

## **IGNACIO ELLACURÍA, UN MÁRTIR QUE ILUMINA EL CAMINAR DEL QUEHACER CIENTÍFICO COMPROMETIDO**

**Francisco Díaz Estrada\***

Un hombre que se entregó a la causa de los últimos. Optó por reflexionar desde la realidad de los pobres de su tierra, una opción meditada y tenaz que le costó la vida. Esta opción suya, compartida también por otros compañeros con los que trabajaba convirtió una institución universitaria en defensora de los más débiles. Rábida 16 (1991)

El objetivo de las siguientes líneas es rescatar la historia de un personaje que bien podría ser tomado como referente insoslayable para el quehacer científico comprometido con la justicia y el anhelo de una sociedad más humana. Para ello, se parte de algunos datos biográficos, se estudian principalmente los textos: *¿Filosofar para qué?*<sup>1</sup>, y *A sus órdenes, mi capital*<sup>2</sup> dos de sus tantos escritos para ponerlos en diálogo con la realidad vivida en América Latina y en particular México. Por último, se proponen algunos referentes para la construcción del conocimiento en contextos sociales con profundas asimetrías.

### **Una vida dedicada a la ciencia desde el servicio a los más necesitados**

Ignacio Ellacuría Beascochea, es el nombre completo de nuestro personaje. Nació el 9 de noviembre de 1930 en Portugalete, en la provincia española de Bizkaia. Su

---

\* Francisco Díaz Estrada. Su formación profesional la realizó en el Centro de Reflexión Teológica de la Compañía de Jesús, es Licenciado en Ciencias Teológicas por la Universidad Iberoamericana (UIA), Maestro y Doctor en Estudios Humanísticos con acento en Ética por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM, CCM). Profesor-investigador del ITESM, Puebla. Miembro activo de la Cátedra UNESCO de Ética y Derechos Humanos del ITESM. Sus líneas de investigación giran en torno al pensamiento filosófico judeo-cristiano y a los fenómenos sociales de exclusión y marginación social. Ha participado y publicado diversos artículos en Congresos Nacionales e Internacionales, además de diseñar y aplicar estrategias de intervención en apoyo a niñas y niños en situación de riesgo de deserción escolar. Finalmente, ha diseñado y monitoreado el Programa de práctica docente: “Centro de atención educativa a hijos de vendedores ambulantes en la zona de San Cosme” para las licenciaturas en educación primaria y preescolar. [fdiaze@itesm.mx](mailto:fdiaze@itesm.mx).

<sup>1</sup> Escrito por Ignacio Ellacuría en 1976 publicado en la revista *Abra* 11 (1976) y reeditado en 1987 y 1998 para los estudiantes de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

<sup>2</sup> Ignacio Ellacuría, *Escritos Políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. San Salvador, UCA editores, 1993. Tomo I pp. 649-656.

familia estuvo formada por otros cuatro hermanos más, varones todos ellos. Desde muy pequeño aprendió que la académica era cosa seria, pues su padre imprimió un carácter serio y sistemático a esos primeros años de estudio. En los primeros años de su juventud viajó a Tudela, Navarra donde cursó el bachillerato en un Colegio dirigido por Jesuitas.

Sólo contaba con 17 años al momento de ingresar a la compañía de Jesús, el 14 de Septiembre de 1947. Los primeros años de formación filosófica los realizó en El Salvador, país Centroamericano marcado por la pobreza y profundas asimetrías sociales, signos evidentes de la injusticia. Dos años más tarde, en 1949, cuando apenas contaba con 19 años viajó a Quito, Ecuador para culminar sus estudios humanísticos y filosóficos. En esta etapa de su formación se encontró con dos intelectuales que influyeron determinadamente en su manera de pensar, Aurelio Espinoza Pólit y Ángel Martínez. Aquel le transmitió la pasión por la enseñanza; éste la capacidad de síntesis del pensar en el actuar. Habiendo cumplido 25 años, regresa a El Salvador para realizar la etapa de formación del «magisterio».

