

TRANSDISCIPLINA, REALIDAD HISTÓRICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN DESDE IGNACIO ELLACURÍA

Luis Arturo Martínez Vásquez*

RESUMEN. El presente texto ofrece una aproximación al pensamiento maduro de Ignacio Ellacuría Beascoechea (1930-1989), enfocándose en las categorías fundamentales de la realidad histórica y la praxis, y destacando la importancia de integrar diferentes perspectivas disciplinarias para comprender la realidad y superar la ideologización. En este sentido, enfocándose en la relación entre filosofía y teología se propone que Ellacuría resuelve el conflicto de la jerarquización disciplinar y enfatiza la necesidad de un equilibrio metodológico y epistemológico que permite enriquecer los conceptos y promover un diálogo con implicaciones en la transformación de la sociedad que rompe con el agotamiento de los distintos conocimientos y promueve una ecología de saberes.

PALABRAS CLAVE. Realidad histórica; praxis; liberación; transdisciplinariedad.

TRANSDISCIPLINE, HISTORICAL REALITY AND LIBERATION PRAXIS FROM IGNACIO ELLACURÍA

* Docente e investigador de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica y forma parte del cuerpo editorial del proyecto Ellacuría Obras Completas de la Universidad de Granada, España. Correo electrónico: luis.martinezvasquez@ucr.ac.cr

ABSTRACT. The present paper offers an approach to the mature thought of Ignacio Ellacuría Beascochea (1930-1989), focusing on the fundamental categories of historical reality and praxis, and highlighting the importance of integrating different disciplinary perspectives in order to understand reality and overcome ideologization. In this sense, focusing on the relationship between philosophy and theology, it is proposed that Ellacuría resolves the conflict of disciplinary hierarchization and emphasizes the need for a methodological and epistemological balance that allows enriching the concepts and promoting a dialogue with implications in the transformation of society that overcomes the depletion of different knowledges and promotes an ecology of knowledge.

KEY WORDS. Historical reality; praxis; liberation; transdisciplinarity.

INTRODUCCIÓN

A pesar de que los textos de Ignacio Ellacuría Beascochea (Portugalete, Vizcaya 1930 - San Salvador 1989) han sido objeto de múltiples investigaciones e interpretaciones desde 1990 a la fecha, la complejidad de sus ideas sigue permitiendo aproximaciones que dan cuenta de la riqueza que de ellas puede extraerse.

Así, sorprende la diversidad de ámbitos y disciplinas desde las que Ellacuría lleva a cabo sus estudios, así como la hondura con la que trata las nociones que subyacen a estos temas. Desde esta óptica, merece la pena resaltar que las temáticas que le movieron a llevar a cabo sus escritos estuvieron inicialmente a partir de 1948 dedicados al tema del humanismo, la literatura, el cine y la filosofía; pero posteriormente fueron ampliándose los ámbitos del conocimiento con sus textos estrictamente teológicos a partir de 1965 y los dedicados a temas políticos, económicos y sociológicos a partir de 1968. Con el pasar de los años estos temas fueron integrándose cada vez más, de tal manera que en su producción más madura se evidencia una síntesis de temáticas y conocimientos que se encuentran en estricta relación con la situación del pueblo salvadoreño de la época.

De ahí que resulta pertinente preguntarse cuál es el tratamiento que lleva a cabo el filósofo vasco-salvadoreño de las diversas disciplinas en sus textos más maduros, y cuáles son algunas pistas de comprensión de la implementación de estas temáticas para el desarrollo de la actividad académica en la actualidad. Para esto, se llevará a cabo un recorrido por las principales categorías filosóficas que sostienen su pensamiento y la manera en la que desde la reflexión teológica lleva a cabo un proceso de integración que toma en cuenta los fines propios de la labor académica.

MODERNIDAD Y TRANSDISCIPLINA: LA CRISIS DISCIPLINAR Y SUS POSIBLES SOLUCIONES

El avance de las disciplinas y su especialización en los procesos de producción de conocimiento propios de la Modernidad (Cf. Gibbons *et al.*, 1994) que tienen como punto de partida el predominio de la racionalidad hegemónica eurocéntrica ha exacerbado las luchas de poder que se ejercen desde cada una de ellas al punto de que al igual que lo que sucede en los ámbitos sociales, políticos y principalmente económicos los modos de saber terminen siendo -tal como lo ha insistido Hinkelammert- “llevados al límite”, en tanto dejan de lado e invisibilizan los riesgos de su acción, al mismo tiempo que orientan la centralidad de su trabajo en función de la búsqueda de la eficacia como norma superior de la acción académica a partir del cálculo de su utilidad. De esta manera, “la eficacia describe ahora lo que se considera posible para que todo lo posible sea realizado. Todo ámbito humano es sometido a este pensamiento de la eficacia y del aprovechamiento del conocimiento hasta el límite” (Hinkelammert, 2004, p. 81, Cf. 2006).

Esta exacerbación utilitarista del conocimiento potencia que la pertinencia del desarrollo disciplinar en los diferentes ámbitos se encuentre medido por la autonomía que se pueda tener en el acercamiento a los fenómenos de su estudio, así como en los métodos que le permitan lograr sus objetivos. Esta suerte de valoración cuantitativa a la que se ven sometidas las disciplinas es de manera concomitante un categorización epistemológica en tanto de esta deriva la validez de sus propuestas y su lugar dentro del espectro científico occidental.

Así, las consecuencias de este acomodamiento utilitario del conocimiento del mundo se visualizan de manera directa en la forma en que las llamadas ciencias *duras* en mayor medida –pero de forma homóloga para seguir el patrón ideológico imperante también las ciencias *blandas* o humanas– han abandonado la principal razón que rige la búsqueda del conocimiento, que en último término es la respuesta a la pregunta por la realidad humana, que más allá de un antropocentrismo¹ permita comprender la centralidad de la vida y el papel que el ser humano cumple dentro de ella.

