30.

menor jubilación o movilidad ascendente que en cualquier momento del siglo pasado”¹⁴⁰. Otro de los efectos del neoliberalismo, al que ya hice alusión, es la “comercialización insensible o inmoral de cosas y actividades cuya inclusión en el mercado no se consideraba apropiada”¹⁴¹, lo que sin duda recrudece la explotación y lleva a la degradación humana. Ellacuría habló de métodos más sofisticados para explotar al ser humano, es justamente lo que el neoliberalismo ha logrado al instalar posibilidades como la de comprar seres humanos (a través de madres sustitutas o vientres subrogados), al legalizar la prostitución, o al posibilitar la compra de derechos de contaminación.

La relación entre sistemas de opresión/dominación, que en este apartado he identificado con el mal común ellacuriano, ha conducido, y sigue conduciendo, a esa deshumanización a la que Ellacuría se refirió en algunos de sus últimos escritos y que es lo que se busca enfrentar desde la propuesta de una ética ellacuriana. Precisamente por esto es por lo que al inicio de este capítulo hablaba de la centralidad del mal común para la investigación que estoy haciendo, pues es esta realidad, con todas sus complejidades, la que hay que revertir y subvertir¹⁴², y la que da pie al planteamiento de esta posible ética ellacuriana, como una entre muchas otras alternativas que, en la actualidad, buscan subvertir el ordenamiento mundial para estructurar el mundo de una manera radicalmente diferente. En el siguiente apartado, trabajo todavía algunos aspectos del mal común, concretamente lo referente a las ideologías y las ideologizaciones desde las que no solo se justifica, legitima y mantiene un determinado ordenamiento histórico, sino que se acallan opiniones divergentes, con lo que se impide “el libre juego del pensamiento y, lo que es peor, la libre determinación

¹⁴⁰ Brown, *El pueblo sin atributos*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴² *Cfr.* Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, p. 359.

de los hombres y de los pueblos”¹⁴³. Un estudio sobre el mal común que no considere una reflexión en torno a las ideologías y, sobre todo, las ideologizaciones, resultará siempre incompleto, pues son estas un elemento fundamental para la reproducción de aquél. Para Ellacuría, el análisis de las ideologías en aquellos lugares en los que se vive en condiciones estructurales de violencia y de opresión no se hace por una simple preocupación especulativa, sino buscando un efecto práctico: la liberación de las mayorías, misma que se ve obstaculizada e impedida por elementos ideológicos, justificadores o mistificadores, del propio sistema de violencia y opresión estructural¹⁴⁴. Lo anterior pone en evidencia la razón por la que planteo la necesidad de este análisis de la ideología y la ideologización, pues ayuda a entender mejor la crítica al neoliberalismo y las ideologizaciones que se hacen, por ejemplo, del bien común o de los derechos humanos.

2. Ideología e ideologizaciones como momentos integrantes del mal común

Como mencioné en el capítulo anterior, Ellacuría distingue dos funciones de la filosofía, por un lado, la función crítica y, por el otro, la función creadora; mencioné también que estas funciones han de ir siempre juntas, esto es, que la crítica va más allá de sí misma porque tiene que llevar a buscar maneras para transformar aquello que impide u obstaculiza la humanización del ser humano y de la historia, que es en lo que consistiría la función creadora. Uno de estos obstáculos lo representa el fenómeno de la ideología y de la ideologización, que en cuanto se orienta a legitimar un orden social injusto se convierte en un elemento fundamental del mal común. Por esta razón, la función crítica de la filosofía se concreta

¹⁴³ Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 93.

¹⁴⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 94.

principalmente como crítica ideológica o crítica de las ideologizaciones que se presentan en la realidad histórica en sus diferentes contextos.

Este apartado lo dedicaré al análisis de la ideología y de las ideologizaciones, así como también a las críticas que Ellacuría hizo a la ideología liberal, o liberalismo, y a la ideologización del bien común y de los derechos humanos en el actual orden mundial. En el apartado siguiente, a modo de puente entre este capítulo y el último, presento el método de historización de los conceptos como antídoto para el método de ideologización. La historización, como señala Romero, es un modo determinado de crítica¹⁴⁵, y es también una propuesta que exige una cierta actitud ética que acerque a la verdad, “sobre todo en el terreno en donde están más comprometidos los intereses humanos”¹⁴⁶. Es precisamente por esto por lo que lo tomo como puente con el último capítulo, porque la historización de los conceptos pone en evidencia aspectos fundamentales de una ética personal y de una ética política que apuntan a una liberación histórica y que suponen una opción previa por las víctimas y los excluidos y excluidas del sistema¹⁴⁷.

Antes de entrar propiamente en materia, considero importante señalar que el tema de la ideología en el pensamiento ellacuriano es fundamental para luego dar cuenta de una posible ética ellacuriana, pues, como se irá viendo, se trata de un fenómeno, el ideológico, que no necesariamente tiene un sentido peyorativo y que, incluso, es necesario en toda sociedad, ya que el momento teórico de la praxis toma forma de ideología:

¹⁴⁵ Cfr. José Manuel Romero Cuevas, “La historización de los conceptos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, p. 83.

¹⁴⁶ Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 589.

¹⁴⁷ Cfr. Samour, “La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales”, *op. cit.*, p. 59.

La *praxis*, en efecto, se ve acompañada de una serie de representaciones, valoraciones y justificaciones que le dan sentido y la impulsan y, a su vez, produce de algún modo un determinado conjunto o sistema totalizador de ellas. Este fenómeno de la ideología es necesario e inevitable y tiene una constitución ambigua que puede orientarse hacia una reflexión crítica y sistemática o hacia un puro reflejo de la *praxis* misma. En este segundo caso se cae en la ideologización, pues pareciendo que es la inteligencia la que lleva la iniciativa crítica frente a lo que ocurre en la realidad, es la realidad falsificada la que cobra justificación por el ejercicio de la inteligencia¹⁴⁸.

La ideología, como señala Ellacuría, juega un papel importante en la *praxis*, de ahí que sea un elemento que considerar para hacer frente al mal común. A partir de esto, y en el intento por mostrar la importancia de la ideología para una ética ellacuriana, en este apartado presento tanto las razones por las que Ellacuría estudia la ideología como su relación con la inteligencia, la necesidad de su presencia en las sociedades y lo que constituye propiamente la ideologización; hacia el final del apartado retomo una idea que presenté en el capítulo anterior, aquella que da cuenta de la función liberadora de la filosofía. En ningún momento olvido que estoy desarrollando este tema dentro de uno más amplio, el del mal común, sin embargo, será cuando trate propiamente lo relacionado con la ideologización cuando quede más claramente manifestado por qué me refiero a esta como un momento integrante de aquel.

2.1 Presencia de la ideología en todas las sociedades

Dar con la correcta conceptualización de lo que es la sociedad y de lo que es la historia es una de las razones que, en su *Filosofía de la realidad histórica*, llevan a Ellacuría a preguntarse por el fenómeno ideológico; se pregunta tanto por su existencia como por su función en la sociedad. Concretamente se pregunta si es que este elemento, nombrado multívocamente

¹⁴⁸ Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 120.

(ideología, conciencia colectiva, espíritu del pueblo, matriz cultural, etc.), interviene estructuralmente en la configuración de la sociedad y en la marcha de la historia conformando de alguna manera las conciencias individuales, pues la existencia de la opinión pública, las modas, las ideas vigentes, o hechos como el de la religión o el derecho, darían cuenta de ello¹⁴⁹. Este interés por lo ideológico hay que entenderlo como parte de su intento por construir una filosofía liberadora, es decir, un pensamiento crítico y operativo para el cambio social¹⁵⁰, por eso se puede afirmar que este esfuerzo por comprender el hecho social y la presencia e incidencia de lo ideológico en la marcha de la historia y particularmente la propuesta a la que llega, esto es, la historización de los conceptos, se inscribe en lo que se ha denominado como “crítica de la ideología”¹⁵¹.

Para aproximar algunas respuestas a sus interrogantes, el autor toma como punto de partida las reflexiones que, al respecto –si bien no preguntándose específica o necesariamente por la ideología–, desarrollaron autores como Hegel, Marx, Durkheim, Ortega y Gasset o Zubiri, entre otros. Parafraseando, por ejemplo, a Hegel señala que cada pueblo tiene una manera particular de entender el mundo, de sentirlo y de actuar sobre él, y que esos modos particulares se imponen a los individuos que forman parte de ellos, suponiendo tanto limitaciones como posibilidades¹⁵². De Durkheim, por otro lado, recupera la idea de conciencia colectiva y de ideación colectiva, así como que hay maneras de actuar, de pensar y de sentir que son independientes de las conciencias individuales y que están dotadas de una fuerza imperativa y coercitiva por la que se imponen a los individuos objetivamente¹⁵³. Algo

¹⁴⁹ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 209.

¹⁵⁰ Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 274.

¹⁵¹ Cfr. Romero Cuevas, “La historización de los conceptos políticos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵² Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 234.

¹⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 218.

similar retoma de Ortega cuando afirma que hay acciones que el ser humano lleva a cabo porque se le imponen, cosas que se hacen o se dicen no por gusto o por inspiración propia, sino porque es lo que *se hace* o *se dice*¹⁵⁴, es decir, como si gran parte de su vida la viviera sin detenerse a pensar sobre ella, más bien de una forma mecánica movida por las costumbres y por las ideas de otros.

Por su parte, de Marx y el marxismo, con quien mantiene un diálogo particular al respecto, señala que el solo reconocimiento de las ideologías, de ese poder estructural superior a los individuos que, de alguna manera, determina su praxis material y su producción intelectual, así como la trascendencia que le otorgan a la conciencia de clase y a la lucha ideológica, es muestra ya de que se reconoce algo a la vez colectivo y consciente¹⁵⁵. En cuanto a Zubiri, afirma que el de la conciencia colectiva no es un tema que haya tratado expresamente, sin embargo, sí habría en su obra algunas ideas que darían cuenta de ella, por ejemplo, cuando habla del “pecado de los tiempos” o “pecado histórico”, aquel por el que no se puede culpar personalmente a quien es parte de este¹⁵⁶. Todas estas ideas, pero particularmente esta última, se acercan mucho a lo ya dicho sobre el mal común, este ordenamiento estructural que no solo lleva a padecer los males que trae consigo, sino también a reproducirlos, si bien de una forma que, como señalan los autores con los que dialoga Ellacuría, se le impone al ser humano para hacer su vida.

Así, a partir de planteamientos tan diversos como el de espíritu del pueblo, conciencia colectiva, ideología, conciencia de clase o pecado histórico, Ellacuría concluye que

¹⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 223-228.

¹⁵⁵ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 215.

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 228.

cada época, cada sociedad y cada grupo social tiene un conjunto de creencias, de normas, de valores, etc., que son admitidas como las de ese grupo y de ese momento, con el agravante que se cree admitirlas no por ser las del grupo, sino por parecer las más racionales, convenientes y valiosas. Consiguientemente, son el cuadro de la actividad y la luz con la cual se la puede iluminar. Es completamente accesorio que uno se rebele contra ese acervo normativo o que se pliegue a él; siempre resultará que es el agua en que se nada, en la cual uno se sumerge o en la cual uno se mantiene a flote¹⁵⁷.

A partir de lo anterior, quedaría establecido que ninguna sociedad puede vivir ni desarrollarse si no cuenta con este conjunto de representaciones, apreciaciones, intereses racionalizados, normas justificadas, comportamientos admitidos, etc.¹⁵⁸, todo aquello que, de alguna manera, se podría identificar con los elementos superestructurales propios del marxismo, concretamente con la ideología, que si bien pertenece a dicha superestructura, no se limita solo a ser parte de ella, sino que se trata del “cemento que asegura la cohesión del edificio [social]”¹⁵⁹. Siguiendo a Althusser, Harnecker afirma que la ideología está presente en todas las actividades del ser humano, incluidas la práctica económica, la práctica política, las obligaciones, las actitudes y los juicios acerca del sentido de la vida, “la ideología está hasta tal punto presente en todos los actos y los gestos de los individuos que llega a ser *indiscernible de su “experiencia vivida”* y, por ello, todo análisis inmediato de lo “vivido” está profundamente marcado por la acción de la ideología”¹⁶⁰. En este sentido, lo que Ellacuría entiende por ideología se asemejaría a esta última definición, pues habla de que “toda formación social necesita un conjunto articulado de representaciones y valoraciones

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 236.

¹⁵⁸ *Cfr.* Ignacio Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, *op. cit.*, p. 368.

¹⁵⁹ Marta Harnecker, “Estructura ideológica”, en Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (Estado de México: Siglo XXI Editores, 1985), p. 102.

¹⁶⁰ *Ídem.* En este punto, la autora se apoya en “Práctica teórica y lucha ideológica”, de Louis Althusser, publicado en *La filosofía como arma de la revolución*.

para sostenerse, cohesionarse y poder seguir adelante”¹⁶¹, lo que, a su vez, explica por qué habla también de una “necesidad histórica” de la ideología¹⁶².

Creo que en este punto hay que señalar que, como dije con anterioridad, en su análisis de la ideología, Ellacuría mantiene un diálogo particular con Marx. Como se sabe, el concepto de ideología es complejo en la obra de este último debido a las diferentes “versiones” o sentidos que aparecen de él en la misma, lo que, como señala Romero, ha tenido consecuencias importantes para la historia posterior de lo que se entiende por ideología¹⁶³, esto sin considerar que, tal como afirma Samour, más allá de lo planteado propiamente por Marx, de sus proposiciones teóricas se han hecho diferentes interpretaciones, siendo estas en ocasiones radicalmente opuestas, según los textos a los que se recurra¹⁶⁴. En el caso del concepto de ideología, la versión “dominante” en esta obra, según Romero, es la que tiene relación con la contraposición entre verdad y “falsa apariencia” en el plano social, “la ideología constituiría una imagen invertida de las condiciones de vida reales”¹⁶⁵, así, cuando se piensa que se está frente a una percepción desnuda de la realidad o a una práctica pura, lo que en verdad pasa es que se está frente a una percepción o práctica marcadas por las estructuras invisibles de la ideología¹⁶⁶; otra versión sería la que designa el conjunto de representaciones colectivas más o menos sistematizadas en donde se incluyen tanto las teorías científicas, como los sistemas de ideas políticas, religiosas, etc.¹⁶⁷.

¹⁶¹ Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, *op. cit.*, p. 361.

¹⁶² *Ibid.*, p. 368.

¹⁶³ Cfr. Romero, “La historización de los conceptos políticos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, p. 83.

¹⁶⁴ Cfr. Héctor Samour, “El diálogo de Ellacuría con Marx y el marxismo”, *op. cit.*, p. 175.

¹⁶⁵ Romero, “La historización de los conceptos políticos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, p. 83.

¹⁶⁶ Cfr. Harnecker, “Estructura ideológica”, *op. cit.*, p. 103.

¹⁶⁷ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, pp. 296-297.

No importa tanto el término con el que se lo denomine, sea medio o campo intelectual, matriz cultural, estructura ideológica, etc., lo que es importante es reconocer su existencia y, con ella, su trascendencia histórica, pues “mucho de lo que ocurre en los comportamientos individuales y grupales depende de él y trabajar sobre él estructuralmente es trabajar de modo muy eficaz sobre los individuos y sus comportamientos”¹⁶⁸, no en vano, afirma Ellacuría, es al reservorio al que se recurre para formar a los individuos mediante la educación o para intervenir sutilmente en su comportamiento mediante códigos morales y leyes escritas y no escritas¹⁶⁹, en las que lo que queda plasmado es lo que la propia sociedad o grupo considera lo más valioso.

Es importante señalar que, en su estudio sobre la existencia del factor ideológico, Ellacuría no se pregunta por la formación de la conciencia moral ni en lo individual ni en lo social. En este análisis, como se ha visto, lo que busca es dar cuenta de la presencia y de la necesidad histórica del factor ideológico en las sociedades, sin embargo, sí señala que si hay algo como una presión moral que se impone al individuo desde fuera, se podría justificar el hablar de una conciencia colectiva, pues sería lo que Durkheim identifica como el valor coaccionante característico del hecho social, que no es sino lo que la sociedad presenta como lo que “debe” hacerse o no hacerse, ya sea en el campo de la moral, del derecho, de las convenciones, etc.¹⁷⁰, y que sin duda influye de manera significativa en los comportamientos y en la configuración individual, es decir, las motivaciones de la acción individual, por muy espontáneas que puedan parecer, pueden estar orientadas por pautas culturales¹⁷¹.

¹⁶⁸ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 237-238.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 236, p. 241.

¹⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 241.

¹⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 242. Ellacuría se apoya en los planteamientos de Parsons sobre cómo la cultura influye en la acción de los individuos.

Habiendo confirmado la presencia de lo ideológico en las sociedades, así como su incidencia en la marcha de la historia, Ellacuría lo piensa entonces dentro del elenco de las fuerzas históricas, concretamente dentro de las fuerzas culturales, que no son sino aquellas actividades que intentan formalmente un conocimiento reflejo y riguroso de la realidad, o lo que podría llamarse un conocimiento científico; del mismo modo, son también aquellas actividades que buscan interpretar y valorar la realidad, y si bien unas y otras están condicionadas por diversos factores, no por eso dejan de tener efectividad histórica tanto en lo técnico como en lo propagandístico¹⁷². Más adelante voy a retomar la relación entre ciencia e ideología, por ahora nada más señalar que, para Ellacuría, incluso las ciencias quedan enmarcadas en una visión ideológica más amplia, lo que implica que, más allá de su pretensión de objetividad, siempre responderán a aquello que más valore el grupo o la sociedad.

Por otro lado, precisamente reconociendo lo ideológico como una instancia necesaria en toda sociedad, y viendo la complejidad del concepto de ideología, hay que aceptar que se trata de un “fenómeno ambiguo”, del que Ellacuría distingue un sentido peyorativo, cuando se la entiende como encubridora de la realidad social, que sería algo similar a la mencionada versión dominante en la obra de Marx, y un sentido no peyorativo, cuando se trata de explicaciones que buscan aclarar la realidad en “aquellos campos en los cuales no hay posibilidad de un pensamiento estrictamente lógico-científico”¹⁷³. Es frente a esta realidad, “en la que se entrelazan complejamente lo fáctico y lo normativo”¹⁷⁴, que los intentos por comprenderla incluyen elementos valorativos por parte de los sujetos cognoscentes, quienes

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, p. 453.

¹⁷³ Cfr. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, pp. 96-97.

¹⁷⁴ Romero Cuevas, “La historización de los conceptos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, p. 117.

además se encuentran en ella moralmente posicionados¹⁷⁵. En estos intentos de comprensión se juega la ideología, tanto en su sentido no peyorativo, entendida entonces como “explicación coherente, totalizadora y valorizadora, sea por medio de conceptos, de símbolos, de imágenes, de referencias, etc., que va más allá de la pura constatación fragmentada”¹⁷⁶, como en el sentido peyorativo, que va desde el más puro engaño premeditado hasta lo que Ellacuría llama ideologización.

Ahora, si bien estos dos sentidos, como se vio, aparecen también en la obra de Marx, Ellacuría encuentra, una vez más, que para dar cuenta de la autonomía de lo ideológico y de su efectividad en el curso histórico es mucho más radical el planteamiento zubiriano de la inteligencia sentiente¹⁷⁷, que es lo que se verá a continuación.

2.2 Ideología e inteligencia

En un curso que impartió en 1982, titulado “Ideología e inteligencia”, Ellacuría señala que más allá de esclarecer un problema teórico, su interés por el estudio de la ideología está en que supone un problema político, pues se trata de una realidad que interviene importantemente en la configuración política de las sociedades¹⁷⁸. Este curso no se centró ni en lo que es la ideología en sí, ni tampoco fue un estudio sobre la inteligencia, el foco del curso fue la pregunta por el “y”: “qué tiene la inteligencia para que sea capaz de producir ideología, qué tiene la inteligencia para que pueda ser sometida al influjo pernicioso o

¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 118.

¹⁷⁶ Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 98.

¹⁷⁷ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 297.

¹⁷⁸ Cfr. Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, *op. cit.*, p. 328.

favorable de las ideologías”¹⁷⁹, porque lo que está claro es que en la realidad se da algo, que se nombra multívocamente “ideología”, que es un factor importante de la realidad social y que, como tal, desempeña una función, tanto en el orden del conocimiento individual como en el del conocimiento inter o supraindividual¹⁸⁰.

Lo anterior es lo que Ellacuría busca esclarecer en el mencionado curso, es decir, cuál es la relación entre la ideología y la inteligencia, porque, como se vio, lo que es un hecho es que el fenómeno ideológico está presente en todas las sociedades, lo que “no sería posible si lo ideológico no tuviera raíces en la inteligencia misma”¹⁸¹, pues, como señala el autor, es fácil ver que lo ideológico tenga que ver con intereses de clase o con la educación recibida, lo que no es fácil es la pregunta por cómo podría estar tan extendido y arraigado el fenómeno ideológico si no hubiera en la inteligencia misma momentos esenciales de ella que lo posibilitaran¹⁸².

Como señala Samour, para Ellacuría lo fundamental es la extensión y relevancia del fenómeno ideológico en todas las sociedades y tiempos, incluido el presente, en donde está claro que la ciencia no ha podido disipar las nebulosas ideológicas, así como que el descubrimiento y explicación de lo ideológico no ha obstaculizado de ninguna manera ni la extensión, ni la efectividad que tiene en la vida social¹⁸³, es decir, aun sabiendo que existe la ideología y cómo opera, de todas maneras sigue siendo efectiva. Si bien, como señalé antes, para Ellacuría la ideología es un “fenómeno ambiguo”¹⁸⁴, no deja de resultar imprescindible

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 328-329.

¹⁸⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 328.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 330.

¹⁸² *Cfr. Ídem.*

¹⁸³ *Cfr. Samour, Voluntad de liberación, op. cit.*, p. 276.

¹⁸⁴ Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 96.

preguntarse por qué se recurre al campo de lo ideológico cuando una clase o grupo dominante busca imponer o sostener su poder en la sociedad:

no se recurriría a lo ideológico [...] si esa recurrencia no fuera útil y aun necesaria; no se recurriría a lo ideológico, si lo ideológico no tuviera al menos apariencia –y en ese sentido alguna realidad– positiva, tras la que puede y suele esconderse mucha realidad deformada y deformante. Ideología siempre la va a haber en su sentido negativo; por ello son necesarias las instancias teóricas que la combatan, desenmascarándola e iluminándola¹⁸⁵.

Lo anterior da cuenta de lo ya dicho sobre que el interés ellacuriano por lo ideológico hay que ubicarlo en su preocupación por hacer de la filosofía una instancia crítica que apunte hacia la liberación. Precisamente por esto es por lo que Ellacuría encuentra que es necesario llegar al fondo y explicar por qué el ser humano precisa de explicaciones y justificaciones teóricas, y por qué esas explicaciones y justificaciones tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y de bien¹⁸⁶.

Apoyado en la teoría zubiriana de la inteligencia sentiente, señala que la inteligencia humana es inicial y fundamentalmente una actividad biológica, y que

sólo desde los sentidos y en referencia a los sentidos, que son, ante todo, funciones biológicas y que sirven primariamente para la subsistencia del ser vivo, puede actuar la inteligencia humana. Más aún, la inteligencia humana es de por sí y formalmente una actividad biológica, en cuanto que su función inicial, en razón de la cual surgió, así como su permanente ejercicio se orientan a dar viabilidad biológica al ser humano, individual y específicamente considerado¹⁸⁷.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 96.

¹⁸⁶ *Cfr. Ídem.*

¹⁸⁷ Ignacio Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, en *Escritos teológicos I, op. cit.*, p. 206.

El problema, para Ellacuría, está en que el ser humano no usa su facultad de conocer con el único objetivo de determinar cómo son las cosas, “sino fundamentalmente para defenderse en la lucha por la vida”¹⁸⁸, es decir, se trata de un conocimiento interesado, lo que le lleva a afirmar que el carácter biológico del conocimiento humano es lo que está a la raíz de las ideologizaciones, pues la supervivencia, individual y grupal, determina y condiciona las posibilidades de un conocimiento objetivo, y esa lucha por sobrevivir lleva siempre en sí un carácter de preeminencia y dominación, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro¹⁸⁹. Se puede afirmar, entonces, que las ideologizaciones tienen también una raíz primariamente biológica y que cuando un individuo o grupo social ideologiza la realidad, en última instancia lo hace para garantizar su supervivencia, pues lo que está a la base de la representación ideologizada es la necesidad de sobrevivir, “y esto es así porque el hombre no entiende primariamente la realidad por el mero placer de contemplarla o comprenderla, sino porque al comprenderla puede viabilizar y optimizar su supervivencia”¹⁹⁰. Esto ya va mostrando la relación entre ideologización y mal común, pues esta sería necesaria para que el grupo que se ha instalado como el dominante y poderoso pueda sobrevivir, es decir, pueda permanecer en dicha posición.

Ahora, el que la función primaria de la inteligencia sea la supervivencia, no significa que no tenga una relativa autonomía para ir más allá de los intereses meramente biológicos, pero, para Ellacuría, la inteligencia siempre está condicionada y determinada por la realidad física total del ser humano en su enfrentamiento con la realidad, por eso, para el autor, no

¹⁸⁸ Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 588.

¹⁸⁹ *Cfr. Ídem.*

¹⁹⁰ Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 279.

hay manera de evadir la propia materialidad concreta en ningún ejercicio de la inteligencia¹⁹¹, ni siquiera en los más teóricos.

Como señala Samour, para Ellacuría, la teoría de la inteligencia de Zubiri conlleva la afirmación de la unidad entre inteligencia y praxis, y es en este marco en donde habría que ubicar la relación entre teoría y praxis tal como la plantea Ellacuría, es decir, que no hay praxis que no implique alguna dimensión teórica¹⁹²:

El conocer humano tiene también una inmediata referencia a la praxis, aun como condición de su propia científicidad. Es, por lo pronto, la misma praxis y uno de los momentos esenciales de toda posible praxis; para que la praxis no quede en pura reacción, es decir, para que sea propiamente praxis humana, necesita como elemento esencial suyo un momento activo de inteligencia. Pero, por otro lado, el conocer humano [...] necesita de la praxis no sólo para su comprobación científica, sino también para ponerse en contacto con la fuente de muchos de sus contenidos¹⁹³.

Evidentemente, el momento teórico de la praxis no es igual en todos los casos, pues la propia actividad práxica supone diversos niveles de elaboración teórica¹⁹⁴. Lo que es un hecho es que, para Ellacuría, la teoría no es lo opuesto a la praxis, sino su momento teórico, mismo que puede ser de distintos grados e ir desde la conciencia que acompaña a toda acción humana, hasta la conciencia refleja y la reflexión sobre lo que es, lo que sucede y lo que se hace, y entonces puede tomar distintas formas que van desde las pre-científicas hasta las estrictamente científicas¹⁹⁵. Lo anterior tiene importantes consecuencias para plantear la

¹⁹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 279-281.

¹⁹² Cfr. *Ibid.*, p. 281.

¹⁹³ Ellacuría, "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 211.

¹⁹⁴ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 282.

¹⁹⁵ Cfr. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 111.

posibilidad de praxis históricas de liberación, mismas que resultan imposibles si no se cuenta con adecuadas formulaciones teóricas¹⁹⁶.

Así, las raíces de la unidad entre inteligencia y praxis se encuentran en el ya mencionado carácter biológico-sentiente de la inteligencia, por eso ni el saber ni el hacer humanos pueden entenderse si no se los considera desde sus orígenes biológicos. La razón, como señala Samour, también es razón sentiente, pues es activada por la realidad aprehendida, lo que hace imposible la separación dualística entre la actividad de la razón y la actividad sentiente o la praxis¹⁹⁷:

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. La razón puede llegar a superar su condicionamiento radical, si lo reconoce como tal y lo enfrenta críticamente; aunque el factor interés seguirá siempre presente y dificultará el camino hacia la objetividad. No todo razonamiento 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 dominación¹⁹⁸.

En relación al condicionamiento del pensamiento, Ellacuría señala la relativa autonomía de este último, que aunque situado y condicionado, eso no quiere decir que esté determinado, y es más, la forma más radical de librarse de los condicionamientos es precisamente el propio pensamiento, que se libera a partir de una consideración crítica de sus

¹⁹⁶ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación, op. cit.*, p. 297.

¹⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 283.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 283-284.

propios condicionamientos¹⁹⁹. A partir de esto, concluye que la posibilidad de las ideologías está en que el pensamiento no es sin más una determinación proveniente de la realidad, aun si se trata de la realidad social; “si así lo fuera, todos pensarían lo mismo, mientras que de hecho sólo “piensan” lo mismo los que en realidad no piensan”²⁰⁰. Pero además es que esta es la razón por la que cualquier sistema dominante busca obstaculizar el pensamiento y su relativa autonomía, pues, como se vio, es a partir de un pensamiento crítico como se da pie a la desideologización y, de ahí, a la liberación, que es lo que Ellacuría buscaba desde su propuesta de la función liberadora de la filosofía.

2.3 La ideologización

Como lo vengo señalando, para Ellacuría la ideología en su sentido no peyorativo está siempre presente en toda sociedad y es incluso necesaria²⁰¹, pues en ella caben tanto las representaciones e ideas sobre la totalidad de la vida social que no tienen una fundamentación estrictamente científica, pero que se comparten de manera amplia por una sociedad, “como los esfuerzos realizados por las ciencias sociales y por la filosofía, de comprensión de la realidad social en su conjunto”²⁰². Sin embargo, en sistemas sociales cuya estructura está fundada en la injusticia, la ideología adquiere una “función encubridora de la realidad social”²⁰³, que es lo que denomina ideologización, y que añade a la ideología el hecho de que “inconsciente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y deforman con apariencia de verdad, en razón de intereses que

¹⁹⁹ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Filosofía, ¿para qué?”, en *Escritos filosóficos III*, *op. cit.*, p. 126.

²⁰⁰ *Ídem*.

²⁰¹ Cfr. Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, *op. cit.*, p. 368.

²⁰² Romero Cuevas, “La historización de los conceptos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, p. 120.

²⁰³ Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 96.

resultan de la conformación de clases o grupos sociales y, o étnicos, políticos, religiosos, etc.”²⁰⁴, y que además configura las conciencias colectivas e individuales, con lo que se logra la justificación y el mantenimiento del sistema. Por eso el autor se pregunta, por ejemplo, a qué intereses sirve el aparato educativo o quién domina los medios de comunicación²⁰⁵, pues son dos de los mecanismos mediante los cuales se reproduce la ideología dominante, misma que vive de una falacia fundamental,

la de dar como conceptos reales e históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y unas pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales son admitidos por todos; aprovechándose de ello, se subsumen realidades que, en su efectividad, histórica, son la negación de lo que dicen ser²⁰⁶.

Es en estas sociedades injustamente estructuradas, divididas y contradictorias, en donde la supervivencia, tanto de individuos como de grupos sociales, se ve más amenazada, por lo que los procesos de ideologización son más agudos y evidentes²⁰⁷. Si una gran parte de la población no tiene lo suficiente para satisfacer sus necesidades básicas, o no tiene la suficiente fuerza para incidir en el ordenamiento sociopolítico, o se le asignan roles sociales a partir de su género, raza o etnia, es evidente que se necesitará una ideología que justifique esa situación y que impida su transformación, y es en estos casos en donde aparece la ideología en su sentido peyorativo, pues se busca generar tanto una representación desfigurada de la realidad como una justificación de la misma²⁰⁸.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 99.

²⁰⁵ Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 590.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 591.

²⁰⁷ *Cfr.* Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 279.

²⁰⁸ *Cfr.* Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, *op. cit.*, p. 370.

La ideologización, entonces, toma forma de abstracción e idealización de la realidad social con lo que se encubren las relaciones de explotación y dominación, y se acaba legitimando un estado de cosas caracterizado por una injusticia estructural²⁰⁹, por ejemplo, cuando se afirma idealmente la búsqueda del bien común y no se verifica cuán común es ese bien propuesto como común y no se ponen las condiciones materiales para su realización²¹⁰ lo que se está haciendo es una mistificación de la idea de bien común, tal como sucede si se acepta “interesadamente el orden establecido como orden fundamentalmente justo o, al menos, como condición indispensable para que pueda trabajarse por un orden justo”²¹¹, es decir, como si el actual estado de cosas fuera necesario, por ser la supuesta mejor opción, para intentar luego las transformaciones que se requieren para establecer un orden justo. Lo que se logra con las ideologizaciones no es solo la invisibilización de situaciones fundamentalmente injustas, sino además la aceptación de ellas como si fueran procesos prácticamente naturales frente a los que el ser humano no tuviera opción o fueran momentos que es necesario atravesar para eventualmente lograr un cambio en la estructuración social.

La necesidad de estas “ideologías” es estructural y se desprende de la misma naturaleza de la ideología y del rol que desempeña en las sociedades, pues si para el buen funcionamiento de una sociedad se requiere su presencia, en el caso de sociedades injustamente estructuradas, para que “funcionen” se requiere que la ideología que la representa y justifica deforme la realidad, “de lo contrario sería un elemento disfuncional y un elemento esencial que haría lo contrario de aquello a lo que debe servir”²¹². De esto,

²⁰⁹ Cfr. Romero Cuevas, “La historización de los conceptos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, p. 123.

²¹⁰ Cfr. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 216.

²¹¹ *Idem.*

²¹² Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, *op. cit.*, p. 370.

Ellacuría concluye que la condición última para que no haya ideologización es que la estructura social sea fundamentalmente justa, aunque otra opción pudiera ser anular todo esfuerzo ideológico, lo que, afirma, supondría un reinado absoluto de terror y represión²¹³, tal como se ha comprobado con los totalitarismos.

Como he señalado, los procesos ideologizantes tienen que ver con procesos de dominación y subordinación, de ahí que, a diferencia de como lo entiende el marxismo que se queda en el nivel de los condicionamientos socioeconómicos, para Ellacuría, la categoría de “poder” sea la categoría dominante en estos procesos en los que, efectivamente, lo económico ha tenido un papel preponderante, por eso se puede hablar de explotación económica, pero es innegable que hay otras muchas instancias desde las que el poder traza líneas de dominación²¹⁴, por ejemplo, hacia la mujer, los pueblos indígenas, las personas afrodescendientes, la naturaleza, entre muchos otros. Frente a esto, es difícil que alguna clase, grupo o institución social que participe en el poder o que goce de las ventajas de estar acomodada en una sociedad injustamente estructurada, se vea libre de ideologización o que no participe en una tarea ideologizadora²¹⁵, por eso se puede afirmar que “se ideologiza para mantener el poder y para conseguir el poder”²¹⁶.

A partir de lo dicho hasta aquí, puede verse la relación que existe entre la ideologización o las ideologías en sentido peyorativo y el mal común. La tercera característica de este es la que tiene relación con hacer “malos” a quienes participan de una determinada sociedad o grupo social. Este “hacerse malos” no responde a un acto de

²¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 371.

²¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 374.

²¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 373.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 374.

voluntad, sino que tiene que ver más bien con ser parte y con reproducir, inconscientemente, la ideología del grupo dominante. En este sentido, la ideologización es un elemento integral para la reproducción del mal común, pues sin duda obstaculiza cualquier intento por transformar situaciones fundamentalmente injustas, sean del tipo que sean: económicas, políticas, religiosas, de género, raciales, étnicas, etc.

A continuación, presento un par de ejemplos concretos a partir de la crítica que el propio Ellacuría hizo tanto al liberalismo como a los derechos humanos cuando se ideologizan, de alguna manera se podría decir que este par de ejemplos dan cuenta de una “crítica ellacuriana a la modernidad capitalista”, aquella que cuestiona al Primer Mundo reclamándole un cambio de dirección²¹⁷, de ahí que haya elementos comunes, por ejemplo, la idea de “hombre” desde la que se parte o la invisibilización de las luchas que se llevaron a cabo para conseguir las libertades o los derechos. En ambos casos se trata de teorizaciones que, desde una apariencia de ser buenas y funcionales para mejorar las condiciones de vida de todas las personas, se oculta la realidad de un sistema fundamentalmente injusto, mientras se niegan, o se obstaculizan, las posibilidades para transformarlo. Como señala Sánchez Rubio, para normalizar este sistema, para “naturalizarlo y afianzarlo se crea estructuralmente todo un imaginario acompañado de dispositivos que limitan y debilitan el poderío de la gente [...] y, así, se tienen bajo control aunque con una apariencia de participación y universalidad”²¹⁸, que es precisamente lo que se logra con las ideologizaciones.

²¹⁷ Cfr. Alejandro Rosillo Martínez, “Civilización de la pobreza y derechos humanos: más allá de la modernidad capitalista”, en Alejandro Rosillo (coord.) *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico* (San Luis Potosí: Comisión Estatal de Derechos Humanos y Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2008), pp. 140-141.

²¹⁸ David Sánchez Rubio, “Derechos humanos, luchas y praxis de liberación. Algunos aportes a partir del pensamiento de Ignacio Ellacuría y otros autores críticos”, en Óscar Castro Soto, Luis Mauro Izazaga Carrillo y Helena Varela Guinot (coords.), *Ignacio Ellacuría en las fronteras* (Valle de Chalco Solidaridad-Ciudad de México: Tecnológico Universitario del Valle de Chalco-Universidad Iberoamericana, 2019), p. 158.

2.3.1. Crítica ellacuriana al liberalismo como ideologización

De cierta manera, esta crítica complementa la que se hizo antes al capitalismo, pues, como afirma Antón, el liberalismo, desde sus inicios, está asociado a la burguesía y a dicho sistema socioeconómico; se puede decir que constituye la filosofía por excelencia del capitalismo y que surgió para colmar las aspiraciones políticas, económicas, morales y culturales de la burguesía²¹⁹. Para fundamentar esta crítica, voy a partir por retomar algunas ideas sobre el liberalismo y los vínculos que tiene con el capitalismo y la burguesía, lo que, considero, ayudará cuando aborde algunas de las razones por las que Ellacuría habla de este como ideologización.

Mucho más que un sistema político o un sistema económico, el liberalismo se ha constituido como la doctrina política de Occidente y, como tal, ha conformado decisivamente la historia no solo occidental, sino mundial²²⁰. Se trata de una doctrina en la que ha quedado condensada la evolución del pensamiento occidental, llevando a hacer de ella la teoría política de la modernidad y factor clave en los procesos mundiales de modernización²²¹, por eso se puede decir que no es solamente un sistema político o económico, sino que supuso el reordenamiento del mundo a partir de una serie de cambios profundos que se produjeron en las sociedades postfeudales, siendo uno de los más significativos el que se dio en la relación del ser humano con la riqueza.

²¹⁹ Cfr. Joan Antón, “El liberalismo”, en Miquel Caminal Badia (ed.) *Manual de ciencia política* (Madrid: Editorial Tecnos, 1999), p. 103.

²²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 104. Por su parte, Bobbio dice del liberalismo que, además de ser una teoría del Estado, es una clave de interpretación de la historia. Ver: Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989), p. 32.

²²¹ Cfr. Antón, “El liberalismo”, *op. cit.*, p. 104.

Para Laski, el liberalismo es una ideología que nació buscando satisfacer las necesidades de un mundo nuevo, aquel que se estaba reconfigurando con los “descubrimientos geográficos”, la ruina de la economía feudal, el establecimiento de iglesias que no reconocían la supremacía de Roma, la revolución científica y los nuevos inventos técnicos, por ejemplo, la imprenta, con lo que eso supuso para el ensanchamiento cultural y la consolidación de estados nacionales centralizados y eficientes²²². Para el autor, este contexto dio pie a que se cayera en la cuenta de que para explotar con toda plenitud las relaciones de producción, no podían seguir utilizando ni las instituciones ni las ideas que habían heredado –las de la Edad Media, cuando la adquisición de riquezas estaba limitada por reglas morales impuestas por la autoridad religiosa–, y esto por la sola razón de que el espíritu capitalista había comenzado a impregnar la mentalidad colectiva, por lo que hicieron falta nuevas concepciones que legitimaran las nuevas posibilidades de riqueza; el liberalismo sería la justificación filosófica de las nuevas prácticas²²³. Así, éste fue cobrando fuerza social a medida que, en las partes más desarrolladas de Europa occidental y sus colonias, determinados grupos sociales orientaron sus esfuerzos económicos hacia la economía de mercado, lo que, como señalé, requirió de una nueva concepción del mundo que no obstaculizara la nueva realidad socioeconómica emergente²²⁴.

El liberalismo dio paso a una concepción individualista que desplazaba la concepción social de las etapas previas, lo que supuso que el principio de utilidad dejara de estar en función del bien social o bien común y se traspasara a la satisfacción del deseo individual, lo

²²² Cfr. Harold Laski, *El liberalismo europeo* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1961), p. 18.

²²³ Cfr. *Ibid.*, p. 19.

²²⁴ Cfr. Antón, “El liberalismo”, *op. cit.*, p. 105.

que a su vez suponía que mientras mayores fueran las riquezas, mayores posibilidades de satisfacer dichos deseos²²⁵.

En cuanto este sesgo mental empieza a dominar los ánimos, desata de suyo una fuerza revolucionaria: reemplaza, en efecto, la idea medieval predominante –la idea de subsistencia, propia de un mundo estático o tradicionalista– por la idea moderna de la producción ilimitada. Y ésta, a su turno, implica la creación de una sociedad dinámica y antitradicionalista. Porque, siendo ilimitado el deseo de riqueza, continuamente buscará experimento y novedad²²⁶.

Precisamente por lo anterior es por lo que se entra en conflicto con el Estado, guardián del orden y la tradición, pues se lo ve como una amenaza a las libertades individuales al punto de entenderlo como enemigo natural del liberalismo, movido ya por la ética del capitalismo, que “se resume en su esfuerzo por libertar al poseedor de los instrumentos de producción, emancipándolo de toda obediencia a las reglas que coartan su explotación cabal”²²⁷. Cabe aquí la pregunta de por qué triunfó el capitalismo, y la respuesta que propone Laski es que en el régimen anterior no era posible explotar las potencialidades de la producción, lo que llevó a poner en duda todo lo que daba forma a la sociedad hasta ese momento, sus instituciones, sus normas, la manera de relacionarse con los demás y con las propias instituciones, etc. Como el capitalismo no cabía dentro de los estándares de la cultura medieval, se emprendió la tarea de transformar la cultura de acuerdo con los nuevos propósitos²²⁸. Así, el liberalismo se presenta como una filosofía del progreso (económico, social, técnico), defendiendo la liberación total de las potencialidades del individuo, siendo sus emblemas básicos la individualidad y la libertad²²⁹. Sin embargo, habría que preguntarse

²²⁵ Cfr. Laski, *El liberalismo europeo*, op. cit., p. 20.

²²⁶ *Ídem*.

²²⁷ *Ibid.*, p. 23.

²²⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 21-23.

²²⁹ Cfr. Antón, “El liberalismo”, op. cit., p. 105.

por la visión antropológica sobre la que se construye esta individualidad, así como por la idea de libertad que se defiende, y es justo a partir de esto que Ellacuría cuestiona el liberalismo.

Como señalé en el capítulo anterior, para Ellacuría es imposible pensar la libertad de manera abstracta, esto es, alejada de las condiciones materiales, así como también es imposible pensarla apartada de la liberación, porque la libertad siempre es resultado de procesos de liberación en los que lo que está en juego va desde necesidades estrictamente vitales hasta las libertades económicas y políticas, teniendo prioridad siempre las primeras sobre las otras²³⁰.

Sin duda, para Ellacuría lo que defiende el liberalismo es importante y necesario para que el ser humano pueda vivir una vida plenamente humana, sin embargo, si aquello que defiende –concretamente la libertad, la igualdad y, con ellas, la justicia–, no puede ser real para todos los seres humanos, no se puede hablar de verdadera libertad, verdadera igualdad, ni verdadera justicia. Considero que en esto radica la crítica ellacuriana al liberalismo, que se vuelve ideologización cuando se lo impone como medio para asegurar la libertad de unos pocos a costa de la negación real de la misma para la mayoría, lo que supone obstaculizar, de la manera que sea, los procesos de liberación²³¹. El propio autor afirma que el liberalismo “es la cobertura jurídica y formal de quienes ya han sido liberados de ciertas opresiones y dominaciones y procuran, a su vez, que no lo consigan otros, respecto de ellos, por sucesivos y más complejos procesos de liberación”²³², lo que lleva a sospechar que el liberalismo, una vez conformado como modelo, lejos de ser la vía para que todas las personas vivan en

²³⁰ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, pp. 285-286.

²³¹ Cfr. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 646.

²³² Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 261.

condiciones de libertad, de igualdad y de justicia, se ha vuelto un obstáculo real para que las mayorías alcancen los niveles mínimos que les permitan hacer su vida como quieran.

Es importante recordar que el mismo liberalismo tuvo en su origen un proceso de liberación, y fue solo después que se hizo de él el modelo de libertad y el camino para preservarla, no así para conseguirla²³³, es decir, como si se evitara hacer notar el peso que supusieron las luchas liberadoras en la consecución de libertades y de derechos, sin embargo, para Ellacuría es claro que la libertad real solo se puede lograr a través de los ya mencionados procesos de liberación, aquellos que van desde lo personal, pasando por lo comunitario y lo social, para llegar a lo político²³⁴.

Por otro lado, desde el liberalismo se pregonan todo tipo de libertades formales para todas las personas, mismas que están contenidas en las constituciones democráticas y los tratados internacionales, sin embargo, la realidad es que solo las pueden aprovechar quienes tienen las condiciones reales para ello²³⁵, es decir, quienes tienen satisfechas, al menos, sus necesidades básicas, por eso hay que insistir en que no se puede plantear el problema de la libertad al margen del de la liberación, de lo contrario se evade el problema real de la libertad para todos²³⁶, que, como señalé, es en donde está el gran problema que Ellacuría encuentra en el liberalismo cuando se ideologiza, que lo que se pregonan, su discurso y sus valores, no son para todas las personas, además de que, como se vio, sirve como fachada para el sistema capitalista, pues la libertad del liberalismo se basa en la propiedad privada y en la riqueza, y así de qué libertad real puede hablarse si el propio sistema requiere del desequilibrio que

²³³ Cfr. *Ídem*.

²³⁴ Cfr. *Ídem*.

²³⁵ Cfr. Ellacuría, "En torno al concepto y a la idea de liberación", *op. cit.*, p. 642.

²³⁶ Cfr. Ellacuría, "Utopía y profetismo desde América Latina", *op. cit.*, p. 262.

supone el que unos pocos tengan mucho y la gran mayoría tenga muy poco²³⁷. Pero, además, es que esta propuesta de libertad esclaviza, lleva a “someter la propia libertad a los dinamismos necesitantes y cosificantes del dinero y [a] someter la propia identidad a un modelo creado no para la liberación, sino para la sumisión”²³⁸. La libertad que propone el liberalismo, basada en el tener y el acumular, no lleva a la humanización del ser humano, al contrario, se vuelve esclavizante pues está sujeta a las dinámicas del capital y del mercado, desde las que se impone, además, una misma identidad para todos los pueblos y personas.

Así, otra de las razones por las que Ellacuría critica al liberalismo como ideologización que encubre al capitalismo es porque la libertad que pregona supone la dominación o, dicho de otra manera, la dominación es condición necesaria para la libertad²³⁹, una dominación que identifica con el hecho de que, en el mundo actual, configurado por la dinámica del capital, el tener se vuelve condición para la libertad, el que tiene más es el que es realmente libre. La libertad del liberalismo, como dije antes, se funda en la propiedad privada y en

la necesidad de acumular; se piensa y se estima que sólo la acumulación de riqueza puede ofrecer seguridad personal, libertad, posibilidad de no ser dominado por los otros y dominar a los demás, posibilidad última de alcanzar el poder, la estima, el placer y aun la capacidad misma de desarrollo cultural. Y, lo que es más grave, no se trata de un fenómeno tan sólo personal o colectivo, que surja primariamente de una opción razonada y libremente escogida, sino que se trata más bien de haber dejado que la dinámica propia del capital se convierta en la fuerza dominante de nuestro mundo, tomado éste como un todo y aceptadas las diferencias dadas dentro de ese todo²⁴⁰.

²³⁷ Cfr. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 644.

²³⁸ Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 267.

²³⁹ Cfr. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 644.

²⁴⁰ Ignacio Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, en *Escritos teológicos I*, *op. cit.*, p. 351.

Desde esto último, es evidente el vínculo entre los procesos ideologizantes y el mal común que, aun pregonando lo contrario, deja al ser humano sin opciones para hacer su vida y para buscar otros medios y maneras de vivirse plenamente, además de que, como se vio, el mal común necesita de aquellos procesos ideologizantes para mantenerse, reproducirse, justificarse y legitimarse, por eso si se busca, como Ellacuría, subvertir el curso de la historia, incluso si se piensa que es posible un mundo diferente, es necesario desenmascarar la “hipocresía fundamental”, aquella de

querer lograr la democracia por medio de la violación del derecho, de los derechos humanos y del derecho internacional; de querer promover el bien de los pueblos poniendo siempre por delante los intereses mezquinos de la propia seguridad y aun de la capacidad de dominación; de querer buscar el desarrollo económico de los otros principalmente en función de multiplicar las ganancias propias; de propugnar la libertad de unos pocos sin importar nada la muerte terrorista de muchos y la necesidad de que la justicia regule las posibilidades reales de libertad²⁴¹.

La libertad, en el plano que sea, solo es posible si hay las condiciones materiales y objetivas para ella, sin estas condiciones se trata de un mero ideal. Ellacuría es sumamente crítico cuando evalúa las condiciones reales para el ejercicio de las libertades que se supone vienen con el liberalismo: de qué libertad personal se puede hablar si, a causa del hambre y de la falta de oportunidades para la educación, no se tiene los conocimientos mínimos para discernir y sopesar las motivaciones internas y externas²⁴²; de qué libertades sociales y políticas se habla,

qué libertad de movilización tiene el que carece de caminos, de medios de transporte y aun de fuerzas para caminar; qué libertad de elegir trabajo o estudio se da cuando sólo hay puestos de trabajo o de estudio para el cincuenta por ciento de la población; qué

²⁴¹ *Ibid.*, p. 350.

²⁴² *Cfr.* Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 261.

libertad de expresión se da cuando el acceso a los medios sólo lo alcanza el uno por ciento y el acceso pasivo –por falta de alfabetización, por falta de aparatos, por falta de recursos, etc.– al sesenta por ciento; qué libertad económica se tiene cuando el acceso al crédito es cosa de poquísimos; qué libertad política se tiene cuando no se cuenta con los recursos para hacer un partido político y cuando los aparatos estatales o gremiales mantienen un clima de terror o, al menos, de temor generalizado... Podrá decirse que el liberalismo no quiere idealmente nada de esto, sino que busca ofrecer igualdad de oportunidades para todos los individuos y todas las tendencias. Pero, de hecho, esto no es así y el más mínimo ejercicio de historización muestra que las libertades y sus condiciones no se regalan, sino que se conquistan en un proceso histórico de liberación²⁴³.

Está claro que alcanzar la libertad no es de ninguna manera sencillo, pues si ya en lo personal hay que transitar por complejos procesos de liberación frente a un cúmulo de necesidades más o menos determinantes, en lo social y político supone la liberación de todo tipo de estructuras opresoras, así como la creación de condiciones para que tanto la capacidad como el ideal de la libertad política y social puedan ser compartidos equitativamente²⁴⁴, y esto puede suponer procesos revolucionarios²⁴⁵. Di Cesare afirma que el discurso normativo de la democracia liberal ha denigrado el término “revolución”, ligándolo a lo ocurrido con los totalitarismos y estigmatizándolo como símbolo de prácticas subversivas repudiables²⁴⁶. Por eso se puede decir, con Ellacuría, que la democracia liberal es una fachada en la que, tras la apariencia de ser el mejor camino para conjuntar libertad y justicia, se ocultan todo tipo de intereses elitistas²⁴⁷, y es que la democracia, que es muy valorada por Ellacuría, no se remite

²⁴³ *Ibid.*, p. 262.

²⁴⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 262-263.

²⁴⁵ *Cfr.* Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 641.

²⁴⁶ *Cfr.* Di Cesare, *El tiempo de la revuelta*, *op. cit.*, p. 35.

²⁴⁷ *Cfr.* Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 285.

a que haya elecciones, menos si a través de estas no se llega a cambios estructurales profundos²⁴⁸.

Más allá del tiempo que ha pasado desde que se hicieron todas estas afirmaciones, es claro que mantienen su vigencia, pues si algo no ha cambiado, como se vio más arriba, es la configuración del mundo a partir de la dinámica del capital, así como tampoco el que se utilicen discursos en torno a la libertad, la igualdad, la democracia o los derechos humanos desde los que se protegen los intereses y las ventajas de las que gozan ciertas minorías²⁴⁹. En esto consiste el uso ideologizado del liberalismo, en que se apela a grandes valores, imprescindibles para la vida humana, pero no se ponen las condiciones materiales para que todos los seres humanos puedan acceder a ellos. Este uso ideologizado supone, a la vez, un obstáculo que impide el que las mayorías puedan dar paso a los procesos de liberación que les lleven a las libertades pregonadas por el sistema, puesto que, para el autor, pretender la liberalización sin haber pasado por los necesarios procesos de liberación es imposible, de ahí que afirme que la liberalización es cosa de élites, mientras que la liberación es asunto de mayorías populares, pues lo primordial es la liberación de las necesidades básicas para posteriormente ir dando paso a la construcción de condiciones para el ejercicio y el disfrute razonable de otras libertades²⁵⁰.

²⁴⁸ Cfr. Ignacio Ellacuría, “El desmoronamiento de la fachada democrática”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos I*, op. cit., p. 272.

²⁴⁹ Claro ejemplo de ello son las invasiones norteamericanas, en alianza con algunos países europeos, a los países de Medio Oriente, mismas que se han justificado con el discurso de promover los derechos humanos, la democracia y la libertad. En el caso de Irak, por ejemplo, George W. Bush afirmó que lo que se buscaba era “extender la libertad en una región con problemas”. Ver Naomi Klein, “Irak, se cierra el círculo: *shock* definitivo”, en Naomi Klein, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (Ciudad de México: Ediciones Culturales Paidós, 2014), pp. 431-499.

²⁵⁰ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, op. cit., p. 262.

Para finalizar, aunque el neoliberalismo no es una actualización o rehabilitación del liberalismo²⁵¹, sí ha mantenido y exacerbado la normatividad que le caracteriza, así como los discursos desde los que se legitima, y entonces se puede hablar, como hace Ana de Miguel, de sociedades formalmente igualitarias mientras que lo que en realidad se da son nuevas formas de reproducción y aceptación de la desigualdad a través del mito de la “libre elección”²⁵². Y aunque la obra de De Miguel se centra en cómo se han fortalecido el patriarcado y la desigualdad sexual gracias al neoliberalismo económico, su crítica en torno al discurso de la igualdad y la libertad bien puede trasladarse a cualquier otro ámbito de la vida social para mostrar cómo a través de ellos se justifican todo tipo de desigualdades en las sociedades actuales.

2.3.2. Crítica ellacuriana a la ideologización de los derechos humanos

Así como Ellacuría valora las libertades que persigue el liberalismo, siempre y cuando puedan ser reales para todas las personas, lo mismo puede decirse en torno a los derechos humanos que, tal como señala Rosillo, para Ellacuría son algo valioso y necesario para lograr una estructura social justa, sin embargo, hay que desligarlos de su concepción abstracta e idealizada, misma que en la época actual se ha vuelto cada vez más común²⁵³. Al respecto, Sánchez Rubio afirma que uno de los problemas fundamentales de los derechos humanos es su separación entre la teoría y la práctica, es decir, entre lo que se dice y lo que se hace, y

²⁵¹ Cfr. Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, op. cit., pp. 12-13.

²⁵² Cfr. Ana de Miguel, *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2015), pp. 9-10.

²⁵³ Alejandro Rosillo, “Civilización de la pobreza y derechos humanos: más allá de la modernidad capitalista”, op. cit., p. 140.

este no es un problema de ajuste teórico-formal, sino principalmente socio-material²⁵⁴. Para Ellacuría, tanto los derechos humanos como el bien común son temas que deberían primar en la configuración ética de la persona y de la sociedad, sin embargo, pasa todo lo contrario, se usan ideologizadamente, lo que resulta en una permanente negación real de ellos²⁵⁵.

En uno de los pocos textos en los que trabaja específicamente el tema de los derechos humanos, Ellacuría afirma que pueden considerarse como el despliegue del bien común de la humanidad como un todo, pues dada la condición real de una única historia de la humanidad, se hace necesaria entonces la consideración mundial de los derechos humanos²⁵⁶, además de que “situar los derechos humanos en relación con el bien común da a aquellos su fundamento y su marco de referencia, mientras que proporciona al bien común un principio de concreción y obligatoriedad”²⁵⁷. Esto ayuda a entender la razón por la que cuando habla de la ideologización de los derechos humanos, incluye también la ideologización del bien común. Como se vio antes, para Ellacuría el bien común tiene que ver con un conjunto de condiciones estructurales que se expresa en la justicia social, así, el bien común y, por tanto, los derechos humanos no son reales si no hay tales condiciones estructurales que permitan hablar de justicia en la sociedad.

Ahora, hablar de derechos humanos, según el autor, es hablar de algo complejo y ambiguo que necesariamente tiene que ser enfocado desde diversas perspectivas²⁵⁸, más que encontrar los conceptos necesarios para el correcto funcionamiento de los derechos humanos,

²⁵⁴ Cfr. Sánchez Rubio, “Derechos humanos, luchas y praxis de liberación. Algunos aportes a partir del pensamiento de Ignacio Ellacuría y otros autores críticos”, *op. cit.*, p. 151.

²⁵⁵ Cfr. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 208.

²⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 211.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 212.

²⁵⁸ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos III*, *op. cit.*, p. 431.

para Ellacuría lo importante es la reflexión sobre la realidad y los procesos de liberación que son necesarios particularmente en el denominado “sur global”²⁵⁹, en donde los sistemas de opresión y dominación mantienen a las mayorías en condiciones que no les permiten vivir una vida plenamente humana. Para Ellacuría, los derechos humanos no pueden alcanzar la pretendida validez universal si no se considera el *desde dónde* y el *para quién* o *para qué* son, además de que sin esta consideración de la realidad histórica se cae fácilmente en trampas ideológicas²⁶⁰, de ahí que considere que el lugar adecuado para empezar a hablar de derechos humanos son las mayorías populares y los pueblos oprimidos, y el objetivo ha de ser su liberación.

Así, la gran crítica de Ellacuría a los derechos humanos es que se han utilizado ideológicamente al servicio no del ser humano, sino de los intereses de ciertos grupos y de ciertos seres humanos²⁶¹, que su teoría y su praxis han tomado la forma de una normatividad absoluta y abstracta, ajena a cualquier circunstancia histórica, y que, en casos extremos, se utilizan como una forma velada de defender lo ya adquirido por el más fuerte²⁶². En este sentido, la ideologización de los derechos humanos se aproxima a lo ya dicho en torno al liberalismo, pues, como señalé antes, en este par de críticas se condensa lo que se podría decir que es una crítica ellacuriana a la Modernidad.

Muchas veces tras la normatividad absoluta abstracta se da el encubrimiento ideologizado e interesado, que defiende lo ya adquirido sin discutir el modo de esa adquisición y sin discutir cómo el derecho de todos se convierte en privilegio de pocos, por cuanto son pocos quienes cuentan con las condiciones reales para hacer efectivos

²⁵⁹ Cfr. Alejandro Rosillo, “Universidad, liberación y derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría”, en *Ignacio Ellacuría en las fronteras*, op. cit., p. 133.

²⁶⁰ Cfr. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, op. cit., p. 433.

²⁶¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 433-434.

²⁶² Cfr. *Ibid.*, p. 434.

esos derechos. Cuando el derecho se convierte en privilegio niega su esencia universal y deja de ser derecho del hombre para ser privilegio de clase o de grupo de individuos²⁶³.

Tomados uno a uno estos puntos, puede decirse que en cuanto a que sea privilegio de pocos, Ellacuría critica el que los derechos, conseguidos tras luchas históricas de liberación como las de la burguesía, se presenten como derechos humanos cuando en realidad son derechos de clase, es decir, derechos burgueses que fueron conseguidos tras un proceso de liberación, y si bien en esto hay algo positivo, también ayuda a mostrar con claridad el carácter ambiguo e ideologizado de los derechos humanos: por un lado, se muestra la necesidad y la importancia de la lucha social para hacer que un derecho sea real, por el otro, en cambio, se muestra su carácter inhumano al convertirse en la fuerza legitimadora de los poderosos²⁶⁴, pues “mediante un manto de universalidad ideal, se oculta la particularidad real favorable para unos pocos [...], pero desfavorable para la mayoría”²⁶⁵, llevándolos al punto de que son derechos para quienes cumplen con una determinada forma de ser “hombre” (varón, burgués, blanco, heterosexual, sano), mientras que mujeres, indígenas, afrodescendientes, homosexuales, niñas y niños, etc., quedan fuera del manto de los derechos humanos.

Uno de los grandes problemas de los derechos humanos, entonces, es que parten de una concepción abstracta del ser humano, y peor todavía, de una idea abstracta de “hombre”, lo que invisibiliza las relaciones sociales e históricas concretas desde las que el ser humano se configura y en las que vive. Como señala el autor, el ser humano no es una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en seres humanos concretos, sino que,

²⁶³ *Ibid.*, p. 435.

²⁶⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 437.

²⁶⁵ Sánchez Rubio, “Derechos humanos, luchas y praxis de liberación. Algunos aportes a partir del pensamiento de Ignacio Ellacuría y otros autores críticos”, *op. cit.*, p. 163.

cuando se trata de problemas de derecho, “es una realidad escindida entre el que lo disfruta y el que lo padece [...], es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido”²⁶⁶. Estas condiciones de esclavo o de oprimido no son naturales, ni son mera carencia, sino que tienen directa relación con un despojo múltiple y diferenciado, es decir, son producto de una estricta privación²⁶⁷, por eso, para Ellacuría, el problema de los derechos humanos hay que enfocarlo desde la defensa del débil contra el fuerte, para así buscar evitar que se vuelva una superación idealista de dicha contraposición y que, con ello, se oculte la realidad de la escisión y de la contradicción, y se favorezca su perpetuación²⁶⁸.

Por otro lado, sobre la necesidad de considerar las circunstancias históricas, Rosillo señala que la conceptualización ellacuriana de los derechos humanos no se inscribe en la tradición liberal y moderna que centra su atención en la distinción entre el orden jurídico y el moral, como tampoco bajo el presupuesto de que todo derecho es creación estatal, más bien los comprende como momentos ideológicos de la praxis histórica de liberación, y es en ello en lo que reside el riesgo de que se ideologicen y se utilicen con fines distintos a la liberación²⁶⁹, lo que quiere decir que no se puede hablar de derechos humanos sin considerar la materialidad de la historia, que ha de ser su fundamento último. Esto es fundamental en la comprensión ellacuriana de los derechos humanos, pues las abstracciones idealistas a lo que llevan es a que no se tomen cuenta las condiciones reales, a que no se sepa cuál es el contenido

²⁶⁶ Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 435.

²⁶⁷ *Ídem.*

²⁶⁸ *Cfr. Ídem.*

²⁶⁹ *Cfr. Rosillo, “Universidad, liberación y derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría”, op. cit.*, pp. 132-133.

del bien común según cada situación histórica, o a que no se puedan jerarquizar los derechos humanos ni se sepa cuál es la verdadera causa de su permanente violación estructural²⁷⁰.

El tema de la jerarquización de derechos es de suma importancia, porque para Ellacuría lo principal tiene que ser el derecho a la vida, e incluso afirma que “el problema radical de los derechos humanos es el de la lucha de la vida en contra de la muerte, [...] de lo que da vida frente a lo que la quita o da muerte”²⁷¹, y si bien no se refiere exclusivamente a la vida biológica, sí enfatiza que sin esta no tiene sentido hablar de ningún otro derecho, pues, como señala Sánchez Rubio, “para que el ser humano pueda desplegar toda su riqueza plural y todas sus potencialidades, apropiándose de ellas, para que pueda producir y reproducir mundos, tiene que vivir”²⁷². Así, aunque en los países del llamado Primer Mundo el derecho a la vida esté prácticamente asegurado, no es así para el resto de los países, en donde conservar la vida biológica se vuelve verdaderamente problemático²⁷³ ya no solo por la pobreza, la falta de oportunidades de trabajo y el hambre que esto trae consigo, sino además por las dinámicas de violencia de las que hablé antes, aquellas que surgen de los vínculos entre sistemas de opresión/dominación y las exigencias que estos sistemas van imponiendo sobre las personas.

Concretamente, la jerarquización de derechos es importante para Ellacuría porque sin ella se corre el riesgo de asegurar a unos pocos el disfrute de unos derechos no fundamentales, mientras que a las mayorías se les obstaculiza el acceso a derechos fundamentales. “A veces

²⁷⁰ Cfr. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 215.

²⁷¹ Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 439.

²⁷² Sánchez Rubio, “Derechos humanos, luchas y praxis de liberación”, *op. cit.*, p. 167.

²⁷³ Cfr. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 440.

se impone la muerte a muchos para que la vida de unos pocos pase de la necesidad a la superfluidad”²⁷⁴. Por eso es un error jerarquizar cronológicamente los derechos priorizando los individuales, y es por esto también por lo que es válido suspender algunos derechos para dar lugar a aquellos que generan las condiciones reales para que los valores superiores puedan realizarse²⁷⁵.

A partir de todo lo anterior puede verse qué es lo que critica Ellacuría en torno a la ideologización del bien común y de los derechos humanos, que no es sino que se afirma idealmente la búsqueda de uno y otros, y no se ponen las condiciones materiales para su realización; que se acepta interesadamente el orden establecido si no como orden justo, al menos como condición para que pueda trabajarse por un orden justo; y que la afirmación de algunos derechos sirva de máscara para encubrir la violación fundamental de los derechos humanos más básicos²⁷⁶.

Defender unos derechos humanos que no son los fundamentales y radicales o defender los fundamentales sin preocuparse de las condiciones reales que los posibilitan, es mistificar todo el problema de los derechos humanos y del bien común. Sólo en la afirmación consecuente de lo que es el derecho a la vida, incluido el derecho a la libertad de la vida, puede verse la prueba de fuego de lo que es la aceptación real de los derechos humanos frente a lo que es su mistificación interesada²⁷⁷.

Así, si la vida, con todas las condiciones que se requieren para ella, no está asegurada, no se puede hablar de derechos humanos, lo que una vez más lleva a pensar no nada más en

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 441.

²⁷⁵ *Cfr.* Sánchez Rubio, “Derechos humanos, luchas y praxis de liberación”, *op. cit.*, p. 167.

²⁷⁶ *Cfr.* Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, pp. 216-217.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 217.

situaciones de pobreza, hambre, enfermedad, falta de oportunidades de trabajo, etc., sino en las dinámicas de violencia y destrucción asociadas al capital.

Como medio para enfrentar esta, y cualquier otra ideologización, Ellacuría propone el método de historización de los conceptos, mismo que presento hacia el final de este capítulo. En el apartado siguiente, a modo de cierre de esta parte, retomo una más de las razones que llevan a Ellacuría a preguntarse por la ideología y la ideologización, la que tiene que ver directamente con el riesgo de que la filosofía se vuelva ideologización.

2.4. De la ideologización a la función liberadora de la filosofía

El último punto de esta parte, dedicada a la ideología y la ideologización desde el pensamiento ellacuriano, tiene que ver con otra de las razones que llevaron al autor al estudio de estas, esto es, con su preocupación por la posible ideologización de la filosofía como momento teórico de la praxis, así como con su interés por dar con los condicionamientos materiales del conocimiento objetivo, mismos que se hacen evidentes al comparar distintas posiciones que se consideran objetivas, por ejemplo, en el caso de los individuos o grupos en el ámbito de lo empírico y lo cotidiano, en los planteamientos teóricos propios de la filosofía y las ciencias, y en las distintas formas de ver la realidad según uno u otro modo de vida²⁷⁸.

Evidentemente, la filosofía no es la única instancia teórica, para Ellacuría las ciencias positivas son indispensables como instrumentos de acceso a la realidad, sin embargo, dada la orientación del saber filosófico hacia la ultimidad y la totalidad de lo real, se trata de un momento teórico insustituible sin el que “le faltaría a la humanidad racionalidad y

²⁷⁸ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, p. 276.

criticidad”²⁷⁹. Las ciencias positivas, por su parte, resultan ser un momento constitutivo de la filosofía en su intento por dar cuenta de la totalidad de lo real en cuanto tal, sin embargo, eso no implica que haya que asumir ingenuamente todo lo que las ciencias dan, incluido su método y su teorización²⁸⁰.

El problema para Ellacuría, afirma Samour, es que se tiende a creer que el saber filosófico no añade nada al conocimiento de la realidad, y que se le reduce a un análisis del lenguaje o a una mera síntesis de los aportes que van generando las ciencias positivas, cuando “el aporte científico no agota todo saber *posible*, críticamente justificado, de aquella misma realidad que él hace presente, sobre todo en la determinación de su talidad y de su función trascendental”²⁸¹, es decir, lo que el conocimiento científico hace es reducir la realidad a su funcionamiento empírico, pero en ello queda disminuida y recortada la misma realidad, y aunque el conocimiento filosófico pueda ser especulativo y dar como real algo que sea resultado de su mera especulación, el conocimiento científico corre también el riesgo de “negar el estatuto de real a algo que lo es y que, además, puede estar operando, aunque de una forma no directamente verificable”²⁸².

