

LA HISTORIZACIÓN DE CONCEPTOS COMO MÉTODO CRÍTICO DE DESIDEOLOGIZACIÓN DE DISCURSOS EN CIENCIAS SOCIALES: UNA APORTACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA

JOSÉ SOLS LUCIA

Universidad Iberoamericana Ciudad de México

RESUMEN: Se estudia aquí la historización de conceptos como método de desideologización en ciencias sociales, método elaborado por el filósofo jesuita español Ignacio Ellacuría, asesinado por el ejército salvadoreño en 1989, un ejercicio que se enmarca en lo que él denomina «función crítica de la filosofía». Para él, como también para su maestro Xavier Zubiri, la filosofía consiste en analizar la realidad histórica en su totalidad, último estrato de realidad donde están presentes todos los anteriores, constituidos en estructura dinámica. Este análisis conlleva un estudio de la única inteligencia capaz de aprehender la realidad en tanto que realidad, la inteligencia sentiente. Ellacuría aplicó este método de análisis al contexto que le tocó vivir —la América Latina de los años sesenta, setenta y ochenta—, por lo que analizó exhaustivamente conceptos como «propiedad» o «reforma agraria», algo que puede resultar sorprendente en un discurso filosófico, además de otros más habitualmente presentes en filosofía política, como «derechos humanos» o «bien común».

PALABRAS CLAVE: Ignacio Ellacuría; Xavier Zubiri; historización de conceptos; desideologización de discursos; filosofía de la realidad histórica.

The historicization of concepts as a critical method of deideologization of discourses in the social sciences: a contribution from Ignacio Ellacuría's philosophy of historical reality

ABSTRACT: The historicization of concepts is studied here as a method of deideologization in the social sciences, developed by the Spanish Jesuit philosopher Ignacio Ellacuría, assassinated by the Salvadoran army in 1989, an exercise that is part of what he calls the «critical function of philosophy». For him, as well as for his teacher Xavier Zubiri, philosophy consists in analysing historical reality in its entirety, the ultimate stratum of reality, where all the prior ones are present, constituted in a dynamic structure. This analysis entails a study of the only intelligence capable of apprehending reality as reality: sentient intelligence. Ellacuría applied this method of analysis to the context in which he lived —Latin America in the 1960s, 1970s and 1980s— exhaustively analysing concepts such as «property» or «agrarian reform», something that can be surprising in a philosophical discourse, in addition to others more commonly present in political philosophy, such as «human rights» or «the common good».

KEY WORDS: Ignacio Ellacuría; Xavier Zubiri; Historicization of concepts; Deideologization of discourses; Philosophy of historical reality.

El P. Ignacio Ellacuría (1930-1989), jesuita vasco español nacionalizado salvadoreño, filósofo, rector de la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador desde 1979 hasta 1989, año en que fue asesinado por el ejército salvadoreño

durante la guerra civil junto a cinco compañeros jesuitas, la cocinera de la casa y la hija de esta, dejó como legado una obra monumental tanto en filosofía, como en teología, como en ciencia política¹. Ellacuría fue discípulo y estrecho colaborador del filósofo Xavier Zubiri (1898-1983), acerca del cual hizo su tesis doctoral, *Principialidad de la esencia en X. Zubiri*, presentada en 1965 en la Universidad Complutense de Madrid, un estudio que Ellacuría nunca quiso publicar, probablemente porque lo vio demasiado largo y académico para ello, finalmente editado en 2026. Desde entonces, al maestro Zubiri y al discípulo Ellacuría les unió una estrecha amistad que hizo del jesuita el máximo experto en el pensamiento de Zubiri, su más estrecho colaborador, prácticamente su hijo adoptivo. Esta amistad y esta colaboración intelectual fueron tan intensas que, a finales de los años sesenta, Zubiri decidió que en adelante no publicaría nada que no hubiera supervisado antes Ignacio.

En 1967, el General de los jesuitas, el P. Pedro Arrupe, envió a Ellacuría a El Salvador, Centroamérica, para que trabajara como profesor de filosofía en la UCA. Ante la insistencia de importantes filósofos españoles para que reconsiderase su decisión y dejase a Ellacuría permanecer en España, Arrupe mantuvo la misión de este en Centroamérica, pero aceptó que viajara cada año a España para permanecer allí durante dos meses, el período de vacaciones académicas salvadoreñas, en torno a Navidad, para colaborar junto a Xavier Zubiri en Madrid. Esta intensa cooperación intelectual duró hasta la muerte de Zubiri, en 1983. En los años siguientes, Ellacuría dirigió la publicación de los trabajos post mortem de Zubiri, y en abril de 1989, cuando se constituyó la Fundación Xavier Zubiri, el jesuita hispano-salvadoreño fue nombrado primer presidente de esta, hasta que la muerte le salió al encuentro, como hemos dicho, asesinado por el ejército salvadoreño, el 16 de noviembre de ese mismo año².

En este artículo vamos a presentar una contribución metodológica importante de Ignacio Ellacuría a la filosofía y a las ciencias sociales: la historización de conceptos como método crítico de desideologización de discursos en ciencias sociales. Aunque Ignacio Ellacuría es un filósofo de renombre en el pensamiento

¹ Estas son sus obras principales, la mayoría de ellas publicadas post mortem como recopilación de sus abundantes artículos: 1/ *Teología política* (San Salvador: Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, 1973); 2/ *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Santander: Sal Terrae, 1984); 3/ *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*, 3 vols. (San Salvador: UCA, segunda edición, 1993); 4/ *Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador: UCA, 1990); también en (Madrid: Trotta, 1991); 5/ *Escritos filosóficos*, 3 vols. (San Salvador: UCA, 1996-2001); 6/ *Escritos teológicos*, 4 vols. (San Salvador: UCA, 2000-2002); 7/ *Escritos universitarios* (San Salvador: UCA, 1999); 8/ *Cursos universitarios* (San Salvador: UCA, 2009); 9/ *Principialidad de la esencia en X. Zubiri* (Granada: Comares, 2026). La Universidad de Granada, a través de la Cátedra G.W. Leibniz de Filosofía, ha asumido la tarea de publicar todos los textos de Ellacuría en colaboración con la Fundación Monseñor Romero de El Salvador y con la editorial Comares. <https://ellacuria.ugr.es/index.php/volumenes/>

² Para una presentación general del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, así como de su estrecha relación intelectual con su maestro Xavier Zubiri, cf. José Sols Lucia, «Ignacio Ellacuría, filósofo mártir de la realidad histórica, discípulo de Xavier Zubiri», en: *Revista Portuguesa de Filosofia* 76/4 (2020), 1619-1658; para una presentación general de la figura de Ignacio Ellacuría, cf. José Sols Lucia, *El legado de Ignacio Ellacuría* (Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1998); *Id.*, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, (Madrid: Trotta, 1999), 19-71.

contemporáneo, en particular de habla hispana, creemos que conviene esbozar, aunque sea a grandes trazos, su pensamiento filosófico como marco del análisis que vamos a realizar en este estudio.

1. LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO MARCO

En su pensamiento filosófico, Ignacio Ellacuría asumió plenamente los planteamientos de Xavier Zubiri, hasta el punto de que ambos trabajaron juntos durante casi veinte años, como ya hemos dicho³. El recorrido filosófico de Xavier Zubiri nace en la escolástica, debido a sus estudios eclesiásticos; se adentra en los años veinte en la novísima fenomenología de Bolzano, Brentano, Husserl y Heidegger, en la que busca un horizonte apto para el filosofar («*Zurück zu den Sachen!*», «¡Retorno a las cosas!»); se aproxima aún más a Husserl («*Zurück zu den Sachen selbst!*», «¡Retorno a las cosas mismas!») para alejarse tanto de la cosmología de la Edad Antigua como del psicologismo moderno; se distancia posteriormente de Husserl para estudiar la estructura propia de las cosas mismas, que constituyen la realidad, objeto de la filosofía (*Naturaleza, historia, Dios*, 1944; *Sobre la esencia*, 1963)⁴, así como la intelección humana como «inteligencia sentiente» en su trilogía homónima, *Inteligencia sentiente*⁵, en la que muestra que la aprehensión humana es «aprehensión de realidad», por tomar las cosas reales en cuanto reales, como cosas «de suyo»⁶.

Por su parte, Ignacio Ellacuría dedicó buena parte de su juventud —concretamente los años 1954-1962, cuando ya conocía el pensamiento de Xavier Zubiri, pero todavía no se había vinculado estrechamente a este filósofo— a «construir una filosofía más allá de los moldes escolásticos, en los cuales se había formado. Ellacuría busca construir una filosofía menos intelectualista, menos abstracta y con profundo sentido ético; una filosofía que exprese el compromiso vital y existencial del filósofo con la búsqueda de la verdad y con su

³ Tomaremos aquí algunas ideas de: José Sols Lucia, «Ignacio Ellacuría, filósofo mártir de la realidad histórica, discípulo de Xavier Zubiri», *o. c.*

⁴ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963); *Id.*, *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid: Nacional, octava edición, 1981).

⁵ Estos son los tres volúmenes de la trilogía *Inteligencia sentiente*: 1/ *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980); 2/ *Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982); y 3/ *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983).

⁶ Tras la muerte de Ellacuría, la Fundación Zubiri, con sede en Madrid, ha seguido publicando obras póstumas de Xavier Zubiri, algunas de ellas preparadas por el propio Ellacuría. Estos son los títulos aparecidos durante estas cuatro últimas décadas, a los que hay que añadir los anteriores ya citados (y algunos otros que no hemos mencionado, como *Cinco lecciones de filosofía* [1963]): *El hombre y Dios* (1984), *Sobre el hombre* (1986), *Estructura dinámica de la realidad* (1989), *Sobre el sentimiento y la volición* (1992), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994), *Espacio, tiempo, materia* (1996), *El problema teológico del hombre: cristianismo* (1997), *El hombre y la verdad* (1999), *Primeros escritos (1921-1926)* (2000), *Sobre la realidad* (2001), *Sobre el problema de la realidad y otros escritos (1932-1944)* (2002). La lista completa es larga: cf. <https://nuevo.zubiri.net/publicaciones/>

realización en la vida histórica de los seres humanos»⁷. En estos años, Ellacuría trata de construir una filosofía nueva que sea síntesis de lo antiguo y lo moderno, una filosofía que asuma el drama del ser humano moderno «*de su tiempo*» —para lo cual los diferentes aportes del pensamiento filosófico contemporáneo le son muy adecuados—, pero a la vez «*sin tiempo*», apta para ser formulada en categorías universales; para ello, sus estudios acerca del filósofo José Ortega y Gasset le serán de gran ayuda⁸. En estos años, el joven Ellacuría establece las bases de lo que será su futuro pensamiento filosófico, concretamente, «la necesidad de una fundamentación filosófica de la apertura humana a la trascendencia, la visión del ser humano como naturaleza e historia, la búsqueda de una visión unitaria y abierta de la totalidad de la realidad, y la orientación hacia la historicidad como lugar de revelación y planificación de la realidad. (...) La filosofía como forma de vida, la filosofía como saber sistemático, radical y último, el carácter liberador de la filosofía y la importancia metafísica de la historicidad, son logros de esta etapa que permanecerán como una constante, en el desarrollo de su pensamiento»⁹. Ya entrada la década de los sesenta, y habiendo terminado sus estudios de teología en Innsbruck, donde ha tenido de profesor a Karl Rahner, cuyo pensamiento le acompañará siempre, Ellacuría se adentra en su tesis doctoral sobre Zubiri, y lo hace colaborando estrechamente con él. Durante estos años, profundiza como nadie en el pensamiento filosófico de Zubiri, que ya hemos esbozado más arriba.

Ahora bien, Ellacuría abrió esta corriente filosófica al turbulento contexto latinoamericano de los años setenta y ochenta, abundante en movimientos de protesta pacíficos en favor de los derechos civiles, así como en políticas de represión militar y conflictos revolucionarios violentos, con decenas de miles de muertos (solo en Guatemala acabarían habiendo 200 000 muertos por la represión militar y la guerra civil, en El Salvador, unos 80 000, en su mayoría civiles en ambos países), y quiso también dialogar con el marxismo, ideología imperante en las izquierdas de todo el mundo en aquellos años. Contrastó su pensamiento con las filosofías dialécticas de Hegel y de Marx, en cuyo pensamiento la realidad es concebida como unitaria. Para Ellacuría, tanto el planteamiento de Hegel como el de Marx resultan insatisfactorios: según él, Marx sólo acepta el orden de lo material y rechaza lo que despectivamente considera «superestructura» —siendo la «infraestructura» lo económico, esto es, las fuerzas productivas y las relaciones de producción—, y Hegel concibe el Absoluto como una «idea» creada por el hombre, pero no como una «realidad» que forme unidad con todas las demás cosas¹⁰. Por ello, Ellacuría prefiere el planteamiento de Zubiri. «El “objeto” de la filosofía es para Zubiri el todo de la realidad dinámicamente considerado»¹¹. Siguiendo a Zubiri, Ellacuría orienta su reflexión filosófica hacia un estudio de la realidad en cuanto tal y hacia una teoría de la

⁷ Hector Samour, «La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría», *ECA* 697-698 (2006), 1238-1248.