Este panorama de un conocimiento utilitarista, parcializado y carente de un derrotero último que le oriente permite comprender que en el espectro de las ciencias humanas estas “tendencias decadentes en las recientes actitudes hacia el estudio de los seres humanos” (Gordon, 2013, p. 14) forman parte de una colonización epistemológica de los saberes que refuerzan el proyecto hegemónico de la modernidad y terminan instrumentalizando el conocimiento, así como orientándolo al servicio de ciertos grupos. De ahí que:

para responder a la decadencia disciplinaria se requiere una suspensión teleológica de la disciplinabilidad. Lo que esto significa es estar dispuesto a ir más allá de su disciplina por el bien de la realidad. Si la gente no puede ser explicada por la teoría o disciplina, es necesario cambiar la teoría, la disciplina, el método. (Gordon, 2011, p. 10)

El proceso de suspensión consistirá, entonces, en dotar a las disciplinas humanas de una centralidad del objetivo último de su pensamiento, y, por tanto de una ruptura con la racionalidad moderna y la decadencia disci-

¹ Si bien no es el propósito de este trabajo, merece la pena señalar que coincidimos con la idea de que “el llamado antropocentrismo occidental no es antropocentrismo sino individualocentrismo, y por eso mercadocentrismo y capitalocentrismo”, en tanto coloca las relaciones con la naturaleza también en el cálculo de utilidad, no obstante la propuesta de Hinkelammert concurre en la necesidad de plantear el antropocentrismo, toda vez que para enfatizar en la responsabilidad humana de frente a las otras formas de vida propone un falso dilema entre salvar la naturaleza o salvar al ser humano, el cual podría ser resuelto con la apuesta por una comprensión biocéntrica de la realidad que permita una ruptura con la colonialidad de la naturaleza y sus múltiples manifestaciones, habida cuenta de las fatales consecuencias que el antropocentrismo ha dado en el occidente moderno (Cf. Arteta Melgarejo *et al.*, 2021; Cf. Sandoval-Forero, 2021).

plinar. Y a pesar de que podría suponerse como una dispersión del objeto de estudio de una disciplina, esto permite una orientación que tiende a la apertura de formas de encaminar sus presupuestos hacia escenarios novedosos de interpretación y profundización. Así, “paradójicamente, cuando los filósofos hacen esto —tratar de pensar más allá de la filosofía, en compromisos más grandes— están dando oxígeno a los pulmones de la filosofía carentes de aire” (Gordon, 2013, p. 60).

De ahí que la transdisciplinariedad surge como:

la necesidad urgente de generar unos puentes de ida y vuelta entre las disciplinas. Puentes que no sean simplemente lugares de tránsito sino lugares de habitación. Esa, creo, es la diferencia entre una visión interdisciplinaria y una visión transdisciplinaria; lo inter apunta hacia la creación de puentes para transitar, lo trans, en cambio, apunta hacia la creación de puentes para vivir. (Transdisciplinariedad, latinoamericanismo y colonialidad. Coloquio con el profesor Santiago Castro-Gómez, 2010, p. 181)

De esta manera, hay una estricta correlación entre sentido vital y vida académica al punto de que una aproximación transdisciplinaria permite la integración y coexistencia de métodos y disciplinas con la constante tarea de radicalizar el quehacer académico, planteándolo en función de nuevas formas de coexistir, así como nuevas formas de comprender su labor y su relación con la vida de los seres humanos.

Esta comprensión de las disciplinas tendientes a buscar puntos comunes y lugares de encuentro requiere, además, una superación de la jerarquización disciplinar en tanto permita la integración de nuevas formas de saber —algunas de ellas que inclusive han sido silenciadas y excluidas del ámbito académico, como el conocimiento y la sabiduría de los pueblos originarios—; de tal manera que sea posible una ruptura con la tradición moderna monocultural y hegemónica de la transmisión del conocimiento y se propicie una ecología de saberes que traiga consigo una organización rizomática que deje de lado individualidades, gradaciones, categorizaciones geográficas (norte-sur) y origen cultural.

Ignacio Ellacuría, pensador total

Por su parte, dentro del contexto de la reflexión centroamericana, el pensamiento de Ignacio Ellacuría ha sido reconocido por un profuso desarrollo de diversas categorías, las cuales han sido clasificadas tanto desde el ámbito filosófico, como el político y teológico.² Y a pesar de que el análisis de sus escritos luego de la publicación de una gran cantidad de sus obras ha devenido en algunos casos en la idea de que en Ellacuría hay un marcado predominio por la reflexión teológica (Cf. Alvarado, 1999, p. 128; Cf. Martialay, 2009, p. 24), lo que implicaría una supeditación disciplinaria de la filosofía en el sentido en que esta ofrecería algunos insumos para la comprensión de sus conceptos teológicos, resulta necesario proponer algunas precisiones al respecto.

En primer lugar, merece la pena acotar la patente centralidad del discurso teológico en la comprensión de algunos conceptos filosóficos en los escritos juveniles³ de Ellacuría (Cf. Martínez, 2022), evidenciado en algunas categorías en las que la intencionalidad última de sus consideraciones sobre la idea de *humanismo, vida, alma o ser* se orientaban hacia la consecución de un proyecto religioso de nueva cristiandad a partir de su formación eclesialística marcadamente escolástica. De ahí que para Ellacuría sea necesario proponer al *hombre eterno* como “síntesis elevada y comprensiva de los

² La clasificación inicial de su producción en Escritos filosóficos, Escritos teológicos, Escritos políticos, Escritos universitarios y Cursos universitarios ha colaborado en alguna medida a esa aproximación marcadamente disciplinar de sus ideas, sin embargo, en su producción madura resulta difícil clasificar desde este paradigma varios de sus escritos. En este sentido, merece la pena resaltar de manera halagüeña el proyecto que se encuentra llevando a cabo el Dr. Juan Antonio Nicolás de publicación de la totalidad de la producción escrita de Ellacuría, en esta ocasión organizada de manera cronológica. Se puede observar el avance de este proyecto en: www.ellacuria.ugr.es