Si bien Romero afirma que Ellacuría contrapone conocimiento científico e ideología²⁸³, Samour señala que la contraposición no es abrupta y tajante²⁸⁴. Para Ellacuría, según el primero de estos autores y como se vio antes, en aquellos ámbitos en los que es posible un conocimiento científico riguroso, como sería la realidad natural, se pueden dar

²⁷⁹ Ellacuría, “Filosofía, ¿para qué?”, *op. cit.*, p. 124.

²⁸⁰ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 268.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 269.

²⁸² Ellacuría, “Filosofía, ¿para qué?”, *op. cit.*, p. 121.

²⁸³ Cfr. Romero Cuevas, “La historización de los conceptos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, p. 117.

²⁸⁴ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 290.

explicaciones “no ideológicas” de los procesos reales, más allá de que la ciencia misma sea parte de un sistema y una cosmovisión particular, en cambio, cuando se trata de la realidad socio-histórica no es posible el conocimiento científico como tal, lo que no quita que se requieran formas de explicación, aclaración e interpretación de la misma, aun y cuando carezcan del estatuto de ciencia²⁸⁵. Sin embargo, como señalé antes, para Ellacuría las ciencias son uno de los elementos que integran una cosmovisión ideológica más amplia, y si bien pueden influir sobre ella, quedan últimamente determinadas por dicha cosmovisión de la que forman parte²⁸⁶, es decir, las ciencias quedan enmarcadas según la ideología dominante. Esto último ayuda a evidenciar lo dicho con anterioridad sobre la presencia de la ideología en todas las sociedades, independientemente de la forma que vaya tomando, sea como estricta producción intelectual o como propaganda.

Es por todo esto por lo que resulta difícil pensar que algún día la ciencia pueda sustituir el papel de las ideologías, además de que es igualmente difícil pensar que en algún momento la mayoría de la población regirá tanto sus conductas, como sus percepciones y valoraciones por lo que pueda haber de científico o de más razonable desde lo teórico, cuando lo más común es “que se deje llevar por un mundo simbólico, que tenga que ver más con la cotidianidad y con la apariencia fenoménica que con la esencia de las cosas y con el deber ser de las mismas”²⁸⁷.

Ahora, aunque es la filosofía la que por su propia naturaleza puede convertirse en ideologización, lo cierto es que todo pensamiento, también el aparentemente científico y racional, puede ser ideologizado, pues el elemento ideologizador de un pensamiento no está

²⁸⁵ Cfr. Romero Cuevas, “La historización de los conceptos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, p. 117.

²⁸⁶ Cfr. Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, *op. cit.*, p. 371.

²⁸⁷ *Ibid.*, pp. 371-372.

en su contenido, “sino en lo que ese contenido tiene de relación con una determinada situación o con una determinada acción”²⁸⁸, es decir, el problema no es el contenido en sí, sino lo que ese contenido permite u obstaculiza en el camino de la liberación integral del ser humano en una determinada situación sociohistórica, que es lo que se vio sobre la ideologización, pues es en determinadas situaciones, especialmente cuando hay injusticias estructurales, cuando mayor propensión a la ideologización existe precisamente para impedir los cambios que lleven a una estructura social más justa.

Volviendo al mayor riesgo de ideologización que conlleva la filosofía, tiene que ver con su propia historicidad, con su tipo de saber y con aquello a lo que busca responder, que es la totalidad histórica; así, si no atiende a su carácter de momento de la praxis histórica o si consciente o inconscientemente responde a praxis que favorecen al lado opresor o dominador, la posibilidad de ideologizarse es muy grande²⁸⁹.

Afirmar que el pensamiento filosófico es puramente teórico, formal o trascendental, es engañoso, pues siempre se trata de un pensamiento históricamente situado y, por tanto, configurado por intereses prácticos tanto en la selección de los temas a tratar como en el modo de enfocarlos y desarrollarlos, por eso, como afirma Samour, no puede haber productos filosóficos histórica y políticamente neutros²⁹⁰, de lo que se desprende la exigencia ellacuriana de que el filósofo se pregunte constantemente a qué intereses favorece su actividad y a quiénes beneficia con ello. Está claro que esta exigencia ellacuriana está relacionada con lo ya señalado sobre la necesidad de que el filósofo se sitúe en el “lugar

²⁸⁸ Ellacuría, “Filosofía, ¿para qué?”, *op. cit.*, p. 125.

²⁸⁹ *Cfr.* Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, pp. 298-299.

²⁹⁰ *Cfr.* Samour, “La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales”, *op. cit.*, pp. 40-41.

adecuado”, es decir, el lugar que da verdad que, como se vio, es lo que permite acercarse más radicalmente a la verdad del sistema.

Ahora bien, aunque es el filosófico el pensamiento que más riesgo de ideologización conlleva, también es uno de los más “espléndidos medios de realización”²⁹¹, pues pretende dar pie al desarrollo de la relativa autonomía del pensamiento, llevándolo a liberarse de toda imposición ideológica al reflexionar sobre los condicionamientos que lo determinan, lo que le permite hacerlos conscientes y asumirlos para trabajar desde ellos. Para esto, pone en marcha su función crítica, aquella que da cuenta de dicha autonomía del pensamiento, de su capacidad para convertir la determinación en indeterminación y la necesidad en libertad²⁹². Esta capacidad crítica puede llegar a ser también puerta de salida frente a los límites que impone cualquier punto de vista para así poder abarcar la totalidad, y aunque en ello se corra el riesgo de caer en mistificaciones, es solo desde esta posición crítica que se puede desideologizar²⁹³. Por eso, aunque por su propia naturaleza puede ideologizarse, también puede ir en el otro sentido y hacer de la “pura ideología una reflexión crítica, sistemática y creadora. Esto lo logrará si [...] intenta constituirse en función liberadora, tanto en el aspecto crítico como en el aspecto creador”²⁹⁴.

El aspecto crítico le es posible por una actitud ética de protesta contra la nada que se le hace presente en la realidad deficiente, sobre todo en la injusta y opresora; el aspecto creador le es posible como superación de la nada desde la realidad idealmente apprehendida como negación de lo que es “privativamente” nada y en seguimiento de una

²⁹¹ Ellacuría, “Filosofía, ¿para qué?”, *op. cit.*, p. 128.

²⁹² *Cfr. Ibid.*, p. 127.

²⁹³ *Cfr. Ibid.*, pp. 127-128.

²⁹⁴ Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 120.

praxis que en algunos de sus momentos avanza en la negación de determinados aspectos de la realidad histórica²⁹⁵.

Así, la función liberadora de la filosofía implica dos cosas, por un lado, la liberación de la propia filosofía de cualquier contribución ideologizadora y la participación, a su modo, en *praxis* históricas de liberación, lo que supone la relación con el sujeto de la liberación, es decir, la víctima mayor de la dominación²⁹⁶, que no es un individuo, sino un conjunto de personas en un determinado contexto social, concretamente, lo que Ellacuría identifica como el “pueblo crucificado” bajo toda forma de explotación y dominación²⁹⁷, por eso no se puede determinar de forma anticipada quiénes conforman este pueblo, pues son las circunstancias y la realidad histórica las que en cada momento echen luz sobre él y, por tanto, sobre el lugar en el que ha de colocarse la filosofía si quiere contribuir a la tarea desideologizadora.

Ahora, en cuanto a la integración de la filosofía en *praxis* liberadoras, lo primero es retomar lo que Ellacuría entiende por *praxis*. Una de las definiciones que da dice que se trata de la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica, en la que las relaciones sujeto-objeto no son unidireccionales, sino que lo que se da es una respectividad codeterminante²⁹⁸, es decir, la *praxis* es la unidad de todo lo que el conjunto social hace para su transformación, y si la filosofía pretende cumplir con su función liberadora, tiene que asumir su papel de momento teórico de *praxis* históricas adecuadas²⁹⁹, por eso insiste en que la filosofía y la teología se hagan cargo de temas como los derechos humanos –y podríamos agregar la pobreza, la desigualdad, el cambio climático, la violencia, etc.–, porque de lo contrario se invisibiliza la relevancia histórica que tienen y se es cómplice,

²⁹⁵ *Ídem.*

²⁹⁶ *Cfr. Ídem.*

²⁹⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 116.

²⁹⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 110.

²⁹⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 112.

con o sin intención, del mantenimiento de la estructura opresora, misma que conviene a los grupos dominantes³⁰⁰.

Así, para Ellacuría, el insertarse en praxis liberadoras, es principio de creatividad para la filosofía, porque la praxis histórica plantea preguntas vivas y nuevas que hacen creativo el pensamiento, si es que se deja incitar por una realidad que ha de ser conocida y transformada, y además es principio de corrección ética porque

la *praxis* liberadora, como compromiso ético, da un sentido más pleno al filosofar; ciertamente, la filosofía tiene su propia ética interna por así decirlo, cuando se afana intensamente por esclarecer y fundamentar las cuestiones que en cada momento le parecen más pertinentes y, derivadamente, a las que directa o indirectamente se aprovechan de ella, pero además de esa ética tiene que preguntarse por lo que representa como parte del conjunto de la *praxis* social para aportar a ésta lo que puede y debe aportar; así, si la búsqueda de la verdad es una de las dimensiones principales en la ética de la filosofía, no es la única, ni es suficiente para caracterizar como plenamente ética la labor filosófica, independientemente de lo que sea la ética del filósofo, y es que filosóficamente no basta con buscar la verdad, sino que hay que procurar realizarla filosóficamente para hacer la justicia y construir la libertad³⁰¹.

En este sentido, en su intento por aportar en la construcción de la justicia y la libertad, es decir, desde su proyecto de una filosofía liberadora, Ellacuría propone el método de historización de los conceptos para hacer frente al método teórico de la ideologización.

³⁰⁰ Cfr. *Ídem*.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 112-113.

3. La historización de los conceptos desde las mayorías populares

Así como el concepto de mal común es fundamental en la obra ellacuriana aun cuando no lo desarrolló ampliamente ni aparece en una gran cantidad de sus textos, algo similar puede decirse de la propuesta de historización de los conceptos, en torno a la cual únicamente escribió tres textos en los que específicamente explica en qué consiste³⁰², si bien hace alusión a ella en algunas otras partes de su obra. Como ha señalado Romero, aun y cuando el término no fue forjado por Ellacuría, su noción de historización es una de las aportaciones más originales de su producción teórica, además de que da cuenta de “la especificidad de su proyecto filosófico y de lo que podríamos denominar su estilo de pensamiento”³⁰³. La historización de los conceptos es fundamental para dar cuenta de una ética de la realidad histórica, se trata de una propuesta que, como dije con anterioridad, puede ubicarse dentro de lo que se ha denominado “crítica de la ideología” desde la que lo que se persigue es la transformación de las estructuras sociales. Si bien se sabe que las puras ideas no son suficientes para este cambio, sino que tienen que ser “fuerzas sociales las que contrarresten, en un proceso de liberación, lo que otras fuerzas sociales han establecido en un proceso de opresión”³⁰⁴, no por esto deja de ser necesaria la crítica a las ideas dominantes. Además, en el apartado anterior hablé sobre la necesidad de que la filosofía se ubique desde praxis liberadoras y que entonces contribuya al proceso liberador y al cambio estructural, que es a lo que apunta la historización de los conceptos.

³⁰² Se trata de “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida” y, por último, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”.

³⁰³ Romero, “La historización de los conceptos políticos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, pp. 81-82.

³⁰⁴ Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 111.

De la historización puede decirse, a grandes rasgos, que es el antídoto que Ellacuría propone frente a la ideologización, a la que, como se vio, identifica como un método teórico que consiste fundamentalmente en la abstracción de la realidad histórica³⁰⁵; así, la historización busca servir como “remedio metodológico a los desvíos fundamentales de la ideologización”³⁰⁶. Concretamente, “la historización consiste en ver cómo se está realizando, en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente [...], y consiste, en segundo lugar, en la posición de aquellas condiciones reales sin las cuales no se puede dar la realización efectiva”³⁰⁷ de lo afirmado abstractamente. Su intención es probar cómo se da, en una realidad histórica determinada, lo que formalmente se presenta, por ejemplo, como bien común, y mostrar cuáles son los mecanismos que impiden o favorecen la realización efectiva de dicho bien³⁰⁸.

Ellacuría habla de “conceptos históricos” como opuestos a conceptos abstractos y universales³⁰⁹, así, “el concepto histórico, por referirse inmediatamente a realidades históricas, a realidades cambiantes que dependen de la situación estructural y coyuntural en la cual se dan, cobran sentido distinto según el momento del proceso y según el contexto en el cual se da”³¹⁰, esto es crucial en la filosofía ellacuriana, para la que la verdad de los conceptos se muestra en su realización histórica, y que, por tanto, depende en gran medida del momento y del contexto en el que se da, así, por ejemplo, no puede entenderse lo mismo cuando se habla de bien común en la Grecia clásica a lo que se entiende en la actualidad,

³⁰⁵ Cfr. Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, *op. cit.*, p. 375.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 376.

³⁰⁷ Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 217.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 219.

³⁰⁹ Cfr. Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 590.

³¹⁰ *Idem.*

pues el término, como muestran Laval y Dardot, supone hoy una mezcla de tradiciones, una superposición de significaciones y una confusión de conceptos que resultan en una concepción sincrética de lo común³¹¹. El método de historización de los conceptos, por tanto, es principio de desideologización porque muestra qué producen, en determinada realidad, los conceptos que desde las ideologías dominantes se muestran como valores universales y que, por tanto, marcan las pautas de acción social³¹².

El principio fundamental de la historización es la verificación histórica, desde la que se muestra si es verdad, y en qué sentido lo es, cualquier formulación abstracta³¹³. La verificación consiste en remitir un concepto o principio normativo a la realidad efectiva concreta, lo que permite comprobar si dicho concepto se está realizando *verdaderamente*, esto es, según su pretensión o promesa normativa, en una determinada situación sociohistórica³¹⁴. Así, la verificación de los conceptos pone de manifiesto la “verdad histórica”, que puede consistir en lo opuesto a lo pretendido por el concepto en cuestión, con lo que se revelaría la verdad real de determinado proceso histórico³¹⁵.

Por otro lado, la historización no rechaza por completo la totalidad del mensaje ideologizado, pues no niega el aspecto de verdad, de valor y de justicia que necesariamente lleva consigo toda ideologización, “lo que hace es separar y mostrar en la praxis histórica cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal y de impedir que lo que se pretende llevar a la realidad cobre de hecho realidad”³¹⁶. Se trata entonces de un

³¹¹ Cfr. Laval y Dardot, *Común*, *op. cit.*, p. 31.

³¹² Cfr. Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 591.

³¹³ Cfr. Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, *op. cit.*, p. 376.

³¹⁴ Cfr. Romero, “La historización de los conceptos políticos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, pp. 131-132.

³¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 133.

³¹⁶ Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, *op. cit.*, p. 377.

método que mientras pone en evidencia lo que desde conceptos o principios universales y abstractos se trata de invisibilizar, alumbra y posibilita la identificación de las condiciones reales que tendrían que darse para la adecuada realización de los conceptos³¹⁷.

Para Ellacuría, si se logra historizar los conceptos, esto es, decir lo que significan y ocultan aquí y ahora, se está ayudando a la desideologización y, por tanto, se desenmascaran las estructuras sociales que causan lo contrario de lo que dicen querer operar, y es precisamente en este punto en el que la filosofía puede aportar tanto por ser principio de desideologización, como por la posibilidad que tiene de abrir campos para una nueva acción³¹⁸. Así, la historización, que como toda la propuesta ellacuriana parte por hacer opción por las mayorías populares y por el “pueblo crucificado”, fundamenta de cierta manera una ética de la realidad histórica, misma que no se orienta por principios universales abstractos, sino que encuentra en la materialidad de la historia tanto su crítica como sus criterios de orientación.

4. Conclusiones del capítulo

En el tercer capítulo de la investigación he retomado un par de aportaciones originales y fundamentales de la obra ellacuriana, mismas que, además, van dando cuenta de algunos de los rasgos de la ética ellacuriana. La primera de estas aportaciones es el concepto de mal común que, como se vio, está en directa relación con el sistema de posibilidades y, por tanto, con la configuración de la realidad histórica que, a su vez, refluye sobre la realidad humana.

³¹⁷ Cfr. Romero, “La historización de los conceptos políticos como crítica de la ideología”, *op. cit.*, pp. 133.

³¹⁸ Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 592.

Dar cuenta del mal común es de suma importancia para la investigación, pues es precisamente frente a lo que se posiciona la ética ellacuriana por ser aquello que busca cambiar para posibilitar la liberación del ser humano, su humanización, y la humanización y plenificación de la historia. La otra gran aportación ellacuriana que retomé en el capítulo es la de la historización de los conceptos que, como señalé siguiendo a Romero, es una propuesta que también da cuenta de las intenciones del proyecto filosófico ellacuriano, así como del estilo de pensamiento del autor. La manera en la que Ellacuría plantea la historización permite ubicar su propuesta como una crítica de las ideologías, pues precisamente lo que busca es dar pie a la desideologización y lo hace buscando verificar en la historia si lo que se afirma abstractamente en los discursos, por ejemplo, de derechos humanos, tiene efectividad histórica y si, por ende, contribuye a la liberación y humanización del ser humano, o si, por el contrario, sirve para mantener el ordenamiento social injusto, protegiendo los intereses de los grupos que se han acomodado como los dominantes.

Como dije, son dos aportaciones desde las que se da cuenta de las intenciones liberadoras del proyecto filosófico ellacuriano y que, de alguna manera, se pueden vincular con una ética propiamente ellacuriana, esto es, con una manera de aproximarse a la realidad para hacerse cargo de ella. Precisamente por esto es por lo que antes afirmé que el método de historización de los conceptos hacía puente con el último capítulo de la investigación, en el que profundizo en esta propuesta ética y en sus implicaciones a partir de ser una ética que busca hacerse cargo de la realidad histórica.

Capítulo IV. Ética y realidad histórica: una propuesta fundamental

El último capítulo de la investigación está construido a partir de lo dicho en los capítulos anteriores pues, como dije en el segundo de ellos, hablar de ética y no hablar del ser humano o de la historia no tiene ningún sentido, pues la ética se pregunta por el hacer humano y éste solo puede tener lugar en un determinado contexto histórico. Cuando se trata, como aquí, de perfilar una ética propiamente ellacuriana es imprescindible también contar con lo dicho sobre la realidad histórica, pues es en esta concepción de la historia como realidad histórica en donde encuentra su fundamento último esta posible ética ellacuriana.

Antes de dar cuenta de la estructura y de lo que busco en este capítulo, es importante señalar que, de cierta manera, está orientado por el texto que se puede considerar como el testamento intelectual de Ellacuría¹, “Utopía y profetismo”², en el que, frente a la realidad del mal común, que ha tomado forma en la actual civilización de la riqueza o civilización del capital, plantea la necesidad de un radical “comenzar de nuevo” que se materializaría en su propuesta utópica de la civilización de la pobreza. Esto es significativo porque la propuesta ética ellacuriana se condensa en el vínculo entre el profetismo, como crítica de la negatividad, y la utopía, como horizonte que orienta la acción, si bien es una utopía, como se verá, con rasgos particulares.

Ahora, en cuanto a lo propio de este último capítulo de la investigación, está dedicado a la caracterización de aquella propuesta ética que, como he venido señalando, estaría implícita en el pensamiento ellacuriano, por lo que aquí me referiré a esta como ética

¹ Cfr. Juan José Tamayo, “Dignidad y liberación: teologías contrahegemónicas en América Latina”, en Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (eds.) *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del sur* (Ciudad de México: Edicionesakal, 2020), p. 196.

² El título completo del texto, tal como se encuentra recogido en sus *Escritos teológicos II*, es “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”.

ellacuriana o ética de la realidad histórica, por ser esta última, para Ellacuría, el objeto de la filosofía. Esta ética ellacuriana, como también señalé con anterioridad, apunta a subvertir el rumbo que ha tomado la historia a partir de estar movida por los dinamismos del capital y sus vínculos con los otros sistemas de opresión/dominación, por lo que, de cierta manera, se podría decir que se trata de una ética disruptiva³ o ética subversiva en el sentido de que busca interrumpir un ordenamiento social, político, económico y cultural, es más, un orden histórico que se ha normalizado e, incluso, naturalizado, y cuya finalidad es la de posibilitar nuevos escenarios a partir de un reordenamiento que anteponga el cuidado de la vida frente a cualquier otro interés⁴. Así, para este capítulo lo que propongo es, primero, identificar los rasgos de esta posible ética ellacuriana, partiendo por aquello que ha de ser su tarea y mostrando su particular relación con la historia. En un segundo momento, retomo el planteamiento ellacuriano del binomio utopía-profetismo, que no es sino el de horizonte de humanización-crítica de la negatividad, para mostrar que en él toma forma dicha ética y que esta encuentra su fundamentación en la propia concepción ellacuriana de la realidad histórica. Hacia el final del capítulo profundizo en la propuesta utópica de la civilización de la pobreza como aquel reordenamiento histórico propuesto por Ellacuría para subvertir el rumbo de la historia, y planteo que esta propuesta mantiene su vigencia aun frente a males característicos del siglo XXI. A la vez, discuto algunos presupuestos de la civilización de la pobreza a partir de otros planteamientos que se han hecho con la intención, también, de pensar en alternativas para la organización mundial.

³ Cfr. Luis Villoro, “Ética y política”, en Luis Villoro (coord.) *Los linderos de la ética* (Ciudad de México: CEIICH-UNAM-Siglo XXI Editores, 2000), pp. 7-8. En esta obra, Villoro habla de una ética disruptiva como producto de actitudes críticas frente a los sistemas morales vigentes en las sociedades, así como frente a las ideologías que los justifican.

⁴ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Dimensión ética de la filosofía”, en Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana, *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, op. cit., p. 489.

1. Características de la ética de la realidad histórica

Este es un apartado fundamental de la investigación, aquí retomo mucho de lo dicho en los capítulos anteriores, desde lo referente a la vida y el contexto histórico al que buscó responder Ellacuría, pasando por las características de su proyecto filosófico liberador y lo referente al mal común como aquello frente a lo que se posiciona, para dar cuenta de esta propuesta ética de la que vengo hablando y que trato de identificar y caracterizar, así como de mostrar sus posibilidades para hacer frente a las dramáticas situaciones que enfrenta la humanidad y que, sin duda, son producto del actual ordenamiento mundial.

Una de las particularidades de una ética de la realidad histórica, esto es, de una ética propiamente ellacuriana, es que en ningún momento separa el hacer humano de lo concreto de la historia, por lo que su reflexión gira en torno al para qué o al sentido que tiene este hacer humano en y para la historia. A la par, gran parte de la reflexión es también sobre el sentido de la historia en sí, pues la historia, como se ha venido mostrando en los capítulos anteriores, también hace algo en los individuos⁵, por lo que se puede decir que se da una relación circular entre el hacer humano y la historia. Para profundizar en lo propio de esta ética, este primer apartado lo he dividido en cuatro partes, en la primera, profundizo en la importancia que Ellacuría le da al correcto planteamiento de la pregunta moral, pues de ello depende lo que se entienda como la tarea de la ética; en la segunda, retomo algo ya mencionado en el segundo capítulo sobre la historia como criterio y crítica del hacer humano, y profundizo en lo que ello supone; la tercera parte gira en torno a una afirmación ellacuriana sobre la necesidad de considerar una serie de críticas para la reflexión y el hacer moral; por último, en la cuarta parte, con la finalidad de mostrar que es posible hablar de una ética

⁵ Cfr. Ignacio Ellacuría, “El sentido del hacer histórico”, en *Cursos universitarios, op. cit.*, p. 118.

propiamente ellacuriana, planteo las que podrían considerarse como algunas características básicas de la ética de la realidad histórica.

1.1 La tarea de la ética según Ellacuría: la humanización del ser humano y de la historia

Dar con la tarea que Ellacuría le asigna a la ética es relativamente sencillo, puesto que dicha tarea queda anunciada en la que ha propuesto como la pregunta fundamental de la ética, aquella que mencioné con anterioridad y que se concreta en: “¿qué y cómo debemos hacer para que la historia llegue a humanizar al hombre y el hombre llegue a humanizar y plenificar la historia?”⁶. Dado que la tarea de la ética ellacuriana queda anunciada en la pregunta planteada, en este apartado profundizo no solo en la tarea en sí, sino también en el planteamiento de la pregunta. Lo primero que se puede decir de la ética ellacuriana, por tanto, es que busca que el ser humano se humanice mientras humaniza la historia, o mejor que el ser humano se humanice a través de la humanización de la historia. En cualquier caso, para que la tarea de la ética ellacuriana se cumpla no se puede separar el hacer humano de lo concreto de la historia.

A partir de lo anterior es posible afirmar que, en la que identifico como ética ellacuriana, hay un momento de toma de conciencia de la negatividad histórica que lleva inevitablemente a preguntarse por ella, como si la realidad y los efectos del mal común exigieran una explicación. Así, la pregunta moral, para Ellacuría, parte siempre de la realidad histórica del mal, esto es, es una pregunta que surge frente a situaciones que obstaculizan la

⁶ *Ídem.*

humanización o que, claramente, deshumanizan a quienes participan de ellas, y que lo que pretende es precisamente encontrar los medios para cambiarlas a partir de la generación de dinamismos de transformación y lucha⁷. La pregunta que echa a andar la ética ellacuriana, entonces, no solo pone en evidencia la presencia histórica del mal, sino que pone a esta última en relación con el hacer humano, y esto con la finalidad de plantear un hacer humano tal que sea negación de la negación, por lo que supone un dinamismo que es positivo y que se apoya en la intolerancia del mal y de lo negativo⁸. Aparece aquí uno de los rasgos fundamentales de la ética ellacuriana, su radical intolerancia del mal y de lo negativo, esto es, de lo que no permite la humanización del ser humano y de la historia. Y esto, que pudiera ser sumamente general, hay que considerarlo situación por situación, precisamente para no caer en abstracciones o universalizaciones que lejos de ser respuesta a situaciones concretas, las sigan perpetuando.

Para Ellacuría, el correcto planteamiento de la pregunta de la ética es fundamental para luego poder aproximar alternativas que transformen radicalmente aquellas situaciones de deshumanización, es decir, si no se plantea la pregunta de manera clara, difícilmente se puede cumplir con la tarea asignada. Ahora bien, es evidente que la pregunta, tal como la plantea Ellacuría, no es una pregunta definitiva, sin embargo, su importancia reside en que, por un lado, pone de manifiesto la intención última del programa ético ellacuriano, este que busca la humanización del ser humano y de la historia y, por el otro, en que de ella depende tanto la orientación de la práctica ética, como de la investigación en ética, de ahí la insistencia del propio Ellacuría en plantearla con claridad⁹.

⁷ Cfr. Ellacuría, "Curso de Ética", *op. cit.*, p. 255.

⁸ Cfr. *Ídem*.

⁹ Cfr. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 253.

Ahora, cuando se trata de ética es claro que no se parte de cero, es decir, cuando se trata de ética, para Ellacuría, siempre se trata de un cuestionamiento que surge frente a situaciones de las que algo se puede decir en función de si permiten la humanización o no, por lo que se podría decir que frente a la pregunta de la ética siempre hay algo que ya se sabe, pues se cuenta con una especie de pre-saber en lo referente al hacer y al saber. Este pre-saber es parte de los sistemas de valores y las ideologías de las que hablé antes, y precisamente por esto es por lo que se trata de una pregunta que siempre se plantea en relación con un determinado contexto histórico, pues el hacer humano solo es posible dentro de contextos históricos particulares. Para Ellacuría, la pregunta por el comportamiento y la realización del ser humano y, por tanto, la posibilidad de aproximar el cumplimiento de la tarea de la ética es impensable si no se tiene en cuenta la referencia absoluta de la teoría a la praxis y viceversa, pues “una praxis no sabida o un saber no llevado a la práctica sería, en el campo de la ética, una contradicción”¹⁰.

Así, la pregunta que plantea Ellacuría es, en primera instancia, una pregunta por el hacer humano. Frente a esto hay que preguntarse entonces qué es y qué implica el *hacer* humano, a lo que el propio autor responde señalando que tiene que ver con el existir humano, mismo que se va realizando en actitudes, acciones, actos, etc., se trata de “todo aquello que pende directa o indirectamente de una opción humana y todas aquellas objetivaciones de opciones humanas, sobre todo en cuanto configuradoras de la realidad y del ser del hombre”¹¹. No se trata, por tanto, de un puro *hacer* político-social, sino que tiene que considerarse también la biografía personal, por eso hay que considerar la triple distinción de

¹⁰ *Ibid.*, p. 254.

¹¹ *Ídem.*

agente, autor y actor¹² de la que hablé antes. Al respecto, Ellacuría señala, además, que la “praxis biográfica es praxis en cuanto es historia”¹³, pues es transformación y realización personal.

Pero que sea personal no significa en modo alguno que sea puramente espiritual o meramente contemplativa, ni que sea individualísticamente segregada. No es individualísticamente segregada, porque toda biografía es la biografía de un individuo vertido a los demás, constituyente de un cuerpo social y situado en un determinado contexto histórico; de todo lo cual no sólo recibe condicionamientos y posibilidades, sino que es su campo real de inserción. No es tampoco meramente contemplativa y espiritual en el sentido de una praxis que dejara intocada la realidad histórica, porque no hay biografía sin materia, ya que la materia como principio de presencialidad y principio de organización son condiciones trascendentales para que el hombre pueda ser lo que es, y porque toda intelección, toda contemplación es actividad sensible y principio de acción o de reacción frente al dinamismo de la realidad y frente al dinamismo de otras praxis biográficas o de la praxis social¹⁴.

Y algo similar hay que decir de la praxis social, que así como la praxis biográfica, también es praxis en cuanto es histórica, ya que lo que la historia le incorpora a la praxis social es precisamente el momento de realización personal, por eso se puede afirmar, con Ellacuría, que, aunque el cuerpo social sea el sujeto de la praxis social, para hablar formalmente de praxis es necesario que haya un momento de opción junto con un momento de creación, sin estos momentos no se trata sino de una mera ejecución natural¹⁵.

Por su parte, en lo que toca a lo propio del hacer *humano*, por lo que se está preguntando es por lo que hay que hacer para llegar a ser humano¹⁶, es decir, por aquellos

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 258.

¹³ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 471.

¹⁴ *Ídem.*

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 471-472.

¹⁶ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 254.

haceres que encaminan tanto en lo individual como en lo social, hacia la propia humanización y la de las demás personas, siempre, como señalé, en referencia al propio contexto histórico. En este punto hay que preguntarse por aquello que ha de ser la *humanización*, que, para Ellacuría, no es sino “el proceso en que opcional y proyectivamente se continúa y se prolonga el proceso puramente biológico de la hominización”¹⁷, así, este proceso de humanización es necesariamente un correctivo ético que apunta a encontrar la plenitud y la perfección de la especie humana y, con ellas, la plenitud y perfección de cada uno de sus miembros, por lo que más allá de continuar con el proceso de hominización, se trata de hacer una conducta racional y libre de aquello que, natural o biológicamente, posibilitó el proceso de la vida hasta llegar al ser humano¹⁸. Es claro que ni la historia ni el ser humano pueden humanizarse desde sí y por sí mismos, sino que, de cierta manera, se condicionan mutuamente¹⁹, por lo que tanto la humanización como la deshumanización pasan por acciones humanas fruto de opciones personales y grupales que dependen del sistema de posibilidades. A partir de esto, se puede señalar que, para Ellacuría, la ética está en directa relación con la vida y, concretamente, con la vida humana, pues a lo que aspira es a que se continúe y se prolongue el proceso que posibilitó esta vida, pero ya no por meros dinamismos naturales, sino a partir de estrictas opciones conscientes, por eso para el autor la ética surge de una exigencia biológica, y tiene, a la vez, una función biológica²⁰, porque lo que busca es salvaguardar la vida y las condiciones que hacen de ella una vida plenamente humana.

Por otro lado, en cuanto a la pregunta fundamental de la ética, tal como la plantea Ellacuría, no se dirige de manera particular a lo individual, sino que, al incluir el *debemos*,

¹⁷ Ellacuría, “Fundamentación biológica de la ética”, *op. cit.*, p. 260.

¹⁸ *Cfr. Ídem.*

¹⁹ *Cfr.* Ellacuría, “El sentido del hacer histórico”, *op. cit.*, p. 124.

²⁰ *Cfr.* Ellacuría, “Fundamentación biológica de la ética”, *op. cit.*, pp. 260-262.

enfatisa la presencia de los otros en toda acción personal, tanto en la subjetividad como en la objetividad de la acción, tal como lo señalé en el segundo capítulo. Además, el *debemos* refiere también al carácter histórico de la acción moral, pues el sujeto de la historia, como también se vio, no está por encima de las personas, ni tampoco son las personas consideradas aisladamente, lo que no niega el ámbito de lo personal y de la responsabilidad personal, sino que lo sitúa en su concreta realidad²¹.

Además, el *debemos* da cuenta también de una exigencialidad activa y comunitaria y/o social de la que afirma Ellacuría que no se da, sino con los otros y de cara a los otros. Se trata de una exigencia propia del dinamismo de la realidad personal y de la realidad histórica que, como tales realidades, van dando más de sí. Sin embargo, frente a la presencia y la experiencia del mal en el mundo, dicha exigencialidad cobra un carácter especial, sobre todo cuando ese mal se da en términos de opresión e injusticia²², es decir, el *debemos* trae consigo la exigencia de dinamismos personales y comunitarios/sociales de liberación frente a las formas históricas que toma el mal, por eso se puede decir que esta exigencialidad remite también a lo propio del hacer humano como hacer optativo, pues esos dinamismos personales y comunitarios/sociales han de encaminarse hacia la generación de alternativas frente a la presencia del mal común, y de estas alternativas se van eligiendo las que, frente a determinada situación, parecen las mejores para aproximar la humanización de la que aquí se viene hablando.

Por último, si bien el planteamiento de la pregunta fundamental de la ética puede ser relativamente sencillo, no lo es el intentar una respuesta, de ahí que Ellacuría hable de las

²¹ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 258.

²² Cfr. *Ídem*.

acciones concretas a seguir para alcanzar el fin propuesto como si se tratara de un grave problema²³, y es que el qué (la humanización del ser humano y de la historia) no es independiente del cómo, este último tiene que ver con encontrar la forma *humana* de hacer aquél, y esto hay que buscarlo en la propia realidad de la historia, que, como se verá, se vuelve criterio y crítica permanente del actuar del ser humano²⁴. Además, en la construcción del hacer y de la reflexión moral, Ellacuría afirma que hay que tener en cuenta una serie de críticas, entre ellas la marxista, la freudiana y la del análisis del lenguaje²⁵, a estas me referiré en el apartado subsiguiente. Por ahora, en lo que sigue, abordaré lo relacionado a la importancia que tiene la historia para esta propuesta ética.