⁸ *Ibid.*, 1240. Acerca de los estudios de Ellacuría sobre Ortega y Gasset, cf. Ellacuría, I., *Escritos filosóficos*, vol. I. (San Salvador: UCA, 1996), 15-45.

⁹ Hector Samour, «La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría», *o. c.*, 1240.

¹⁰ Ignacio Ellacuría, «El objeto de la filosofía», en: *Id.*, *Filosofía de la realidad histórica*, *o. c.*, 25.

¹¹ *Ibid.*

inteleción que aborde frontalmente la articulación de lo real con la lógica humana. Ya sin él, trata de interpretar la realidad social, económica y política de la América Latina de los años setenta y ochenta desde esa «metafísica intramundana», tal como él la denominaba, aquella que estudia la unidad física real y constatable del mundo, que no admite como parte de esa unidad física nada que no pueda entrar en ella (Dios), aunque tampoco se cierre en una tesis positivamente atea. Zubiri y Ellacuría ciñen el objeto de su saber metafísico a la realidad intramundana sin negar lo trascendente.

En esta metafísica intramundana, Ellacuría concibe la realidad histórica como objeto de la filosofía, por ser la historia la plenitud de la realidad, en la que todos los estratos de lo real —inorgánico, orgánico, animal, humano— quedan recogidos¹². De ahí que sus estudios acerca de la historicidad sean tan importantes, como se hace patente en su primera obra póstuma, *Filosofía de la realidad histórica*, síntesis de su pensamiento filosófico, editada por el joven filósofo español Antonio González. El análisis de la historicidad requiere un estudio exhaustivo de la inteligencia sentiente y de la libertad humana. «Por la inteligencia se llega a la libertad, y por la libertad a la historicidad»¹³. La existencia humana en la historia es posible precisamente porque el hombre es esencialmente histórico¹⁴. De la mano del estudio de la historicidad va la idea de «unidad de la historia». La realidad histórica abarca la totalidad de lo real, aunándolo en su más alta forma cualitativa, afirma Ellacuría¹⁵. No podemos hablar de historias inconexas entre sí, sino de una estructura dinámica y unitaria de la realidad histórica, de una «historia», del mismo modo que hablamos de una «naturaleza», por mucho que haya órdenes y especies distintas. En esa historia unitaria se da lo material, lo temporal, lo personal, lo social. Por «unidad de la historia» no se entiende «un solo recorrido universal de sucesos humanos», sino «la interrelación de todas las notas de lo humano en un recorrido de sucesos determinado».

Antes de pasar al tema central que nos va a ocupar en este nuestro estudio, digamos una palabra acerca de la «función liberadora de la filosofía», un tema al que Ellacuría dedicó mucha atención, sobre todo teniendo en cuenta su importancia en el contexto latinoamericano de procesos históricos de liberación socioeconómica y política. Ellacuría no habla primordialmente de una «filosofía de la liberación» —expresión que utilizó en ocasiones—, sino de la «función liberadora de la filosofía»; en otras palabras, no piensa en *una* filosofía que tenga como objeto la realidad histórica, sino en *la* filosofía, que tiene como objeto la realidad histórica, esto es, la realidad, y la realidad histórica como plenitud de lo real. Y considera que el adecuado ejercicio del filosofar es siempre liberador de discursos falaces y de planteamientos erróneos.

¹² «Estratos» aquí no significa «etapas históricas», sino «grados de realidad».

¹³ Ignacio Ellacuría, «La historicidad del hombre en Xavier Zubiri (I)», *Estudios de Deusto* 28 (1966), 264.

¹⁴ *Ibid.*, 274.

¹⁵ *Id.*, «El objeto de la filosofía», *o. c.*, 39.

2. EL PROCESO DE DESIDEOLOGIZACIÓN DE DISCURSOS: LA HISTORIZACIÓN DE CONCEPTOS COMO MÉTODO DE ANÁLISIS CRÍTICO EN FILOSOFÍA Y EN CIENCIAS SOCIALES

Una vez situados someramente en el marco filosófico de Zubiri y Ellacuría, vamos a presentar el método de desideologización de discursos a través de la historización de conceptos. Como hemos visto, en el pensamiento de estos dos filósofos, el ser humano aprehende la realidad en tanto que realidad, y lo hace con su inteligencia sentiente. Esta aprehensión de realidad está estructurada en niveles muy distintos, para cada uno de los cuales hay alguna disciplina especializada, como la Física, la Química, la Biología, la Psicología o la Historia, entre muchas otras, pero es la Filosofía la que estudia la totalidad de este proceso de intelección. Tanto en filosofía como en ciencias —ya sean estas sociales o naturales, algo menos las formales— necesitamos conceptos. No podemos hablar acerca de la realidad si no es con conceptos. El uso que hacemos en filosofía del concepto nació en la Antigua Grecia. Por supuesto, ya en culturas anteriores se usaban conceptos, pero es en la filosofía griega cuando se toma plenamente conciencia del valor del concepto para el pensamiento¹⁶.

Ahora bien, el problema surge cuando sustituimos la realidad por el concepto, cuando creemos que lo real es el concepto. Sin embargo, el concepto nunca es real; siempre es el modo que tenemos de aprehender lo real, no el único, pero sí el principal, de manera particular en la cultura moderna occidental. Otro modo sería, por ejemplo, el de la expresión artística. Pintura, música o arquitectura, entre otras artes, son modos de aprehensión de lo real que no conllevan concepto alguno.

En ciencias sociales, demasiado a menudo, una vez tenemos el concepto, prescindimos de lo real y damos por real el concepto. Ocurre menos en filosofía, porque los filósofos suelen ser más cuidadosos en este punto —aunque no todos—, pero desgraciadamente ocurre con frecuencia en ciencias sociales, como hemos dicho. El método de Ellacuría consiste en una aportación crítica que hace la filosofía para desideologizar los discursos en ciencias sociales mediante el método de historización de conceptos. Vayamos por partes.

2.1. *El estatuto del concepto en filosofía y en ciencias sociales*

Como hemos dicho, el concepto sirve para aprehender lo real, para poder pensarlo, para poder entenderlo, para poder hablar acerca de ello. Decimos que el concepto contiene verdad. Por ejemplo, hablamos de «dictadura» para describir un sistema político en el cual una persona, con el apoyo de la fuerza armada, impone su voluntad sobre el resto de la sociedad. Si esa imposición no solo es fruto de la fuerza militar, sino de una tradición cultural que otorga a esa persona y a su familia el derecho a imponerse sobre los demás, entonces hablamos de «monarquía absoluta». En cambio, decimos «democracia» cuando hablamos de un sistema político mediante el cual, en un clima de libertad de expresión, y mediante un sistema de elecciones libres y periódicas, la sociedad puede escoger a sus propios gobernantes.