En 1958, a la edad de 28 años regresa a Europa, esta vez a Innsbruck, Austria donde realiza sus estudios teológicos. Su profesor Karl Rahner fue la persona clave en esta etapa de su vida, pues de él aprendió la importancia del método y la congruencia para una construcción científica integral, además, la necesidad de unir la investigación a las realidades humanas. Desde ese momento, la teología y la filosofía para Ellacuría tendrían como tarea principal ser portadoras auténticas de la Buena Noticia, es decir, de noticias liberadoras y transformadoras de realidades injustas que se vivieran en la sociedad. Fue ordenado sacerdote<sup>3</sup> en 1961, a la edad de 31 años en Bilbao. Dos años más tarde, se incorpora a la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (la UCA).

Fue hasta 1973, con la publicación de sus Escritos filosóficos I,II y III donde se le empezó a vincular con la filosofía propuesta desde contextos latinoamericanos, se le ubica también como intelectual comprometido con la realidad, como una persona que no desvincula la reflexión con el compromiso social. En 1979 es nombrado rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas; sin lugar a dudas, la publicación del editorial A sus órdenes, mi capital<sup>4</sup> ocasionó que se agudizara la hostilidad del Gobierno salvadoreño hacia los directivos e intelectuales de la UCA.

<sup>3</sup> La importancia de Ellacuría no radica en su filiación de credo, sino por la exigencia, rigor y congruencia que imprime al pensamiento desde dos grandes disciplinas: la Filosofía y la Teología.

<sup>4</sup> Editorial del primer Tomo de Escritos políticos. A sus órdenes, mi capital se convierte en un texto paradigmático que postula el posicionamiento y compromiso de los intelectuales de la Universidad

Acompañó por completo al pueblo salvadoreño durante el difícil periodo de guerra civil, su postura fue clara y sin titubeos, apostó por la salida negociada al conflicto salvadoreño. Constantemente fue mediador en los conflictos entre la milicia y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) que colocaban al pueblo de El Salvador literalmente en «fuegos cruzados». En este ideal y tarea mediadora, le fue la vida.

Ignacio Ellacuría se había convertido en «testigo»<sup>5</sup>, en el más estricto sentido de la palabra, de las más de 80 mil muertes que para este tiempo había cobrado la guerra en El Salvador. Ellacuría asumió la responsabilidad de mantener viva la memoria del horror con un solo fin: evitar su repetición. Para ello, ejerció la razón anamnética en momentos de una razón amnésica y olvidadiza. Mediante sus Escritos Filosóficos<sup>6</sup> conservó el recuerdo subversivo de los muertos «por mor» de la justicia. Con su tarea intelectual, incómoda para los victimarios, muchos de ellos vivos, Ignacio Ellacuría reclamó justicia y rehabilitación de las víctimas, convirtiendo así a la UCA de San Salvador en uno de los centros intelectuales más importantes de toda Centroamérica<sup>7</sup>.

Finalmente, 16 de noviembre de 1989, Ignacio Ellacuría fue asesinado junto con otras personas, entre ellos los jesuitas: Ignacio Martín Baró, Segundo Montes,

---

Centroamericana, concretamente frente al Proyecto de Transformación Agraria, propuesto por el Gobierno salvadoreño.

<sup>5</sup> Existen dos vertientes de pensamiento que abordan la importancia del testigo. La primera se ve representada por Salmen Lewental, quien plantea que “ningún ser humano puede imaginarse los acontecimientos tan exactamente como se produjeron, y de hecho es inimaginable que nuestras experiencias puedan ser restituidas tan exactamente como ocurrieron”. De allí la imposibilidad del testimonio. La segunda vertiente la enarbola Giorgio Agamben, quien afirma que “a partir de un cierto momento se ha revelado como evidente que el testimonio incluía como parte esencial una laguna, es decir, que los supervivientes daban testimonio de algo que no podía ser testimoniado”. En ambas posturas existe la posibilidad de no comprender del todo algún acontecimiento. Por ello, “comentar sus testimonios ha significado de forma necesaria interrogar «aquella laguna» o, mejor dicho, tratar de escucharla. Cfr. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Homo Sacer III. Pre-Textos. 2000.