1.2 La historia como criterio y crítica del hacer humano

En este apartado hay que retomar algo de lo dicho en el segundo capítulo sobre la concepción ellacuriana de la historia como realidad histórica y sobre el principio ético de la realidad, porque, para Ellacuría, intentar aproximar una respuesta a la pregunta de la ética implica la vuelta constante a la realidad, precisamente a la realidad de la historia y, en ella, a la realidad personal, porque, como ya lo señalé, hay una relación circular entre historia y hacer humano, es decir, la historia está en las manos del ser humano y, con ello, lo que se pone en juego es lo que pueda ser del propio ser humano.

La realidad histórica, como se vio, es la totalidad de la realidad tal como se da en esa forma cualitativa nueva que es la historia, y que si bien surge y está subtendida

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 259.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 259-260.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 260.

dinámicamente por la naturaleza, es más que naturaleza gracias a la apertura humana y a su realización que se va manifestando en un “hacer opcional de carácter cuasi-creador en el que se van actualizando las posibilidades objetivadas en las estructuras sociales”²⁶. En función de esto, se puede afirmar que el dinamismo histórico es un dinamismo de actualización de posibilidades²⁷. La realidad histórica no es la historia sin más, esto es, el discurrir histórico, sino que tiene que ver con lo que le pasa a la realidad cuando entra con el ser humano y la sociedad a la historia²⁸. La realidad personal queda inmersa en la realidad de la historia, que por lo demás es un proceso abierto en el que el ser humano, por medio de dicha actualización de posibilidades, va dando a paso a la constitución de otras posibilidades e incluso a nuevos sistemas de posibilidades, que van siendo mayores a partir de las ya señaladas capacidades que se van creando en el mismo proceso de la historia. A partir de estas ideas, Ellacuría asume la historia o, como se ha visto, la realidad histórica, como objeto de la filosofía²⁹, pues, en su propuesta filosófica, la totalidad de lo real, aquello por lo que se pregunta la filosofía, “exige una total concreción y esta total concreción está determinada por su última realización y, a su vez, cobra su última realización en la historia y por la historia”³⁰.

Por otro lado, en relación con el principio ético de la realidad, señalé que el ser humano se ve forzado a hacerse cargo, a cargar y a encargarse de la realidad, no solamente de su propia realidad y de lo que tenga que ver con la realidad humana, sino que lo que se le encarga es más exactamente el ámbito de realización de la realidad, por lo que se ha de propiciar una praxis responsable, “dirigida a una estricta y formal realización orientadora de

²⁶ Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 162.

²⁷ *Ídem*.

²⁸ Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 39.

²⁹ *Cfr.* Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 163.

³⁰ Ellacuría, “Filosofía y política”, *op. cit.*, p. 50.

otros dinamismos”³¹, porque la realidad no va a ser lo que debe ser respecto del ser humano, si este no se encarga de ella. En este último planteamiento se aprecia lo dicho antes sobre la realidad y lo que le pasa cuando entra con el ser humano a la historia, pues lo que pueda ser de la realidad, va a depender de lo que éste haga en y con aquella. Así, la búsqueda de lo que hay que hacer y cómo hay que hacerlo para humanizar al ser humano y a la historia, es decir, para que la realidad pueda dar de sí, pasa por la vuelta constante a la realidad de la historia, pues solo ahí se muestra la verdad del proceso histórico. Por eso, para Ellacuría, la elección del lugar desde el que se trata de acceder a la verdad es fundamental si es que se pretende que el conocimiento sirva a la liberación de las mayorías populares, que, como señalé con anterioridad, en esta propuesta intelectual son el lugar teórico adecuado para aproximarse a las problemáticas sociales con miras a interpretarlas y, sobre todo, solucionarlas.

Este último planteamiento, por su parte, da cuenta de una preocupación ética, es decir, de una preocupación que tiene que ver con el hacer del ser humano y con la reflexión en torno a él, porque, como se vio, la existencia de mayorías populares no se debe a causas naturales, sino que está relacionada con un ordenamiento histórico particular, esto es, con un ordenamiento que es producto de ciertas opciones del ser humano, de ahí que se pueda afirmar que la propuesta ética implícita en el pensamiento ellacuriano lo que busca es ser respuesta ante los desafíos que la historia va planteando a partir de y para el hacer humano, es decir, los desafíos que, de alguna manera, han tenido su origen en ciertas objetivaciones del hacer del ser humano y los desafíos que esto supone para su propio hacer, que tendrá que ir siendo cada vez más un hacer propiamente humano. La historia se convierte, así, en “exposición de lo acontecido, en tribunal que señala las deficiencias respecto del horizonte

³¹ Ellacuría, “Fundamentación biológica de la ética”, *op. cit.*, p. 258.

de posibilidades propias de cada situación y en guía para marcar el sentido de la marcha”³². A partir de esto, Nicolás concluye que, para Ellacuría, la historia es el campo de acrisolamiento y de debate en el que va quedando decantado el valor del progreso real del devenir de las sociedades y, por tanto, se vuelve el gran criterio de verdad³³.

A su vez, la existencia de mayorías populares, esto es, de todas aquellas personas que experimentan en lo cotidiano los efectos de cualquier sistema de opresión/dominación, es razón suficiente para preguntarse por la historia, por lo que se ha hecho para que hoy la realidad sea lo que es y por lo que efectivamente se puede hacer para que sea de otra manera, de ahí que Ellacuría señale que la pregunta por la historia es fundamental para que el ser humano pueda iluminar alternativas y “que la tarea ética de hacer una sociedad humana y un hombre comunitario sea posible”³⁴. Esta pregunta no puede hacerse sin tener presente en todo momento que, aunque la historia es siempre innovación y cuasi-creación, las posibilidades para que sea de otra manera tienen que ser reales, no solamente fantasías o imaginaciones, por eso, estas posibilidades no pueden ser las que sean ni pueden ir más allá de lo que en cada momento puedan dar de sí las capacidades humanas³⁵. Esto último es fundamental, porque si bien la imaginación es necesaria para plantear alternativas a los escenarios históricos que el ser humano va enfrentando en cada momento, el hacer del ser humano se ve condicionado por las posibilidades reales con las que se cuenta. Por eso, ante el proceso histórico, que va pasando por distintos momentos y cobrando características particulares, es necesario preguntarse en cada caso cuál es la índole de ese proceso, en qué etapa está, cómo se puede

³² Juan A. Nicolás, “La historia como baremo crítico: I. Ellacuría”, en Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana, *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, op. cit., p. 78.

³³ Cfr. *Ídem*.

³⁴ Ellacuría, “Persona y comunidad”, op. cit., p. 90.

³⁵ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, op. cit., p. 204.

colaborar con su marcha y qué juicio merece, para lo que es de suma importancia no dejarse llevar por apariencias, por prejuicios ideológicos, ni por emotividades subjetivas³⁶.

Con lo dicho hasta aquí puede verse por qué para Ellacuría la historia es criterio y crítica del hacer humano, pues si la realización humana se ve obstaculizada o bloqueada en una determinada configuración histórica, también lo está la apertura y realización de la realidad, que es precisamente lo que pasa cuando se tiene una estructuración histórica injusta, que da lugar a la existencia de mayorías populares como efecto de un sistema opresor³⁷. En este sentido, la misma historia puede presentarse como correctivo ético del hacer humano, al hacer evidentes aquellas situaciones que no deberían existir y, entonces, impulsar la búsqueda de alternativas para cambiar lo que sea necesario. Así, en la vuelta continua a la realidad de la historia, se vuelve también a la realidad personal que está inmersa en aquella, pues se requiere una exigente y permanente revisión de las “ideas morales como posible reflejo de la realidad mistificada históricamente para hacer el esfuerzo de salirnos de la posible deformación de nuestra conducta moral y aun de nuestras ideas morales”³⁸, es decir, ante un escenario histórico dado, hay que tomar distancia crítica y preguntarse por las ideas morales y los valores que posibilitan una determinada estructuración social. En función de esto, Ellacuría afirma que en la construcción crítica de la reflexión y del hacer moral hay que tener en cuenta una serie de críticas que buscan favorecer la desideologización y mostrar aspectos de la realidad que han quedado ocultos o deformados, pues sin ello es imposible que el mismo hacer humano se libere y aporte en la liberación y humanización de la historia.

³⁶ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, pp. 266-267.

³⁷ Cfr. Samour, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 168.

³⁸ Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 260.

1.3 Críticas que considera la ética de la realidad histórica para la construcción del hacer y de la reflexión moral

Si bien en el capítulo anterior di cuenta de la función crítica que Ellacuría le asigna a la filosofía y de cómo esta crítica se dirige, principalmente, al desenmascaramiento de las ideologizaciones –aquellos modos que van adoptando las ideologías cuya finalidad no es otra sino distorsionar la realidad de manera que se imposibilite o, al menos, se obstaculice cualquier intento por transformarla–, en este apartado lo que busco es relacionar la función de la crítica en el pensamiento ellacuriano con una ética particular, así como señalar aquellas críticas que esta ética ellacuriana tendría que considerar, además de las mencionadas por el propio Ellacuría (crítica marxista, freudiana y la del análisis del lenguaje), en su intento por humanizar al ser humano y a la historia.

En cuanto a lo primero, esto es, con la relación que puede establecerse entre la función crítica de la filosofía ellacuriana con una ética particular, puede decirse, siguiendo a Wolkmer, que la crítica es un proceso histórico identificado con lo utópico, lo radical y lo desmitificador que apunta a abrir nuevas posibilidades y alternativas de acción que se proyectan sobre las continuidades históricas, así, desde la crítica lo que se buscaría sería la posibilidad de una existencia nueva³⁹. El propio autor recurre a Freire para afirmar que el conocimiento crítico resulta en la transformación de la realidad, por lo que una teoría crítica, para serlo verdaderamente, tendría que desembocar en la liberación del ser humano, pues no

³⁹ Cfr. Carlos Antonio Wolkmer, “Naturaleza y problematización de la Teoría Crítica”, en Carlos Antonio Wolkmer, *Introducción al pensamiento jurídico crítico* (San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad de San Luis Potosí-Comisión Estatal de Derechos Humanos, 2006), p. 27.

hay transformación de la realidad sin liberación del ser humano⁴⁰, que es a lo que apunta dicha función crítica de la filosofía, tal como la plantea Ellacuría. Wolkmer concibe la teoría crítica como

el instrumental pedagógico operante (teórico-práctico) que permite a los sujetos inertes y mitificados una toma de conciencia histórica, desencadenando procesos que conducen a la formación de agentes sociales poseedores de una concepción del mundo racionalizada, antidogmática, participativa y transformadora. Se trata de una propuesta que no parte de abstracciones, de un *a priori* determinado, de la elaboración mental pura y simple, sino de la experiencia histórica concreta, de la práctica cotidiana insurgente, de los conflictos y de las interacciones sociales, y de las necesidades humanas esenciales⁴¹.

Como se muestra en el párrafo anterior, una crítica que aspire a transformar la realidad no puede partir de abstracciones, sino que hace referencia a lo concreto de la historia y, en ello, a la experiencia de aquellas personas que habrán de ser quienes lleven a cabo la transformación. Es precisamente en este sentido en el que se puede apreciar la relación que hay entre la función crítica de la filosofía ellacuriana y una praxis liberadora, pues, como señala Romero, para Ellacuría el pensamiento crítico tiene sentido precisamente porque se vincula a una praxis que es iluminada y alimentada por él⁴², es decir, la crítica, en Ellacuría, no cede al pesimismo ni conduce al inmovilismo, sino que parte desde un interés ético-político que no es sino la liberación integral de las mayorías populares. Ahora, la crítica que propone Ellacuría, como se verá más adelante, no toma como parámetros ciertos valores o criterios universales y abstractos frente a los que compara una determinada situación que

⁴⁰ Cfr. *Ídem*.

⁴¹ *Ibid.*, p. 28.

⁴² Cfr. José Manuel Romero Cuevas, "Ellacuría y la teoría crítica. Una aproximación", *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 109 (2006), p. 461. Consultado el 30 de diciembre de 2021. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i109.3447>.

hubiera que transformar, todo lo contrario, en Ellacuría se trata de una crítica que bien se puede vincular con la crítica inmanente⁴³, aquella que cuestiona una realidad –ya sea una institución, un sistema social o una situación concreta– en función de aquello que es históricamente posible para que dicha realidad sea diferente⁴⁴, es decir, Ellacuría, como señala Romero, no recurre a ideales transhistóricos o concepciones utopistas absolutamente alejadas de la historia, sino que en todo momento considera las condiciones históricas que harían posible que la realidad fuera de otra manera. Es esto a lo que me referí en el apartado anterior cuando planteaba que la historia es criterio para el hacer humano porque este depende del sistema de posibilidades, es decir, no se puede pretender hacer algo que es históricamente imposible.

En “*El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse”, Ellacuría afirma que uno de los grandes problemas por los que atraviesan las sociedades actuales es que no tienen verdadera crítica, pues aun y cuando parezca que la tienen se trata solo de eso, de apariencias, lo que, en parte y a su juicio, pudiera explicar por qué no se logra un cambio radical de la propia sociedad. El problema, afirma, es el de la totalidad, porque la sociedad puede estar dispuesta a que se le critiquen algunas de sus partes, pero no la totalidad, que, para Ellacuría, significa “su unidad última, su estructura, su sentido total y básico”⁴⁵. Así, se puede criticar, por ejemplo, el trato discriminatorio contra algún grupo o la contaminación que producen ciertos actores sociales, y la sociedad estará de acuerdo con estas críticas, sin embargo, difícilmente

⁴³ Al respecto, Juan A. Nicolás ha afirmado que el modelo de crítica en Ellacuría se sitúa básicamente en el terreno de la crítica inmanente, pero que sí hay en él un momento de idealidad que, aunque no se deriva de ningún hecho, tiene una función movilizadora y orientadora, que sería el ideal de liberación. Cfr. Juan A. Nicolás, “La historia como baremo crítico: I. Ellacuría”, *op. cit.*, pp. 77-78.

⁴⁴ Cfr. José Manuel Romero Cuevas, “Trascendencia en la immanencia. Sobre el sustento de la crítica inmanente”. *Bajo Palabra*, núm. 21 (2019), p. 281. Consultado el 30 de diciembre de 2021. <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.016>.

⁴⁵ Ignacio Ellacuría, “*El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse”, en *Cursos universitarios*, *op. cit.*, p. 26.

se hacen críticas a la totalidad de la sociedad, que implicarían no solamente visibilizar aquellos elementos que evidentemente están mal, sino que supondrían cambios estructurales y totalizantes que llevarían a transformar las condiciones de vida para todas las personas que la integran, lo que sin duda tendría efectos que van en contra de los intereses quizá no solo de los grupos dominantes, sino también de los intereses que se han instalado como los de la sociedad en general.

Justamente frente a esta totalidad social no criticada, es donde Ellacuría sitúa la teoría crítica de la sociedad contemporánea, que no critica en función de una sociedad ideal o utópica, o en función de lo que ya fue, sino que lo hace frente a sus propias alternativas históricas, es decir, a partir del sistema de posibilidades, de las condiciones y los recursos reales con los que se cuenta para mejorar la propia totalidad, pues “una sociedad no puede ser juzgada y condenada más que desde las posibilidades reales de ser otra cosa”⁴⁶. Esta crítica, por tanto, es realizada a partir de la cosa misma criticada considerando las posibilidades, contenidas en ella, de ser de otra manera; precisamente por esto es por lo que Juan A. Nicolás⁴⁷ y Romero⁴⁸ la vinculan con la crítica immanente. Y también por esto es por lo que este último autor afirma que la crítica social no tiene por qué recurrir a ideales presuntamente absolutos que lo que hacen es hipotecar su efectividad, más bien, la labor de la crítica es problematizar una realidad a partir de sus propias posibilidades de ser mejor⁴⁹. Llevado esto a la crítica de la sociedad, habría que hacerla a partir de las posibilidades históricas de que sea una sociedad mejor y esto solo puede hacerse reconociendo el sistema de posibilidades con el que cuenta determinada sociedad. Además, frente a todo esto, hay

⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁷ Cfr. Nicolás, “La historia como baremo crítico: I. Ellacuría”, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁸ Cfr. Romero Cuevas, “Ellacuría y la teoría crítica”, *op. cit.*, p. 465.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 464.

que tener siempre presente que la propuesta filosófica ellacuriana parte de haber hecho opción por las mayorías populares, es decir, sus criterios hay que buscarlos en la materialidad de la vida de aquellas personas que experimentan en lo concreto los efectos de la actual estructuración social, pues se trata de una propuesta que parte de una opción ético-política que apunta a la liberación integral⁵⁰, tanto de dichas mayorías populares, como de la humanidad y de la historia.

Ahora, en relación con la necesidad de la crítica en la construcción de la reflexión y del hacer moral, Ellacuría afirma que hay que considerar la crítica marxista, la crítica freudiana y la crítica del análisis del lenguaje, que son, se puede decir, algunas de las teorías en las que encuentran inspiración los propios representantes de la teoría crítica, entre ellos Horkheimer, Adorno, Marcuse o Habermas, quienes, si bien buscaron distanciarse del marxismo ortodoxo, en ningún momento se alejaron metodológicamente de su ideario utópico, dialéctico, crítico, revolucionario y emancipador⁵¹. El propio Ellacuría se refiere a estos pensadores, incluido Bloch, como los “intérpretes humanístico-filosóficos” de Marx⁵².

Aunque Ellacuría no profundiza en la explicación o en las razones por las que afirma que hay que considerar estas críticas en la reflexión y el hacer moral, de ninguna manera sería desacertado señalar la relación de los temas abordados desde estas –la alienación, la liberación personal y estructural, el estudio de la sociedad, la ideología y la mistificación– con la transformación y la liberación tanto personal como social a las que apunta el proyecto ellacuriano, es decir, desde la teoría crítica en sí lo que se busca es “definir un proyecto que

⁵⁰ Cfr. *Ídem*.

⁵¹ Cfr. Wolkmer, “Naturaleza y problematización de la Teoría Crítica”, *op. cit.*, p. 28.

⁵² Cfr. Ellacuría, “*El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse”, *op. cit.*, p. 22.

posibilite el cambio de la sociedad en función de un nuevo tipo de individuo”⁵³, de ahí que se confronten el análisis marxista con el psicoanálisis y los representantes de la crítica a la Ilustración para generar análisis serios de las estructuras sociales, los esquemas civilizatorios y las dinámicas de psicología social⁵⁴ desde los que se obstaculiza incluso la posibilidad de pensar otras formas de vivir que podrían resultar en procesos liberadores.

Ahora bien, retomando lo dicho sobre la actualidad del mal común y habiendo señalado que no se restringe al ámbito económico, sino que afecta la totalidad de la estructuración social y, por tanto, de la vida humana, creo que resulta imprescindible considerar, además de las críticas propuestas por Ellacuría, la crítica feminista y la crítica anticolonial o descolonial, desde las que, cada una a su modo y según sus búsquedas, no solo se ponen en evidencia los ya señalados sistemas de opresión/dominación, sino que se abren posibilidades para imaginar y proponer alternativas que supongan cambios radicales ante la actual estructuración al interior de las sociedades, así como para las relaciones entre ellas a escala mundial. Mi intención aquí no es profundizar en cada una de estas críticas, sino simplemente mostrar por qué creo que la ética de la realidad histórica tiene que considerarlas para dar respuesta a los desafíos que viene planteando la realidad histórica.

Desde la pregunta moral que plantea Ellacuría, estas críticas bien pueden inscribirse en el proyecto que persigue la humanización del ser humano por la historia, y la plenificación y humanización de la historia por este, pues tanto la teoría crítica feminista como el pensamiento anticolonial y descolonial cuestionan los supuestos en los que se fundan las distintas formas de dominación propias de este tiempo, es decir, el capitalismo, el

⁵³ Wolkmer, “Naturaleza y problematización de la Teoría Crítica”, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁴ Cfr. Stefan Gandler, “Teoría Crítica ¿sin Frankfurt?”, en Stefan Gandler, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2009), p. 27.

colonialismo y el patriarcado⁵⁵. Además, ambas críticas, como la ética ellacuriana, exigen la vuelta a lo concreto de la historia, que se vuelve el criterio con el que se han de contrastar las ideas morales vigentes que se han ido instalando como ideologizaciones, por lo que favorecen el mantenimiento de las relaciones asimétricas entre personas y entre pueblos, así como justifican y legitiman los procesos de explotación y dominación entre seres humanos o los procesos predatorios que atentan contra la vida al hacer de la naturaleza un objeto apropiable para su explotación.

En esta línea, desde la perspectiva anticolonial y descolonial se afirma que

la ficción de superioridad de Occidente, cuya “jerarquía” tuvo efecto sobre cuerpos, territorios, leyes, gobiernos, psiques, epistemes y órdenes civilizatorios ancestrales anulados y exterminados nos permite no sólo descifrar los mecanismos sistémicos del colonialismo que pasan por las fibras del racismo, sexismo, la heteronormatividad obligatoria, las lógicas de opresión de nuestras realidades actuales que, sin duda, están relacionadas con la experiencia colonial de ese pasado lejano y cercano que configura nuestras propias realidades y lo que somos como pueblos y como individuos⁵⁶.

Por eso, para Sylvia Marcos, es imposible siquiera imaginar prácticas transformadoras que permitan un reordenamiento de las relaciones sociales y mundiales, mientras no se dé cabida a otras comprensiones del mundo y de la vida, comprensiones que sean capaces de liberarse de las certidumbres basadas en los dualismos dicotómicos propios de la modernidad occidental⁵⁷. En otro ámbito, pero referido a esto mismo, Ellacuría afirma que tras elaboraciones intelectuales que han llevado siglos, se ha llegado a separar

⁵⁵ Boaventura de Sousa y María Paula Meneses afirman que las formas de dominación que distinguen este tiempo son el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Ver Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, “Prefacio”. En *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las Epistemologías del Sur* (Ciudad de México: Edicionesakal, 2020), p. 5.

⁵⁶ Karina Ochoa Muñoz y María Teresa Garzón Martínez, “Introducción”, en Karina Ochoa Muñoz (coord.), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, op. cit., p. 9.

⁵⁷ Cfr. Marcos, “Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales”, op. cit., p. 123.

conceptualmente lo que en la experiencia biográfica y en la experiencia histórica aparece como unido, y esta separación conceptual, con el paso del tiempo, se ha ido considerando como más evidente y se ha convertido en punto de partida para regresar a una realidad que ya no es vista en sí misma, sino a través de la “verdad” atribuida al concepto, y esto, como se verá, tiene un efecto sobre la praxis histórica real⁵⁸. A esto mismo se suma el feminismo, que es fundamentalmente “crítica filosófica”, si bien es también una teoría política, una propuesta para la emancipación de las mujeres y de las disidencias, un movimiento social reivindicativo, una afirmación del sujeto femenino, etc⁵⁹. La crítica feminista pone de manifiesto que aun en la actualidad las condiciones de vida de los hombres y de las mujeres son muy diferentes, que las brechas de desigualdad persisten, que la educación para unas y otros sigue siendo sexista y estereotipada según funciones y roles sociales diferenciados y que, en consecuencia, sigue habiendo ámbitos en los que ellas y ellos son infrarrepresentados, por lo que negar la vigencia de la desigualdad de género no solo no ayuda para la construcción de sociedades más justas, sino que además se vuelve un obstáculo que perpetúa una realidad compartida por miles de mujeres que siguen padeciendo inequidades y discriminaciones⁶⁰.

En este punto es importante señalar el cruce, del que de alguna manera di cuenta en el capítulo anterior, que suponen los esfuerzos por comprender la descolonización y su relación con la vida de las mujeres y los que se han denominado “cuerpos abyectos”, pues de esto surge lo que se conoce como feminismos descoloniales, desde los que se evidencia que

⁵⁸ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en *Escritos teológicos I* (San Salvador: UCA Editores, 2000), p. 540.

⁵⁹ Cfr. Neus Campillo, “El feminismo como crítica filosófica”, *Isegoría* 9 (1994), p. 164. Consultado el 22 de agosto de 2021. doi: <https://doi.org/10.3989/isegoria.1994.i9>

⁶⁰ Cfr. Dominique Amezcua Juárez, “«Nos sobran los motivos». De la vigencia de las razones feministas”, en Alejandro Rosillo, Urenda Navarro y Guillermo Luévano (coords.), *Feminismos y Derecho* (Aguascalientes/San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat/Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2014), pp. 18-19.

el *sistema-mundo moderno colonial* sigue vivo, quizá no sin cambios en sus lógicas de poder, “aunque sí en la perspectiva de rehacer una y otra vez ese sistema de clasificación por *raza* que construyó en el siglo XVI y que aún opera para sus fines en conjugado con la división entre *humanos* y *no humanos*”⁶¹, con los mecanismos de poder que ahí confluyen. Frente a esto, Ochoa y Garzón afirman que el pensamiento anticolonial y los feminismos descoloniales juegan un papel fundamental tanto con sus agendas de investigación –no siempre inscritas en la institución académica– como con sus prácticas de construcción de mundos, desde las que se desplazan los fundamentos del saber y el hacer de las interpretaciones del mundo hegemónicas, incluida la de los feminismos blancos⁶². Si bien sobre esto se ha dicho mucho, para las autoras es fundamental seguir reflexionando al respecto, sobre todo porque las múltiples formas de existencia de las mujeres se dan en condiciones donde las violencias del *sistema-mundo* han aumentado, por eso los feminismos descoloniales no pierden vigencia, todo lo contrario, van mutando y adaptándose según cambian las condiciones apostando en todo momento por un “buen vivir” para todas y cada una de las personas⁶³. La crítica feminista y descolonial es fundamental para una ética de la realidad histórica, pues mientras por un lado evidencia los mecanismos de dominación que desde hace siglos operan sobre los cuerpos, los territorios, las epistemes y los horizontes de sentido de muchos pueblos y de quienes los integran, por el otro van perfilando líneas de acción política para generar alternativas de transformación social, política, personal y espiritual que convierten realidades, “pero también aportan las bases de sociedades teóricas

⁶¹ Ochoa Muñoz y Garzón Marínez, “Introducción”, *op. cit.*, p. 10.

⁶² *Ídem.*

⁶³ *Cfr. Ibid.*, pp. 10-11.

para la configuración de sociedades más justas y dignas para todas y todos, sin dejar de reconocer la dominación colonial que [...] pesa todavía sobre nuestra historia”⁶⁴.

Así, una ética de la realidad histórica, para estar a la altura de la tarea que Ellacuría le asigna a la ética como reflexión y hacer crítico, no puede dejar de considerar propuestas como las aquí mencionadas, que parten por cuestionar los supuestos en los que se fundan los ya mencionados sistemas de opresión/dominación para, a partir de ahí, imaginar y proyectar alternativas que conduzcan a la, también ya señalada, liberación integral del ser humano, empezando por la de las mayorías populares.

1.4 Tesis básicas de la ética de la realidad histórica

A partir de todo lo dicho hasta aquí, considero que es posible hablar de una ética propiamente ellacuriana o de una ética de la realidad histórica. Se trata de una propuesta ética que atraviesa la obra del autor, particularmente desde fines de la década de 1960, que fue la época en la que Ellacuría orientó su actividad intelectual hacia el análisis crítico de los problemas humanos y sociales característicos del Tercer Mundo en aquellos años⁶⁵, por lo que se puede decir que es una ética desde la que se busca responder a problemáticas que, como en dichos contextos, impiden la humanización o directamente deshumanizan a grandes sectores de la población. Para este apartado, lo que propongo es señalar algunas de las que se pudieran considerar como las tesis básicas de esta propuesta ética. Antes doy cuenta de aquello a lo que me refiero cuando hablo de una “propuesta ética particular”.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁵ *Cfr. Samour, Voluntad de liberación, op. cit.*, p. 164.

Siguiendo la línea de reflexión de Samour en torno a la necesidad de una filosofía sustantiva de la historia, esto es, una filosofía que investigue la cuestión de la estructura y el sentido de la historia con el fin de iluminar e impulsar procesos prácticos de liberación⁶⁶, se puede afirmar que la de Ellacuría es una propuesta intelectual que apunta precisamente a esto. La reflexión filosófica sobre y a partir de la historia, sobre todo para buscar iluminar alternativas y soluciones a los problemas prácticos que surgen de la marcha del propio proceso histórico, afirma Samour, es lo que hace que dicha reflexión filosófica sobre la historia y a partir de ella esté vinculada con la ética, pues lo que se busca es ir elaborando “una normatividad que permita buscar un rumbo de la historia que evite la catástrofe”⁶⁷. En este sentido es en el que considero que se puede hablar de una propuesta ética ellacuriana, una que 1) partiendo de unos presupuestos metafísicos y epistemológicos particulares, 2) haciendo de una forma determinada de crítica parte del método, y 3) con el interés último puesto en la liberación de las mayorías populares empobrecidas⁶⁸, 4) busca subvertir la historia para lanzarla en otra dirección. Cuando hablo de una “propuesta ética ellacuriana” a lo que me refiero es a una forma propia de intentar aproximarse teórica y prácticamente a los desafíos que la marcha del proceso histórico le va planteando al hacer del ser humano, a partir de una opción previa por estar del lado de las y los oprimidos por cualquier sistema de opresión/dominación, con miras a su liberación integral.

A partir de lo anterior, aquí distingo entre lo que plantea Ellacuría sobre la estructura moral del ser humano como posibilidad en la que se funda su manera de responder a la realidad, y el interés ético-político por la liberación de las mayorías populares como opción

⁶⁶ Cfr. Samour, “La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales”, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁷ *Ídem.*

⁶⁸ *Ídem.*

previa para la reflexión filosófica y el hacer propiamente humano. No es que no se tome en cuenta lo primero, todo lo contrario, es dicha estructura moral del ser humano la que permite discernir y optar por un determinado hacer, sin embargo, es lo segundo de lo que aquí voy a tratar, es decir, de la ética ellacuriana a partir de la opción por las mayorías populares. En este sentido, la propuesta ética ellacuriana parte por haber hecho una opción concreta para responder a la realidad de la historia, posicionándose del lado de las mayorías populares empobrecidas. Lo primero, esto es, lo referente a la estructura moral del ser humano, lo abordé en el primer capítulo cuando traté de la realidad humana y de la realidad de la historia. De todas maneras, a manera de síntesis y como fundamento de la ética ellacuriana o ética de la realidad histórica, presento aquí cinco ideas centrales que Ellacuría postuló en torno a la estructura moral del ser humano, para posteriormente plantear algunas ideas sobre la propuesta ética que aquí he venido caracterizando.

Con relación a la estructura moral del ser humano, Ellacuría afirma que⁶⁹

1. La estructura moral del ser humano arranca de su propia condición de animal de realidades. Al respecto, no hay que olvidar que, en la antropología filosófica zubiriana-ellacuriana, el ser humano no responde a la realidad desde su biología, sino que lo hace optativamente a partir de su apertura a la realidad, de ahí que lo que pone en juego, según se opte por una u otra cosa, no es su pura biología, sino su existencia, la existencia de los demás, incluso la existencia de la especie y de la vida misma. En este punto es en donde entra lo dicho sobre el principio ético de la realidad, es decir,

⁶⁹ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, pp. 260-269. Las tesis principales están tomadas tal como las presenta Ellacuría, para el desarrollo de cada una hago una síntesis de lo que el autor plantea sobre la estructura moral del ser humano en este texto particular. Mucho de lo dicho en este punto, lo trabajé ampliamente en el primer capítulo.

el que el ser humano se vea forzado a hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad. El énfasis puesto en la realidad no ha de conducir al olvido de que el ser humano no deja nunca de ser animal, por lo que la moralidad no niega la animalidad, más bien lo que busca es conducirla hacia la humanización, de la que hablé más arriba al referirme al problema de la ética, según Ellacuría⁷⁰.

2. La realidad humana es tal, que pertenece a su propia estructura tener que ir realizándose, tener que ir siendo. Como también se vio con anterioridad, el ser humano no es un ser acabado, sino que está en continua búsqueda de lo que quiere y puede ser y todo lo que hace configura su propio ser, a la vez que mucho de lo que hace, al quedar objetivado, le configura⁷¹.
3. La realidad humana es tal, que a su propia estructura pertenece el que su hacer repercuta sobre el hacer de los demás. Siguiendo en la línea de lo anterior, el hacer de cada ser humano configura, en cierta manera, al resto de los seres humanos, de ahí que, desde lo individual y pasando por lo social, haya una responsabilidad por lo que puedan ser y hacer las y los otros, y lo que sean también las estructuras sociales como configuradoras de la propia existencia humana. Aquí hay que tener presente lo trabajado ya en el primer capítulo sobre persona y comunidad, y las diferencias entre grupos sociales y grupos comunitarios⁷².
4. La realidad humana es una realidad histórica y por ello en su misma estructura está lanzada a una praxis opcional, en la que está en juego el destino de la humanidad y el destino de diversos grupos humanos. Sobre esta idea, en el apartado sobre la historia

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 260-262.

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 262-263.

⁷² Cfr. *Ibid.*, pp. 263-265.

como crítica y criterio del hacer humano, mencioné que la historia está en las manos del ser humano, por lo que su responsabilidad ante ella es innegable. Ahora, aunque la historia tenga un aspecto biográfico, el aspecto práxico que Ellacuría busca resaltar en este punto es del aspecto total de la historia, es decir, aquellas objetivaciones que funcionan como posibilidades objetivas, ya sea que cierren o abran determinadas alternativas, y esto, afirma, es objeto de una praxis de índole social. Para Ellacuría, la praxis, aquí, es entendida como un proceso de realización que se dirige a lo estructural, por eso pone el acento no en la línea de la transformación personal, sino en la relación que hay entre hacer humano y destino de la historia⁷³

5. Hay en la estructura humana un principio de apertura a lo absoluto, que lleva dinámicamente a una incesante superación de lo que se tiene y se hace en cada momento. Para Ellacuría, esa necesidad de lo absoluto hace que el ser humano no quede encerrado en ningún presente o que se vea determinado fijamente en ninguna de sus opciones, es decir, el ser humano no queda “atrapado” en las objetivaciones producto de opciones pasadas, sino que por esa apertura a lo absoluto siempre se ve movido a buscar otras metas. Así, la apertura a lo absoluto toma formas distintas, ya sea como insatisfacción, desesperanza o desesperación, estas últimas como formas de privación de lo absoluto que afectan directamente el proceso biográfico. En relación con esta necesidad de lo absoluto en la vida del ser humano, es que Ellacuría plantea la importancia de los ideales en cuanto principio de actuación o de algunas formas de utopía como condiciones para la plena humanización del ser humano en la historia y para la humanización y plenificación de esta última⁷⁴.