³ En lo que corresponde a la amplia producción académica de Ellacuría, partimos de la idea de que, si bien hay temas e ideas que serán recurrentes durante sus cuarenta años de producción escrita, también es verificable que con el pasar del tiempo irá abandonando otros y modificando sus maneras de abordar y desarrollar estas temáticas. Es por esto por lo que para una adecuada comprensión de su pensamiento resulta necesario partir de una clasificación de sus obras por etapas cronológicas. En este sentido, es factible distinguir tres etapas en sus escritos; este artículo se centrará en los que han sido denominados como “realidad histórica como proyecto de madurez” (1975-1989) (Cf. Brito, 2021), que aquí mencionaremos como escritos de madurez, que está precedido por los escritos juveniles (1948-1962) y los de configuración de su proyecto filosófico (1962-1974).

otros hombres” (Ellacuría, 1952, p. 12), o a la madre de Jesús como “plenitud de todo humanismo” (Ellacuría, 1953, p. 19). No obstante, este modelo de interpretación disciplinar irá adquiriendo cambios significativos con el pasar de los años en sus escritos, en los que las condiciones sociales, políticas, religiosas y económicas le permitieron continuar con una constante preocupación por el tema del ser humano, pero integrando oportunamente los conocimientos de las diferentes disciplinas hacia la búsqueda de una comprensión más compleja.

Consiguientemente, la producción escrita de Ignacio Ellacuría se va configurando ya en su etapa de madurez como un proyecto amplio y complejo que tiene por objetivo llegar a la radicalidad de lo real en el cual el ser humano comprende su propio ser y el de lo que le rodea de tal forma que sea posible una concreción en la forma de vida de la humanidad, pero de manera particular de los desposeídos de la tierra.

Se trata, por tanto, de un proyecto que se radicaliza en la forma de vida de quien lo ejecuta, al punto de que la verificación práctica de lo que académicamente se pueda decir de la realidad pasa necesariamente por las coordenadas de la unidad de la vida de quien realiza su labor académica con su compromiso social como punto de partida y orientado a la superación de la injusticia de quienes son menos favorecidos como punto de llegada. De esta manera, Ellacuría propone una forma de vida intelectual muy particular: la necesidad de llevar a cabo en su vida una “inteligencia compasiva” (Senent de Frutos, 1999, p. 203) que le permitió no solo comprender las necesidades de los pueblos oprimidos, sino integrar estos contenidos en su propuesta y vida académica.

Es por esto que para Ellacuría no existe una disociación entre lo que podría denominarse vida personal, vida académica, compromiso político y acción social, ya que todas ellas confluyen en la necesaria unidad del ser humano y sus acciones. Esta comprensión integradora del “Ellacuría total” (Sobrinó, 2012, p. 31) permite determinar su proyecto de vida; un proyecto situado concretamente en términos geográficos y sociales, y la comprensión de esta situación específica ofrece un panorama más comprensivo y abarcante.

Por otra parte, la complejidad del pensamiento de Ellacuría debe comprenderse más que como una segmentación disciplinar, una estructura internamente coherente con tres ejes articuladores que desde sus primeros es-

critos es posible encontrar de manera directa aunque con algunas variaciones importantes; a saber, la radicalidad de la filosofía, el problema del hombre⁴ y la realidad. Estas temáticas, con el pasar de los años irán teniendo puntos de encuentro cada vez más cercanos, al punto de que en su etapa de madurez intelectual estas temáticas se desarrollan con mayor precisión y articulación.

Realidad histórica y praxis: una filosofía concreta

Así, estos ejes se encuentran vertebrados por la categoría de realidad histórica⁵ que comienza a utilizar de manera más precisa desde los inicios de los años 60, desde la cual es posible pensar su propuesta académica en tanto articula y sistematiza las distintas aristas de su pensamiento (Cf. Brito, 2021, p. 27), pero al mismo tiempo se trata de la más compleja debido a los múltiples influjos, perspectivas y aplicaciones que tiene en el entramado de sus escritos, toda vez que se trata de una noción que no fue utilizada desde

⁴ Para el filósofo de San Salvador, y como será costumbre en la producción académica de su época, hombre es un concepto que incluye a los seres humanos de los distintos géneros, toda vez que etimológicamente deviene del latín *homo* y del griego *ἄνθρωπος* (*ánthros*), ambos como referencia a individuos humanos sin distinción de su género, mientras que del latín *vir* y del griego *ἀνὴρ* (*anêr*) deviene el concepto de seres humanos del género masculino. Y la consideración a respetar este concepto en un momento en que resulta más que necesario un cambio de paradigma tanto en el ámbito de lo conceptual como de las implicaciones que esto tiene en las dinámicas sociales se debe a una cuestión bastante específica, ya que, para Ellacuría las nociones de hombre, individuo, ser humano, sujeto y persona tienen aplicaciones muy particulares y diferentes en sus escritos. Próximamente se publicará un texto que especifica estas consideraciones de manera particular.