¹⁶ Cf. Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache* (Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2006).

Tenemos aquí tres conceptos: «dictadura», «monarquía absoluta», «democracia». No obstante, estos conceptos no contienen verdad en sí mismos, sino solo en relación con la realidad. Así lo expresa Ellacuría: «En el caso de los conceptos históricos es más claro que en cualquier otro caso que su verdad está en su realización. Si se dice, por ejemplo, que la propiedad genera iniciativa, libertad personal, etc., y, de hecho, genera lo contrario en el conjunto de un determinado cuerpo social, la propiedad en cuestión no es la propia requerida para ese cuerpo social; es, más bien, su contradicción, si es que está causando efectos contrarios. Son conceptos operativos, cuya verdad se puede medir en sus resultados y cuyo contenido debe ir cambiando, aunque se siga manteniendo su sentido esencial»¹⁷. La verdad del concepto no reside en el contenido semántico que una cultura histórica le ha otorgado, sino principalmente en su realización en la historia. El concepto se inicia en la aprehensión humana de realidad como intento de intelección y de formulación de esta, y regresa a la realidad como intento de transformación. Recordemos que la famosa undécima tesis de Marx acerca de Feuerbach estaba muy presente en no pocos filósofos de aquellos años, incluido Ellacuría, aunque este no la apoyara a pies juntillas: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».

Cuando el concepto sustituye a la realidad, entonces se da lo que Ellacuría denomina una «ideologización». ¿Cuál es, para el filósofo jesuita, la diferencia entre «ideología» e «ideologización»? Si «ideología» es un modo de entender lo real en política mediante el cual una idea cobra mayor importancia que otras —por ejemplo, la idea de nación en el nacionalismo, la de libertad individual en el liberalismo, la de clase social en el socialismo o la de paz en el pacifismo—, «ideologización» es, por su parte, un engaño intelectual consistente en vertebrar un sistema de pensamiento político sobre un concepto, aun sabiendo que este apenas corresponde a la realidad: sería el caso de un «socialismo» donde los obreros reales y concretos no tuviesen importancia alguna; o de un «liberalismo» donde muchos ciudadanos careciesen de libertad práctica; o de una «democracia» donde no hubiera verdadera libertad de expresión; o de una «globalización» donde solo estuviera globalizado lo que interesase a los poderosos, pero nunca aquello que atentara a sus intereses.

Ante esto, Ellacuría propone el método filosófico de «desideologización», consistente en «historizar los conceptos» de un discurso dado en ciencias sociales. Se trata de desenmascarar el engaño semántico que hay en un discurso, lo cual corresponde, según Ellacuría, a una de las tres funciones de la filosofía, la de criticidad: las otras dos son la de fundamentación y la de creación; las tres, vertebradas, constituyen lo que Ellacuría denomina la «función liberadora de la filosofía», que ya hemos mencionada más arriba: «La función crítica de la filosofía está orientada, en primer lugar, a la ideología dominante, como momento estructural de un sistema social, (...) admitido que lo ideológico puede ser vehiculado no sólo por aparatos teóricos de toda índole, sino también por un cúmulo de objetivaciones y relaciones sociales»¹⁸. El jesuita vasco no defiende que toda ideología, en cuanto tal, sea sospe-

¹⁷ Ignacio Ellacuría, «La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización», en: *Id.*, *Veinte años de historia en El Salvador*, vol. I., o. c., 591.

¹⁸ *Id.*, «Función liberadora de la filosofía», en: *Id.*, *Veinte años de historia en El Salvador*, vol. I., o. c., 95.

chosa y deba ser desenmascarada, pues para él «la ideología es (...) algo necesario y (...) muy importante en la determinación de la vida social, de la vida comunitaria y de la vida personal»¹⁹. Reconoce que a menudo se utiliza lo ideológico para ocultar injusticias flagrantes; es lo que él denomina «ideologización», a no confundir con «ideología», como ya hemos dicho: «La ideologización añade a la ideología el 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 resultan de la conformación de clases o grupos sociales y/o étnicos, políticos, religiosos, etc.»²⁰. Frente a esta ideologización, que oculta la verdad de la realidad, debe actuar la función liberadora de la filosofía a través de su crítica. La función de criticidad consiste en el desenmascaramiento de los engaños ideológicos, de las injusticias con apariencia de justicia, de las falsedades con apariencia de verdad, de las opresiones con apariencia de liberación, de los populismos con apariencia de proximidad al pueblo. Ellacuría recuerda que «toda filosofía nueva ha surgido por insatisfacción del filósofo o de la escuela filosófica con todo o casi todo lo que ha antecedido en el terreno filosófico. Los grandes filósofos han sido siempre unos grandes inconformes con el pensamiento recibido, y no sólo están preparados mentalmente para grandes gigantomaquias, sino que su talante mismo es esencialmente crítico y está preparado para distinguir la verdad de sus apariencias, lo probado de lo no probado»²¹.

2.2. Exposición sistemática del método

a) Marco teórico-valorativo: análisis teleológico y holístico del concepto

El método que nos ocupa aquí se inicia tomando un discurso ampliamente utilizado en ciencias sociales, concretamente un concepto preponderante en ese discurso. Por ejemplo, en El Salvador del tiempo de Ellacuría algunos de estos conceptos eran «reforma agraria» y «propiedad», entre otros. En nuestros días, estos conceptos podrían ser «democracia», «progreso», «globalización» o «ecología», entre otros. La primera pregunta es: ¿de qué hablamos «última y totalmente» cuando hablamos de «reforma agraria» o de «propiedad»? La aportación filosófica se inicia con el carácter teleológico y holístico de un discurso, esto es, lo último —en el sentido de lo pleno, lo culminado— y lo total. Así se hace la pregunta Ellacuría en su artículo «Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria», de 1973: «¿De qué se trata “última y totalmente” cuando se pretende realizar o se pretende impedir una reforma agraria?»²². Y este es su inicio de respuesta; la cita es larga, pero sumamente esclarecedora:

«Última y totalmente» remite a un planteamiento filosófico. No podemos entrar aquí en determinar teóricamente lo que debe ser un tratamiento filosófico

¹⁹ *Ibid.*, 96.

²⁰ *Ibid.*, 99.

²¹ *Ibid.*, 100.