⁷³ Cfr. *Ibid.*, pp. 265-267.

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 268-269.

De alguna manera se puede decir que sobre estas cinco tesis, que darían cuenta de la estructura moral del ser humano, se construye una propuesta ética particular, esta que, como dije, parte de unos supuestos epistemológicos y metafísicos particulares, que propone una forma de crítica como parte del método y que busca subvertir la historia con la intención de aproximar la liberación integral de las mayorías populares. A continuación, presento algunas ideas en torno a la que pudiera considerarse como una ética ellacuriana, sobre todo para dar cuenta de aquello que la caracteriza a partir de sus opciones y de sus intenciones:

1. La ética ellacuriana es una que busca hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad de la historia con miras a la humanización del ser humano y a la humanización y plenificación de la propia historia. En la que Ellacuría postula como la pregunta fundamental de la ética se da cuenta de la tarea que, a su juicio, tiene la ética, esta que tiene que ver con la humanización del ser humano y de la historia y que, de alguna manera, es lo mismo que persigue con su proyecto filosófico, aun sin decir explícitamente cómo habría que hacerlo. Como se vio, la filosofía de la realidad histórica tiene que ver con el estudio de los dinamismos y las fuerzas que intervienen en la historia, pero es también, a la vez, una manera particular de hacer filosofía a partir de una situación concreta, sobre todo en regiones en las que la presencia de las mayorías populares es tan masiva como en América Latina. Así, en el planteamiento ellacuriano de la filosofía de la realidad histórica se encuentran las raíces de una ética particular, esta que se puede llamar ética de la realidad histórica, pues precisamente es de ella de donde parte y a donde se dirige con la intención de que la realidad siga dando de sí, para lo que son necesarias praxis de liberación que desbloqueen lo que obstaculiza la

humanización plena. A identificar y dar pie a esas praxis de liberación es a lo que apunta en última instancia la filosofía de la realidad histórica, de ahí que aquí se afirme que en ella está el principio de la ética ellacuriana.

2. Para cumplir con la tarea que Ellacuría le asigna a la ética como hacer y como reflexión en torno al hacer del ser humano, se hace una opción previa por situarse en el lugar que muestra la verdad del proceso histórico, que es criterio y crítica del propio hacer humano. Como se ha visto, la filosofía que propone Ellacuría parte por la opción radical de situarse del lado de quienes más padecen los efectos del actual ordenamiento histórico, y eso no solo por razones éticas, sino también epistemológicas, pues es ahí en donde se muestra la verdad del proceso histórico. Estar del lado de la verdad es fundamental en este proyecto ético, pues se trata de una situación privilegiada para conocer la realidad histórica más allá de lo que las ideologizaciones tratan de ocultar. Es además el lugar idóneo para buscar alternativas reales frente a todo aquello que causa los males, pues, como se ha visto, quienes más padecen los efectos de los sistemas de opresión/dominación son quienes se ven forzados a generar estrategias de resistencia, por lo que, de alguna manera, se vuelven guías. No está de más recordar aquí lo dicho sobre que Ellacuría reconoció siempre que fueron las mayorías populares, en sus luchas reivindicativas, quienes le llevaron a dialogar con el marxismo, precisamente en la búsqueda de alternativas para hacerse cargo de las problemáticas sociales.
3. Frente a la existencia de mayorías populares, producto de una estructura mundial injusta que se identifica con el mal común, la reflexión ética asume una postura crítica que no se agota en sí misma, sino que es medio para evidenciar lo que podría ser de la realidad de la historia y del ser humano a partir del propio sistema

de posibilidades y de las condiciones históricas. En el proyecto ético ellacuriano, la crítica de la negatividad histórica juega un papel muy importante, pero no para quedarse en sí misma, sino porque es a partir de ella, por las propias características de la crítica que propone, desde donde se pueden ir iluminando las alternativas para hacerse cargo de la realidad histórica.

4. La crítica, como parte del método de la ética, se dirige no solamente a las estructuras sociales, sino también a las ideologías y a los fundamentos teóricos en los que se asientan los sistemas de opresión/dominación propios de cada momento histórico. De las dos ideas anteriores se desprende esta, en la que lo que se resalta es el hecho de que la crítica se dirige, principalmente, a las ya mencionadas ideologizaciones, que son parte esencial del mal común, pues gracias a ellas es como éste se mantiene y se reproduce, obstaculizando cualquier intento de transformación de la realidad. Las ideologías, como se vio, forman parte de las fuerzas históricas, de ahí la importancia que tiene el considerarlas y el hacerse cargo de aquellas que son funcionales al mal común y, por tanto, bloquean las posibilidades de que la realidad siga dando de sí, lo que tiene que ver con la plena humanización del ser humano y de la historia.
5. Los ideales y la utopía tienen un lugar preponderante en la ética ellacuriana, pues son condiciones indispensables para la humanización del ser humano y para la humanización y la plenificación de la historia, al ser principio de esperanza activa y motor de acción correctiva. Más que para evadir el compromiso de hacerse cargo de la realidad, para Ellacuría un cierto tipo de ideales y de utopía son necesarios tanto para contrastar la realidad con aquello que, efectivamente, pudiera ser de ella, como para mantener viva la esperanza por medio de impulsar

procesos de lucha y de resistencia. Para Ellacuría es muy importante contar con estos “correctivos éticos”, pues, como dice, permiten la denuncia de las situaciones injustas o deshumanizantes y el anuncio de un nuevo camino haciendo “del hombre un inconforme, pero no un destructivo”⁷⁵.

En estas breves ideas se presentan algunos de los rasgos propios de la ética ellacuriana, enfatizando que su punto de partida y su destino siempre es la realidad histórica, por eso no parte de ideales o valores abstractos y universales, sino que tiene que ir siendo la propia realidad histórica la que señale tanto lo que tendría que ser diferente como las posibles maneras de llegar a ello. La utopía y los ideales de los que se habla en el quinto punto, como se ha visto antes, no son nunca abstractos, sino que se plantean siempre en función de una situación histórica particular. En el apartado siguiente profundizo en esto último, concretamente, en la relación que hay entre la crítica de la negatividad histórica y le presencia de la utopía en el pensamiento ellacuriano, y cómo esta relación da cuenta, precisamente, de la ética que aquí se ha planteado.

2. La ética ellacuriana y el vínculo utopía-profetismo

Habiendo presentado algunas de las características e ideas básicas de la que pudiera considerarse una ética de la realidad histórica o ética ellacuriana, en este segundo apartado retomo una de las que, junto con la idea de mal común, considero de las propuestas más originales de Ellacuría, el vínculo utopía-profetismo, para mostrar que en él se concentra lo dicho sobre la ética ellacuriana, es decir, que este vínculo supone en sí mismo una propuesta

⁷⁵ *Ibid.*, p. 269.

ética que encuentra su fundamento en la concepción ellacuriana de la realidad histórica. Para ello, lo que propongo es profundizar primero en cada uno de los elementos que componen el vínculo, esto es, en el lugar que tiene la utopía en el pensamiento ellacuriano, y en lo que recupera Ellacuría de la tradición profética, concretamente de la tradición cristiana del profetismo como ejercicio de denuncia de los males en una determinada situación histórica. En segundo lugar, presento el vínculo utopía-profetismo a la luz de lo dicho en relación con la ética ellacuriana para mostrar que en él se concentra esta propuesta ética que, a su vez, encuentra su fundamento en el planteamiento de la realidad histórica. Por último, termino el apartado mostrando que la ética ellacuriana conduce a un particular “comenzar de nuevo”, que es estudiado en este punto y que da pie al último apartado de la investigación, aquel que se concentra en la civilización de la pobreza como propuesta que materializaría las aspiraciones de la ética ellacuriana.

2.1 La utopía y el profetismo en el pensamiento ellacuriano

Como dije, en este primer punto lo que busco es profundizar en cada uno de los términos que conforman el vínculo utopía-profetismo trabajándolos por separado y preguntándome por el lugar que ocupan en la totalidad de la propuesta filosófica ellacuriana. En un segundo momento, lo que abordaré será el vínculo en sí y las relaciones que hay entre cada uno de los términos para finalmente mostrar por qué afirmo que este vínculo da cuenta, por sí mismo, de una ética particular que encuentra su fundamento último en la propuesta de la realidad histórica tal como la plantea Ellacuría.

2.1.1 El lugar de la utopía en el pensamiento ellacuriano

Antes de profundizar propiamente en el vínculo utopía-profetismo en sí y su relación con la ética ellacuriana, considero que hay que detenerse en lo que se entiende por utopía en el pensamiento ellacuriano, pues si bien es un tema al que Ellacuría dedica pocas líneas⁷⁶, no deja de tener relevancia para esta propuesta ética particular, sobre todo porque el propio autor propuso un proyecto utópico, la civilización de la pobreza, como alternativa al actual ordenamiento mundial y, por tanto, al mal común, es decir, en el pensamiento ellacuriano hay alguna relación entre la utopía y el hacer del ser humano, por lo que se puede decir que la idea de utopía con la que trabaja tiene rasgos particulares que vinculan lo propio de lo utópico como metahistórico con lo que puede realizarse a partir de la historia humana. Más adelante discutiré la pertinencia y las posibilidades que la propuesta de la civilización de la pobreza tiene en la actualidad, por ahora me detengo en el uso que hace Ellacuría de la utopía y la relación que tiene con la ética de la realidad histórica.

Un aspecto que considero que no se puede pasar por alto es el de las posibles razones por las que Ellacuría recurriría al uso de la utopía en su propuesta intelectual. Como ya señalé, siguiendo a Sols, no es que este sea un tema al que Ellacuría dedica muchas páginas, e incluso tampoco da cuenta explícita de alguna definición del término con la que trabaje y oriente su reflexión, más bien, se puede decir que no entra en la crítica del concepto, sino que lo adopta y lo utiliza siempre desde una connotación positiva⁷⁷, sin embargo, como dije, creo que es importante preguntarse por las razones por las que lo utiliza y por qué lo hace tal como lo hace. Ciertamente, esto no es más que una hipótesis, misma que, considero, no deja de ser

⁷⁶ Cfr. José Sols Lucia, “Utopía, reino y profetismo”, en José Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría* (Madrid: Editorial Trotta, 1999), p. 175.

⁷⁷ *Ídem.*

necesaria para tratar de ubicar el lugar de la utopía en la totalidad de la propuesta intelectual ellacuriana y, sobre todo, su relación con una ética particular.

Como afirma Cerutti, una condición de posibilidad para el existir humano es el vivir en función de un lugar y un tiempo imaginarios, sobre todo en situaciones o contextos en los que la propia existencia resulta insoportable⁷⁸. Se trataría de una dimensión trascendental de la vida humana que bien se puede relacionar con lo apuntado por Ellacuría en torno al principio de apertura a lo absoluto propio de la estructura humana; principio que, como se vio antes, mueve a una constante búsqueda de superación de lo que se tiene y se hace en cada momento, producto ya sea de la insatisfacción, de la desesperanza o incluso de la desesperación⁷⁹. De alguna manera se puede decir que se trata de una especie de inquietud o inconformidad que se da frente a una determinada situación histórica y que lleva a imaginar escenarios distintos. La vida humana, según Cerutti, se vive también en lo imaginario, “en lo que todavía no es pero debería ser, en lo que estaría bien, en lo que ojalá fuese, en el mundo ético de la solidaridad, el amor, el hedonismo, el erotismo, la abundancia de lo suficiente para todos, la posibilidad de desarrollar capacidades propias y ajenas”⁸⁰. Pensado esto desde y para el contexto latinoamericano, marcado prácticamente desde la invasión o conquista europea por un orden violento e injusto que se ha mantenido y reproducido, adaptándose, como se vio en el capítulo anterior, según los nuevos mandatos del capital mundial, no resulta extraño que a través de los años haya habido varios autores y autoras que se han preguntado por la relación entre América Latina y la utopía, ya sea como el lugar en el que las

⁷⁸ Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, “Utopía y América Latina”, en *Utopías. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, núm. 2 (1989), p. 9. Consultado el 2 de enero de 2022, en: http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/5525/02_Utop%c3%adas_02_1989_Guldberg_Cerutti_Horacio_8-13.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

⁷⁹ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 268.

⁸⁰ Cerutti, “Utopía y América Latina”, *op. cit.*, p. 9.

aspiraciones europeas se vinieron a imponer por la fuerza, o como posibilidad de resistencia frente al orden generado a partir de dichas aspiraciones. Es en este segundo ámbito en donde cabría ubicar el pensamiento utópico ellacuriano, pues, como se va a ver, para Ellacuría la utopía ayuda a mantener la esperanza viva y, con ello, a luchar activamente por cambiar lo que debería ser de otra manera, es decir, en Ellacuría, la utopía no se queda solamente en la imaginación o proyección de aquel futuro deseable, sino que implica preguntarse también por las posibilidades históricas presentes para hacer real ese futuro.

Más allá de la tradición latinoamericana de la utopía, en su obra, Sols da cuenta de una gran cantidad de autores que, a lo largo de la historia, han trabajado ya sea desde la filosofía, la literatura o el cine, temáticas relacionadas con la presencia de lo utópico en la vida del ser humano. Entre la diversidad de obras que se han producido, hay visiones diferentes en torno a la utopía. De esto da cuenta también Zuchel cuando afirma que, ante ciertas ideas negativas de la utopía, los deseos de reforma o transformación social la animan positivamente⁸¹. En cuanto a lo propio del uso que hace Ellacuría de la utopía, señala Sols que no desconocía la tradición de pensamiento que veía en la utopía algo ingenuo, iluso, imposible e, incluso, evasivo, y, sin embargo, asumió la tradición contraria, la que en la utopía ve algo positivo, algo que podría considerarse como un norte humano hacia el que avanzar⁸². En lo que sigue, presento las particularidades del uso ellacuriano de la utopía, lo que a la vez permitirá ir mostrando la relación que tiene con la propuesta ética aquí estudiada.

⁸¹ Cfr. Lorena Zuchel Lovera, “Sobre utopías, antiutopías y liberación. Aproximaciones y precisiones desde América Latina”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 64 (2014), p. 14. Consultado el 2 de enero de 2022. <https://doi.org/10.22370/rcs.2014.64.172>.

⁸² Cfr. Sols, “Utopía, reino y profetismo”, *op. cit.*, p. 175.

Lo primero que hay que decir es que, como se vio, para Ellacuría la utopía no solo es necesaria para imaginar escenarios alternativos, sino también para ayudar a buscar y realizar los medios para hacerlos posibles, es decir, la utopía implica a la vez identificar lo deseable y necesario para que el ser humano se humanice plenamente y poner los medios para ello, por eso se puede decir que la utopía ellacuriana apunta a historizar aquellos futuros imaginados, así, el proyecto utópico lleva a mantener la esperanza por medio de la lucha constante contra aquello que es necesario cambiar⁸³, por eso afirma Ellacuría que la presencia tanto de los ideales como de una forma de utopía operante “es condición indispensable para la humanización del hombre en la historia y para la humanización y plenificación de la historia”⁸⁴. En este sentido, la utopía en el pensamiento ellacuriano es animadora de la acción correcta y es también efectora de realizaciones históricas⁸⁵, porque, como se verá, se trata de una utopía particular que supone a la vez la denuncia constante de todo aquello que lleva a mantener un ordenamiento injusto y que, por tanto, se puede decir que atenta contra la plena humanización, mientras también busca en la propia realidad de lo criticado qué es lo que se puede hacer para que sea de otra manera. Como señala Romero, de entre los autores próximos al marxismo occidental y al pensamiento dialéctico, la manera en la que Ellacuría aborda la utopía es particular, precisamente por el planteamiento que hace de esta como horizonte en el que se ubica y orienta toda crítica a lo existente; se trata, por tanto, de una concepción historizada y concreta de la utopía, frente a las concepciones abstractas e idealistas de la misma⁸⁶.

⁸³ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 234.

⁸⁴ Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 269.

⁸⁵ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, pp. 238-239.

⁸⁶ Cfr. José Manuel Romero Cuevas, “Crítica dialéctica de la utopía: de Hegel a Bloch y Ellacuría”, en *Pensamiento*, núm. 280, Madrid, enero-abril de 2018, pp. 424-425. Consultado el 2 de diciembre de 2021. doi: <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i280.y2018.005>.

A partir de esto se hace evidente que la utopía en el pensamiento ellacuriano no tiene una forma dada previamente, es decir, no se puede saber de antemano cuál sea la concreción histórica de la utopía, si bien contiene unos mínimos que no pueden faltar al menos en la intención y en el proyecto, por eso dice de ella que es una utopía general y, además, universal, así como que apunta a un futuro que debe concretarse⁸⁷, sin decir explícitamente cómo debe ser ese futuro. Lo central no es la forma que adopte el proyecto utópico, sino que se cumplan ciertas condiciones que permitan la plena humanización del ser humano y de la historia, entre ellas la satisfacción de las necesidades básicas de todas las personas sin hacer de ellas objeto de mercado. Por eso, la utopía ellacuriana no ha de entenderse como un modelo técnico de sociedad, sino más bien como un proyecto de humanidad y civilización con pretensiones de realización histórica que no se limita al ámbito de lo individual y de lo comunitario o social, sino que abarca también lo estructural, pues, como se vio, la vida de las personas pende, en gran medida, de lo que en cada caso sea la estructura social, económica, política y cultural en la que viven⁸⁸.

Otro rasgo particular del proyecto utópico ellacuriano, es que en este la historia se pone al servicio de las y los que en el actual ordenamiento mundial son considerados los “sin poder”⁸⁹, esto es, las y los oprimidos y vulnerados por cualquiera de los sistemas de opresión/dominación que, como han señalado Boaventura de Sousa y Maria Paula Meneses, en la actualidad se identifican con el capitalismo, el patriarcado y la colonialidad⁹⁰, por lo

⁸⁷ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, pp. 235-236.

⁸⁸ Cfr. Ignacio Ellacuría, “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo” en *Escritos teológicos II* (San Salvador: UCA Editores, 2000), pp. 301-302.

⁸⁹ Cfr. Ellacuría, “Recuperar el reino de Dios: desmundanización e historización de la Iglesia” en *Escritos teológicos*, tomo II, *op. cit.*, p. 313.

⁹⁰ Cfr. Boaventura De Sousa Santos y Maria Paula Meneses, “Introducción. Las Epistemologías del Sur: dar voz a la diversidad del Sur”, en Boaventura de Sousa y Maria Paula Meneses (eds.), *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las Epistemologías del Sur*, *op. cit.*, pp. 9-10.

que se puede decir que se trata de una utopía subversiva en el sentido de que busca alterar radicalmente el orden establecido y, de alguna manera, dar vuelta a las jerarquías desde las que se ha estructurado la historia, no para imponer un nuevo orden de dominación, sino para satisfacer las necesidades reales de quienes constituyen la inmensa mayoría de la humanidad⁹¹ y, a partir de ahí, ir buscando las alternativas que más favorezcan la liberación y aproximen la libertad de todas y todos, que es, por ejemplo, a lo que apunta Aura Cumes cuando plantea que algo fundamental para romper con el modelo de sociedad y el orden impuesto, pasa por el hecho de que a las y los sujetos vulnerados en su dignidad, oprimidos y dominados, se les reconozca la capacidad, usurpada históricamente, “de tejer los hilos de la historia mediante la deliberación de lo que queremos ser”⁹², y refiriéndose concretamente a las mujeres indígenas, afirma que, por ubicarse en el último estribo de la cadena colonial-patriarcal,

su lugar es privilegiado para observar las maneras en que se estructuran y operan las formas de dominación. Es decir, su posición asignada por la historia, su experiencia y sus propuestas pueden ofrecer una epistemología renovada que supere las formas fraccionadas de leer la realidad. Las mujeres indígenas tienen una experiencia que reta directamente la estructura social. Su voz es importante, pues no es lo mismo cuestionar el poder desde un lugar de dominación y de lucha que desde múltiples lugares⁹³.

Precisamente por eso es por lo que la utopía ellacuriana hace opción por quienes están en las posiciones más alejadas del poder, pues su experiencia permite lecturas de la realidad que resultan difíciles, por no decir imposibles, desde otros lugares, y sin las cuales es

⁹¹ Cfr. Ellacuría, “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo”, *op. cit.*, pp. 302-303.

⁹² Aura Cumes, “Cosmovisión maya y patriarcado”, en Karina Ochoa (coord.), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales*, *op. cit.*, p. 87.

⁹³ *Ídem.*

imposible pensar en cómo hay que hacer para cambiar el presente con miras a ese futuro pleno de humanidad.

Por otro lado, un rasgo más de la utopía ellacuriana es que supera la dualidad entre lo individual y lo estructural y, por tanto, entre la ética meramente individual y la ética social⁹⁴, de ahí que en su proyecto no pueda pensarse que la mera acción individual pueda generar el cambio que se requiere, pues aunque es de mucha importancia, es a lo estructural a lo que hay que apuntar, lo que vuelve a evidenciar lo dicho antes sobre la praxis social, que, como se vio, es aquel ámbito de realización de las opciones que se dirige a lo estructural, pues si los fenómenos de opresión tienen un carácter estructural-social, los procesos de liberación también lo han de tener⁹⁵. La praxis, como unidad de todo lo que el conjunto social hace con miras a su transformación, incluye a los sujetos personales, sin embargo, es el sujeto social el que tiene primacía en la dirección del proceso⁹⁶.

Como se dijo antes, una de las características particulares de la utopía en el pensamiento ellacuriano es que no se plantea como algo abstracto e irrealizable, sino todo lo contrario, si bien no deja de ser escatológica, apunta a ser historizada pues lo que Ellacuría pretende con su planteamiento, como muestra Romero, es precisamente que pueda ser históricamente efectiva y que tenga efectos históricos que generen procesos de transformación social en una dirección justa⁹⁷. El autor lo plantea afirmando que

para devenir históricamente efectiva, para alcanzar efectos históricos como impulsora de procesos de transformación social en una dirección justa, tal utopía «debe concretarse». Es decir, debe ser historizada, o sea, confrontada con la situación histórica

⁹⁴ Cfr. Ellacuría, “Recuperar el reino de Dios: desmundanización e historización de la Iglesia”, *op. cit.*, p. 316.

⁹⁵ Cfr. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 111.

⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 110.

⁹⁷ Cf. Romero Cuevas, “Crítica dialéctica de la utopía”, *op. cit.*, p. 425.

realmente existente para calibrar si cabe alumbrar en ella posibilidades reales que hacen factible la realización de la dimensión político-moral de la utopía cristiana y si existen factores histórico-sociales (transformables) que la imposibilitan. La concreción de la utopía pasa, pues, por afrontar la cuestión de si en la situación presente se dan elementos (que van a tener que ver en Ellacuría con las capacidades subjetivas y sedimentadas en el cuerpo social) que posibilitan la realización de su núcleo político-moral⁹⁸.

En el párrafo anterior se plantea ya la primera exigencia para afrontar el problema de cómo concretar esta utopía, es decir, de cómo hacer de ella un proyecto de transformación que efectivamente incida en la historia. Para esto, Ellacuría recurre al profetismo, concretamente al profetismo cristiano, que tiene una larga tradición de denuncia de los males históricos, para generar una crítica de los males del presente contrastándolos con aquellos mínimos necesarios que, a su juicio, tendrían que estar presentes, al menos como intención, en el proyecto utópico. Lo relacionado con el profetismo como elemento indispensable para la utopía ellacuriana, es lo que abordo en el apartado siguiente.

2.1.2 El profetismo como crítica de la negatividad histórica

Para comenzar este punto, es necesario señalar, aunque sea de manera general, que Ellacuría toma del Antiguo Testamento la idea del profeta, así como la de su labor/misión en la sociedad de la que forma parte⁹⁹. La función de los profetas en el Antiguo Testamento es, como señala Rosillo, política-social y tiene como marco de referencia una doble vertiente, por un lado, la Alianza hecha entre el pueblo judío y Yahvé, misma que tomaba forma en el proyecto de sociedad alternativa que había nacido a partir de la experiencia del Éxodo, y, por

⁹⁸ *Ídem*.

⁹⁹ *Cfr.* Sols, “Utopía, reino y profetismo”, *op. cit.*, p. 191.

el otro, la profunda experiencia de la realidad del pueblo, que mostraba el abandono de los huérfanos, las viudas y los extranjeros, así como el aumento constante de la pobreza¹⁰⁰. Frente a esto, la voz de los profetas se volvió la “memoria subversiva del pueblo”¹⁰¹. Sobre su manera de actuar, Rosillo señala que, antes de levantar su voz,

analizaban la realidad y, desde este análisis, denunciaban las situaciones injustas. Por eso, sus discursos no eran abstractos ni meras prescripciones moralizantes; eran palabras profundamente encarnadas en la realidad del pueblo, al cual pretendían defender y en el que buscaban crear conciencia para mantener en su memoria el auténtico sentido de la Alianza¹⁰².

De ahí que, siguiendo a De la Torre, se pueda afirmar que una de las características fundamentales del discurso de los profetas es su radical ubicación histórica y política, y que su palabra es una palabra historizada que es crítica de la injusticia y de la opresión de las y los pobres y débiles¹⁰³. Además, la crítica profética se dirigió a los abusos de poder que se legitimaban por la lectura y el uso arbitrario de la tradición legal, favoreciendo siempre a los poderosos en cualquiera de los ámbitos de la vida, frente a esto la actitud de los profetas fue de disidencia y opción clara por quienes padecían todo tipo de injusticias¹⁰⁴. Por último, esta crítica profética se hacía siempre en conexión con una utopía, pues partiendo siempre de la

¹⁰⁰ Cfr. Alejandro Rosillo Martínez, “La denuncia profética y la defensa de los oprimidos”, en Alejandro Rosillo, *Liberación y justicia social. Derechos humanos desde la Teología de la Liberación* (Aguascalientes/San Luis Potosí/San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát/Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Educación para las Ciencias en Chiapas, 2012), pp. 189-190.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰² *Ibid.*, p. 224.

¹⁰³ Cfr. Jesús Antonio de la Torre, *Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas* (San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí-Comisión Estatal de Derechos Humanos, 2006), p. 211. Citado por Rosillo en “La denuncia profética y la defensa de los oprimidos”, *op. cit.*, p. 224.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 224-225.

realidad, anunciaban que las cosas podían ser mejores si el ser humano reencaminaba el curso histórico¹⁰⁵.

Ahora, la función del profetismo en la propuesta ellacuriana, según lo apuntado por Romero, es valorar si el sistema de posibilidades propio del momento histórico hace factible la realización de la utopía y si existen factores histórico-sociales que la imposibilitan. Esto quiere decir que, desde el profetismo, tal como lo plantea Ellacuría, lo que se hace no es una mera crítica de una determinada situación histórica, sino que esta crítica se hace en función de si en la propia historia se dan las condiciones necesarias para que fuera de otro modo. Concretamente, Ellacuría entiende por profetismo la contrastación crítica de la utopía, como plenitud de la humanización del ser humano y de la historia, con una determinada situación histórica¹⁰⁶. El profetismo, por tanto, es una crítica de la negatividad histórica, que, como se vio cuando se trató de las características de la crítica en Ellacuría, se hace a partir de las posibilidades reales de que lo criticado –la realidad de la historia– sea de otra manera, y frente a lo que pudiera considerarse como la plenitud histórica, que, de momento, se mantiene como escatológica.

Precisamente frente a lo anterior, Sols afirma que la contrastación crítica que propone Ellacuría pudiera parecer imposible dado que se trataría de realidades radicalmente distintas, una escatológica y una histórica¹⁰⁷, sin embargo, como se acaba de ver en el apartado anterior, la utopía ellacuriana es una utopía que aspira a ser histórica y es, de hecho, historizable, lo que le posibilita hablar de una escatología o trascendencia histórica. Esta escatología no es

¹⁰⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 225.

¹⁰⁶ *Cfr. Ellacuría*, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 237.

¹⁰⁷ *Cfr. Sols*, “Utopía, reino y profetismo”, *op. cit.*, p. 192.

una reflexión sobre el final de los tiempos, sino sobre la presencia de ese final en el presente, es decir, sobre la relación que tiene la utopía como metahistoria con lo histórico, aun si no se sabe de antemano cómo tenga que ser el proyecto utópico¹⁰⁸.

Por otro lado, el profetismo como contrastación crítica de dos realidades lo que pretende es evidenciar las diferencias y las posibles semejanzas entre ellas, así como mirar la una desde la otra¹⁰⁹. Así, aun sin saber en qué consiste exactamente la utopía, el ejercicio del profetismo lo que permite es poner de manifiesto las limitaciones y, sobre todo, los males –que Ellacuría identifica como pecados personales, sociales y estructurales– de una determinada situación histórica¹¹⁰.

De este modo, que podría llamarse dialéctico, superando los límites y los males del presente, que son límites históricos, se va dibujando, a modo de superación, el futuro deseado [...] A su vez, el futuro anunciado y esperado, como superación del presente, ayuda a ir superando esos límites y esos males¹¹¹.

Por esto último es por lo que el profetismo es tan importante en el planteamiento ellacuriano, pues es fundamental para que la utopía no se vuelva evasión abstracta del compromiso histórico, sino que, a partir del profetismo, se vuelve inspiración para buscar alternativas a los males del presente. El profetismo, como contraste crítico, posibilita la historización de la utopía, pues al negar el presente lanza hacia el futuro, “si, en definitiva, se entra en la acción profética, se hace historia en la línea de la negación y de la superación, y no en la línea de la evasión”¹¹², que es una de las grandes preocupaciones ellacurianas, el

¹⁰⁸ Cfr. *Ídem*.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 193.

¹¹⁰ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, pp. 237-238.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 238.

¹¹² *Ídem*.

que la utopía no se vuelva mera evasión o, peor aun, que contribuya a los intereses de conservación de un estado de cosas o de una situación tal que obstaculice la humanización¹¹³ a la que aspira su propio proyecto utópico. En esto último se va mostrando la relación que hay entre profetismo y utopía, de la que, en otro texto, Ellacuría afirma que la denuncia profética sin utopía es ciega y, de igual manera, la utopía sin profetismo es prácticamente inoperante, y, lo que es peor, lleva a eludir el compromiso real¹¹⁴. Como señala Romero, en el planteamiento ellacuriano, gracias al profetismo la utopía, aunque no sea plenamente realizable en la historia y siempre quede un remanente de trascendencia, llega a ser históricamente efectiva, pues se convierte en “impulso de la praxis transformadora, de la lucha social en pos de un ordenamiento social más justo”¹¹⁵.

2.2 El vínculo utopía-profetismo como una propuesta ética que encuentra su fundamento en la concepción ellacuriana de la realidad histórica

Para Ellacuría, el vínculo entre utopía y profetismo es tal que si se presentan por separado ni la una ni el otro llegan a ser lo que tienen que ser, ni llegan a cumplir con su función como fuerzas renovadoras y liberadoras, por lo que pierden también efectividad histórica¹¹⁶. El profetismo es animado por la utopía y debe tener en cuenta el anuncio y la promesa dados, esto es, la posibilidad de una vida humana liberada –según lo visto antes sobre la Alianza de

¹¹³ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 269.

¹¹⁴ Ignacio Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, pp. 438-439.

¹¹⁵ Romero Cuevas, “Crítica dialéctica de la utopía”, *op. cit.*, p. 426.

¹¹⁶ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 233.

Yahvé con el pueblo judío— que, sin embargo, hay que actualizar, es decir, hay que realizarlos a partir de sus posibilidades históricas¹¹⁷. Así, en el vínculo entre utopía y profetismo,

lo histórico aparece recorrido por un vector de trascendencia, en cuanto que lo realizado en el plano político-moral de cara a la instauración de un orden de cosas más justo e igualitario constituye en cada momento una *anticipación* de lo prometido por el reino de Dios. Lo trascendente a su vez resulta historizado al ser contrastado con la estructuración histórica de lo social (la cual, a la luz de lo prometido, se manifiesta como falsa) y al aparecer como factor inervador y orientador de las praxis históricas orientadas a la igualdad y a la justicia¹¹⁸.

El párrafo anterior da cuenta de que el planteamiento utópico ellacuriano es trabajado en un plano teológico, pues la utopía se equipara al reino de Dios, sin embargo, esto no quita nada de lo dicho con anterioridad sobre la utopía ellacuriana, pues incluso el mismo reino de Dios, para Ellacuría, no tiene una forma concreta conocida previamente, sino que es algo que hay que ir historizando paulatinamente, según las situaciones de opresión presentes en cada situación histórica.

Utopía y profetismo se alimentan mutuamente, ambos son históricos y trascendentes, pero, como dije, ninguno llega a ser lo que ha de ser si no es en relación con el otro, porque aunque la utopía tenga aquel ya señalado carácter de ideal irrealizable de una vez por todas, tiene también el carácter de algo que puede ser realizado asintóticamente, es decir, en un proceso de aproximación permanente, por lo que implica mediaciones teóricas y prácticas estrictamente históricas¹¹⁹. Por su parte, el profetismo, si no se inspira en un ideal utópico, que no es sino algo que es posible y, por tanto, exigible, no pasa de ser protesta ciega¹²⁰, por

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 239-240.

¹¹⁸ Romero Cuevas, “Crítica dialéctica de la utopía”, *op. cit.*, p. 426.

¹¹⁹ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, pp. 240-241.

¹²⁰ Cfr. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 438.

eso Ellacuría insiste en que utopía y profecía son dialécticas, y afirma que la profecía es presente de cara al futuro y futuro de cara al presente, mientras que la utopía es historia y metahistoria, aunque es más metahistoria que nace, sin embargo, de la historia y remite de manera inexorable a ella¹²¹. En este sentido, Romero explica que el profetismo lo que hace es contrastar lo prometido por el reino de Dios o la utopía –como aquel proyecto de humanidad en el que todas las personas puedan vivir con la tranquilidad de la satisfacción de sus necesidades básicas y liberadas de toda esclavitud– con la actual estructura socio-histórica, y aún más, con el actual orden histórico, de lo que se concluye que esta estructuración es la negación explícita de dicha promesa o de dicha utopía; así, partiendo de este contraste,

el reino de Dios aparece como lo no realizable en el seno de la estructura social actual, como aquello cuya realización es considerada como necesaria para resolver el mal histórico imperante pero cuya realización es obstaculizada por dicha estructura. Aparece así como utopía, no realizable por completo, es cierto, pero sí asintóticamente en aspectos fundamentales (sus aspectos político-morales), con lo cual se convierte en impulsor de la acción transformadora hacia una ordenación más justa de las cosas¹²².