⁵ La idea de realidad histórica en Ellacuría ha sido objeto de análisis desde muchas perspectivas. Antonio González ha realizado un análisis de la forma en la que ha articulado esta noción a partir del influjo de Zubiri, así como la superación de una comprensión cosmológica que permite una apertura a la historia para proponer una filosofía liberadora (Cf. González Fernández, 2010); por su parte, Romero realiza una exhaustiva lectura comparativa entre los textos de Zubiri y Ellacuría para identificar las distintas variaciones que esta noción ha tenido en la obra ellacuriana (Cf. Romero Cuevas, 2022); Brito realiza un recuento sincrónico de la evolución que esta categoría ha tenido en los textos de Ellacuría (Cf. Brito, 2021) y Maier identifica la influencia del existencial sobrenatural de Rahner en la realidad histórica de Ellacuría (Cf. Maier, 1996, 1998). Cada una de estas perspectivas tienen aportes significativos, pero a su vez marcadas divergencias en sus interpretaciones.

el inicio de su producción académica y que ha sufrido constantes cambios con el pasar de los años.⁶

Para Ellacuría, la realidad es la formalidad de las cosas en tanto actualización, las cuales tienen un carácter respectivo dada la unidad constitutiva que tienen entre sí. Esta respectividad da cuenta de que todas las cosas dependen de las otras; de ahí que dado que las cosas poseen dinanismos internos que permiten el desarrollo de cada una de estas formas, y de acuerdo a sus condiciones biológicas, la realidad es intrínsecamente dinámica, y por tanto, un proceso constante de realización en el que se van superando formas anteriores que van dando viabilidad dentro de las diversas estructuras a nuevas formas de realidad.

De ahí que la realidad histórica sea la conjunción de todas las distintas formas de realidad, y por tanto, donde “la realidad es más realidad” en tanto engloba la realidad personal, social, material y biológica, y por tanto, la totalidad de la realidad:

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 alcanzado el nivel cualitativo metafísico desde el cual la realidad va a seguir dando de sí. (Ellacuría, 2005a, p. 86)

Lo anterior permite comprender que el abordaje de la realidad no es competencia de una única disciplina, dada la amplitud de este ámbito. Es más, cualquier disciplina científica que se atribuya este ámbito, o bien lo estaría llevando a cabo desde el ámbito estrictamente metafísico o dejaría por fuera

⁶ A pesar de que se ha propuesto que la realidad histórica se encuentra desde los inicios de su producción académica en función de evitar calificar la obra del jesuita como inconstante o voluble en sus intenciones académicas, lo más preciso sería pensar que a pesar de que efectivamente esta noción aparece desde sus apuntes de estudiante, la búsqueda de una fundamentación de la realidad le fue llevando desde un pensamiento neotomista de filosofía cristiana -de la mano de autores como Tomás de Aquino y Henry Bergson-, pasando por la filosofía vitalista de Ortega y el existencialismo de Heidegger- a darle un mayor nivel de precisión a las categorías que utilizaba, como la de realidad histórica al encontrarse personalmente con Zubiri y muy poco tiempo después con su obra *Sobre la esencia*, que captó el interés de Ellacuría hasta sus últimos días; afirmación que no iría en detrimento de su labor intelectual.

algunas formas de unidad de la realidad -funcionales o relacionales-, las cuales estarían allende su ámbito de acción. A la filosofía le compete como objeto de estudio la realidad histórica en tanto radicalidad, pero no en tanto exclusividad, ya que ninguna disciplina agota el todo de la realidad. Así:

es la especificidad misma de la filosofía, en su hondura metafísica, la que conduce al hombre a lo más profundo de la realidad, pero manteniéndolo retenida en ella misma, de modo que esta forma de iluminación de las cosas es la que posibilita que, desde la filosofía, también puedan iluminarse la multidimensionalidad de lo real. Es por ello por lo que, entre filosofía, política, ciencia, antropología, entre otras formas de saber, no hay punto de contradicción sino distintas formas de preguntarse y penetrar en estas dimensiones de lo real en sus aristas de nuda realidad y realidad histórica. (Brito, 2021, p. 49-50)

En este sentido, Ellacuría propone un principio de complementación y avance entre los distintos tipos de explicación racional de la realidad; a saber, el sentido común o saber popular, el ejercicio crítico de la razón en tanto práctica filosófica, y la explicación de las ciencias naturales; y la integración de estos conocimientos permite una ruptura con las ideologías, las cuales, si bien operan en todos los tipos de explicación de la realidad, no solamente resultan más eficaces en aquellas aproximaciones parcializadas en tanto hacen aparente la verdad y la deforman, sino que por sí mismas pretenden sesgarla y separarla, al punto de que resulte inaccesible en toda su potencialidad para los seres humanos.

Así, para que responda efectivamente a la verdad de la realidad y evite cualquier carácter ideologizante al que pueda verse sometida debe tener como presupuesto un replanteamiento de la relación entre pensar y ser, efectuando una crítica a la modernidad ilustrada sin renunciar a sus valores (Cf. Nicolás, 2010), específicamente deconstruyendo la idea de que los alcances de la filosofía se circunscriben en el nivel estrictamente teórico, y que por sí misma no tiene posibilidades directas de operar transformaciones en la realidad. Es por esto que resulta necesario posicionar el discurso filosófico en un ámbito en el que se puedan integrar distintos dinamismos que entre la teoría y la práctica se orienten al desvelamiento constante de lo

verdaderamente real, ya que a la filosofía le corresponde “hacer la verdad” (Ellacuría, 2005a, p. 89). De ahí que resulta un imperativo que deje de ser simple erudición o conocimiento teórico de la realidad, y asuma una tarea orientada hacia la transformación de las estructuras que encubren y diluyen el sistema de posibilidades desde el que los hombres pueden hacer efectivo el hacerse cargo de la realidad.

Así entendido, este planteamiento consiste en que “para alcanzar la verdad Ellacuría eleva las circunstancias concretas al mismo nivel de las formas universales” (Nicolás, 2016, p. 5), evitando con esto la abstracción universal propia del pensamiento occidental y dando pie a un proceso concreto en el que verifica la intelección del mundo real.