<sup>6</sup> Ellacuría, I., *Escritos filosóficos*. Tomo I. San Salvador, UCA Editores, 2001.

<sup>7</sup> Con lo cual daba cumplimiento a palabras suyas vertidas en el texto *Filosofar ¿Para qué?* “la filosofía como erudición y cultura no es filosofía; y, sobre todo, porque no se da vuelta al problema y se pregunta uno a qué se ha debido que los hombres más inteligentes del mundo se hayan visto forzados a hacer eso que llamamos filosofía. No quiere esto decir que la filosofía sea sólo cosa de sabios; quiere únicamente significar que la humanidad se ha visto necesitada de filosofar y de que los hombres, de una u otra forma, en una u otra ocasión se ven forzados no a hacer una filosofía, pero sí a hacer algo que puede considerarse como el origen del filosofar”. *Filosofar, ¿Para qué?* Abra 11 (1976) pp. 116.

Armando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López. Las otras personas fueron: Elba Julia Ramos y su hija Celia. A la pregunta ¿por qué los mataron? Únicamente cabría la respuesta: por ser conciencia crítica de una sociedad injusta y por ser conciencia creativa de una sociedad futura con mayor equidad.

## **Aportes de Ignacio Ellacuría a un pensamiento crítico desde el margen**

En su Filosofía, ¿para qué? Ellacuría lanza esta pregunta siempre tan nueva, siempre tan antigua para la filosofía. Las respuestas que se encuentran en su escrito son sencillas, sin perder profundidad. Parte de que el filósofo lo es porque es ciudadano, porque es político. Ser ciudadano y ser político son condiciones indispensables para el filósofo y su actividad. El carácter indispensable de la ciudadanía y de la política para una práctica filosófica le viene del interés por la problemática de su ciudad, de su Estado, comenta que Sócrates, el gran filósofo “veía todas las cosas sub luce civitatis, a la luz del Estado, pero no de un Estado que caía encima de los individuos, sino de un Estado sólo en el cual los hombres podrían dar la medida de su plenitud”. Sin embargo, el ejercicio filosófico, según Ellacuría, exige algo más, exige que el filósofo sea sabio, pero la sabiduría tiene características específicas, primero que nada ayuda a descubrir el verdadero problema de la filosofía, problema que tiene como centro al hombre mismo. El reto será conocerse a sí mismo y en la misma medida, conocer todas las demás cosas, sin las cuales el hombre no es ni puede ser «sí mismo».

Otra característica de la sabiduría necesaria en el filósofo es la dinámica que aquella imprime en éste. El filósofo quiere saber, pero lo que debe buscar en ese saber es hacerse a sí mismo y hacer a la ciudad. Con lo anterior Ellacuría confirma que el saber filosófico es un saber humano, pero a la vez un saber político mediante el cual se logra el objetivo del filosofar: la recta humanización y la recta politización. Hacer filosofía empieza por una gran preocupación por lo que es el hombre y por lo que es la ciudad<sup>8</sup>. La última característica del saber filosófico que aparece en el escrito de Ellacuría es «ser crítica».

---

<sup>8</sup> Con la preocupación anterior, Ellacuría coloca el principio y fundamento del filosofar: “Nace así su filosofar de una gran preocupación por lo que es el hombre y por lo que es la ciudad como morada del hombre, ahí están las raíces de su pensamiento y de ahí van a surgir los temas sobre los que va a reflexionar. No le importa tan sólo saber cómo son las cosas – el hombre, la ciudad y sus cosas, la cosa pública que dirán los romanos-, sino que las cosas sean, que las cosas lleguen a ser como todavía no son y que por no serlo son falsas e injustas”. *Filosofar, ¿Para qué? Abra 11 (1976) pp. 117.*

A Ellacuría no le importó sólo «saber cómo son las cosas», sino que lo que más le importó fue «que las cosas sean», que las cosas lleguen a ser como todavía no son y que por no serlo son falsas e injustas. En estas características tanto del filósofo como de su saber se encuentran ya algunos desafíos para el tipo de filosofía que se realice desde América Latina y sus contextos de marginalización y exclusión social antes mencionados.