La presencia masiva del mal histórico es lo que impide la realización de la utopía, que si bien, como he venido señalando, se mantiene como algo metahistórico, podrían aproximarse algunos de sus aspectos si la estructura social actual se viera radicalmente transformada. Para Ellacuría, el hecho de que una situación de opresión e injusticia se vuelva motor de lucha contra ella, da cuenta de una relación entre utopía y denuncia en la que mutuamente se potencian, así,

¹²¹ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, pp. 234-235.

¹²² Romero Cuevas, “Crítica dialéctica de la utopía”, *op. cit.*, p. 426.

cuando de un modo o de otro se juntan utopía y denuncia (profetismo utópico que desde la negación anuncia un futuro mejor y concreta los modos de su realización), se desarrolla un proceso, que puede tomar distintas formas. La respuesta a la agresión puede ser múltiple, pero no es improbable que en algunos, los que no están ideologizados, suscite protesta y rebelión, que llevarán a la práctica, según sus posibilidades reales y según sus disposiciones subjetivas¹²³.

Más allá de cómo se lleve a la práctica la respuesta a esta agresión que supone la opresión/dominación y, por tanto, la negación de la vida, lo que aquí destaco es que el vínculo utopía-profetismo lleva en sí lo dicho antes sobre la posible ética ellacuriana o, dicho de otro modo, en esta relación entre utopía y profetismo se concentra la ética ellacuriana o ética de la realidad histórica, para la que el ideal utópico, que surge de necesidades objetivas, es impulso para “superar los males gravísimos y universales del presente”¹²⁴. Para Ellacuría, este ideal utópico es un recurso que, si llega a ser asimilado por muchas personas, se puede convertir en una fuerza efectiva que contrarreste y aun dirija lo que se ha constituido como el curso ciego y mecánico de la historia, e incluso, afirma, puede ser principio de libertad y de espiritualidad que, a través de la subjetividad de las personas, se incorpore a la materialidad de los procesos históricos¹²⁵.

Precisamente en función de esto es por lo que aquí afirmo que este vínculo entre denuncia profética e ideal utópico da cuenta de la ética ellacuriana, pues como se ha visto,

¹²³ Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 439.

¹²⁴ Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 271.

¹²⁵ *Cfr. Ibid.*, pp. 271-272. En esta idea se aprecia, como ha señalado Alvarenga, la importancia que tienen los factores subjetivos en los procesos de transformación social, lo que permite ubicar a Ellacuría en la línea de pensamiento crítico de autores como Bloch, Mariátegui, Benjamin o Gramsci, “quienes plantearon que los cambios sociales no solamente van de la mano de los factores políticos, sociológicos o económicos, sino que penden de elementos como los sueños, el arte, las utopías, como experiencias críticas de las subjetividades que no están conformes con la aceptación de la situación dada”. Ver: Alvarenga, “Una teoría crítica para El Salvador”, *op. cit.*, p. 28.

para Ellacuría, es a partir del análisis de una situación histórica dada como se llega a deducir lo que debe ser el ideal que ha de conformar la acción futura del proceso social¹²⁶. Así,

el ideal utópico, cuando se presenta históricamente como realizable de una forma paulatina y es asumido por las mayorías populares, llega a convertirse en una fuerza mayor que la fuerza de las armas, es a la vez una fuerza material y espiritual, presente y futura, capaz por tanto de superar la complejidad material-espiritual, con la que se presenta el curso de la historia¹²⁷.

Superar los males históricos supone, primero, identificarlos y denunciarlos, y solo después de un conocimiento exhaustivo de la realidad y de la presencia del mal histórico en ella, es como se pueden ir también identificando aquellos ideales que en un principio han de servir como correctivos éticos del hacer del ser humano. En ningún caso estos ideales pueden ser asumidos abstractamente, si se habla de justicia habrá que profundizar, primero, en aquello que sea la injusticia en una determinada situación y eso arrojará luz sobre lo que sea la justicia y lo que implique el hacerla real, con todas sus consecuencias. En este sentido es en el que afirmo que el vínculo utopía-profetismo da cuenta de todo lo dicho antes sobre la ética ellacuriana, pues en este se explicita la necesidad de la crítica de la negatividad histórica para, a partir de ella, ir encontrando aquellos ideales y utopías que pueden servir de orientadoras de la acción humana con miras a la humanización de la que vengo hablando.

Antes señalé que la ética, para Ellacuría, tiene que ver con que el ser humano se haga cargo, cargue y se encargue de la realidad de la historia para que esta llegue a ser lo que debe ser y, con ello, el mismo ser humano se humanice plenamente. De igual manera, señalé que esta tarea que Ellacuría le asigna a la ética puede ser tal debido al planteamiento que el propio

¹²⁶ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Estudio ético-político del proceso conflictivo ANDES-ministerio”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos I*, op. cit., p. 523.

¹²⁷ Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, op. cit., p. 272.

autor hace en torno a la realidad histórica, que tiene que seguir dando de sí, pero que para que pueda ser lo que tiene que ser, el hacer humano tiene que ser tal que posibilite la plenificación y la humanización de la historia. Mientras haya situaciones que obstaculicen o impidan la humanización plena, sean materiales o ideológicas, seguirá siendo necesaria la crítica de la negatividad y la búsqueda de ideales utópicos que sirvan como motor de acción. Si la utopía logra ser esto, y serlo efectivamente, se puede decir que se trata de la presencia de algo más grande que la historia, es la apertura a lo absoluto que no deja de tener efectos históricos, por eso Ellacuría afirma que “es a través de las obras donde se completa y se realiza el hombre y donde va a darse la comprobación de lo que es su realidad y su moralidad”¹²⁸.

Ahora, si bien, como he dicho más arriba, no se puede saber de antemano en qué consiste la utopía, de lo que sí hay certeza es de que de ninguna manera se parece al actual ordenamiento mundial, este en el que, en lugar de cuidar la vida, se han generado mecanismos que la van quitando selectiva y sistemáticamente¹²⁹. Frente a esto, Ellacuría sostiene que es necesario –y urgente– generar un nuevo orden mundial, uno en el que el principio que rija sea el de que “todos tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10, 10)”¹³⁰. Para ello, plantea la necesidad de un radical “comenzar de nuevo”.

¹²⁸ Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 269.

¹²⁹ Ejemplo de ello puede ser lo que refieren Valenzuela y Moraña sobre los efectos de las necropolíticas impuestas por el neoliberalismo a partir de las relaciones entre este con aspectos estructurales y estructuradores de desigualdad social como son todas las formas de violencia que atraviesan, concretamente, a países de la región latinoamericana. *Cfr.* José Manuel Valenzuela y Mabel Moraña, “Entrada. Precariedad y exclusión social: dispositivos estructurantes del proyecto neoliberal”, en Mabel Moraña y José Manuel Valenzuela (coords.), *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina* (Ciudad de México, Editorial Gedisa-UAM Iztapalapa, 2017), p. 12.

¹³⁰ Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 259.

2.3 La necesidad de “comenzar de nuevo”, según el planteamiento ellacuriano

El propiciar un nuevo orden histórico o un nuevo proyecto global universalizable, con signo contrario al de la actual civilización mundial, es un tema constante en varios textos y discursos de Ellacuría, no solo de los últimos años de su vida, pues, por ejemplo, en “Misión de la Compañía de Jesús en Centroamérica”, de 1969, ya señala la necesidad y la urgencia de construir una nueva sociedad, una que quedara configurada desde el mundo de las y los empobrecidos y, por tanto, de todas aquellas personas a quienes se les niega la posibilidad de vivir, y desde la interpelación que nos plantea la realidad histórica¹³¹. Sin embargo, es en textos y discursos de finales de la década de 1980 en donde, junto con mostrar la urgencia y la necesidad del cambio, señala, aunque sea de manera breve y sumamente general, a qué se refiere con el “comenzar de nuevo”. Más allá de la distancia temporal entre aquel texto y estos últimos, se mantiene siempre en su intención y su proyecto el tomar la historia como criterio y el situarse del lado de las mayorías populares, de las que se ha venido señalando que aquí son consideradas como todas aquellas personas que experimentan en su cotidianidad los efectos de un sistema no solo injusto, sino intrínsecamente malo, atravesado por lo dicho ya sobre el mal común. Situarse del lado de las y los oprimidos o de las mayorías populares da cuenta ya de una opción ética que implica partir del lugar que da verdad, el lugar que pone al descubierto todo aquello que el propio ordenamiento del sistema trata de ocultar, pero que, sin embargo, es imposible esconder, pues se va haciendo patente en las cada vez más dramáticas condiciones de subsistencia en las que son obligadas a sobrevivir dichas mayorías, cuando no en las condiciones de muerte a las que son sometidas. Al respecto, se puede

¹³¹ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Misión de la Compañía de Jesús en Centroamérica”, en Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos IV* (San Salvador: UCA Editores, 2002), p. 175.

retomar lo que algunos autores y autoras han trabajado sobre las condiciones de exclusión y precariedad en las que tienen que sobrevivir millones de personas en el mundo, una de ellas es Rossana Reguillo, que afirma que el signo más radical del neoliberalismo es el de la transformación de la sociedad “desarrollista” en una sociedad bulímica que engulle a sus jóvenes para luego vomitarlos en fosas clandestinas, en forma de cuerpos ejecutados y torturados; en forma de cuerpos que ingresan a las maquilas, que son dispositivos al servicio de la máquina; como migrantes; como sicarios, “halcones”, “hormigas”, “mulas” al servicio del crimen organizado; como soldados sacrificables; como botargas de las firmas de comida rápida o como cuerpos esclavizados; todo esto que, de alguna manera, es tan común en la región latinoamericana¹³². Estos son algunos de los lugares que hoy se considerarían ese lugar que da verdad al que se tendría que volver para dar con la realidad del proceso histórico, ese lugar que no es sino la interpelación de la realidad histórica de la que hablé más arriba.

En el planteamiento ellacuriano, lo que se busca con un “comenzar de nuevo” es “un nuevo orden histórico, que transforme de modo radical el actual, fundamentado en la potenciación y liberación de la vida humana”¹³³. El modo de lograrlo no se conoce de antemano, sin embargo, hay que partir por lo ya dicho sobre la labor profética, esto es, por la negación crítica del presente, de lo contrario el futuro se vuelve un sueño que evade la realidad y la carga de dicho presente, por eso futuro y presente tienen que enlazarse radicalmente por medio de la negación superadora de este último¹³⁴, porque plantear futuros utópicos sin considerar las condiciones reales de las que se parte, que son las que posibilitarían o no esos futuros, es lo contrario de cargar y encargarse de la realidad, es decir,

¹³² Cfr. Rossana Reguillo, “Precariedad(es): Necropolítica y máquinas de guerra”, en Mabel Moraña y José Manuel Valenzuela (coords.) *Precariedades, exclusiones y emergencias*, *op. cit.*, pp. 54-55.

¹³³ Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 258.

¹³⁴ Cfr. Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, *op. cit.*, p. 350.

sería una práctica contraria a lo dicho sobre la ética ellacuriana. “Comenzar de nuevo”, por tanto, no significa de ninguna manera salirse de la historia, lo cual es, además, imposible; “comenzar de nuevo” implica intentar cambiar el signo de la actual civilización del capital desde dentro de sí misma¹³⁵, y colocándose al lado de quienes más padecen sus efectos devastadores y siendo parte activa en la lucha¹³⁶.

Para Ellacuría, el rol de los intelectuales en el “comenzar de nuevo” es de suma importancia, pues en ellas y ellos recaen las tareas de creación de pensamiento, de modelos y de proyectos que, “arrancando de la negación superadora de la realidad circundante y tratando de que esa negación activa entre a formar parte de la conciencia colectiva, avancen hacia soluciones, tanto coyunturales como estructurales, en todos los ámbitos de la realidad”¹³⁷. Esta creación de modelos alternativos es, según Sobrino, fundamental para realmente emprender la transformación de la actual civilización, se trata de crear modelos políticos, económicos y culturales en los que la vida sea radicalmente diferente a como es en la actual civilización¹³⁸. La única forma de hacer posible una novedad suficiente en el orden histórico es, según este planteamiento, por la vía de la negación, pues “la mejora de lo mismo no lleva sino a lo mismo mejorado”¹³⁹, lo que ya se ha visto que no conduce a los cambios radicales que la situación exige. Ejemplo de ello puede ser lo que pasa con los intentos de mejorar el capitalismo, como puede ser el llamado “capitalismo social” o el “capitalismo verde”, que no han supuesto una reducción de la desigualdad entre ricos y pobres, más bien

¹³⁵ Cfr. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, p. 360.

¹³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 361.

¹³⁷ *Ídem.*

¹³⁸ Cfr. Jon Sobrino, “El pueblo crucificado y la civilización de la pobreza. (El “hacerse cargo de la realidad” de Ignacio Ellacuría)”, en Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos* (Madrid: Editorial Trotta, 2007), p. 35.

¹³⁹ Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, *op. cit.*, p. 350.

al contrario, ni tampoco ha tenido un efecto significativo en las formas predatorias y de explotación sobre la naturaleza, pues, como afirma Reichmann, entre el capitalismo y el cuidado del planeta hay un conflicto de fondo absolutamente irresoluble, a menos que se sometiera al capitalismo por medio de una reorganización socioeconómica en la que lo que prime sea la “*preservación de una biosfera capaz de acoger, en condiciones aceptables, a la humanidad futura* (por no hablar del resto de los seres vivos con los que compartimos el planeta)”¹⁴⁰. Al respecto, Ana Isla también ha señalado que los discursos del “capitalismo verde” giran en torno a generar igualdad social, reducir la pobreza, confrontar la destrucción de la ecología y combatir el cambio climático, pero que, en realidad, no se trata sino de una nueva fase en el proceso de acumulación en la que los ecosistemas de los países periféricos, endeudados, se han visto crecientemente desestabilizados por la imposición de políticas neoliberales que, a su vez, imposibilitan el que ciertas poblaciones, concretamente mujeres, campesinos e indígenas, puedan dejar las condiciones de pobreza y exclusión en las que son mantenidas¹⁴¹. Frente a esto, y considerando el conflicto de fondo que hay entre capitalismo y cuidado del planeta, e incluso entre capitalismo y cuidado de la vida, es claro que, como muestra el planteamiento ellacuriano, la solución no puede seguir siendo intentar mejorar lo que se tiene. Además, es urgente desenmascarar la trampa ideológica que se esconde detrás de las supuestas mejoras que se van haciendo, así como ir generando 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”¹⁴².

¹⁴⁰ Jorge Reichmann, “La crítica ecosocialista al capitalismo”, *Revista Integra Educativa* Vol. VI, Núm. 3 (2013), p. 139. Consultado el 14 de octubre de 2021, en: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v6n3/n6a08.pdf>.

¹⁴¹ Cfr. Ana Isla, ““Enverdeciendo” el capitalismo: una guerra contra la subsistencia”, *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, Vol. I, núm. 151 (2016), pp. 20-22. Consultado el 2 de diciembre de 2021, en: <https://doi.org/10.15517/rsc.v1i151.24967>.

¹⁴² Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, p. 360.

Hacer cosas nuevas dentro del mismo marco que ha puesto a la humanidad al borde de la catástrofe no ha traído los resultados que se necesitan, por eso Ellacuría es tajante cuando afirma que lo que habría que intentar es “hacer nuevas todas las cosas, dado que lo antiguo no es aceptable”¹⁴³. Esto supone una transformación radical que Ellacuría plantea en dos ámbitos, por un lado, en el ordenamiento histórico y, por el otro, también en el ser humano, en sus relaciones con sus semejantes, con las otras formas de vida y con la naturaleza en general; se trata de una transformación que ha de poner en el centro la plenificación de la vida material, cuidándola y potenciándola, y aunque no se sepa con exactitud qué es esta “plenitud de la vida” y menos todavía cómo hay que alcanzarla, sí se puede saber ya, por constatación y contrastación histórica, en qué no consiste y cómo no se logra: buscando la vida para uno mismo quitándosela a los demás¹⁴⁴. Esto es lo que definitivamente no debería seguir pasando, sea como tenga que ser el nuevo ordenamiento mundial o este “comenzar de nuevo”, pues hacer la propia vida a costa de quitársela a otras personas o de poner en riesgo la posibilidad de la vida en el planeta, no solo no humaniza, sino que sigue en la misma dirección de muerte que ha mantenido el actual ordenamiento mundial.

Ahora, comenzar de nuevo no puede confundirse con comenzar de cero¹⁴⁵, pues ni es posible, ni tampoco es deseable, no solo porque se privaría a la humanidad de posibilidades, sino porque no todo lo logrado es malo, más bien la malignidad de ciertos elementos científicos, culturales, tecnológicos, políticos, etc., les viene “de la totalidad en la cual están inscritos y de la finalidad a la cual son sometidos”¹⁴⁶. Vale aquí recordar lo dicho sobre el mal común y cómo hace “malas” a las personas, algo similar es esto último, el problema no

¹⁴³ Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 259.

¹⁴⁴ *Cfr. Ibid.*, pp. 259-260.

¹⁴⁵ *Cfr. Ellacuría*, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, p. 358.

¹⁴⁶ *Cfr. Ellacuría*, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, pp. 258-259.

siempre es un determinado adelanto científico o propuesta política, sino la totalidad en la que estos se inscriben y los fines que ésta persigue. A lo que Ellacuría apunta con el “comenzar de nuevo” es a “construir un mundo nuevo desde un principio radicalmente nuevo [...] con la vista puesta en los desheredados de la historia”¹⁴⁷. Para esto no hay una lista de pasos a seguir, todo lo contrario, tiene que ir siendo la propia historia la que sirva como crítica de las decisiones y las acciones emprendidas, así como posibilitadora de los futuros pretendidos. Lo que sí hay son exigencias concretas sobre qué tiene que buscarse (utopía histórica) y desde dónde hay que hacerlo (profetismo), por eso Ellacuría habla de tener la utopía como horizonte y usar el profetismo como método para intentar aproximarse a ella¹⁴⁸. En esto último se aprecia con claridad lo dicho antes sobre la ética ellacuriana, que para subvertir la historia parte por la crítica de la negatividad histórica y apunta a una utopía de rasgos particulares.

3. La civilización de la pobreza, el proyecto utópico ellacuriano para subvertir la historia

El “comenzar de nuevo” planteado por Ellacuría encuentra su realización, al menos como proyecto, en su propuesta utópica de la civilización de la pobreza. En este último apartado de la investigación, más que retomar la propuesta tal como la pensó su autor, lo que busco es repensar los fundamentos que han dado pie a la actual civilización para, entonces, poder pensar en una alternativa como la ellacuriana que, como se verá, no puede hoy quedarse en la mera relación riqueza/pobreza, que sigue siendo sumamente importante, pero que, en lo fundamental, no se resuelve con un reajuste meramente económico por lo dicho ya en el

¹⁴⁷ Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, *op. cit.*, p. 353.

¹⁴⁸ *Cfr.* Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 235.

capítulo anterior. Así, además de retomar la propuesta de la civilización de la pobreza, discuto su pertinencia para enfrentar algunos de los males característicos del siglo XXI en una región como la latinoamericana, atravesada por una violencia creciente, aunque también por su pertinencia para enfrentar problemáticas a las que se enfrenta la humanidad, como el calentamiento global y el cambio climático. Antes retomo las afirmaciones de Sobrino sobre la originalidad y la radicalidad de la propuesta –al punto de que afirma estar seguro de que a Ellacuría lo mataron por enfrentarse a la civilización de la riqueza¹⁴⁹– y sobre el convencimiento por parte de Ellacuría de que la civilización de la pobreza es necesaria para cambiar el rumbo de la historia, aun y cuando sabía que era prácticamente imposible que llegara a ser real¹⁵⁰.

Para Sobrino es muy importante no perder de vista los términos utilizados por Ellacuría cuando propone su “civilización de la pobreza” y señala que en un principio había pensado en llamarla “cultura de la pobreza”, pero un compañero, antropólogo, le señaló que en las ciencias antropológicas el término “cultura” podía sonar peyorativo, de ahí el cambio por “civilización”, que es un término que Ellacuría no definió como tal, sino que lo utilizó para hablar de un proyecto general para la humanidad, un orden de valores desde los que se configura el mundo y un estado de cosas¹⁵¹. El término que sí mantuvo, aunque sonara chocante y absurdo, fue el de “pobreza”, el propio Ellacuría era consciente de ello:

Para muchos, el término resulta desagradable y esto no sólo en razón de la presión ideológica de quienes dominan el mundo y son los beneficiados principales de la

¹⁴⁹ Cfr. Jon Sobrino, “El pueblo crucificado y la civilización de la pobreza (El “hacerse cargo de la realidad” de Ignacio Ellacuría)”, *op. cit.*, p. 38.

¹⁵⁰ Cfr. Jon Sobrino, “Civilización de la pobreza contra civilización de la riqueza para revertir un mundo gravemente enfermo”, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, núm. 125 (2014), p. 142. Consultado el 6 de diciembre de 2021, en: https://www.fuhem.es/papeles_articulo/civilizacion-de-la-pobreza-contra-civilizacion-de-la-riqueza-para-revertir-un-mundo-gravemente-enfermo/.

¹⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 143.

civilización de la riqueza, sino porque es un hecho que el mundo, en su inmensa mayor parte, está sumergido en unos niveles de pobreza y de miseria que son, de todo punto de vista, inaceptables. Pero es que la civilización de la pobreza no se domina (sic) así porque propugne una vida materialmente miserable, la cual se da mundialmente, precisamente, por o con el predominio de la civilización de la riqueza, sino porque es lo contrario de ésta, porque es su negación superadora y no simplemente una búsqueda de la pobreza por sí misma¹⁵².

Para Sobrino, entre las razones por las que Ellacuría mantuvo el término puede señalarse que “pobreza” remite a una realidad objetiva cuya contraria es “riqueza” y que, como se vio en el capítulo anterior, es en la búsqueda desenfrenada de esta y en su acumulación exclusivista en donde Ellacuría encuentra las raíces del mal, de ahí que, para superar la malicia intrínseca propia de la civilización de la riqueza, proponga su contraria como alternativa para superarla¹⁵³. En este punto hay que recordar también lo dicho en el capítulo anterior sobre los vínculos entre sistemas de opresión/dominación, porque el que aquí se ponga el acento en la relación dialéctica riqueza/pobreza, no ha de hacer olvidar lo dicho sobre los dinamismos del capitalismo, sus modos abusivos y violentos, y su afán de dominación y apropiación, es decir, así como en el capítulo anterior se amplió la crítica al capitalismo a partir de estudios que muestran los vínculos con los otros sistemas de opresión/dominación, aquí también se parte de una idea de pobreza que, como apunta Sobrino, es una realidad objetiva, pero se incluye también lo que supone de actitudes subjetivas, esto es, de opciones personales desde las que se generan pequeñas resistencias al interior del sistema impuesto, haciendo de lo que también se ha llamado una “austeridad compartida” el proyecto de vida de personas y colectivos. Así, la civilización de la pobreza

¹⁵² Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, *op. cit.*, p. 352.

¹⁵³ *Cfr.* Sobrino, “Civilización de la pobreza contra civilización de la riqueza para revertir un mundo gravemente enfermo”, *op. cit.*, p. 143.

como proyecto global universalizable, supone, en un primer momento, voltear el orden de valores propios del actual sistema, que es lo más central de la propuesta ellacuriana, lo demás, las formas que vayan tomando lo económico, lo político, lo cultural, etc., puede ir cambiando según se requiera, y siempre y cuando se priorice el cuidado de la vida y el aseguramiento de las necesidades básicas de todas las personas.

A partir de lo anterior, lo primero que hay que decir sobre la civilización de la pobreza es que no hay que entenderla como propuesta de solución desde lo técnico, ni como plan a ser implementado, ni mucho menos, como dije antes sobre la utopía, como una serie de pasos a seguir para cambiar el actual ordenamiento mundial. Se trata de un proyecto utópico que, como tal, ayuda a imaginar ese otro mundo posible y necesario, y a vivir en función de él. Es un proyecto que, sobre todo, hay que entenderlo en contraposición directa a la civilización de la riqueza, es decir, lo que Ellacuría busca enfatizar con su propuesta es la relación dialéctica riqueza-pobreza; de ninguna manera pretende una pauperización universal¹⁵⁴, sino mostrar que en “un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que lo supere salvíficamente”¹⁵⁵, pues aquel lleva en sí una “enorme potencia de dominación, de opresión y, en definitiva, de muerte”¹⁵⁶, es decir, de ninguna manera hace posible la humanización del ser humano y de la historia, pues lejos de apuntar a generar condiciones en las que todas las personas puedan hacer su vida, genera condiciones de carencia y de esclavitud, aun en quienes creen vivir “bien”, que es exactamente lo que señalé antes, en el capítulo sobre el mal común, cuando hablaba de un

¹⁵⁴ Cfr. Sobrino, “El pueblo crucificado y la civilización de la pobreza (El “hacerse cargo de la realidad” de Ignacio Ellacuría)”, *op. cit.*, p. 34.

¹⁵⁵ Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 274.

¹⁵⁶ Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, *op. cit.*, p. 348.

estilo de vida basado en el miedo y la inseguridad, así como en el vacío interior¹⁵⁷. Si Ellacuría critica la civilización de la riqueza es porque, por sus propios dinamismos, produce condiciones que llevan a la mayoría a “vivir mal” o a “vivir muriendo”¹⁵⁸, de ahí que se pueda decir que el “vivir bien” de ciertas minorías elitistas está atravesado por la malicia de la que también hablé a partir de la crítica ellacuriana al capitalismo, pues ese “vivir bien” es a costa de quienes se ven forzados a vivir en condiciones de muerte. Aquí hay que insistir que estas condiciones de muerte no se refieren únicamente a la pobreza económica, sino también a lo dicho antes sobre la negación de la vida de todas aquellas y aquellos que no cumplen con los estándares del propio sistema.

De la civilización de la riqueza y del capital, dice Ellacuría que es aquella que propone

- 1) la acumulación privada del mayor capital posible como base fundamental del desarrollo;
- 2) la acumulación poseedora de la mayor riqueza posible como base fundamental de la propia seguridad; y
- 3) el consumismo creciente como base de la propia felicidad¹⁵⁹.

Se trata de un proyecto de civilización que, sin duda, ha traído aspectos muy positivos a la humanidad, sin embargo, todo parece indicar que ya dio de sí todo lo positivo que tenía y está trayendo cada vez mayores y más graves males, por lo que no hay que buscar su corrección, sino su suplantación superadora por su contraria, esto es, por una civilización de la pobreza¹⁶⁰. Esta última, como contraria a aquella, se funda en un humanismo materialista y rechaza tanto la acumulación de capital como motor de la historia como la acumulación-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y “hace de la satisfacción universal de las necesidades

¹⁵⁷ La crítica ellacuriana al estilo de vida promovido por la civilización del capital se puede ver en el capítulo anterior, en el punto 1.2.1 Crítica ellacuriana al capitalismo.

¹⁵⁸ Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, *op. cit.*, p. 348.

¹⁵⁹ *Cfr.* Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 273.

¹⁶⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 272.

básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización”¹⁶¹. Estos son los dos aspectos centrales de la civilización de la pobreza, que son aspectos que, según Ellacuría, dan pie a la liberación y a la humanización del ser humano y, por tanto, de la historia, porque el primer paso para la liberación del ser humano, esto es, el primer paso para aproximarse a su libertad, es precisamente el satisfacer las necesidades básicas (alimentación, vivienda, cuidado de la salud, educación, suficiente ocupación laboral), pues si esto queda asegurado institucionalmente, el ser humano va quedando libre para ir proyectando su vida según lo que quiera ser¹⁶². Ellacuría lo escribe diciendo que

la civilización de la pobreza, pone, ciertamente, como condición básica la satisfacción segura y permanente de las necesidades básicas de todos los hombres, pero, logrado esto, hace del desarrollo libre de la persona y de los pueblos la fuerza motriz principal y la utopía orientadora del presente¹⁶³.

Para Ellacuría, la riqueza se ha vuelto un ídolo para el ser humano y, como tal, exige que se le ofrezca todo lo que se tiene, desde la capacidad de trabajo, los principios morales, la salud, el ocio, las relaciones con los semejantes, etc., por eso es que, frente a esto, piensa en promover una sociedad que, negativamente, no obligara a hacer de la riqueza el valor supremo y que, positivamente, se estructurara de tal manera que el ser humano no tuviera que buscar la riqueza para contar con lo mínimo necesario para su liberación y plenificación¹⁶⁴. En este sentido, la propuesta ellacuriana, como dije, pone el énfasis en la relación dialéctica entre riqueza y pobreza, no solo por el hecho de que haya pobres porque

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 274.

¹⁶² *Cfr. Ibid.*, p. 275. Ellacuría señala estas como las necesidades básicas, pues son las que, más allá de las diferencias culturales e individuales, son las que tienen que luchar por cubrir las grandes mayorías empobrecidas.

¹⁶³ Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, *op. cit.*, p. 352.

¹⁶⁴ *Cfr. Ellacuría*, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, pp. 275-276.

hay ricos, sino también porque la riqueza, como ídolo, esclaviza al ser humano y una pobreza como la que propone le liberaría.

Un punto fundamental de la civilización de la pobreza tiene que ver con el trabajo¹⁶⁵, que lejos de tener por objetivo la producción de capital, tendría que ser un medio de dignificación, pues apuntaría más bien a la plenitud humana y no a su explotación, de ahí que se proponga el trabajo como principio dinamizador de la propia civilización de la pobreza¹⁶⁶. Así, tan valorado como el trabajo productivo habría de ser el trabajo creativo en favor de la sociedad¹⁶⁷, un trabajo que permitiera al ser humano tanto la satisfacción de las necesidades básicas como su propia autorrealización, llevando así a superar distintas formas de auto y heteroexplotación, así como también desigualdades que, además de hirientes, son causa de dominación y antagonismo¹⁶⁸. Para Ellacuría, ha sido la búsqueda del enriquecimiento rápido y desigual lo que ha llevado al rompimiento de la humanidad y a generar un ser humano explotador, represivo y violento, de ahí que no haya posibilidades de cambiar radicalmente el actual ordenamiento mundial “mientras no se logre una relación totalmente nueva con el fenómeno de la riqueza, con el problema de la acumulación desigual”¹⁶⁹ y también con el problema de la apropiación, pues, como se vio, en la lógica capitalista todo lo que se identifique con la naturaleza ha sido considerado objeto apropiable, incluidos los cuerpos de las mujeres y de todas las personas que no han entrado, según esta misma lógica, en la categoría de lo “humano”.

¹⁶⁵ Por eso a veces se refiere a su proyecto utópico como “civilización del trabajo”. Cfr. Ellacuría, “Quinto centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?”, *op. cit.*, pp. 534-535.

¹⁶⁶ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 275.

¹⁶⁷ Cfr. Ellacuría, “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo”, *op. cit.*, p. 304.

¹⁶⁸ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 275.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 266.

En función de esto último, se puede ver que la propuesta ellacuriana va mucho más allá de un reordenamiento meramente económico, pues si se trata de un proyecto con pretensiones de subvertir el orden histórico, no se puede quedar en lo económico porque si bien esto queda efectivamente implicado, también supone cambios a nivel social, político y cultural, e incluso parte por repensar el modelo de ser humano que se ha impuesto como el único y el ideal, de ahí que se pueda decir que, como un todo, la propuesta utópica ellacuriana apunta a un ordenamiento histórico radicalmente diferente al actual, cuyo objetivo es que todas las personas tengan lo necesario para hacer su vida, y que el uso y disfrute de aquello no se haga desde la apropiación privada y exclusivista de lo que es común¹⁷⁰, por lo que lo primero es repensar el modelo de ser humano que se ha impuesto y que ha hecho posible la instauración de la civilización de la riqueza.

3.1 La necesidad de repensar el modelo de ser humano que se ha impuesto con la civilización de la riqueza y el capital

Uno de los aspectos que considero centrales en la propuesta utópica ellacuriana, y que más luces puede aportar no solo para entender las dinámicas que han puesto a la historia al borde la catástrofe, sino también para seguir pensando alternativas para subvertir el rumbo histórico, es la que tiene que ver con el modelo de ser humano que se ha impuesto. Ellacuría se refiere a este como el “hombre viejo dominante”, producto de la civilización cristiana, noratlántica y occidental, y entre cuyas características se puede decir que incluye una radical inseguridad que le lleva a vivir a la defensiva; su insolidaridad con el resto de la humanidad

¹⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 277.

y con el resto de los seres vivos y los elementos de la naturaleza; su etnocentrismo y su absolutización e idolatrización de la nación-Estado; su explotación directa e indirecta de los demás pueblos y de la naturaleza en general; la superficialidad de su existencia y de los criterios con los que se eligen las formas de trabajo; la inmadurez de los medios a través de los que pretende encontrar su felicidad, entre los que destaca el placer, el entretenimiento disperso y la diversión; su pretensión de constituirse en vanguardia elitista de la humanidad; y la agresión permanente al medio compartido en el que se hace la vida¹⁷¹. Como se puede apreciar, la crítica ellacuriana a la idea de ser humano o de “hombre”, es muy similar a la que se viene haciendo desde los pensamientos feministas descoloniales latinoamericanos, si bien con un acento distinto, para los que es indispensable “desbancar los *referentes naturalizados* al fondo de las estructuras mediante las cuales percibimos, conocemos y ordenamos el mundo”¹⁷² si es que se quieren impulsar prácticas transformadoras. Ciertamente, la crítica ellacuriana y la de los feminismos descoloniales latinoamericanos puede que no se dirija a lo mismo, sin embargo, hay un elemento común que tiene que ver con la posibilidad de pensar en reorganizar el mundo a partir de tensionar las ideas en torno a lo que se ha considerado lo “humano” y cómo se construye. De Sousa y Meneses también lo han apuntado, si bien refiriéndose a lo epistémico como algo ontológico, y señalan que, al ocupar la epistemología, los grupos sociales oprimidos, conformados por las y los que no cuentan como humanos y cuyos conocimientos no son válidos ante la hegemonía del pensamiento moderno occidental, “reivindican su humanidad al representar el mundo como suyo, en sus propios términos. Sólo así serán capaces de transformarlo de acuerdo con sus aspiraciones”¹⁷³.

¹⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 265.

¹⁷² Marcos, “Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales”, *op. cit.*, p. 122.

¹⁷³ De Sousa y Meneses, “Introducción. Las Epistemologías del Sur: dar voz a la diversidad del Sur”, *op. cit.*, p. 11.