Este ámbito común integrador y dinámico de la realidad histórica en el que confluyen los procesos naturales y sociales, que posee distintos momentos teóricos que no permite escisiones en su consecución y que puede operar la transformación del mundo es a lo que Ellacuría denomina praxis (Cf. Ellacuría, 1985, p. 110, 111, 119), la cual hace posible no solamente el aporte desideologizador de la filosofía en la transformación de la realidad, sino también la incursión de los actos humanos en el ámbito de la metafísica dada su perspectiva integradora.

Así entendida, esta praxis para cumplir su cometido debe estar situada concretamente en lugares específicos, en los que se da la verdad histórica de manera singular y privilegiada, ya que tienden a la liberación del hombre y la humanidad: es el “lugar-que-da-verdad”, desde el que se opta preferencialmente y permite situar esta opción de las categorías, los recursos y el horizonte del quehacer comprometido en función de la liberación integral de la humanidad.

Es en este sentido que el pensamiento de Ellacuría es ocasión para pensar nuevas formas de comprender el análisis de los fenómenos desde un paradigma más integrador, en el cual sea posible una aproximación más amplia de la realidad y que permita un diálogo de saberes que integra su pensamiento desde los ejes que le articulan y le impelen a llevar a cabo su labor como académico a partir de un esfuerzo por evitar el solipsismo disciplinario, esta pretensión absolutizadora propia del pensamiento occidental; principalmente el filosófico. Ellacuría dedica ingentes esfuerzos por pensar la realidad filosóficamente hablando, pero entiende con claridad que para

acercarse a la realidad en su conjunto, principalmente a la realidad histórica, es necesario el aporte de distintas disciplinas a este. Más aún,

en el fondo de la teología y la filosofía de Ignacio Ellacuría hay un intento de enfrentar los problemas sociohistóricos implicados en estas luchas metodológicas porque, a su vez, éstas inciden en la marcha social. [...] Ellacuría no sólo aplicó la sospecha epistemológica al problema de la secularización en la modernidad, sino que constató, desde el reverso de la historia de Occidente, el lado oscuro, irracional e injusto del proyecto civilizatorio de la modernidad, pero no por ser “antimoderno” o “antiilustrado”, sino por reconocer sus efectos negativos y reales. (Senent de Frutos, 2019, p. 117)

Así, su propuesta académica puede ser entendida en términos epistemológicos y metodológicos como una apuesta por el compromiso social de la labor intelectual hacia la búsqueda de un objetivo último y radical que oriente su quehacer desde una comprensión más holística del ser humano y la realidad histórica, que exige para su cumplimiento efectivo una praxis concreta en función de hombres y mujeres concretos.

UN MODELO TEOLÓGICO TENDIENTE A LA TRANSDISCIPLINARIEDAD

A partir del panorama esbozado en el apartado anterior acerca de la interpretación que realiza Ellacuría en lo concerniente a la disciplinarianidad y la necesaria integración de los saberes, en función de proponer como punto obligatorio de reflexión la realidad y de manera específica la realidad histórica hacia la consecución de una praxis, resulta sugerente proponer las formas específicas en las que el vasco-salvadorense lleva a cabo una aplicación concreta de esta propuesta.

En este sentido, la apuesta ellacuriana parte de una implementación de los métodos y conocimientos de las disciplinas para orientar la búsqueda hacia un espacio de convergencia en el que sea viable acceder al conocimiento verdadero de la realidad. Y en este sentido ha tenido un singular interés por propiciar una apertura en el ejercicio de la labor teológica que le faculte para integrarse en procesos más complejos de abordaje de la realidad.

La teología de la liberación como una nueva forma de hacer teología

El esfuerzo llevado a cabo por Ellacuría para integrar diversas disciplinas a su análisis teológico ha quedado plasmado en sus apuntes, en los que se puede notar una progresiva integración de disciplinas en los que sobre datos específicos de economía, la profundización de obras paleontológicas de su época, el análisis de textos que relacionan la filosofía con la ciencia, los datos sociológicos de su momento histórico, el análisis político de su contexto, así como las consideraciones biológicas y psicológicas que permiten comprender la acción humana se integran con el propósito específico de dar cuenta precisa de la realidad en su sentido más complejo y concreto.

En su contraparte, la teología católica ha propuesto tradicionalmente a la filosofía, y específicamente a la filosofía tomista como vehículo (*ancilla*) que transporta su configuración teórica, lo que supone una instrumentalización y supeditación disciplinar de la filosofía. En algún sentido, la integración de otras disciplinas para las estructuras teológicas más clásicas es una injerencia en la teología que de alguna manera acabaría reduciendo su ámbito de acción.

Pero para la reflexión madura del vasco-salvadoreño la teología tiene una orientación diferente: es un saber constituido como tal y específico que pretende, a partir de sus fuentes propias escudriñar la actualidad del mensaje cristiano para los seres humanos de un contexto particular. Así, la Teología de la liberación debe ser entendida como teología desde la radicalidad de lo que esto significa disciplinarmente, en tanto no es una dilución discursiva ni una sectorización de la totalidad de la teología: es por tanto una Teología en sentido estricto y una teología total (Cf. Ellacuría, 2005b, p. 304) que se sirve de diferentes mediaciones, las cuales enriquecen sus métodos, sus propuestas y su quehacer. Se trata, entonces, de una apuesta por conservar la reflexión en el ámbito de la teología, pero con una marcada participación de otros saberes que coadyuvan en sus propósitos, sin que esto distorsione el objeto propio de su reflexión ni instrumentalice los saberes.

Así, seguir considerando a la teología como “un saber absoluto y supremo, que está por encima de los avatares históricos de otros saberes y otras praxis” (Ellacuría, 2000e, p. 164), o creer que “goza de un estatuto especial que la hace inmune a todo condicionamiento desfigurador” (Ellacuría,

2000e, p. 165) resulta ser una ingenuidad al servicio de intereses ideológicos particulares. Lo *total* de la teología no radica en la absolutización o superioridad de su saber, sino en la integración de las distintas aproximaciones disciplinares que puedan darse de los fenómenos para lograr el cometido propio de la teología.