Ellacuría propone en el segundo apartado de Filosofía, ¿para qué? una característica más de la filosofía, «el modo de saber que de ella se origina». Comenta que el filósofo, en su búsqueda de lo que es saber sigue su propio camino, primero se pregunta por el porqué de las cosas, además, está convencido de que no sabe nada si no sabe su porqué. El saber de quién hace filosofía se ve directamente relacionado con el conocimiento último y total porqué de las cosas, esto es, saber dar cuenta de la estructura misma de la realidad, entendida en su unidad total y última.

Con lo anterior, Ellacuría establece un vínculo indisoluble entre conocimiento y realidad. Realidad y conocimiento tienen como punto de convergencia al hombre mismo, convirtiéndose así en la pieza clave tanto del filosofar como de la filosofía: “El saber filosófico es así un ingente esfuerzo de la humanidad por aclararse a sí misma qué es saber, qué es realidad y cuál es el sentido de la vida humana. Es un esfuerzo estrictamente racional, un esfuerzo sin el cual a la postre le faltaría a la humanidad racionalidad y criticidad”<sup>9</sup>.

## **La singularidad de la marginalidad en América Latina**

En algunos de los resultados de estudios especializados en la región de América Latina se insiste en que la marginalidad aquí producida, se reviste de una singularidad<sup>10</sup>. Peculiaridad resultante de la combinación de factores causales tales como la «superposición cultural», la «situación de dependencia», la «tasa de crecimiento demográfico», y la «peculiar relación de las naciones de América Latina con el área cultural europea», corresponde en este momento incluir nuevos

<sup>9</sup> Ellacuría, I., *Filosofar, ¿Para qué?* Abra 11 (1976) pp. 123-124

<sup>10</sup> Se recomienda consultar el texto de Fernando Cortés, consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social en *Papeles de población* 2006 12 (47). Se pueden constatar diferentes análisis sistemáticos, los más significativos para este tópico son los siguientes: Mercedes González de la Rocha, *De los recursos de la pobreza a la pobreza de los recursos* (México: CIESAS, 1986), 197-215. La propuesta de William Mangin, “Latin American Squatter Settlements: a Problem and a Solution” en John F.C. Turner, *Uncontrolled Urban Settlements: Policies and Problems*. (Latin American Research Review, 1967), 65-98.

enfoques que ayuden a identificar «lo singular» de la marginalidad en América Latina, dichos elementos son: a) la singularidad moral de la marginalidad, b) la singularidad histórica y, c) la singularidad epistémica.

Cabe mencionar que en estas precisiones no hay intención alguna por socavar otros modos de marginación, exclusión o incluso de barbarie que hayan existido. Importa sobre todo, señalar lo propio de este acontecimiento, la marginalidad perpetuada y perpetrada en América Latina. Así, por ejemplo, se puede poner a discusión si la marginalidad producida y vivida en América Latina es un mal perverso inimaginable –debate moral–, o si es un hecho histórico con únicas características –debate histórico–, o si tiene unas consecuencias para la reflexión teórica, las cuales no aparecen en otros acontecimientos –debate epistemológico–. Es conveniente, pues, saber en cada caso a qué se refiere cuando se afirma la existencia de una singularidad en la producción y vivencia de la marginalidad en América Latina.

### **La singularidad moral de la marginalidad en América Latina<sup>11</sup>**

La problemática que se enfrenta en este nivel es la jerarquización del mal. La jerarquización del sufrimiento al que tienen que enfrentarse las personas que viven dicha marginalidad, dicha exclusión. Cabría preguntar: ¿Hay más mal en las situaciones de marginalidad y de exclusión social vividas en América Latina que en África; en Kenia, Angola o Zimbabue, por ejemplo? ¿Es más grave el daño ocasionado a los indígenas marginados que en la marginación impuesta a los pueblos asiáticos? Preguntas pertinentes, sin embargo, antes de intentar darles respuesta es necesaria la distinción entre la graduación –en sentido de establecer criterios para la medición– del mal objetivo y el sufrimiento subjetivo. Entre estas distinciones, se tendría que reconocer que en América Latina la marginalidad ha tendido a transformarse en una «forma de vida», que se traduce en «formas de muerte», es decir, en un «estado de excepción» permanente y, de «normalidad» cotidiana, la maldad humana en este sentido podría estar llegando a grados hasta hoy desconocidos.