Para los feminismos descoloniales latinoamericanos, que en algunos aspectos puede que haya diferencias, pero en otros, como en este, coinciden, la imposición colonial, con su visión eurocéntrica del mundo, fundada en la filosofía dualista cartesiana, ha tenido –y sigue teniendo– efectos sobre los cuerpos, los territorios y las vidas de las mujeres y de sus pueblos en los sures globales. Así lo afirman Ochoa y Garzón, dando cuenta de estos efectos y destacando el que

a las poblaciones colonizadas se les anuló la posibilidad de arribar al estatus de pueblos con capacidad de autodeterminación o de constituirse en sujetos/as con derechos plenos (incluso desde la perspectiva moderna de *ciudadanía*), debido a su carácter “bestial”, a su condición de “animalidad”, de *no humanidad plena*, impuesta o atribuida por el colonizador y ratificada con sangre desde el orden colonial. En este sentido, se reconoce el *estatus de lo nohumano* asignado a las poblaciones amerindias y de origen africano que fueron extraídas de sus tierras para someterlas a la esclavitud, o conquistadas y colonizadas a partir de 1492. Así fue como civilizaciones enteras quedaron destinadas a la *noexistencia*, es decir, a la anulación de las condiciones necesarias para la reproducción material, espiritual y simbólica de su vida. Se sentenció a los pueblos que eran partes de esas civilizaciones a mantenerse a perpetuidad en procesos de sobrevivencia, y no de vida¹⁷⁴.

Al condenar a las personas de los sures a la condición de *nohumanidad*, no solo se desvalorizaron sus conocimientos y sus formas de vida, sino que se silenciaron e invisibilizaron al considerarlas no propias de lo “humano”, sin embargo, ha sido precisamente desde los feminismos descoloniales desde donde se ha levantado la voz ante, por ejemplo, el impacto que genera el “desarrollo” occidental sobre los pueblos indígenas, las comunidades campesinas, las poblaciones urbanas y el medio ambiente en general, de ahí que se pueda afirmar, como hace Tapia, que es entre los sectores más vulnerables de la

¹⁷⁴ Ochoa Muñoz y Garzón Martínez, “Introducción”, *op. cit.*, p. 6.

población, precisamente aquellas y aquellos *no humanos* –aunque con una abrumadora mayoría femenina– desde donde han surgido concepciones alternativas sobre el ser humano, la naturaleza y sus relaciones recíprocas¹⁷⁵, algo fundamental en un momento histórico en el que la crisis socioambiental, producto del capitalismo y el estilo de vida propio de la civilización de la riqueza está suponiendo un verdadero riesgo para la continuidad de la vida en el planeta.

Ellacuría es muy crítico con el modelo de ser humano impulsado por la civilización de la riqueza, porque se trata, como se ha visto, de un ser humano que niega la posibilidad de la propia identidad y el ejercicio de la autocreación al imponer modelos extraños que llevan a dependencias y mimetismos, con lo que se cerraron –y se cierran– posibilidades reales para buscar y generar otros modelos para la organización de la vida, a las vez que se somete a dinamismos alienantes, específicamente a someter la propia libertad a los dinamismos necesitantes y cosificantes del dinero, y a someter la propia identidad a un modelo no creado para la liberación, sino para la sumisión¹⁷⁶.

Frente a todo esto, Ellacuría piensa en la necesidad de un nuevo modelo de ser humano, uno que hiciera de la solidaridad el principio de su humanización y que, por tanto, partiera por hacer una clara opción por las y los empobrecidos y por las mayorías populares, no solo en el sentido eclesial-cristiano de la opción, sino como fundamento de la construcción de su ser y de su vida, pues al estar al lado de las y los empobrecidos y de las mayorías populares en el sentido que en este trabajo se les ha dado, se abre la posibilidad para la vía que encamina hacia una cada vez mayor solidaridad¹⁷⁷. Para Ellacuría, la solidaridad

¹⁷⁵ Cfr. Tapia González, *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*, op. cit., p. 9.

¹⁷⁶ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, op. cit., p. 267.

¹⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 268.

compartida como principio de humanización es una manera de enfrentar el individualismo competitivo propio del ser humano promovido por la civilización de la riqueza y el capital, porque se trata de una solidaridad que hace posible el disfrute común de los bienes comunes, algo que ha sido natural para las comunidades indígenas que han convivido armónicamente con su entorno durante cientos de años, pues cuentan con una visión del vínculo naturaleza-cultura mucho más adecuado para la convivencia pacífica y armónica, así como para el futuro de la humanidad, que el de la modernidad occidental hegemónica¹⁷⁸, partiendo precisamente por su concepción del ser humano como una especie que camina junto con otras en relación de hermandad y de dependencia recíproca¹⁷⁹. La solidaridad a la que se refiere Ellacuría niega la necesidad de que la naturaleza y sus elementos sean apropiados ya sea por individuos, grupos o naciones, pues lejos de ser entendidos como objetos apropiables, serían asumidos como lo que son según su planteamiento, esto es, “el gran medio de comunicación y convivencia”¹⁸⁰. De alguna manera se puede decir que es lo que en otros proyectos altermundistas, como el Buen Vivir o Bien Vivir propio de las comunidades indígenas andinas, se ha identificado como la necesidad de construir lo común como una estrategia de resistencia ante el capitalismo globalizado; resistencia que, además, tiene que ser también global, pues si lo que enfrenta es un proyecto de carácter global, esta también tiene que serlo¹⁸¹, si bien estas resistencias comienzan en lo individual y comunitario.

Entre las características centrales del nuevo ser humano propuesto por Ellacuría, se pueden mencionar la protesta activa y la lucha permanente contra la injusticia estructural dominante, así como el servicio, la misericordia y el amor, y aquí agrego la ternura y el

¹⁷⁸ Cfr. Tapia González, *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*, op. cit., p. 10.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 52.

¹⁸⁰ Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, op. cit., p. 277.

¹⁸¹ Cfr. Tapia González, *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*, op. cit., p. 57.

cuidado, pues ve en todas las personas a sus semejantes y no a enemigos, súbditos o subordinados, así como también deja de ver la naturaleza como un recurso apropiable para ser explotado en pro de un beneficio particular¹⁸². De alguna manera se puede decir que las características principales de este nuevo ser humano son la rebeldía y la desobediencia, pues ante los dictados de lo que el sistema impone, se revuelve y resiste porque sabe que otro mundo es posible y que para construirlo es necesario un corazón desobediente¹⁸³. En función de esto, se podría plantear, como dije al inicio de este capítulo, que la ética ellacuriana es una ética subversiva, y que las y los sujetos de esta son personas que hacen de la desobediencia y la rebeldía parte de su respuesta a las imposiciones deshumanizantes, pues reconocen que la situación en la que la humanidad se ve forzada a hacer la vida, particularmente las mayorías populares, es insoportable, como lo es también el intentar mantener un sistema que atenta contra la propia posibilidad de la vida en el planeta. El solo hecho de dedicar esfuerzos al conocimiento de la realidad y el asumir las luchas de las mayorías populares movidos por el principio de solidaridad apuntado por Ellacuría es ya un acto de rebeldía, pues implica renunciar a seguir haciendo la vida a partir de lo que dictan las ideologizaciones.

3.2 Del modelo del nuevo ser humano a la posibilidad de pensar y construir una nueva sociedad humana

Partiendo de la posibilidad de un motor de la historia diferente al actual y de un modelo de ser humano diferente al que se ha impuesto como el ideal, Ellacuría puede empezar a pensar en la construcción de una sociedad nueva imaginando escenarios que, aunque improbables,

¹⁸² Cfr. *Ibid.*, pp. 268-270.

¹⁸³ Cfr. Di Cesare, *El tiempo de la revuelta*, op. cit., p. 29.

sean posibles, siempre considerando lo dicho sobre las características de la utopía ellacuriana, sobre todo el que es una utopía histórica, es decir, que considera las condiciones históricas de una situación para que sea de otra manera. En el caso de la utopía ellacuriana, se trata de un ordenamiento y una nueva sociedad mundial que ya no se estructure a partir de las leyes del capital, sino que quede configurada de un modo totalmente distinto de la actual¹⁸⁴, y si bien Ellacuría plantea los cambios que considera necesarios en cada uno de los ámbitos sociales (económico, social, político, cultural) y con ello perfila un modelo de lo que considera un nuevo proyecto global universalizable que identifica como la civilización de la pobreza, más fundamental que la forma concreta que pueda ir adoptando ese proyecto es la insistencia en que se construya a partir de los desafíos reales que la historia va planteando al hacer del ser humano para que aproxime su propia humanización y la de la historia, es decir, el criterio último para buscar formas alternativas es siempre la realidad histórica.

Más que traer aquí lo expuesto por Ellacuría sobre cómo pensó la reorganización social y mundial, retomo únicamente aquellos aspectos que, más allá de la forma que tomara esta reorganización, se tendrían que salvaguardar manteniendo en todo momento los principios apuntados con anterioridad: la solidaridad y la búsqueda de la satisfacción permanente de las necesidades básicas. Así, en lo económico, como se vio, la civilización de la pobreza apunta a dar prioridad al trabajo por sobre el capital, haciendo de aquel una actividad que apunte efectivamente a la humanización del ser humano, es decir, que le permita irse liberando de sus necesidades básicas y, a la vez, ir configurando su ser a partir de lo que considere lo mejor para sí y para la sociedad de la que forma parte.

¹⁸⁴ *Cfr.* Samour, “El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, p. 17.

Junto con este replanteamiento de lo económico, el nuevo orden social que piensa Ellacuría es uno en el que los pueblos sean cada vez más sujetos de su destino, que tengan más posibilidades de libertad creativa y de participación, por lo que ha de tener más peso lo social que lo político, sin que esto llevara a caer en el individualismo como forma suprema de humanización. En el fondo, lo que se pretende es, por un lado, dar más vida y decisión a las instancias sociales y, por el otro, superar los dinamismos perturbadores del poder político, esto es, “buscar el bien comunitario desde la presión comunitaria y por medios comunitarios sin delegar esta fuerza en instancias políticas, que se autonomizan y nunca pueden representar adecuadamente lo social”¹⁸⁵.

Lo anterior supone un nuevo orden político que supere la democracia liberal y los modelos colectivistas conocidos. Más allá de principios dogmáticos y modelos históricos, ha de ser la realidad, tal como es sentida por las mayorías populares, la que se imponga en la búsqueda de una auténtica autodeterminación. En este sentido, para muchos pueblos del mundo, junto con la liberación política, sigue siendo necesaria la liberación social, que se apoya en la satisfacción de las necesidades básicas y en el ejercicio autónomo de la vida social¹⁸⁶.

Todo lo anterior supone, para Ellacuría, un nuevo orden cultural que parta por desligarse de los modelos culturales occidentales que se basan en el consumismo, por lo que no son adecuados para propiciar una civilización de la pobreza, que más que ser activista y consumista en lo cultural, tiende a ser naturalista y a potenciar actitudes contemplativas y comunicativas. La cultura que se busca desde esta propuesta ha de ser liberadora de temores,

¹⁸⁵ Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *op. cit.*, p. 281.

¹⁸⁶ *Cfr. Ibid.*, pp. 285-286.

de ignorancias, de presiones internas y externas, y se ha de orientar hacia la construcción del propio ser, tanto en lo individual como en lo social-comunitario, a través de un esfuerzo de creación y no solo de aceptación¹⁸⁷.

Ellacuría no fue ingenuo, sabía que configurar el mundo desde su proyecto sería prácticamente imposible, pero no por ello pensaba que había que dejar de intentarlo¹⁸⁸, todo lo contrario, insistió, hasta el final, en que para evitar el desenlace “fatídico y fatal” al que parece dirigirse la humanidad, había que intentar cambiar la civilización de la riqueza desde dentro de sí misma y al lado de las mayorías populares¹⁸⁹. Es justamente esto lo que aquí me lleva a retomar su propuesta para enfrentarla con algunos de los males del presente, porque considero que, aun cuando es imposible implementarla y sabiendo que no es la única propuesta altermundista, aspira a encargarse de la negatividad de la realidad histórica atreviéndose a cuestionarlo y a repensarlo todo, es decir, a “comenzar de nuevo” partiendo de lo que tenemos en el presente.

3.2.1 La civilización de la pobreza frente a los males del siglo XXI. Pertinencia de la propuesta

Este apartado de la investigación está dedicado a pensar la propuesta ellacuriana de la civilización de la pobreza frente a algunos de los males que vive la humanidad en estos primeros años del siglo XXI, por un lado, el cambio climático y, por el otro, la violencia como negocio u opción de vida. Se trata de un par de problemáticas que dan cuenta de la

¹⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 287-288.

¹⁸⁸ Cfr. Sobrino, “Civilización de la pobreza contra civilización de la riqueza para revertir un mundo gravemente enfermo”, *op. cit.*, p. 142.

¹⁸⁹ Cfr. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, pp. 359-360.

deshumanización de la que habla Elalcuría, así como de los modos violentos y abusivos propios de la dinámica capitalista en sus vínculos con los otros sistemas de opresión/dominación. Evidentemente no son los únicos problemas que enfrenta la humanidad en estos tiempos, sobre todo si se consideran la pandemia por covid-19 y sus efectos en todos los ámbitos de la vida a nivel mundial o lo que está suponiendo el conflicto bélico en Ucrania, que vuelve a poner sobre la mesa un antiguo temor ellacuriano, el de que la humanidad acabara consigo misma al hacer uso de la energía nuclear¹⁹⁰, sin embargo, son problemáticas que afectan de manera muy particular a los pueblos de América Latina y del Tercer Mundo en general, que es desde donde surgió la propuesta de la civilización de la pobreza y desde donde, según el pensamiento ellacuriano, puede venir la superación de la civilización de la riqueza y del capital, pues es en donde se muestran con total desnudez los efectos del modo de vida propios de esta última; efectos que, además, se encarnan en los cuerpos de las millones de personas que viven en los ya mencionados sures globales, independientemente de su ubicación geográfica, y que Ellacuría identificó con la pobreza extrema, la injusticia estructural, el tratamiento esclavista por parte de los poderosos, la negación permanente de su identidad e incluso de la posibilidad de vivir¹⁹¹. Hoy, estos efectos, además, se muestran en la precarización, la exclusión, la vulnerabilidad, la incertidumbre y la escasez, que son condiciones que se imponen a la mayor parte de la población del planeta a partir “de relaciones sociales que reproducen la desigualdad hasta condiciones que tensan al límite las posibilidades de sobrevivencia de una parte importante de la población mundial cuyas vidas quedan desvalorizadas frente a las vidas imprescindibles de los *happy few*”¹⁹².

¹⁹⁰ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 369.

¹⁹¹ Cfr. Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, op. cit., p. 349.

¹⁹² Valenzuela Arce, “Ayotzinapa: juvenicidio, necropolítica y precarización”, en *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina*, op. cit., pp. 37-38.

Ahora, a partir de lo dicho en torno al nuevo modelo de ser humano planteado por Ellacuría, puede ser evidente por qué su propuesta de la civilización de la pobreza pudiera considerarse como una alternativa para enfrentar el problema ecológico, un problema del que se viene advirtiendo desde la década de 1970 y al que Ellacuría se refirió precisamente cuando se preguntaba por la posibilidad de que el ser humano pusiera fin a la historia a partir de la explotación de la naturaleza y del daño al planeta, producidos por la propia lógica capitalista¹⁹³. Se puede decir, como apunta Tapia, que esta lógica es suicida, pues en su paso destructor pone en riesgo la posibilidad de la continuidad de la vida¹⁹⁴, además, como señala Marcos, solo en la lógica capitalista el crecimiento sin fin es el objetivo, en cualquier otro ámbito, por ejemplo, en la biología, se le denominaría “cáncer”¹⁹⁵, sin embargo, ha sido esta lógica la que ha dominado en el mundo por varios siglos.

De alguna manera, se podría afirmar que la aceleración en el calentamiento global y el cambio climático tiene directa relación con la civilización de la riqueza y los dinamisismos del capital, que históricamente han destruido culturas y territorios, que hoy tienen en riesgo el equilibrio de los ecosistemas sobre los que se sostiene la vida y que a su paso van generando verdadera pobreza a través de la imposición de la ideología del progreso, que lleva a la destrucción de bosques, que privatiza semillas, árboles, genes, que envenena la tierra, altera el cruce de los ríos y manantiales, etc.¹⁹⁶. En apartados anteriores di cuenta de la ferocidad predatoria y de los modos abusivos y violentos propios del capitalismo, mismos que se han exacerbado a partir de la imposición del neoliberalismo, dejando más vulnerables

¹⁹³ Cfr. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 370.

¹⁹⁴ Cfr. Tapia González, *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*, op. cit., p. 235.

¹⁹⁵ Cfr. Marcos, “Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales”, op. cit., p. 123.

¹⁹⁶ Cfr. Tapia González, *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*, op. cit., pp. 181-185.

que nunca a los ya de por sí desposeídos y excluidos, es decir, a las mujeres, la población campesina y a las comunidades indígenas.

Frente al problema medioambiental, una propuesta como la de la civilización de la pobreza pudiera tener mucho que aportar, no solo porque contradice radicalmente la lógica capitalista de la acumulación sin fin y sus medios para lograrlo, sino por su insistencia en cambiar la idea que se tiene de la naturaleza como mero “recurso” disponible para su explotación y para el crecimiento económico. Como se vio con anterioridad, para Ellacuría la naturaleza es el medio que posibilita la vida y, por tanto, la convivencia y la comunicación, por lo que en un ordenamiento como el que plantea, no habría lugar para la apropiación privada, individual o grupal, de lo que es común y que se constituye como medio indispensable para la vida y para la historia. En este punto habría que agregar que, para Ellacuría, el problema ecológico no es un mero problema natural, sino un problema histórico, es decir, directamente relacionado con un determinado ordenamiento mundial en el que la degradación ecológica se da junto con la degradación social, por lo que se puede plantear que se trata de una sola y compleja crisis socioambiental¹⁹⁷, que se refleja también en la otra de las problemáticas señaladas.

En cuanto al hecho de que la violencia se haya vuelto una opción válida de vida, sobre todo en determinadas regiones del mundo, tiene que ver, según Valencia, con el precio que paga el tercer mundo al intentar aferrarse a las lógicas cada vez más exigentes del capitalismo, para lo que se ponen en marcha técnicas predatorias y estrategias ultraviolentas para hacerse de capital¹⁹⁸, y tiene que ver también con los efectos del mismo capitalismo neoliberal, que

¹⁹⁷ Cfr. Samour, “El pensamiento ecológico de Ignacio Ellacuría. Continuidades y rupturas con la ecología integral del papa Francisco”, *op. cit.*, p. 27.

¹⁹⁸ Cfr. Valencia, *Capitalismo gore*, *op. cit.*, pp. 15-16.

reproduce desigualdades y genera precariedades y exclusiones, así como frustraciones, vacíos y desencantos profundos¹⁹⁹. No presento aquí un análisis de cómo las lógicas y los efectos del capitalismo neoliberal empujan a considerar el necroempoderamiento²⁰⁰ prácticamente como un trabajo, más bien lo que propongo es, partiendo del reconocimiento de que es así, preguntarme por las posibilidades que tendría una propuesta como la de la civilización de la pobreza para hacerse cargo de ello. Se trata de una problemática extremadamente compleja, sin embargo, retomando el espíritu utópico ellacuriano, creo que en tanto la propuesta se opone radicalmente a la lógica y los modos capitalistas, a los modelos culturales importados e impuestos, al individualismo competitivo impulsado por el neoliberalismo, y como prioriza la solidaridad –particularmente con quienes son más vulnerables–, haciendo de esta una forma de vida que lleva a, entre todas las personas, asegurar la satisfacción de las necesidades básicas, pudiera tratarse una verdadera alternativa para enfrentar uno de los más graves males del presente, del que además se invisibilizan las fuerzas que empujan a hacer de la violencia una opción de vida.

En este sentido, se pudiera plantear la civilización de la pobreza como una propuesta desde la que se busca encargarse de la actualidad del mal común, pues precisamente busca enfrentarse con aquello que se va apoderando de la vida del ser humano y negándole la posibilidad de hacerla desde sí, sometiéndole a sus dinamismos y dejándole sin opciones incluso, como se dijo, para pensar la vida desde fuera de la misma imposición del sistema.

¹⁹⁹ Rossana Reguillo habla de un “desencanto radical” por parte de muchísimos jóvenes en América Latina, quienes habitan la contingencia que genera una absoluta desconfianza en las instituciones y en la sociedad, lo que hace que se tenga la certeza de estar solo o sola frente a un mundo hostil; es un vacío que sólo puede ser llenado con el vértigo de la experiencia límite. *Cfr.* Reguillo, “Precariedad(es): Necropolítica y máquinas de guerra”, *op. cit.*, p. 65.

²⁰⁰ Valencia denomina así a “los procesos que transforman contextos y/o situaciones de vulnerabilidad y/o subalternidad en posibilidad de acción y autoper, pero que los reconfiguran desde prácticas distópicas y autoafirmación perversa lograda por medio de prácticas violentas”. *Cfr.* Valencia, *Capitalismo gore, op. cit.*, pp. 205-206.

Es precisamente en este sentido en el que considero que la civilización de la pobreza sigue siendo válida, si bien como lo que es, es decir, como proyecto utópico, para intentar subvertir el rumbo que ha tomado la historia.

3.2.2 Implicaciones prácticas para un “comenzar de nuevo”. La ética ellacuriana como una ética subversiva

Más arriba presenté algunas generalidades del planteamiento ellacuriano sobre la necesidad y la urgencia de trabajar por “construir un mundo nuevo desde un principio radicalmente nuevo”²⁰¹. Es un desafío que, a su juicio, está relacionado con lo que ha producido la modernidad occidental y su proyecto de humanidad y civilización, por eso afirma que, sin hablar de antimodernidad, por lo que esta idea pudiera suponer de una vuelta al pasado o de un desconocimiento de lo positivo que ha supuesto la modernidad, es necesario reconocer que “la mayor parte de la humanidad no está cansada o hastiada de la modernidad, sino que está indignada con ella”²⁰². A partir de esta idea y con lo dicho antes sobre el “comenzar de nuevo”, lo que propongo para este último apartado es plantear la posibilidad de la ética ellacuriana como una ética subversiva, en el sentido de que busca interrumpir o alterar radicalmente el orden establecido y, con ello, el rumbo de la historia.

Antes afirmé que, para Ellacuría, “comenzar de nuevo” tiene que ver con hacer nuevas todas las cosas, que es mucho más radical que hacer cosas nuevas tratando de mejorar lo que se tiene. El hacer nuevas todas las cosas Ellacuría lo plantea a partir de la interpretación

²⁰¹ Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, *op. cit.*, p. 353.

²⁰² *Ídem.*

cristiana de la muerte como mediación para la vida nueva²⁰³, es decir que, para dar paso a lo nuevo, hay que asumir la muerte de lo antiguo. Así, proponer un “comenzar de nuevo” como el planteado, que implica partir de un principio radicalmente nuevo, esto es, diferente del que ha traído la historia hasta este punto, supone “dejar morir” o renunciar a los principios que posibilitaron la actual configuración mundial, pues no basta con ir en contra de uno u otro hechos o situaciones concretas, sino que la propuesta ellacuriana, que asume la profecía y el mensaje cristianos, se posiciona “contra la totalidad de cualquier orden histórico, en el cual predomine el pecado sobre la gracia”²⁰⁴.

Al inicio de este trabajo apuntaba ya la dificultad de asumir algunas de las propuestas ellacurianas precisamente por su radicalidad y porque están atravesadas por este mensaje cristiano que mantiene la esperanza y la certeza de que la muerte no tiene la última palabra, así como por la disposición propia de la espiritualidad ignaciana para poner la vida entera al servicio del “reinado de Dios”. El “comenzar de nuevo” y la civilización de la pobreza son ejemplo perfecto de este tipo de propuestas, porque “esperar el milagro del “acontecimiento” no es opción para los miles de personas que en regiones como América Latina sufren en carne propia los efectos de la marginación social, el racismo, el sexismo y la falta de oportunidades”²⁰⁵, es decir, estas personas no pueden esperar a que se dé aquel nuevo principio que organice el mundo y que suponga el cambio que se necesita. Estas personas, como señala Castro-Gómez, tienen que generar estrategias que les permitan sobrevivir resistiendo a una organización mundial para la que no cuentan²⁰⁶, lo que no está tan alejado

²⁰³ Cfr. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 259.

²⁰⁴ *Ídem.*

²⁰⁵ Santiago Castro-Gómez, “Prólogo”, en Pablo Lazo Briones, *Lucha en las fronteras. Por una resistencia intersticial* (Ciudad de México: Editorial Gedisa, 2021), p. 11.

²⁰⁶ Cfr. *Ídem.*

de lo dicho antes sobre el reconocimiento que hacía Ellacuría sobre la imposibilidad de salirse de la historia para intentar cambiarla. En este sentido, la indignación con lo producido por la modernidad, de la que habla Ellacuría, puede ser de alguna manera asimilable al hartazgo y la ira de los que afirma Pablo Lazo que son potenciadores de la acción disidente que, precisamente, persigue una transformación auténtica²⁰⁷, o comparable con las nuevas rebeldías de las que habla Di Cesare y que también dan cuenta tanto de la asfixia que provoca el sistema como de las distintas formas que está tomando la lucha por recuperar “el derecho a respirar”²⁰⁸.

Efectivamente, cambiar los principios que dinamizan la historia no puede hacerse más que desde lo más concreto de la misma, Ellacuría fue plenamente consciente de ello, y aun así mantuvo la idea de la necesidad de la utopía, pero, como ya se vio, se trata de una utopía que pueda ser historizable y que, como tal, sirva como correctivo ético iluminando aquellas posibilidades históricas para que la propia realidad histórica sea de otra manera. Si esta utopía la concretó en su propuesta de la civilización de la pobreza –que, como tal, no tiene una forma definida de antemano–, y en esta última se presentan alternativas para cada uno de los ámbitos de la vida (económico, político, social, cultural, incluso eclesial), habrá que preguntarse cómo aproximar esas nuevas realidades si no es dejando de seguir las imposiciones del actual sistema, es decir, si no es desobedeciendo en el presente para dar pie a futuros más humanos. La desobediencia, como apunta Di Cesare, sería lo contrario a la resignación y la pasividad²⁰⁹. El propio Ellacuría señaló la importancia de la inconformidad

²⁰⁷ Cfr. Pablo Lazo Briones, “Introducción”, en Pablo Lazo Briones, *Lucha en las fronteras. Por una resistencia intersticial*, op. cit., p. 15.

²⁰⁸ Di Cesare, “El derecho a la respiración”, en *El tiempo de la revuelta*, op. cit., p. 10.

²⁰⁹ Cfr. Di Cesare, *El tiempo de la revuelta*, op. cit., p. 83.

para dar paso a procesos de transformación, que necesariamente pasan por la protesta y la lucha activa, y que, a su vez, son principio de esperanza.

La humanización del ser humano y la humanización y plenificación de la historia no van a darse por el mismo proceso que desembocó en la hominización; la humanización ha de provenir de la historia, que también tiene que humanizarse a través de opciones que pasan tanto por voluntades personales como por decisiones más o menos grupales²¹⁰. A esto aspira la ética ellacuriana o ética de la realidad histórica, y en esto se juega. Subvertir la historia con miras a la humanización implica, como afirmó el propio Ellacuría, dejarse mover por la utopía, mantener la esperanza, y situarse al lado de las mayorías populares, lo que bien puede ser asumir sus luchas y dejarse enseñar por quienes más han experimentado los efectos de los sistemas de opresión y dominación, y que son quienes, por sobrevivencia, van generando aquellas estrategias de resistencia. A su vez, la ética ellacuriana no deja de ser un proceso reflexivo que implica el conocimiento profundo de la realidad, por lo que exige también el esfuerzo serio y constante de estudiarla y analizarla para poder poner al servicio de las causas populares este conocimiento que ha de dar paso a praxis históricas de liberación.

4. Conclusiones del capítulo

En este último capítulo he dado cuenta de algunas características básicas de la que he llamado una ética ellacuriana o ética de la realidad histórica, partiendo por lo que el propio Ellacuría planteó en torno a la ética y su tarea principal, esto es, la humanización del ser humano y la humanización y plenificación de la historia, lo que ha permitido enfatizar la importancia de

²¹⁰ Cfr. Ellacuría, “Curso de Ética”, *op. cit.*, p. 259.

la relación circular entre el hacer del ser humano y la historia. Esto último, a su vez, ha permitido plantear que, si la humanización de uno y otra han de venir de la interacción entre ambos, esta no se va a dar mientras se sigan los mismos patrones de comportamiento que han favorecido la creación del actual ordenamiento mundial.

Por otra parte, en este capítulo he retomado el vínculo entre utopía y profetismo, en el que se puede decir que se concreta la ética ellacuriana al partir de la crítica de la negatividad histórica y apuntar a un horizonte de plenitud con posibilidades históricas, en esta relación lo que se analiza son las interacciones entre las fuerzas que intervienen en la historia para explicar cómo se ha llegado a una determinada situación e iluminar las alternativas que la propia realidad histórica puede ofrecer para que llegue a ser de otra manera. Para Ellacuría, como se vio, era urgente dar paso a un “comenzar de nuevo” desde el que se dinamizara la historia desde unos principios radicalmente diferentes a los de la actual civilización de la riqueza. Este “comenzar de nuevo”, que no es un comenzar de cero ni un salirse de la historia para volver a empezar, solo puede darse desde lo más concreto de la historia, pero, para que se dé es necesario desobedecer las imposiciones de este sistema que ha dado pie a la actual organización del mundo, y una forma de hacerlo es partiendo por uno de los principios que Ellacuría propuso para su civilización de la pobreza: la solidaridad con los y las más desfavorecidas, es decir, haciendo opción por las mayorías populares.

Conclusiones generales

De manera sintética, presento las conclusiones más importantes del trabajo realizado, enlistándolas y desarrollando brevemente algunas ideas en torno a ellas.

La primera es la confirmación de la hipótesis que se planteó al inicio, pues partiendo de la antropología filosófica en la que se apoya Ellacuría y de su concepción de la realidad histórica, se ha podido identificar una ética particular. Como se vio, la filosofía de la realidad histórica no es una mera teoría, sino que se trata de una manera de hacer filosofía; es a la vez el estudio de los dinamismos y las fuerzas que intervienen en la historia, y es también la búsqueda de soluciones frente a todo aquello que bloquea el que la realidad siga dando de sí, que, como también se vio, tiene relación con lo que Ellacuría identificó como mal común. En función de lo anterior, se ha dicho de la filosofía de la realidad histórica que puede considerarse como una filosofía de la praxis, sin embargo, se señaló el carácter zubiriano de la idea ellacuriana de praxis, de la que se puede decir que es una especie de síntesis entre marxismo y filosofía zubiriana, pues si bien es innegable que Marx y el marxismo son referentes en la propuesta intelectual de Ellacuría, es importante insistir en el radical carácter zubiriano de toda su propuesta.

Una segunda conclusión se desprende de la anterior, pues la ética ellacuriana se posiciona frente al mencionado mal común, que si bien en el tiempo de Ellacuría lo identificó con el capitalismo y con la que denominó la civilización de la riqueza, aquí, en el intento de actualizar y mostrar la pertinencia y vigencia de la propuesta ellacuriana más allá del contexto en el que surgió, se ha complementado señalando los vínculos entre los sistemas de opresión y dominación que algunos autores y autoras han identificado como los propios del presente, entre ellos el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo. El entramado que se construye

entre ellos en el marco de la que se ha llamado la nueva racionalidad del mundo, es decir, el neoliberalismo, está teniendo efectos devastadores sobre la vida de grandes colectivos y apunta a una catástrofe debido a las formas predatorias y abusivas sobre el planeta y la naturaleza en general. Este entramado de sistemas de opresión es lo que aquí he identificado como mal común, mostrando, además, que las mayorías populares a las que se refería Ellacuría, hoy siguen siendo los y las empobrecidas, pero también todas las personas a las que el sistema les niega la posibilidad de vivir, de facto o simbólicamente, en función del modelo de “hombre” que se ha construido a partir del entramado, así, mujeres, indígenas, afrodescendientes, disidentes sexuales, ciertos grupos etarios, etc., son expuestos de manera particular a los efectos de una persistente y creciente violencia que se ha vuelto fin en sí misma.

Frente a todo esto, la ética ellacuriana parte por hacer una opción radical por estas mayorías populares, se sitúa de su lado y hace suyas sus luchas. En este sentido, la ética ellacuriana no cuenta con un programa predeterminado de acción, ni tampoco parte de unos valores o ideales abstractos y universales, sino que se deja afectar y enseñar por la realidad de quienes más padecen los efectos de aquel entramado, lo que, sumado al esfuerzo constante de estudio y conocimiento de la realidad histórica, le permite iluminar posibles alternativas para resistir y posibilitar el cuidado de la vida en todas sus formas, dando pie, entonces, a praxis liberadoras.

A grandes rasgos, se puede decir que la ética ellacuriana se concentra en la propuesta del vínculo entre utopía y profetismo, este que da cuenta de la necesidad de la crítica de la negatividad histórica con miras a una utopía historizable. La crítica es parte fundamental de la propuesta ética ellacuriana, se trata de una crítica que no se agota en sí misma, sino que

tiene una función que no es sino aquella de buscar, en la misma realidad de lo criticado, las alternativas para redirigir el rumbo histórico, esto es, para que la historia sea de otra manera. Además, la crítica se dirige a las ideologías dominantes, a aquello que Ellacuría llama ideologizaciones, por ser elementos funcionales para el mal común, pues es a partir de ellas como se mantiene y se reproduce el ordenamiento injusto e inherentemente violento. Por su parte, la utopía en el pensamiento ellacuriano también es fundamental, ya que sirve como correctivo ético, pues aun manteniendo aquel rasgo escatológico o metahistórico, no deja de servir de contraste frente a la realidad. De todo esto se desprende el que la historia, en esta propuesta ética, es criterio y crítica para el hacer humano, pues es ahí en donde se muestra la verdad del proceso histórico, aquello que las ideologizaciones tratan de ocultar. La ética ellacuriana insiste en la vuelta constante a la historia no solo para encontrar los efectos de la acción humana en ella, sino también para identificar los correctivos necesarios para que sea de otra manera y que se posibilite el que la realidad siga dando de sí.

A partir de todo esto, he afirmado aquí que la ética ellacuriana, por apuntar a subvertir el rumbo de la historia, es una ética subversiva, pues además busca un “comenzar de nuevo” que, como se vio, no puede suponer salirse de la historia, por lo que es desde dentro de ella desde donde se van buscando y ejecutando las acciones para conseguir aquello, en este sentido, las y los sujetos de esta ética son desobedientes ante las imposiciones del sistema, en particular las que obligan a hacer la vida de una determinada manera, las que llevan a hacer de la competencia el principio en el que se basan todas las relaciones o las que han llevado a ponerle un valor económico a la vida misma, todo aquello que va dejando sin opciones a la gran mayoría y que, por tanto, supone un bloqueo para la humanización y para que la realidad siga dando de sí. El que aquí se hable de una ética subversiva no quiere decir

que se trate de la búsqueda de la destrucción por sí misma, sino precisamente de la construcción de un escenario radical y absolutamente distinto que apunte a la plena humanización tanto del ser humano como de la historia.