²² *Id.*, «Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria», en: *Id.*, *Veinte años de historia en El Salvador*, vol. I., o. c., 567. Este artículo fue publicado por primera vez en: *ECA* 297-298 (1973), 443-457.

de un tema socio-político; es preferible que el tratamiento que vamos a hacer vaya definiendo y justificando su carácter filosófico. Bastará en este momento con iniciar [exponiendo] qué debe entenderse por «último y total» como expresión referida a la reforma agraria. Pues bien, en la reforma agraria entran en juego muchos elementos distintos, cada uno de los cuales puede y debe ser estudiado por separado conforme a un método propio: elementos económicos, jurídicos, políticos, psicológicos, etc. Pero lo que de verdad está en juego últimamente es algo unitario y, por lo tanto, total. Hay, sí, una pluralidad de aspectos con una cierta autonomía, pero sólo en la unidad que constituyen o, mejor, en la unidad en que son constituidos, cobra cada uno de ellos su plena realidad y su completa y verdadera significación. Al menos, es necesario preguntarse si es posible encontrar esa totalidad unitaria, que es la que últimamente estaría en juego, cuando se habla de reforma agraria.

Esa totalidad unitaria sería, en nuestro caso, nada menos que el ser mismo del hombre salvadoreño, lo que va a ser de él. Cuando hablamos de su ser, no nos referimos inmediatamente a su modo de ser psicológico, aunque en su psicología ha de repercutir forzosamente el cambio. No hay duda de que la relación inmediata de la mayoría de los salvadoreños con las labores agrarias origina, concretamente, una singular psicología campesina. Pero aun en la conformación de esta psicología interviene la tierra como uno de los elementos estructurales, que cobrará un sentido u otro, según sea el sentido total de la estructura en la cual está incurso. No es, por tanto, exclusivamente un problema de subjetividad o de intersubjetividad, aunque la atención a este aspecto sea más necesaria de lo que se suele suponer. Ni es exclusivamente un problema social, en el sentido usual de problema sociológico. Es, si se entiende bien, un problema político, es decir, un problema que afecta a todos y a todo en lo que todo y todos tienen de última concreción, de plena realidad concreta. Lo que está en juego y totalmente es, entonces, la forma de humanidad —tómense «forma» y «humanidad» en todo su rigor filosófico— que va [a] ir tomando el hombre salvadoreño por una u otra actualización de su forma total de vivir. No es sólo que unas determinadas estructuras posibiliten o impidan unas determinadas condiciones individuales; es que la configuración socio-política va a hacer que el hombre salvadoreño en la totalidad de su existencia, desde sus propias raíces naturales hasta [sus] últimas determinaciones históricas, se vea conformado de una u otra forma. Claro está que tal conformación no dependerá exclusivamente desde lo que es y vaya a ser la estructura agraria, pero sí de un modo preponderante, y esto tanto por vía directa e inmediata como por vía estructural²³.

Ellacuría considera que esta primera fase del método consiste en descubrir el «marco teórico-valorativo» del concepto. «Marco teórico-valorativo» es aquel sistema de conceptos en el que se encuadra el concepto a analizar. En concreto, dice que hay que «entender» y «valorar» el concepto. En particular, ciñéndonos al concepto de «reforma agraria», que normalmente debería pertenecer al ámbito de la economía, no de la filosofía, Ellacuría entiende por «marco teórico-valorativo» aquel sistema de conceptos que permite «entender y valorar» lo que «último y totalmente» está en juego cuando se plantea la reforma agraria, y al hablar de «lo último y lo total», de lo teleológico y lo holístico, sí que hemos dejado el terreno de la economía para estar bien inmersos en el de la filosofía. Solo entendiendo adecuadamente ese marco teórico-valorativo, se podrán adoptar decisiones razonables. Ellacuría

²³ *Ibid.*, 569-570.

afirma que habrá que «tomar en cuenta valores distintos, sopesados desde perspectivas distintas, pero las valoraciones deben tender a ser juicios objetivos y no primordialmente defensas de intereses subjetivos»²⁴.

Una cierta jerarquización resulta imprescindible en este análisis. Nos encontramos con valores distintos, y no todos pueden valer igual, del mismo modo que en el ajedrez las piezas, aun siendo importantes, no valen todas lo mismo. «Una vez constituido el marco teórico de una manera crítica, la jerarquización de unos valores sobre otros parece inevitable, por el hecho mismo de que la constitución del marco teórico lleva aparejado un ordenamiento ético en la línea de lo que debe ser», afirma Ellacuría²⁵. Más importante que una adecuada definición de lo que es la reforma agraria —o en otros análisis, la democracia, la globalización, los derechos humanos, la libertad, el progreso, la fraternidad universal— es el juicio ético acerca de cada uno de los valores en juego al hablar de dicha reforma. No es tarea de la filosofía definir qué es una reforma agraria —algo que compete a la economía—, sino valorar moralmente lo que está en juego en la vida de las personas en sociedad en un contexto histórico determinado al hablar de tal reforma²⁶. En definitiva, se trata de entender que un concepto nunca está aislado, sino que siempre pertenece a un sistema semántico y a un universo ético, fuera de los cuales resulta ininteligible. El marco teórico-valorativo constituye ese universo de comprensión, dado que ofrece, afirma Ellacuría, las coordenadas últimas que sitúan el significado y el valor de la multiplicidad de elementos que forzosamente intervendrán en toda reforma agraria. No solo eso; «puede ofrecer, asimismo, posibilidades apropiadas y directrices generales de transformación real. Posiblemente sólo la estructuración de determinados contenidos en forma de conceptos y valores puede orientar la marcha de la reforma agraria y puede posibilitar aquella interiorización de valores, sin la cual se reduciría a ser un puro reordenamiento exterior y no la creación de una estructuración nueva que pueda ser el hogar de un hombre nuevo»²⁷.

b) Historización del concepto

Como vemos, Ellacuría toma el concepto y lo analiza «desde lo último», esto es, desde la perspectiva del punto hacia el cual tiende el concepto, y «desde lo total», esto es, desde su ubicación en la estructura compleja de lo real, que incluye lo ético, el juicio acerca de las decisiones libres del ser humano en sociedad. Ellacuría denomina a este método «historización», esto es, la reintelección del concepto desde la realidad histórica: «El método general que se va a seguir [en el análisis del concepto de propiedad] es el de la *historización* de los conceptos (...). Es esta historización la que nos va a permitir contribuir a la desideologización, tan necesaria para el cambio social»²⁸. Esta *historización* implica, obviamente, la idea de que los conceptos son históricos, sobre todo cuando se refieren a realidades históricas, lo que para

²⁴ *Ibid.*, 571.

²⁵ *Ibid.*, 572.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ignacio Ellacuría, «La historización del concepto de propiedad...», *o. c.*, 588.