Es por esto que considera a la Teología de la liberación como “una forma radicalmente nueva de hacer teología” (Ellacuría, 2000d, p. 404). Y parte de esta novedad radica en el hecho de haber introducido una noción de liberación que permite comprender al cristianismo desde una perspectiva novedosa: como una praxis de liberación, lo que constituye una interpretación global porque integra una nueva perspectiva de comprensión del mundo, en tanto la liberación está cargada de un fuerte componente histórico social; una ruptura con los juicios espiritualizados del cristianismo así como de las explicaciones dualistas de la historia, que le permite situarse en un desde, y obliga a comprender la miseria y la explotación no solo como categorías teológicas, sino también sociológicas, históricas, políticas y económicas. De ahí que considere que hay una primacía de la praxis eclesial, la cual incluye como momento ideológico a la teología, toda vez que no sería posible comprender una sin la otra.

Pero es una comprensión integradora de otros saberes también porque entiende que el análisis de hechos como la opresión histórica requiere ser caracterizado a partir de datos que la misma teología no puede ofrecer, “aunque es uno de los hechos fundamentales de los que debe partir la reflexión teológica” (Ellacuría, 2000c, p. 154).

Ruptura con la teología clásica

Esta novedosa forma de llevar a cabo el ejercicio de la teología propició sugerentes discusiones con las estructuras magisteriales y jerárquicas de la Iglesia Católica, así como de acusaciones y descalificaciones que se granjeó con figuras como el entonces cardenal Ratzinger y la Conferencia Episcopal de El Salvador. En este mismo sentido deben comprenderse las críticas de las instrucciones publicadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe refe-

rentes a la Teología de la liberación⁷, que, a pesar de estar dedicadas a señalar desviaciones en las formulaciones teológicas como incursiones peligrosas en opciones metodológicas novedosas, no dejaban de señalar también los aportes significativos de esta corriente a la teología actual. En este sentido, Ellacuría resalta que:

al propio Ratzinger le parece difícil negar que el conjunto de la teología de la liberación contiene una lógica casi irresistible y que con ella se ha logrado una visión de síntesis de lo cristiano que parece responder plenamente, tanto a las exigencias de la ciencia como a los desafíos morales de nuestro tiempo. (Ellacuría, 2000d, p. 403)

Este reconocimiento por la novedad de sus planteamientos estaba marcada también por una confrontación en relación con los peligros que implicaba esta opción teológica, que parece moverse en términos generales en una dialéctica entre incompatibilidad e integralidad: mientras el Vaticano menciona deficiencias y errores incompatibles con la fe cristiana al integrar presupuestos de otras disciplinas en la reflexión teológica, entre otros asuntos, Ellacuría sostiene que la integración de estos presupuestos, en lugar de desviar, enriquecen, aportan algo novedoso e integran novedosas perspectivas en función de una praxis concreta. Así:

cuando digo que para pasar del planteamiento teológico no al juicio moral sino a la praxis se necesita una mediación ética, lo que digo es que aun siendo los principios claros y clara la inspiración y la di-

⁷ Como relata Sobrino en carta dirigida a su Superior General, Ratzinger dedica algunas de sus apreciaciones a la teología de Ellacuría en *Il Regno*. Documenti 21 (1984) pp. 220-223. Desafortunadamente no ha podido ser encontrado el texto de manera digital. Además de esta publicación, su libro *Teología Política* fue objeto de una revisión teológica que dio como resultado una nota que se hizo pública por diversos medios de comunicación en donde tanto el autor del documento como quienes solicitaron la revisión se desconocen, en tanto redactaron desde el anonimato. Y también se encuentran en este ámbito las instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe dedicadas a la teología de la liberación, que si bien es cierto evitan toda referencia a autores específicos de esta corriente teológica, Ellacuría se siente incluido y dedica ingentes esfuerzos para analizar y extraer sus ideas principales (Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, 1984, 1986; Ellacuría, 2000d, 2000a, 2000g, 2000f, 2009).

rección cristiana, no se pueden trasladar sin más a la praxis concreta sin la mediación de unos esquemas y unos métodos, que ya no son propios de la teología [...]. Interpretar esto desde esquemas preconcebidos no hace sino mostrar una vez más las deficiencias de método que tiene el crítico romano. (Ellacuría, 2009, p. 217)

Es así como desde la propuesta del vasco-salvadoreño una praxis verdaderamente cristiana requiere de una comprensión más abarcante y amplia de la realidad histórica a la que va dirigida, en el entendido de que si la construcción del Reino de Dios irrumpe en la historia y tiene por sí mismo categorías históricas, el análisis teológico requiere de diversas mediaciones (Cf. Ellacuría, 2000b, p. 447) que le permitan comprender su razón de ser en el análisis de las problemáticas que le atañen.

Y si, tal como lo había planteado el Vaticano II (1962-1965), y con más fuerza aún las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) y Puebla (1979), era necesario en la Iglesia Católica una revitalización de sus estructuras para comprender las aceleradas transformaciones de la sociedad del momento, esta novedosa teología ofrecía las suficientes condiciones teóricas y metodológicas que le permitieran integrar el mundo de la fe y el mundo de la vida en una teología coherente con sus principios y abierta a los principales destinatarios del mensaje cristiano. Por lo tanto,

la teología de la liberación, en tanto que teología, se ha convertido así en uno de los instrumentos teóricos eclesiales más fuertes para cumplir con la misión ineludible de la liberación integral de todos los hombres, pero especialmente de las mayorías oprimidas de todo el mundo. [...] Mientras otro tipo de teología trataba de hacer creíble la fe a los sabios y poderosos de este mundo, porque a los pobres con frecuencia se la imponían de una manera institucional o social; la teología de la liberación trata de hacer creíble y operante la fe a las mayorías populares, y en ese signo escandaloso, la hace también creíble para las minorías, sean estas académicas, económicas, culturales o políticas. (Ellacuría, 2000d, p. 410)

De esta manera, se instaura un planteamiento teológico que desplaza la centralidad de su quehacer de la autorreferencialidad y enclaustramiento hacia

una apertura de la diversidad y amplitud, que a su vez le permite comprender sus falencias y limitaciones, así como su aporte específico; esto mediante una dinámica metodológica que oscila de la realidad a la revelación y de la revelación a la realidad (Cf. Ellacuría, 1984, p. 76), propiciando con esto una retroalimentación histórica que posibilita una constante actualidad del mensaje cristiano.