Lo que sí no se podría establecer sería un «escalímetro» que midiera el sufrimiento subjetivo, ya que al aceptar esta jerarquización significaría ingresar en una especie de carrera o competencia entre los diferentes sujetos de las barbaries, lo cual sería perverso, inútil e injusto. Quien ha asumido la suerte y la perspectiva de los

---

<sup>11</sup> Sigo de cerca en esta categorización a Manuel Reyes Mate en su texto *Por los campos de exterminio*. Rubí (Barcelona) Anthros, 2003.

excluidos, puede constatar que, todo sufrimiento, grande o pequeño, es injusto y por ello mismo, clama justicia. Para el excluido y marginalizado, su sufrimiento es la mayor injusticia y sólo cabe, frente a ella, la justicia. La justicia y el sufrimiento de los excluidos y marginalizados no se pueden comparar, graduar o clasificar. No sería, pues, permitido intentar establecer parámetros de comparación entre los sufrimientos de las diversas víctimas de las barbaries, como si el sufrimiento de unas fuese mayor que el de otras. Quien sufre o padece una injusticia no compite, pide que se le haga justicia. Esa debe ser la tarea de todo intelectual que hace ciencia desde la realidad<sup>12</sup>. Por otro lado, dentro de la singularidad moral de la marginalidad en América Latina se ubica el proceso de banalización del mal, del que tanto nos habla la pensadora judía Hannah Arendt<sup>13</sup>, que la marginalidad produce en la humanidad.

## **La singularidad histórica de la marginalidad en América Latina**

Es este el plano en el que se mueven la mayoría de los análisis. Por ello es pertinente hacer algunos pronunciamientos. Los hechos históricos tienen características determinadas por lo que se puede establecer un consenso generalizado sobre la singularidad histórica de la marginalidad en América Latina, se aducen las siguientes razones:

### **La marginalidad en América Latina no ha sido un medio, sino un fin**

En un principio la marginalidad apareció con tintes como el ecológico, geográfico político y hasta el económico, sin embargo, con el transcurso del tiempo, se ha podido corroborar que el colocar a pueblos enteros en situación de marginalidad no ha sido un medio, sino un fin. Lo anterior debido a que hoy día no es tan fácil planear abiertamente un crimen en contra de una cultura, sin embargo, sí es posible lograr tal objetivo de manera alambicada y al parecer, la mejor forma es colocando a dichos

---

<sup>12</sup> Ellacuría asentaría esta exigencia de la siguiente manera: “no deberíamos querer ni abandonar la ciudad ni dejar de filosofar, dos cosas insolubles. Debemos filosofar en la ciudad y para la ciudad. Esto le lleva al filósofo a su segundo campo de trabajo: qué es la realidad y cómo se presenta la realidad, en tanto que realidad. Conocimiento y realidad son dos factores que se miran el uno al otro, de modo que no se puede decir lo que es realidad sin hacer referencia a lo que es el conocer, ni se puede decir lo que es conocer sin hacer referencia a la realidad. El hombre como conexión ineludible en sí mismo del conocer y de la realidad es así la pieza clave del filosofar y de la filosofía”. *Filosofar, ¿Para qué?* Abra 11 (1976) pp. 117

<sup>13</sup> Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

grupos en situación de marginalidad, o en situación de exclusión permanente; de este modo, los sujetos perpetradores de la marginalidad y la exclusión, se convierten, directamente en los soberanos que deciden «quiénes tienen derecho» a vivir, así como las zonas geográficas y los tiempos para el aniquilamiento.