Ellacuría es «casi una tautología»²⁹. Cuando Ellacuría se refiere a la historicidad del concepto, se está oponiendo a su pretendido carácter abstracto y universal. De este modo, cuando hablamos del impacto que puede tener la propiedad en las personas, damos por supuesto que las definiciones de «persona» y de «propiedad» son universales; sin embargo, son históricas. Pueden, sí, tener un carácter universal, pero no se trata de una universalidad estática e inmutable, sino histórica y dinámica. Las estructuras económicas cambian con la historia, y cada una repercute de manera distinta en las personas y en la concepción de lo que es la propiedad, por lo que los conceptos de persona y de propiedad deben recoger esa dinámica histórica, y no ser ajenos a ella. Siguiendo a los clásicos griegos, al contemplar un río, podemos afirmar que vemos siempre el mismo río («el ser es inmutable», Parménides de Elea) o, por el contrario, afirmar que nunca es el mismo porque nunca pasa por ahí la misma agua («uno nunca puede bañarse dos veces en el mismo río», Heráclito de Éfeso)³⁰. Ambas afirmaciones son correctas pero incompletas: lo correcto es afirmar dialécticamente ambas cosas a la vez. La imprescindible universalidad de los conceptos, sin la cual el pensamiento y la comunicación serían imposibles, debe recoger al mismo tiempo tanto el carácter esencialmente dinámico de la realidad como el carácter esencialmente histórico del hombre. De este modo, afirma Ellacuría, «no es lo mismo la propiedad de los medios de producción en un contexto medieval-feudal que en otro moderno-capitalista: no es lo mismo la propiedad de la tierra que la propiedad de un edificio o de una computadora; no es lo mismo la propiedad del suelo en un país de 21 000 kilómetros cuadrados con cuatro millones de habitantes que en un país de 200 000 kilómetros cuadrados con dos millones de habitantes. No por eso son conceptos equívocos como no lo son los conceptos análogos: tanto el hombre como el orangután son animales, pero su animalidad es distinta, incluso si prescindimos de la racionalidad en el hombre. De forma parecida ocurre con los conceptos históricos y, más en general, con los métodos que tienen que ver con lo social y lo histórico»³¹.

En este método de desideologización, se trata de analizar qué significa un concepto dado en un determinado contexto histórico: la idea de «democracia» en el Reino Unido no es la misma que en Rusia o en Marruecos; del mismo modo, no es lo mismo el significado de la expresión «derechos humanos» en Egipto que en Noruega. Ellacuría afirma que «las ideologías dominantes viven 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

²⁹ *Ibid.*, 590.

³⁰ Cf. Ignacio Ellacuría, *Estudios filosóficos*, vol. I, o. c., 57-74.

³¹ *Id.*, «La historización del concepto de propiedad...», o. c., 590-591. Entre los ochenta y los noventa hubo no pocos intentos autodenominados «posmodernos» de cuestionamiento de la pretensión universalista de la Modernidad. Para una crítica de estos planteamientos en relación con el método de historización de conceptos de Ellacuría, cf. Hector Samour, «La función liberadora de la filosofía y el método de historización de los conceptos en Ignacio Ellacuría», en: *Realidad* 122 (2009), 853-876.

ser»³². Se trata de un caso de «pereza intelectual», algo que Ellacuría denunció a menudo: a una realidad le adjudicamos un concepto, y a continuación trabajamos siempre con el concepto y nos despreocupamos de la realidad.

Ellacuría pone varios ejemplos. Uno de ellos es el de la «libertad de prensa»: «Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia; pero si esa libertad de prensa sólo la puede ejercitar quien posee medios de producción no adquiribles por las mayorías dominadas, resulta que la libertad de prensa es un pecado fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia: si un periódico, una radio o una emisora de televisión sólo pueden ser sostenidas por un gran capital y sólo pueden subsistir con el apoyo de los anunciantes, que representan las fuerzas del capital, la libertad de prensa así historizada es la negación de la libertad de prensa formal, con la cual, en teoría y en universal, todos estamos de acuerdo»³³. Ellacuría escribió estas ideas en 1976, cuando aún no existía Internet, un medio que, como es sabido, ha transformado completamente el mundo de la comunicación. No obstante, el ejemplo es esclarecedor. A continuación, Ellacuría expone la importancia de la historización de conceptos para desenmascarar esta falacia, consistente en creer que el concepto suplente a la realidad: «Si logramos, por tanto, historizar los conceptos, esto es, decir lo que significan y ocultan aquí y ahora, estamos ayudando a la desideologización de una superestructura, que realmente sirve de refuerzo a unas determinadas estructuras socio-económicas que, de hecho, causan lo contrario de lo que dicen querer operar. Es aquí donde la filosofía puede aportar su ayuda como principio de desideologización y también como apertura de campos para una nueva acción»³⁴. Obviamente, los ejemplos que Ellacuría presenta corresponden más a realidades de la América Latina de los años setenta y ochenta del siglo pasado que a otras latitudes u otras décadas de este siglo XXI. Quedémonos aquí con el valor del método propuesto.

c) Empezar por la realidad, no por la definición abstracta

Por todo ello, el análisis de un concepto, ya sea «reforma agraria», «propiedad», «democracia», «globalización» o «igualdad», debe empezar siempre por la realidad, nunca por su definición abstracta, algo que le aleja de la metodología escolástica, en la que el jesuita vasco se había formado, tan presente, por ejemplo, en el pensamiento social de otro jesuita latinoamericano, San Alberto Hurtado, en su obra póstuma, *Moral social*³⁵, quien siempre inicia su reflexión acerca de un concepto definiéndolo de manera clara y universal³⁶. Para Ellacuría, «de poco sir-

³² Ignacio Ellacuría, «La historización del concepto de propiedad...», *o. c.*, 591.

³³ *Ibid.*, 591-592.

³⁴ *Ibid.*, 592.

³⁵ *Moral social* es el libro inacabado del jesuita chileno, San Alberto Hurtado, quien falleció por enfermedad en 1952, antes de poderlo concluir; debido a un desafortunado dictamen de la época, el texto no fue publicado, y no sería rescatado del olvido ¡hasta medio siglo después!; cf. Alberto Hurtado, *Moral social* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004).