Por último, no deja de ser importante insistir en la actualidad de la propuesta ellacuriana y en el acento que pone en que el conocimiento y la producción intelectual tenga aquel fin práctico que aquí tanto se ha enunciado. De igual manera, es importante señalar lo dicho al inicio sobre las líneas de investigación que se siguen abriendo en torno al pensamiento ellacuriano precisamente en función de que se mantiene vigente.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Nabil (autor principal). “Las desigualdades matan. Resumen”. Oxfam Internacional, 2022. Consultado el 4 de mayo de 2022, en: <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621341/bp-inequality-kills-170122-summes.pdf;jsessionid=D4F2C0A9D6E6EE9446691080446AC77A?sequence=6>.
- Alvarenga, Luis. “Una teoría crítica para El Salvador. Negatividad, historización y praxis liberadora en Ignacio Ellacuría”. *ECA Estudios Centroamericanos*, vol. 68, núm. 732 (2013), pp. 19-34. Consultado el 6 de agosto de 2019. doi: <https://doi.org/10.51378/eca.v68i732.3354>.
- Amezcu, Dominique. “«Nos sobran los motivos». De la vigencia de las razones feministas”. En *Feminismos y Derecho*, coordinado por Alejandro Rosillo, Urenda Navarro y Guillermo Luévano (coords.), pp. 11-22. Aguascalientes-San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát-Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2014.
- Antón, Joan. “El liberalismo”. En *Manual de Ciencia Política*, 3a. ed., editado por Miquel Caminal Badia, pp. 103-123. Madrid: Editorial Tecnos, 2006.
- Arzubialde, Santiago. “El significado de la fórmula «A mayor gloria de Dios». En el texto de las Constituciones de la Compañía de Jesús”. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, vol. 76, núm. 299 (2019), p. 593-630. Consultado el 3 de mayo de 2022, en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/11051>.
- Ashley, Matthew. “La contemplación en la acción de la justicia. La contribución de Ignacio Ellacuría a la espiritualidad cristiana”. *Revista Latinoamericana de Teología* vol. 17, núm. 51 (2000), pp. 211-232. Consultado el 3 de mayo de 2021. doi: <https://doi.org/10.51378/rlt.v17i51.5181>.

- Barroso, Óscar. “Persona, religación y realidad moral. Los conceptos éticos a la luz de la antropología de Zubiri”. *Pensamiento*, vol. 65, núm. 246 (2009), pp. 781-807. Consultado el 26 de octubre de 2020, en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4787/4613>.
- Barroso, Óscar. “Zubiri y la filosofía de la praxis en Iberoamérica”. *Gazeta de Antropología*, vol. 37, núm. 3 (2021). Consultado el 2 de mayo de 2022. Consultado en: <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/70183/Gazeta-2021-37-3-articulo-03.pdf?sequence=1>.
- Bobbio, Norberto. *Liberalismo y democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Brown, Wendy. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso Ediciones, 2015.
- Buergenthal, Thomas. “La comisión de la verdad para El Salvador”. En *Estudios especializados de derechos humanos*, Thomas Buergenthal y Antônio Cançado, (San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1996), p. 11-62. Libro consultado en línea el 1 de mayo de 2022, en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2061/6.pdf>.
- Cabarrús, Carlos. *La espiritualidad ignaciana, es laical. Apuntes sobre «ignacianidad»*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2003. Libro digital consultado en: http://biblio3.url.edu.gt/publiclg/url/libros/esp_igna.pdf.
- Cabnal, Lorena. “El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra”. En *En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, tomo IV, coordinado por Xóchitl Leyva y Rosalba Icaza, pp. 113-123. Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: CLACSO y Cooperativa Editorial Retos, 2019. Libro digital consultado en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D14695.dir/En_tiempos_de_muerte-cuerpos_rebeldias_resistencias.pdf.
- Campillo, Neus. “El feminismo como crítica filosófica”. *Isegoría* 9 (1994), pp. 164-181. Consultado el 22 de agosto de 2021. doi: <https://doi.org/10.3989/isegoria.1994.i9>.

- Cardenal, Rodolfo. “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”. En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, pp. 37-49. Maliaño: Sal Terrae, 1999.
- Castilla y Cortázar, Blanca. “Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1995. Consultado el 7 de julio de 2020, en: <http://webs.ucm.es/BUCM/tesis/19911996/H/2/H2009101.pdf>.
- Castro-Gómez, Santiago. “Prólogo”. En *Lucha en las fracturas. Por una resistencia intersticial*, Pablo Lazo Briones, pp. 11-14. Ciudad de México: Editorial Gedisa, 2021.
- CEPAL. “Introducción”, “Panorama social de América Latina 2021”, pp. 11-41. Santiago, 2022. Consultado el 5 de abril de 2022, en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/47718/1/S2100655_es.pdf.
- Cerutti Guldberg, Horacio. “Filosofías para la liberación: ¿relevos generacionales..., nuevos aportes...?”. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, vol. 1, núm. 1 (2012), pp. 3-19. Consultado el 18 de abril de 2020, en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/5383/15171>.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3a. ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Cerutti Guldberg, Horacio. “Utopía y América Latina”. *Utopías. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, núm. 2 (1989), pp. 8-13. Consultado el 2 de enero de 2022, en: http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/5525/02_Utop%c3%adas_02_1989_Guldberg_Cerutti_Horacio_8-13.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Cuervo Sola, Manuel. “Estado, mercado y utopías modernas. Las coordenadas políticas contemporáneas a la luz de la lectura hinkelammertiana de Pablo de Tarso”. *Economía y Sociedad*, vol. XXII, núm. 38 (2018), pp. 71-84. Consultado el 30 de diciembre de 2021, en: <https://www.redalyc.org/journal/510/51058253006/51058253006.pdf>.

- Cumes, Aura. “Cosmovisión maya y patriarcado”. En *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales*, coordinado por Karina Ochoa Muñoz (coord.), pp. 73-89. Ciudad de México: Edicionesakal México, 2019.
- Curiel, Ochy. “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. En *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*, editado por Alejandra de Santiago, Edith Caballero y Gabriela González, pp. 149-163. Buenos Aires: CLACSO, 2017. Libro digital consultado en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170728011718/Antologia_Mujeres_Intelectuales.pdf.
- De los Ríos, Uriarte, María Elizabeth. “Sobre el concepto de redención en Walter Benjamin y el de liberación en Ignacio Ellacuría: hacia una teoría crítica en América Latina”. Tesis doctoral, Universidad Iberoamericana, 2011. Consultado en: <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/015413/015413s.pdf>.
- De Miguel, Ana. *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2015.
- De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, Maria Paula. “Prefacio”. En *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las Epistemologías del Sur*, editado por Boaventura de Sousa y Maria Paula Meneses (eds.), pp. 5-7. Ciudad de México: Edicionesakal, 2020.
- De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, Maria Paula. “Introducción. Las Epistemologías del Sur: dar voz a la diversidad del Sur”. En *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las Epistemologías del Sur*, editado por Boaventura de Sousa y Maria Paula Meneses (eds.), pp. 9-47. Ciudad de México: Edicionesakal, 2020.
- Di Cesare, Donatella. *El tiempo de la revuelta*. Madrid: Siglo XXI, 2021.
- Domínguez Miranda, Manuel. “Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana”. *Universitas Philosophica* 7, núm. 13 (1989), pp. 69-88. Consultado el 2 de junio de 2020, en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11617>.

- Domínguez Miranda, Manuel. “Aproximaciones al concepto de *praxis* en Ignacio Ellacuría”. *Universitas Philosophica* 11, núm. 21 (1993), pp. 41-57. Consultado el 30 de mayo de 2020, en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11574>.
- Donskis, Leonidas. “Introducción. Hacia una teoría del secreto humano y la inconmensurabilidad, o exponer formas elusivas del mal” En *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Zigmunt Bauman y Leonidas Donskis, pp. 9-27. Barcelona: Paidós, 2015.
- Dussel, Enrique. “La introducción de la “Transformación de la filosofía” de K. O. Apel y la filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”. En *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Karl Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fornet-Betancourt, pp. 45-104. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1992).
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Ellacuría, Ignacio. “Antropología de Xavier Zubiri”. En *Escritos filosóficos II*, 2a. ed., Ignacio Ellacuría, pp. 71-148. San Salvador: UCA Editores, 2007.
- Ellacuría, Ignacio. “Conversaciones con Zubiri”. En *Escritos filosóficos II*, 2a. ed., Ignacio Ellacuría, pp. 19-51. San Salvador: UCA Editores, 2007.
- Ellacuría, Ignacio. “Curso de Ética”. En *Cursos universitarios*, Ignacio Ellacuría, pp. 253-280. San Salvador: UCA Editores, 2009.
- Ellacuría, Ignacio. “Dimensión ética de la filosofía”. En *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, dirección por Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana, pp. 481-498. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2009.

- Ellacuría, Ignacio. “El desafío de las mayorías pobres”. En *Escritos teológicos I*, Ignacio Ellacuría, pp. 355-364. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. “El desmoronamiento de la fachada democrática”. En *Veinte años de historia en El Salvador. Escritos políticos I*, Ignacio Ellacuría, pp. 267-281. San Salvador: UCA Editores, 1991,
- Ellacuría, Ignacio. “El esquema general de la antropología zubiriana”. En *Escritos filosóficos II*, 2a. ed., Ignacio Ellacuría, pp. 285-364. San Salvador: UCA Editores, 2007.
- Ellacuría, Ignacio. “*El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse”. En *Cursos universitarios*, Ignacio Ellacuría, pp. 21-39. San Salvador: UCA Editores, 2009.
- Ellacuría, Ignacio. “El mal común y los derechos humanos”. En *Escritos filosóficos III*, Ignacio Ellacuría, pp. 447-450. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- Ellacuría, Ignacio. “El objeto de la filosofía”. En *Filosofía de la realidad histórica*, Ignacio Ellacuría, pp. 17-42 y 473-475. Madrid: Editorial Trotta, 1991.
- Ellacuría, Ignacio. “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”. En *Escritos teológicos II*, Ignacio Ellacuría, pp. 137-170. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. “El sentido del hacer histórico”. En *Cursos universitarios*, Ignacio Ellacuría, pp. 113-141. San Salvador: UCA Editores, 2009.
- Ellacuría, Ignacio. “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo”. En *Escritos teológicos II*, Ignacio Ellacuría, pp. 295-305. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. “En torno al concepto y a la idea de liberación”. En *Escritos teológicos I*, Ignacio Ellacuría, pp. 629-657. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. “Estudio ético-político del proceso conflictivo ANDES-Ministerio”. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos I*, Ignacio Ellacuría, pp. 523-556. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1991.
- Ellacuría, Ignacio. “Filosofía, ¿para qué?”. En *Escritos filosóficos III*, Ignacio Ellacuría, pp. 115-131. San Salvador: UCA Editores, 2001.

- Ellacuría, Ignacio. “Filosofía y política”. En *Veinte años de historia en El Salvador. Escritos políticos I*, Ignacio Ellacuría, pp. 47-61. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- Ellacuría, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”. En *Veinte años de historia en El Salvador. Escritos políticos I*, Ignacio Ellacuría, pp. 93-121. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- Ellacuría, Ignacio. “Fundamentación biológica de la ética”. En *Escritos filosóficos III*, Ignacio Ellacuría, pp. 251-269. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- Ellacuría, Ignacio. “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”. En *Escritos filosóficos III*, Ignacio Ellacuría, pp. 431-432. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- Ellacuría, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En *Escritos teológicos I*, Ignacio Ellacuría, pp. 187-218. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. “Hegel y el método dialéctico”. En *Cursos universitarios*, Ignacio Ellacuría, pp. 41-111. San Salvador: UCA Editores, 2009.
- Ellacuría, Ignacio. “Historicidad de la salvación cristiana”. En *Escritos teológicos I*, Ignacio Ellacuría, pp. 535-596. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. En *Escritos filosóficos III*, Ignacio Ellacuría, pp. 433-445. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- Ellacuría, Ignacio. “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”. En *Escritos filosóficos III*, Ignacio Ellacuría, pp. 207-225. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- Ellacuría, Ignacio. “Ideología e inteligencia”. En *Cursos universitarios*, Ignacio Ellacuría, pp. 327-377. San Salvador: UCA Editores, 2009.
- Ellacuría, Ignacio. “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”. En *Escritos teológicos I*, Ignacio Ellacuría, pp. 347-353. San Salvador: UCA Editores, 2000.

- Ellacuría, Ignacio. “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”. En *Escritos filosóficos II*, 2a. ed., Ignacio Ellacuría, pp. 199-284. San Salvador: UCA Editores, 2007.
- Ellacuría, Ignacio. “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”. En *Veinte años de historia en El Salvador. Escritos políticos I*, Ignacio Ellacuría, pp. 587-627. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- Ellacuría, Ignacio. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. En *Escritos filosóficos II*, Ignacio Ellacuría, pp. 365-444. San Salvador: UCA Editores, 2007.
- Ellacuría, Ignacio. “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”. En *Escritos filosóficos III*, Ignacio Ellacuría, pp. 403-430. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- Ellacuría, Ignacio. “Misión de la Compañía de Jesús en Centroamérica”. En *Escritos teológicos IV*, Ignacio Ellacuría, pp. 173-176. San Salvador: UCA Editores, 2002.
- Ellacuría, Ignacio. “Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo”. *Revista Latinoamericana de Teología*, vol. 7, núm. 19 (1990), pp. 5-10. doi: <https://doi.org/10.51378/rlt.v7i19.5867>.
- Ellacuría, Ignacio. “Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa”. *Revista Latinoamericana de Teología*, vol. 8, núm. 22 (1991), p. 5-23. Consultado el 2 de mayo de 2021. doi: <https://doi.org/10.51378/rlt.v8i22.5675>.
- Ellacuría, Ignacio. “Persona y comunidad”. En *Escritos filosóficos III*, Ignacio Ellacuría, pp. 65-113. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- Ellacuría, Ignacio. “Pobres”. En *Escritos teológicos II*, Ignacio Ellacuría, pp. 171-192. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. “Quinto centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?”. En *Escritos teológicos II*, Ignacio Ellacuría, pp. 525-539. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. “Recuperar el reino de Dios: desmundanización e historización de la Iglesia”. En *Escritos teológicos II*, Ignacio Ellacuría, pp. 307-316. San Salvador: UCA Editores, 2000.

- Ellacuría, Ignacio. “Respuesta a CETRAL. Mayorías oprimidas, reivindicaciones indígenas en Centroamérica y el problema de los derechos humanos”. En *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, editado por Juan Antonio Senent de Frutos, pp. 293-296. Bilbao: Universidad de Deusto, 2012.
- Ellacuría, Ignacio. “Subdesarrollo y derechos humanos”. En *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, editado por Juan Antonio Senent de Frutos, pp. 317-337. Bilbao: Universidad de Deusto, 2012.
- Ellacuría, Ignacio. “Teología de la liberación y marxismo”. En *Escritos teológicos I*, Ignacio Ellacuría, pp. 461-499. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”. En *Escritos universitarios*, Ignacio Ellacuría, pp. 203-219. San Salvador: UCA Editores, 1999.
- Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”. En *Escritos teológicos II*, Ignacio Ellacuría, pp. 233-293. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Escalante, Manuel y González, Dalia. “Resumen analítico del juicio del Caso Jesuitas en España: La condena del coronel Inocente Orlando Montano Morales”. Consultado el 2 de mayo de 2022, en: <https://www.uca.edu.sv/idhuca/wp-content/uploads/20210223-documento-resumen-caso-jesuitas-digital-VF.pdf>.
- Estévez, Ariadna. “Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?”. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. XXV, núm. 73 (2018), pp. 9-43. Consultado el 5 de mayo de 2022. doi: <http://dx.doi.org/10.32870/espisal.v25i73.7017>.
- Falla, Ricardo. “Subiendo a Jerusalén”. En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, pp. 27-36. Maliaño: Sal Terrae, 1999.
- Falomir Archambault, Elisabeth. “Introducción”. En *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Achille Mbembe, pp. 11-15. Tenerife: Editorial Melusina, 2011.

- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
- Fernández Nadal, Estela. “Prólogo”. En *Franz Josef Hinkelammert: la vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado. Antología esencial*, editado por Estela Fernández Nadal, pp. 9-41. Buenos Aires: CLACSO/ALAS, 2017.
- Fornet-Betancourt, Raúl. “El mal común, o de un posible nombre para nuestra época”. En *Interculturalidad, crítica y liberación*, Raúl Fornet-Betancourt, pp. 83-98. Mainz: Wissenschaftsverlag, 2012.
- Futrell, John. “Discernimiento ignaciano”. Texto originalmente publicado en *Studies in the spirituality of jesuits*, vol. 2, núm. 2 (1970), <https://ejournals.bc.edu/index.php/jesuit/article/view/3560/3153>. La versión aquí utilizada se consultó el 4 de mayo de 2022, en: <http://repositorio.uca.edu.ni/3446/1/Discernimiento%20Ignaciano.pdf>.
- Gandler, Stefan. “Teoría Crítica ¿sin Frankfurt?”. En *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*, Stefan Gandler, pp. 17-36. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2009.
- García, Juan José. “El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos”. *The Xavier Zubiri Review*, vol. 4 (2002), pp. 19-66. Consultado el 26 de noviembre de 2020, en: http://www.zubiri.org/general/xzreview/2002/web/Garcia_XZR2002.htm.
- González, Antonio. “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”. Conferencia dictada en Barcelona, en marzo de 1990. El texto había sido consultado en 2017 en: <http://uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1204158757.pdf>. También está disponible en: <https://www.surgimiento.org/bibliograf%C3%ADa/aproximaci%C3%B3n-a-la-obra-filos%C3%B3fica-de-ignacio-ellacur%C3%ADa>.
- González, Luis. A. “El Salvador de 1970 a 1990: política, economía y sociedad”. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 67 (1999), p. 43-61. Consultado el 4 de mayo de 2022. doi: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i67.4844>.

- Guzmán, Adriana y Paredes, Julieta. *El tejido de la rebeldía: ¿qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres creando comunidad, 2014.
- Harnecker, Marta. “Estructura ideológica”. En *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Marta Harnecker, pp. 102-113. Estado de México. Siglo XXI Editores, 1985.
- Hernández Avendaño, Juan Luis. “El concepto de “mal común” en Ellacuría y las reformas estructurales en México”. En *El rector mártir. Los legados de Ignacio Ellacuría para encargarse de la realidad*, coordinado por Juan Luis Hernández Avendaño y Galilea Cariño Cepeda (coords.). Puebla: Universidad Iberoamericana, 2015.
- Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*. 2a. ed. San José: Departamento Euménico de Investigaciones, 1981.
- Isla, Ana. ““Enverdeciendo” el capitalismo: una guerra contra la subsistencia”. *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, vol. I, núm. 151, pp. 19-30 (2016). Consultado el 2 de diciembre de 2021. <https://doi.org/10.15517/rcs.v1i151.24967>.
- Jesuitas México. “Espiritualidad ignaciana”. Consultado el 4 de mayo de 2022, en: <https://jesuitasmexico.org/espiritualidad/espiritualidad-ignaciana/>.
- Klein, Naomi. “Irak, se cierra el círculo: *shock* definitivo”. En *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Naomi Klein, pp. 431-499. Ciudad de México: Ediciones Culturales Paidós, 2014.
- Laski, Harold. *El liberalismo europeo*. 3a. ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Editorial Gedista, 2013.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015.

- Lazo Briones, Pablo. "Introducción". En *Lucha en las fracturas. Por una resistencia intersticial*, Pablo Lazo Briones, pp. 15-20. Ciudad de México: Editorial Gedisa, 2021.
- Lugones, María. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, núm. 9 (2008), pp. 73-101. Consultado el 20 de septiembre de 2021, en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.
- Madorrán Ayerra, Carmen. "Filosofías para la liberación latinoamericana". *Bajo palabra* 7 (2012), pp. 505-514. Consultado el 5 de junio de 2020, en: <https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/3257>.
- Maier, Martin. "La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría". *Revista Latinoamericana de Teología*, vol. 13, núm. 39 (1996), pp. 233-255. Consultado el 3 de mayo de 2021. doi: <https://doi.org/10.51378/rlt.v13i39.5321>.
- Maier, Martin. "Karl Rahner, el maestro". En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, pp. 143-160. Maliaño: Sal Terrae, 1999.
- Marcos, Jairo. "La liberación desde Enrique Dussel (y sus críticas)". *Revista NuestrAmérica*, vol. 7, núm. 13 (2019), pp. 174-201. Consultado el 30 de julio de 2020, en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6809041.pdf>.
- Marcos, Sylvia. "Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales". En *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, coordinado por Karina Ochoa Muñoz (coord.), pp. 119-134. Ciudad de México: Edicionesakal México, 2019.
- Martín Baena, Enrique. "Reflejos y sentidos de las reglas de discernimiento en el epistolario ignaciano (1536-1556)". Tesis de máster, Universidad de Comillas, 2020. Consultado el 1 de mayo de 2022, en: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/44475/TFM001317.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

- Martínez Sinisterra, Rossih Amira. “Descolonizar la praxis política, desmoronar el racismo asimilado en pueblos oprimidos”. En *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, coordinado por Karina Ochoa Muñoz, pp. 177-195. Ciudad de México: Edicionesakal México, 2019.
- Mendoza, Breny. “La colonialidad del género y poder: De la postcolonialidad a la decolonialidad”. En *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, coordinado por Karina Ochoa Muñoz, pp. 35-69. Ciudad de México: Edicionesakal México, 2019.
- Misfud, Tony. “El discernimiento: de la espiritualidad a la ética”. *Cuestiones Teológicas*, vol. 47, núm. 108 (2020), p. 134-154. Consultado el 4 de mayo de 2022. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a08>.
- Monroy Yurrieta, Ernesto Héctor. “El concepto de liberación y la praxis de liberación en la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría”. Tesis doctoral, Universidad Autónoma del Estado de México, 2013. Consultado el 20 de enero de 2022, en: <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/79798/Tesis%20Ernesto%20H%c3%a9ctor%20Monroy.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Nicolás, Juan A. “La historia como baremo crítico: I. Ellacuría”. En *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, dirección por Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana, pp. 61-79. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2009.
- Ochoa Muñoz, Karina y Garzón Martínez, María Teresa. “Introducción”. En *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, coordinado por Karina Ochoa Muñoz (coord.), pp. 5-32. Ciudad de México: Edicionesakal México, 2019.
- O’Malley, John y O’Brien, Timothy. “La construcción de la espiritualidad ignaciana en el siglo XX: un esbozo”. *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica*, núm. 30 (2020), p. 272-303. Consultado el 3 de mayo de 2022, en: https://www.ignaziana.org/30-2020_03.pdf.

- Paredes, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Monterrey: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's pa largo, AliFem AC, 2014.
- Pérez Orozco, Amaia. "El conflicto capital-vida". En *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*, compilado por Patricio Dobrée y Natalia Quiroga Díaz, pp. 119-139. Asunción: Centro de Documentación y Estudios/Articulación Feminista Marcosur, 2019. Libro digital: <https://www.clacso.org/luchas-y-alternativas-para-una-economia-feminista-emancipatoria/>
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (selección a cargo de Danilo Assis), Aníbal Quijano, pp. 777-832. Buenos Aires: CLACSO, 2014. Libro digital consultado en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>.
- Reichmann, Jorge. "La crítica ecosocialista al capitalismo". *Revista Integra Educativa* Vol. VI, núm. 3 (2013), pp. 137-180. Consultado el 14 de octubre de 2021, en: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v6n3/n6a08.pdf>.
- Reguillo, Rossana. "Precariedad(es): Necropolítica y máquinas de guerra". En *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina*, coordinado por Mabel Moraña y José Manuel Valenzuela Arce (coords.), pp. 53-73. Ciudad de México-Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana-Gedisa, 2017.
- Richard, Pablo y Vidales, Raúl. "Introducción". En *Las armas ideológicas de la muerte*, Franz Hinkelammert, pp. VII-XIX. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1981.
- Romero Cuevas, José Manuel. "Ellacuría y la teoría crítica. Una aproximación". *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 109 (2006), pp. 455-471. Consultado el 30 de diciembre de 2021. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i109.3447>.

- Romero Cuevas, José Manuel. “Ignacio Ellacuría y la necesidad de autorreflexión de la teoría crítica”. *ECA. Estudios Centroamericanos*, vol. 68, núm. 732, (2013), p. 61-74. Consultado el 2 de mayo de 2022. doi: <https://doi.org/10.51378/eca.v68i732.3357>.
- Romero Cuevas, José Manuel. “Crítica dialéctica de la utopía: de Hegel a Bloch y Ellacuría”. *Pensamiento*, núm. 280 (2018), pp. 411-431. Consultado el 2 de diciembre de 2021. doi: <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i280.y2018.005>.
- Romero Cuevas, José Manuel. “La historización de los conceptos políticos como crítica de la ideología”. En *Ignacio Ellacuría. Teología, filosofía y crítica de la ideología*, Juan José Tamayo Acosta y José Manuel Romero Cuevas, pp. 81-234. Barcelona: Anthropos Editorial, 2019.
- Romero Cuevas, José Manuel. “Trascendencia en la inmanencia. Sobre el sustento de la crítica inmanente”. *Bajo Palabra*, núm. 21 (2019), pp. 279-298. Consultado el 30 de diciembre de 2021. <https://doi.org/10.15366/bp2019.21.016>.
- Rosillo Martínez, Alejandro. “*Civilización de la pobreza* y derechos humanos: más allá de la modernidad capitalista”. En *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, coordinado por Alejandro Rosillo Martínez (coord.), pp. 139-158. San Luis Potosí: Comisión Estatal de Derechos Humanos/Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2008.
- Rosillo Martínez, Alejandro. “La denuncia profética y la defensa de los oprimidos”. En *Liberación y justicia social. Derechos humanos desde la Teología de la Liberación*, Alejandro Rosillo, pp. 181-226. Aguascalientes-San Luis Potosí- San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat-Universidad Autónoma de San Luis Potosí-Educación para las Ciencias en Chiapas, 2012.
- Rosillo Martínez, Alejandro. “Universidad, liberación y derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría”. En *Ignacio Ellacuría en las fronteras*, coordinado por Óscar Castro Soto, Luis Mauro Izazaga Carrillo y Helena Varela Guinot (coords.), pp. 125-149. Valle de Chalco Solidaridad/Ciudad de México: Tecnológico Universitario del Valle de Chalco/Universidad Iberoamericana, 2019.

- Salamanca, Antonio. “El análisis de la realidad de X. Zubiri”. En *Fundamento de los derechos humanos*, Antonio Salamanca. Madrid: Nueva Utopía, 2003. Libro consultado en línea en: <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/2531-fundamento-de-los-derechos-humanos>.
- Samour, Héctor. “Filosofía y libertad”. En Ignacio Ellacuría, «*Aquella libertad esclarecida*», editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, pp. 89-121. Maliaño: Editorial Sal Terrae, 1999.
- Samour, Héctor. “Zubiri y la filosofía de la liberación”. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 87, (2002), p. 371-392. Consultado el 6 de septiembre de 2019. doi: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i87.4139>.
- Samour, Héctor. *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores, 2002.
- Samour, Héctor. “El significado de la filosofía de la liberación hoy”. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, vol. 26, núm. 93 (2005), pp. 130-147. Consultado el 22 de abril de 2020, en: <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/2386/3481>.
- Samour, Héctor. “La filosofía de la liberación de Ellacuría ante los desafíos actuales”. En *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, dirección por Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana, pp. 37-60. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2009.
- Samour, Héctor. “El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”. *ECA Estudios Centroamericanos*, vol. 68, núm. 732 (2013), pp. 7-18. Consultado el 14 de agosto de 2019. <https://doi.org/10.51378/eca.v68i732.3352>.
- Samour, Héctor. “Las filosofías de la liberación”. En *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, editado por Raúl Fornet-Betancourt y Carlos Beorlegui, pp. 213-245. Granada: Editorial Comares, 2014.

- Samour, Héctor. “Zubiri y el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría”. *ECA Estudios Centroamericanos*, vol. 69, núm. 737-738 (2014), pp. 155-183. Consultado el 12 de septiembre de 2018. doi: <https://doi.org/10.51378/eca.v69i737-738.3241>.
- Samour, Héctor. “El diálogo de Ellacuría con Marx y el marxismo”. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 140 (2016), pp. 157-183. Consultado el 26 de agosto de 2021. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i140.2386>.
- Samour, Héctor. “El legado filosófico de Ignacio Ellacuría”. *ECA Estudios Centroamericanos*, vol. 71, núm. 744 (2016), pp. 33-50. Consultado el 16 de septiembre de 2018. doi: <https://doi.org/10.51378/eca.v71i744.3149>.
- Samour, Héctor. “El pensamiento ecológico de Ignacio Ellacuría. Continuidades y rupturas con la ecología integral del papa Francisco”. *ECA Estudios Centroamericanos*, vol. 76, núm. 764 (2021), pp. 25-35. Consultado el: 23 de abril de 2021. <https://doi.org/10.51378/eca.v76i764.4260>.
- Sánchez Rubio, David. “Derechos humanos, luchas y praxis de liberación. Algunos aportes a partir del pensamiento de Ignacio Ellacuría y otros autores críticos”. En *Ignacio Ellacuría en las fronteras*, coordinado por Óscar Castro Soto, Luis Mauro Izazaga Carrillo y Helena Varela Guinot, pp. 151-171. Valle de Chalco Solidaridad/Ciudad de México: Tecnológico Universitario del Valle de Chalco/Universidad Iberoamericana, 2019.
- Scannone, Juan Carlos. “La filosofía de la liberación actual: historia, características, vigencia actual”. *Teología y vida*, vol. L (2009), pp. 59-73. Consultado el 27 de mayo de 2020, en: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>.
- Segato, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- Senent de Frutos, Juan Antonio. “Ignacio Ellacuría: raíz y método de un compromiso intelectual”, *Razón y fe*, vol. 285, núm. 1457 (2022), pp. 281-291. Consultado el 14 de mayo de 2022. doi: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol285.i1457.y2022.002>.

- Senent de Frutos, Juan Antonio y Viñas Vera, Ángel. “Introducción”. En *Espiritualidad, saberes y transformación social desde Ellacuría*, editado por Juan Antonio Senent y Ángel Viñas, pp. XI-XV. Granada: Editorial Comares, 2021.
- Sermeño Quezada, Ángel. “Ignacio Ellacuría y la “civilización de la pobreza”. Apuntes para el siglo XXI. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 155 (2020), pp. 87-104. Consultado el 4 de diciembre de 2021. doi: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i155.10386>.
- Sobrino, Jon. “Prólogo. Monseñor Romero y la fe de Ignacio Ellacuría”. En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, pp. 11-23. Maliaño: Sal Terrae, 1999.
- Sobrino, Jon. “Ayudas para poner a producir en las iglesias la herencia de Jesús (Ellacuría sobre monseñor Romero)”. En *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Jon Sobrino, pp. 141-164. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Sobrino, Jon. “El pueblo crucificado y la civilización de la pobreza (El “hacerse cargo de la realidad” de Ignacio Ellacuría)”. En *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Jon Sobrino, pp. 17-38. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Sobrino, Jon. “«El Ellacuría olvidado». Lo que no se puede dilapidar”. En *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, dirección por Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana, pp. 319-341. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2009.
- Sobrino, Jon. “Civilización de la pobreza contra civilización de la riqueza para revertir un mundo gravemente enfermo”. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, núm. 125 (2014), pp. 139-150. Consultado el 6 de diciembre de 2021, en: https://www.fuhem.es/papeles_articulo/civilizacion-de-la-pobreza-contra-civilizacion-de-la-riqueza-para-revertir-un-mundo-gravemente-enfermo/.
- Sols Lucia, José. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

- Sols Lucia, José. “El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de la función social de la universidad”, *Arbor*, Vol. 192, núm. 782, a362 (2016). Consultado el 1 de febrero de 2021. doi: <https://doi.org/10.3989/arbor.2016.782n6007>.
- Spicker, Paul, Álvarez, Sonia y Gordon, David. *Pobreza: un glosario internacional*. Buenos Aires: CLACSO, 2009. Consultado el 14 de mayo de 2021, en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/clacso/crop/glosario/>.
- Tamayo, Juan José. “Dignidad y liberación: teologías contrahegemónicas en América Latina”. En *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las Epistemologías del Sur*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (eds.), pp. 187-209. Ciudad de México: Edicionesakal, 2020.
- Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2018.
- Tojeira, José María. “La muerte de los jesuitas. Salvando vidas y exigiendo construcción de futuro”, *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 108 (2019), pp. 211-221. Consultado el 2 de mayo de 2022, en: <https://www.uca.edu.sv/cmr/wp-content/uploads/2020/06/RLT-108-septiembre-diciembre-2019.pdf>.
- UCA Editorial. “La verdad”. Noticias UCA, 19 de septiembre de 2014. Consultado el 3 de febrero de 2021, en: <https://noticias.uca.edu.sv/editoriales/la-verdad>.
- Valencia, Sayak. *Capitalismo gore*. Tenerife: Editorial Melusina, 2010.
- Valencia, Sayak. “Capitalismo gore y necropolítica en México contemporáneo”. *Relaciones internacionales* 19 (2012), pp. 83-102. Consultado el 3 de mayo de 2021, en: <https://revistas.uam.es/index.php/relacionesinternacionales/article/viewFile/5115/5568>.
- Valenzuela Arce, José Manuel y Moraña, Mabel. “Entrada. Precariedad y exclusión social: dispositivos estructurantes del proyecto neoliberal”. En *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina*, coordinado por Mabel Moraña y José Manuel Valenzuela Arce (coords.), pp. 11-13. Ciudad de México-Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana-Gedisa, 2017.

- Valenzuela Arce, José Manuel. “Ayotzinapa: juvenicidio, necropolítica y precarización”. En *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina*, coordinado por Mabel Moraña y José Manuel Valenzuela Arce (coords.), pp. 37-52. Ciudad de México-Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana-Gedisa, 2017.
- Villoro, Luis. “Ética y política”. En *Los linderos de la ética*, Luis Villoro (coord.), pp. 3-17. Ciudad de México: CEIICH-UNAM-Siglo XXI Editores, 2000.
- Wolkmer, Carlos Antonio. “Naturaleza y problematización de la Teoría Crítica”. En *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, Carlos Antonio Wolkmer, pp. 25-36. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad de San Luis Potosí-Comisión Estatal de Derechos Humanos, 2016.
- Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Zuchel Lovera, Lorena. “Sobre utopías, antiutopías y liberación. Aproximaciones y precisiones desde América Latina”. *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 64 (2014), pp. 13-45. Consultado el 2 de enero de 2022. <https://doi.org/10.22370/rcs.2014.64.172>.