## La singularidad epistémica de la marginalidad en América Latina

Si las singularidades moral e histórica de la marginalidad en América Latina han formado y conformado modos de ser en esta parte del planeta, la singularidad epistémica debe ser considerada como otra realidad de la misma envergadura. Para poder entrar de lleno en el análisis se debe precisar que no va a ser cualquier razón la que se traerá a colación, sino que va a ser una razón en específico, la noción ilustrada de razón<sup>14</sup>. Ésta constituye el punto de referencia central de la mayoría de los pensadores, tanto para distanciarse como para salvar lo que se considera imprescindible de la noción ilustrada. Porque esta noción de razón es la que acompañó la noción de desarrollo e inclusión del continente Americano con respecto a occidente<sup>15</sup>. Esta controversia, –la controversia con la razón ilustrada–

---

<sup>14</sup> Son varios los autores que han concentrado esfuerzos intelectuales para construir esta propuesta. Los principales son: Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme, 1997); El libro del sentido común sano y enfermo (Madrid: Caparros, 1994), obras en las que refleja su peculiar crítica al «idealismo» de la filosofía occidental, Benjamín Walter, *Imaginación y sociedad*; *Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1980); *Para una crítica de la violencia*; y otros ensayos, *Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1980); *Discursos Interrumpidos I*. (Madrid: Taurus, 1973); y, por supuesto, sus *Tesis sobre el concepto de historia*; escritos desde donde lanza la propuesta de la reconstrucción de la historia «ad integrum». Hannah Arendt, *La condición humana*. (Barcelona: Paidós, 1993); Eichmann en Jerusalén; *Estudio sobre la banalidad del mal*. (Barcelona: Lumen, 1999); Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, *Fragmentos Filosóficos* (Madrid: Trotta, 1994), obra que sintetiza la crítica a la propuesta ilustrada; Manuel Reyes Mate, *Memoria de Occidente*, *Actualidad de Pensadores Judíos Olvidados* (Barcelona: Anthropos, 1997); *La razón de los vencidos* (Barcelona: Anthropos, 1991); *Memoria de Auschwitz*, *Actualidad Moral y Política* (Madrid: Trotta, 2003); acervo bibliográfico donde se critica la identificación de la racionalidad ilustrada con la razón universal; María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen* (Barcelona: Anthropos, 2002) en donde la filósofa mexicana presenta su propuesta de la construcción del pensamiento desde el margen.

<sup>15</sup> La referencia a occidente o cultura occidental se usa en el sentido en que los autores mencionados la refieren para su crítica: la identificación de Europa como el lugar del logos y el espacio de construcción de la ciencia; así, la racionalidad occidental es científica. Desde la ya conocida frase weberiana de su *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tomo I (Madrid: Taurus, 1984), 11ss.: “Sólo en Europa ha habido ciencia”; hasta las críticas contemporáneas que encontramos en los escritos de Manuel Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados* y Zygmunt Bauman,

tiene una extraordinaria proyección entre diferentes movimientos sociales. En apretada síntesis se puede decir que diferentes corrientes contemporáneas como el neokantismo, el racionalismo crítico, el neohegelianismo, y algunas formas de pragmatismo y utilitarismo, por más que critiquen la razón ilustrada, rescatan el proyecto ilustrado en sus aspiraciones emancipadoras básicas. Mientras que las tradiciones hermenéuticas y algunas formas de filosofía analítica, y comunitarista abogan por el desahucio completo de la razón ilustrada. Lo emancipatorio sería la renuncia a cualquier noción de razón que se acerque a la noción ilustrada. Esta renuncia es lo único que permitiría un reconocimiento de la pluralidad de racionalidades específicas de grupos, clases, etnias, orientaciones sexuales, géneros, etc. Frente a toda pretensión de universalidad o de teorías globales y unitarias, sería más «liberador» contentarse con explicaciones parciales, siempre abiertas a eventuales revisiones.