Lo anterior no puede interpretarse como debilitamiento o supeditación de la labor teológica o académica propia de la teología, ni mucho menos una disgregación del *topos* que le da su razón de ser, sino como una incesante búsqueda de mecanismos que enriquezcan y radicalicen su labor, propiciando la fidelidad al mensaje cristiano y a la praxis de Jesús que optó política e históricamente por una comprensión más abierta de la fe en Dios. Es por esto por lo que, para Ellacuría,

el hacer teológico tiene leyes propias y métodos propios que no se improvisan y que pueden parecer a veces incluso intelectualistas, pero que son insustituibles, no para aparentar virtudes académicas que comparar con las de los cultivadores de otras disciplinas científicas, sino para profundizar la fe y ponerlas en relación con las exigencias de la vida personal y del proceso histórico. Los intelectuales pueden ser un peligro, pero no por eso dejan de ser una necesidad, también en la Iglesia. No obstante, aun reconocida una cierta autonomía de la teología como labor intelectual, no hay que hacerse ilusiones sobre el ámbito y el ejercicio de esa autonomía, pues el teólogo y su hacer dependen enormemente del horizonte en que se mueven y de la praxis a la que se orientan. (Ellacuría, 2000h, p. 151)

De esta manera, la novedosa propuesta teológica de liberación que propone, lejos de reducir o diluir el ámbito de la teología y los presupuestos que le competen, hace posible una aproximación más lúcida, en tanto la praxis hace posible una elucidación más específica a los lugares propios de su quehacer.

CONCLUSIONES

El recorrido presentado en este texto permite comprender el sustrato transdisciplinario de las categorías fundamentales del pensamiento ellacuriano;

a saber, la realidad histórica y la praxis; esto en tanto propone desde estas categorías una metafísica abierta a la realidad concreta que incluye distintos modos dinámicos de saber, los cuales permiten una superación de la ideologización, y por tanto tienden a la consecución de la verdad. En esta dinámica, la integración de la mayor cantidad de perspectivas disciplinares le otorga una mayor relevancia como grado de verdad a la realidad histórica.

Así entendida, coloca la praxis humana en el ámbito de la metafísica, pero entendida no como abstracción, sino como radicalidad, en tanto se trata de una tarea y un imperativo, pero también como un método eficaz para lograr la liberación de los seres humanos.

Además, resuelve el conflicto de la jerarquización disciplinar ya que toma como punto de partida los insumos propios de cada disciplina, respetando sus particularidades y potenciando sus aportes para la comprensión de fenómenos tan complejos como el de la pobreza y la liberación de los pueblos. Con esto queda evidente que desde su perspectiva ninguna disciplina es superior a otra, pero al mismo tiempo, ninguna puede llevar a cabo su tarea de manera autosuficiente.

En el caso de la filosofía, Ellacuría reconoce sus límites, así como sus desviaciones ideologizadas, pero principalmente su insuficiencia para la transformación social; de esta manera por encima de las pretensiones absolutizadoras de esta disciplina, considera que debe pensarse más bien en función de la radicalidad de su quehacer. Y en el caso de la teología, deja claro que su función no está en la vigilancia cautelosa y escrupulosa de su objeto de estudio sino en la necesidad de hacer efectiva una praxis de liberación que opere una transformación de la realidad.

Así, al integrar datos de otras disciplinas a partir de un equilibrio metodológico y epistemológico del quehacer de cada una de ellas abre paso para enriquecer los conceptos, profundizar la discusión sobre estos temas en el ámbito de la teología y provee a esta disciplina de una actualización que le permite comprender la revelación cristiana desde una perspectiva integradora y actual que hace posible un diálogo con implicaciones directas en la transformación de la sociedad.

Por tanto, es posible identificar el pensamiento de Ignacio Ellacuría como una propuesta transdisciplinaria que arroja suficientes argumentos para establecer que sus modos de aproximarse al quehacer académico pro-

pician una ruptura con la decadencia disciplinar propia de la racionalidad hegemónica de nuestra época mediante la búsqueda de una integración disciplinar en su discurso, que más allá de llevar al límite y al cálculo de utilidad su propuesta, ha propiciado una ecología de saberes rizomática con mecanismos teóricos y metodológicos que apunten a la creación de puentes desde los que los saberes puedan aportar a nuevas formas de vida.

Por último, la vida (y asesinato) de Ellacuría resulta ser reflejo del compromiso con la vida académica en tanto vida comprometida y fiel a un proyecto de realidad histórica pensado desde la praxis para la transformación utópica de las estructuras sociales, eclesiales, políticas y económicas corroídas por la instrumentalización disciplinar de la modernidad ilustrada.