³⁶ José Sols Lucía, «El pensamiento social de Alberto Hurtado e Ignacio Ellacuría. Un análisis comparativo», *Revista Iberoamericana de Teología* 29 (2019), 35-59; versión completa de este

ve comenzar con una definición abstracta de propiedad. La historización de este concepto debe comenzar por echar una mirada sobre la realidad de la propiedad en El Salvador, en especial de la propiedad agraria: cómo se originó, cómo es actualmente, qué efectos ha producido y produce»³⁷. Ellacuría pone el ejemplo de la propiedad, un tema fundamental en la América Latina de los años setenta, dado que en muchos países, entre ellos, El Salvador, la tierra estaba en pocas manos, a menudo sin producción agrícola alguna, mientras que los habitantes del campo se veían obligados a emigrar masivamente a las grandes ciudades donde se apiñaban en suburbios indignos.

Ellacuría afirma que no se puede hablar, sin más, de «propiedad» en El Salvador de los años setenta sin antes haber estudiado los procesos históricos que han llevado a esa realidad de la propiedad en aquel *hic et nunc*. «Browning³⁸ ha mostrado cómo se ha ido constituyendo la actual propiedad de la tierra salvadoreña a partir de unas comunidades indígenas, que fueron despojadas de lo que era comunitariamente suyo, pasando por la abolición de la tierra comunal, hasta llegar a convertirse en unas gigantescas unidades de explotación —gigantescas respecto de lo que es la extensión aprovechable del país—, junto a las cuales subsiste una multitud de pequeñas parcelas, que ni siquiera dan lo suficiente para la supervivencia familiar»³⁹. Tan «propiedad» era lo que tenían los indígenas nativos como lo que tenían los españoles conquistadores, como lo que acabarían poseyendo los que se beneficiaron de la reforma agraria liberal salvadoreña de 1881-1882. Por ello Ellacuría defiende que «no hay una única forma de propiedad privada y se puede decir, sin exageración, que el tipo de propiedad privada, tal como se da en El Salvador, especialmente en el campo, es un tipo de propiedad importado, que se ha ido imponiendo mediante muy determinados avatares históricos, que tienen carácter de depredación más que de apropiación justa, al menos, si consideramos las cosas desde la perspectiva de la conquista»⁴⁰. No se puede, pues, hablar sin más de «propiedad», ya que el mismo concepto alude a realidades enormemente distintas en contextos históricos diversos.

¿Acaso debemos dejar de hablar de «propiedad»? ¿Podemos hablar, entonces, acerca de algo en ciencia social? ¿Democracia, mercado libre, Estado, derechos humanos? ¿Vamos a condenar las ciencias sociales al silencio? Con su método, Ellacuría no pretende silenciar el discurso en ciencias sociales, sino radicalizarlo, esto es, llevarlo a sus raíces semánticas e históricas, de tal modo que lo que afirmamos en él constituya efectivamente una intelección de realidad —recordemos su sistema filosófico y el de su maestro Zubiri—, en este caso, en su estrato de lo humano, más en particular de lo social. «¿Qué es, entonces, lo que está realmente en disputa cuando se habla de la negación del derecho de propiedad?», se pregunta Ellacuría.

estudio, *Id.*, «The Social Thought of Alberto Hurtado and Ignacio Ellacuría. A Comparative Analysis», en Scott Fitzgibbon, J. G., S.J., y F. Soza (eds.), *Social Justice and the Sacred. Exploring the Thought of St. Alberto Hurtado* (Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2021), 109-128.

³⁷ Ignacio Ellacuría, «La historización del concepto de propiedad...», *o. c.*, 592.

³⁸ Ellacuría sigue aquí a: David Browning, *El Salvador, la tierra y el hombre* (San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, 1975); así como también a: Eduardo Colindres, «La tenencia de la tierra en El Salvador», en: *ECA* 335-336 (1976), 463-472.

³⁹ Ignacio Ellacuría, «La historización del concepto de propiedad...», *o. c.*, 592.

⁴⁰ *Ibid.*

«La pregunta debe ser respondida *desde* El Salvador, *desde* lo que es históricamente la propiedad en El Salvador y *desde* lo que se quiere que sea la realidad nacional. Es una pregunta histórica, que requiere una respuesta histórica y no una respuesta abstracta y universal. De poco nos sirve hablar de las ventajas ideales de un tipo de propiedad, si la realidad nos muestra que ese tipo de propiedad está llevando a lo contrario de lo que dice pretender. Pues bien, lo que la ideología dominante está defendiendo es una propiedad privada de los grandes medios de producción, agrícolas, industriales, comerciales, financieros; una propiedad extremadamente concentrada con índices altísimos de contraposición entre los pocos que lo tienen todo y las inmensas mayorías que apenas tienen nada»⁴¹. Fijémonos en el uso de la preposición «desde», importante en este análisis epistemológico⁴². Y fijémonos también en la afirmación: «es una pregunta histórica, que requiere una respuesta histórica y no una respuesta abstracta y universal». Ellacuría no está negando la posibilidad de discursos universales, por ejemplo, acerca de la justicia, de los derechos humanos, de la democracia o de la libertad, sino que está mostrando que en ciencias sociales los discursos deben estar contextualizados para tener una legítima pretensión de veracidad. Los conceptos universales pueden ser utilizados, pero deben ser contextualizados.

d) Dos discursos opuestos: ¿dos engaños?

En ocasiones, no estamos ante un solo discurso ideológico, sino ante dos contrapuestos. Cada uno pretende desenmascarar el engaño del otro. Surge la pregunta acerca de cuál de los dos tiene razón; pero hay otra pregunta, más radical, que casi nadie osa formular: «¿Acaso no serán ambos falaces?». La función crítica de la filosofía consiste en analizar esos discursos y descubrir su falsedad, ya sea semántica, ya sea histórica. Así lo expone Ellacuría: «Ante todas estas realidades y sus respectivos conceptos hay dos puntos de vista fundamentalmente opuestos: el de quien desde una situación de predominio ve en peligro sus ventajas y el de quien desde una situación de opresión ve la necesidad y el derecho que lo asiste para salir de ella. Si se tipifica así la situación, es más probable que el sistema de razones, esgrimido por la parte oprimida, tenga mayor validez como conjunto; una validez ética y social, que si se acompaña de la debida reflexión crítica, estará más cerca de la objetividad social. Las razones que vayan a defender la situación imperante o las causas de esa situación tienen, como conjunto, la probabilidad de constituir un arma puramente ideológica, aunque cada una por separado pueda tener su propia objetividad»⁴³. La polarización de discursos es típica en ciencias sociales, especialmente en política y en economía. En estos casos, cada discurso se atribuye para sí el patrimonio de «la objetividad». La pregunta correcta no reside en cuál de los dos tiene razón, sino en qué hay de ideologización en cada uno de ellos. Obviamente, el que intente hacer este análisis se ganará la enemistad de los representantes de ambos discursos. El

⁴¹ *Ibid.*, 593. Las cursivas son nuestras.