Algunos pensadores latinoamericanos tienen clara conciencia desde el inicio de su filosofar que la razón gestada en la Ilustración había entrado en crisis. Obras y ensayos de muchos de ellos dan cuenta de la dificultad o del fracaso de la razón ilustrada, por ejemplo, Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio de Xavier Zubiri, Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana libro conjunto de los filósofos de la liberación en Argentina, por mencionar algunas obras, dan razón del fracaso de la razón ilustrada<sup>16</sup>, tanto en su versión racionalista como empirista, y reivindicando la necesidad de someter las concepciones modernas a una severa discusión. La razón crítica moderna en sus diferentes formas conduce al «ideísmo» que deja la realidad de lado y focaliza toda la problemática filosófica en las elaboraciones de la razón lo cual produce frecuentes crisis escépticas toda vez que la realidad parece siempre deparar sorpresas. Cuando el hombre y la razón creyeron

---

Modernidad y ambivalencia. Cabe aclarar que con tal afirmación no pretenden negar la producción de ciencia en otros lugares, sino básicamente destacar tres elementos: primero, enfatizar que ha sido en la cultura occidental donde se ha matematizado el conocimiento, es decir, someter las ciencias naturales y la experiencia racional a la explicación matemática; segundo, en el caso de la política y las ciencias sociales, ha sido en Europa donde se constata una sistematización y racionalización de los conceptos; y, tercero, no se niega el interés por el estudio y el conocimiento de la realidad, pero sí el cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, la formación académica del especialista como elemento dominante de la cultura es algo de lo que no ha habido ni atisbos fuera de occidente» Cfr. Los trabajos de Manuel Reyes Mate, específicamente “De Max Weber a Franz Rosenzweig” en Revista de Ciencias de las Religiones núm. 6 (2001), 243- 253.

<sup>16</sup> Si hay algo que evidencia este fracaso y que ponga en tela de juicio todo el modelo de progreso, de vida o de sociedad proyectado por el sistema de mercado es la misma situación inhumana en la que viven las mayorías de nuestro planeta, ellos son los grandes olvidados de humanidad, olvidados de plenitud, olvidados de identidad y dignidad.

serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron en cierto modo anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo.

Con lo anterior como principal desafío, pensar desde los excluidos y marginados sistemáticamente por una determinada forma de pensar es una de singularidad epistémica de la marginalidad en América Latina<sup>17</sup>. Precisamente las víctimas, los marginados y excluidos socialmente son el punto de partida de una nueva forma de pensamiento. Desde estos sujetos se intenta interpretar la realidad en clave histórica, social y estructural. En América Latina, además de esa apertura filosófica al otro sufriente injustamente, se ha dado un nuevo fenómeno filosófico: el descubrimiento del pensar sapiencial el cual forma parte del mestizaje cultural dado al origen de la sabiduría popular. Se trata pues de una nueva forma en que la configuración del pensamiento ha tenido lugar en América Latina. De este modo, el ejercicio del filosofar encuentra necesariamente un punto de partida diferente al del filosofar moderno, el cual se centraba en la consciencia y en la dominación de la naturaleza lo cual había producido actos de barbarie; estos dos elementos –el privilegio de la consciencia y el dominio de la naturaleza– dejan su lugar a la experiencia irremplazable de la víctima que el sobreviviente lograba testimoniar. Estas son las bases desde las cuales se propone un «nuevo modo» de hacer filosofía, un «nuevo modo» de pensar, la pretensión de esta propuesta no es otra que la de intentar rescatar al pensamiento desde el pensamiento mismo; a esta corriente de pensamiento se le conoce también como el «Nuevo Pensamiento». La gestación del llamado «Nuevo Pensamiento» se atribuye a autores críticos del idealismo. Entre sus principales representantes se encuentran Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Xavier Zubiri y, desde luego, Ignacio Ellacuría. Dentro de las características principales se constata la «nueva» manera de expresar la consciencia, proveniente del margen, la «urgencia» de una alternativa a la racionalidad Occidental. O, como comenta Manuel Reyes Mate, en sus reflexiones De Max Weber a Franz Rosenzweig, “se trata de encontrar un nuevo punto arquimédico desde donde se puedan plantear las reflexiones”.