FUENTES CONSULTADAS

- ALVARADO, R. (1999). Perfil de un teólogo. En J. Sobrino y R. Alvarado (Eds.). *Ignacio Ellacuría, aquella libertad esclarecida*. Vol. 96. pp. 125-142. Santander: Sal Terrae.
- ARTETA, X., MOLINA, A., OLIVEROS, P. y VÁSQUEZ, L. (2021). Colonia- lidad de la naturaleza: Aspectos decoloniales para el debate sobre el Desarrollo Sostenible. En *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*. Núm. 14. pp. 288-300.
- BRITO, M. (2021). Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría. En H. Samour y J. Tamayo (Eds.). *Ignacio Ellacuría 30 años después. Actas del coloquio internacional conmemorativo*. pp. 27-58. Valencia: Tirant Humanidades.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. (1984). *Instrucción Libertatis Nuntius sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. (1986). *Instrucción Libertatis Conscientia sobre libertad cristiana y liberación*. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html

- ELLACURÍA, I. (2009). Respuesta crítica a “Nota sobre la publicación Teología Política del Reverendo Padre Ignacio Ellacuría, SJ.” (1974). En *Revista Latinoamericana de Teología*. Vol. 26. Núm. 77. pp. 203-221. DOI: <https://doi.org/10.51378/rlt.v26i77.4944>
- ELLACURÍA, I. (2005a). El objeto de la filosofía (1981). En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*. Vol. 25. pp. 63-92. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2005b). La teología de la liberación frente al cambio socio-histórico de América Latina (1987). En R. Cardenal (Ed.). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*. pp. 303-330. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000a). Acoso sin derribo a la teología de la liberación (1984). En *Escritos teológicos. Tomo I*. pp. 395-396. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000b). El auténtico lugar social de la Iglesia (1982). En *Escritos teológicos. Tomo II*. pp. 439-452. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000c). El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica (1978). En *Escritos teológicos. Tomo II*. pp. 137-170. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000d). Estudio teológico-pastoral de la «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación» (1984). En *Escritos Teológicos. Tomo I*. pp. 397-448. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000e). La teología como momento ideológico de la praxis eclesial (1978). En *Escritos teológicos. Tomo I*. pp. 163-186. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000f). La teología de la liberación más necesaria que nunca (1986). En *Escritos teológicos. Tomo I*. pp. 453-456. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000g). La teología de la liberación rehabilitada (1986). En *Escritos teológicos. Tomo II*. pp. 449-452. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000h). Los pobres, «lugar teológico» en América Latina (1981). En *Escritos teológicos. Tomo I*. pp. 139-162. San Salvador: UCA Editores.

- ELLACURÍA, I. (1985). Función liberadora de la filosofía. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*. pp. 93-122. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Valencia: Sal Terrae.
- ELLACURÍA, I. (1953). *Diario de reflexiones espirituales I (1953)*. [Documento inédito manuscrito].
- ELLACURÍA, I. (1952). *Formación en el juniorado (1952)*. [Documento inédito manuscrito].
- GIBBONS, M., LIMOGES, C., NOWOTNY, H., SCHWARTZMAN, S., SCOTT, P. y TROW, M. (1994). *The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. SAGE Publications.
- GONZÁLEZ, A. (2010). Ignacio Ellacuría y la realidad histórica. En J. Senent de Frutos y J. Mora (Eds.). *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*. pp. 27-35. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública.
- GORDON, L. (2013). *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Abya-Yala.
- GORDON, L. (2011). Manifiesto de transdisciplinariedad. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros. En *Traspasando fronteras*. Núm. 1. pp. 7-11.
- HINKELAMMERT, F. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Editorial Caminos. Disponible en: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=51284258&lang=es&sitete=ehost-live>
- HINKELAMMERT, F. (2004). Los derechos humanos en la globalización: La utilidad de la limitación del cálculo de utilidad. En J. Duque (Ed.). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. pp. 75-88. Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- MAIER, M. (1998). La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II). En *Revista Latinoamericana de Teología*. Núm. 44. pp. 163-187.

- MAIER, M. (1996). La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría. En *Revista Latinoamericana de Teología*. Núm. 39. pp. 233-255.
- MARTIALAY, R. (2009). *Ignacio Ellacuría. Bajar de la cruz al pueblo*. Bilbao: Mensajero.
- MARTÍNEZ, L. (2022). La trascendencia como condición de hominización en la antropología filosófica de Ignacio Ellacuría. En *Estudios*. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/50279/50239>
- NICOLÁS, J. (2016). Zubiri urbanizado: La filosofía de la experiencia de I. Ellacuría. En *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*. Vol. 192-780(a332). pp. 1-9. DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/arb-2016.780n4008>
- NICOLÁS, J. (2010). La historia como baremo crítico: I. Ellacuría. En J. Senent de Frutos y J. Mora (Eds.). *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*. pp. 61-79. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública.
- ROMERO, J. (2022). Los avatares de la realidad histórica. Sobre la filosofía de Ignacio Ellacuría. En *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*. Vol. LXI. Núm. 159. pp. 99-113.
- SANDOVAL-FORERO, E. (2021). *Sentipensar intercultural y metodología para la sustentabilidad de desarrollos otros*. Ciudad e México: Universidad Autónoma Indígena de México.
- SESENT DE FRUTOS, J. (2019). Ellacuría transdisciplinario: Hacia la justicia desde la filosofía, la teología y la espiritualidad. En O. Castro, L. Izazaga, H. Varela (Eds.). *Ignacio Ellacuría en las fronteras*. pp. 101-121. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- SESENT DE FRUTOS, J. (1999). Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos. En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*. pp. 203-212. Santander: Sal Terrae.
- SOBRINO, J. (2012). El Ellacuría olvidado. Lo que no se puede dilapidar. En R. Cardenal, H. Samour, E. Dussel, J. Sobrino, G. Martínez, A. Rosillo, y J. Tamayo, *Ignacio Ellacuría. Intelectual, filósofo y teólogo*. pp. 31-66. Valencia: ADG-N Libros.

TRANSDISCIPLINARIEDAD, LATINOAMERICANISMO Y COLONIALIDAD.
COLOQUIO CON EL PROFESOR SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ. (2010). *Revista Historia Y MEMORIA*. Núm. 1. pp. 181-192. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325127477009>

Fecha de recepción: 26 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 7 de marzo de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1093>