La propuesta para formular este punto arquimédico es variada en estos autores, así Cohen intenta superar los límites del Idealismo mediante el concepto de

<sup>17</sup> En lo que respecta a la tarea de construir el conocimiento, Ellacuría aporta su crítica respecto a la filosofía: “La filosofía, por su propia naturaleza, propendería a convertirse en ideología y tendería a convertirse en una aparente racionalización de subjetividades interesadas. Dejaría de ser inquisición racional sobre la realidad para convertirse en arma autónoma que puede ser utilizada interesadamente, sea a favor de la dominación, sea en contra de ella.” *Filosofar, ¿Para qué?* Abra 11 (1976) pp. 125

«correlación» entre hombre-hombre y hombre-Dios, el aporte de Cohen en esta línea de pensamiento es considerar al sujeto individual, el cual no coincide con el trascendental, y cuyo principio de individuación es el sufrimiento. Para Rosenzweig, ese punto de partida tiene que estar en las antípodas del Idealismo o, mejor, tiene que estar en los escombros sobre los que se ha levantado el Idealismo Occidental. Esa búsqueda va por tanteo: frente al «Idealismo» —el idealismo filosófico se basa en el idealismo de la naturaleza, y sólo sobre este principio que justifica a las ciencias naturales se erige cualquier otro modo de pensamiento— las «realidades originarias» —éstas son conocidas como Dios, Hombre, Mundo—; frente al «logos», el «lenguaje»; frente al concepto, lo contingente. Si se pudiera hablar de un término que exprese bien la inspiración de fondo, ése es el de experiencia, la experiencia tanto como norma metódica, como la materia prima con la que tiene que empezar a trabajar el método. La propuesta de pensamiento de la que se viene hablando es la del «Nuevo Pensamiento» y ésta, es una filosofía experiencial.

Tanto Ellacuría como Walter Benjamin, rescatan el papel de la experiencia y de la narración. En *Sobre el programa de filosofía futura* Walter Benjamin constata en primer lugar la crisis en la que se ha colocado a la experiencia, ya no se le refiere como elemento fundamental en la construcción del conocimiento, con ello la imagen de mundo exterior y la imagen del mundo moral han sufrido cambios que no se habían tenido como posibles. La experiencia que corre de boca en boca, comenta Benjamin, es la fuente en la que han abrevado tanto los narradores como los epistemólogos, quienes con sus narraciones han construido saberes prácticos para comunidades específicas. La narración desde la experiencia ha tenido una utilidad, la cual ha ido desde la construcción de referentes morales, pasando por propuestas para el accionar humano hasta llegar a la propuesta de una regla de vida, la cual entretejida en la tela de la vida vivida se convierte en conocimiento.

## **A modo de conclusión**

De los objetivos perseguidos con estas líneas, se rescató la historia personal y académica de Ignacio Ellacuría, a quien se le colocó como mártir-testigo no solo de una forma de construir el conocimiento en América Latina, sino también mártir-testigo de formas congruentes de hacer vida el pensamiento. Fue tal el grado de congruencia que, literalmente, su vida le fue arrebatada.

Debido al rigor y sistematicidad con que hizo sus propuestas teóricas tanto filosóficas como teológicas, a Ellacuría se le considera como referente insoslayable para el

quehacer científico comprometido con la justicia y el anhelo de una sociedad más humana.

Se abordaron, principalmente, contenidos del texto *Filosofía, ¿para qué?* Escrito donde se constata que de los principales papeles de la filosofía en la sociedad están: saber y desideologizar, asimismo para ponerlo en diálogo con la realidad vivida en América Latina y en particular México.

## BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia. Pre-Textos. 2000

ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

DÍAZ, Francisco y Martínez Miguel Ángel, *Las profesiones en las sociedades contemporáneas: un ejercicio crítico ante la responsabilidad social* en Dora Elvira García (coordinadora) *Ética Persona y Sociedad* Porrúa-ITESM. México, 2013.

ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador, UCA editores, 1990.

—, *Escritos Filosóficos*. Tomo III. San Salvador, UCA editores, 1991.

—, *Filosofía, ¿Para qué?* *Abra*, 11. Costa Rica. 1976.

—, *Escritos Políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. San Salvador, UCA editores, 1993. Tomo I

MATE, Manuel Reyes, *Por los campos de exterminio*. Anthropos, Barcelona, 2003.

—, *De Max Weber a Franz Rosenzweig* en *Revista de Ciencias de las Religiones* núm. 6 (2001)