⁴² Para ver cómo el pensamiento de Ignacio Ellacuría se ubica en la tradición filosófica hermenéutica de los siglos XIX y XX, cf. José Sols Lucia, *Cuando la fe interpreta y transforma. Hermenéutica teológica* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2021).

⁴³ Ignacio Ellacuría, «La historización del concepto de propiedad...», *o. c.*, 589.

ejercicio responsable de la filosofía conlleva ciertos riesgos. No olvidemos que Ellacuría fue asesinado. Y no olvidemos cómo murió Sócrates.

Por ello, Ellacuría sostiene que es tarea de la filosofía el rescate de conceptos del debate puramente ideológico o propagandístico. Solo la conjunción de una actitud ética y de una actitud crítica hará posible el acercamiento a la verdad, esto es, a la adecuada aprehensión de la realidad histórica. «De ahí la necesidad de un proceso de desideologización, que debe tener muy en cuenta cuál es la ideología reinante y cómo esa ideología es la de la propia sociedad, tal como está estructurada en cada momento»⁴⁴.

e) Repaso de la historia del concepto

Una vez enmarcado el concepto en su contexto histórico, Ellacuría propone un repaso histórico de ese concepto. ¿Cuándo y dónde nació? ¿Qué significaba en su origen etimológico? ¿Cómo ha ido evolucionando a lo largo de la historia hasta el presente? No se trata en absoluto de hacer una presentación enciclopédica acerca del concepto en cuestión, sino tan sólo de una síntesis del recorrido semántico seguido desde su origen hasta el presente histórico. Por ejemplo, cuando analiza el concepto de propiedad, realiza ese repaso histórico, aunque en un orden curioso: 1) «Planteamiento filosófico de la propiedad: Hegel y Wündt»⁴⁵, esto, es, dos filósofos alemanes del XIX, un idealista y un estructuralista⁴⁶, 2) «El concepto de propiedad en la polémica ANEP⁴⁷-Gobierno salvadoreño»⁴⁸, 3) «La propiedad en la Ley del Instituto Salvadoreño de Transformación Agraria y en el Primer proyecto»⁴⁹, y 4/ «La tradición de la Iglesia sobre la propiedad»⁵⁰, donde hace un repaso de la presencia del concepto de propiedad desde el Nuevo Testamento hasta las encíclicas papales del siglo XX y el Concilio Vaticano II⁵¹.

2.3. El interés de este método analítico para la filosofía y para las ciencias

Ignacio Ellacuría aplicó en diversas ocasiones este método analítico de historización de conceptos como modo de desideologización. Lo llevó a cabo, como hemos visto, con el concepto de «reforma agrícola» en su artículo «Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria», publicado en 1973, y también con el

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse Zum Gebrauch für seine Vorlesungen* (Berlín: Holzinger, 2017), nn. 41-70; *Id.*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, edición Kindle, nn. 488-492; Wilhelm Wündt, *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens* (Stuttgart: Enke, 1886).

⁴⁶ Cf. Ignacio Ellacuría, «La historización del concepto de propiedad...», *o. c.*, 593-595.

⁴⁷ La ANEP (Asociación Nacional de la Empresa Privada) es la principal patronal salvadoreña.

⁴⁸ Cf. Ignacio Ellacuría, «La historización del concepto de propiedad...», *o. c.*, 595-604.

⁴⁹ *Ibid.*, 604-612.

⁵⁰ *Ibid.*, 613-625.

⁵¹ Conviene clarificar aquí que el peso del pensamiento social cristiano —católico en particular— era remarcable en la América Latina de los tiempos de Ellacuría, por lo que este considera importante hacer referencia a la presencia del concepto de propiedad en la historia del pensamiento social cristiano.

concepto de «propiedad» en su artículo «La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización», publicado tres años más tarde. Lo llevó a cabo también con diversos conceptos relativos al diálogo político en el marco de un proceso de reconciliación tras un conflicto armado, como ya analizamos en nuestra conferencia, «El pensamiento de Ellacuría en torno a la reconciliación», pronunciada en la Universidad de Deusto, en 2009⁵², y en nuestro estudio, «El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de procesos históricos de reconciliación política. Análisis de siete conceptos: conflicto, violencia, causa, diálogo, pacificación, paz, reconciliación»⁵³. Y este método está latente en otros estudios analíticos, como por ejemplo el dedicado a los derechos humanos⁵⁴, al bien común⁵⁵, o a la técnica⁵⁶.

Este método es una aportación sumamente interesante del filósofo hispano-salvadoreño a la filosofía y a las ciencias sociales. Para la filosofía supone el desarrollo de su «función de criticidad», propia del carácter liberador de todo auténtico pensamiento filosófico; para las ciencias sociales, constituye un instrumento de análisis crítico de discursos, además de un método de fundamentación, algo que también es propio del quehacer filosófico, en este caso al servicio de la ciencia social.

Si tratamos de aplicar este ejercicio a algunos de los conceptos que hoy parecen sagrados en el imaginario colectivo y en algunas ciencias sociales y humanas —«progreso», «género», «democracia»⁵⁷, «derechos humanos», «tecnología», «ciencia», «comunicación», «igualdad», «ecología»⁵⁸, «investigación genética» o «inteligencia artificial»⁵⁹, entre otros—, el resultado puede ser sorprendente.

⁵² Cf. José Sols Lucia, «El pensamiento de Ellacuría en torno a la reconciliación», en: Fórum Deusto (ed.), *¿Hacia una nueva era?* (Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2011), 41-98.

⁵³ Cf. José Sols Lucia y J. C. Pérez Fernández «El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de procesos históricos de reconciliación política. Análisis de siete conceptos: conflicto, violencia, causa, diálogo, pacificación, paz, reconciliación», *Pensamiento* 251 (2011), 103-124.

⁵⁴ Cf. Ignacio Ellacuría, «Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política», *ECA* 254-255 (1969), 435-449; reproducido en: *Id.*, *Veinte años de historia en El Salvador*, vol. I, o. c., 501-520; y también se puede observar este análisis en: Ignacio Ellacuría, «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», *ECA* 502 (1990), 9-19; reproducido en: *Id.*, *Escritos filosóficos*, vol. III, o. c., 433-445; cf. María José Schultz, M., «La filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría y la historización de los derechos humanos», *Wirapuru* 1 (2020), 64-75, <http://doi.org/10.5281/zenodo.4242930>.

⁵⁵ Cf. *Id.*, «Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida», en: Elsa Támez y Saúl Trinidad (eds.), *Capitalismo: violencia y anti-vida*, vol. II, (San José: Educa, 1981), 81-94; reproducido en: Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos*, vol. III, o. c., 207-225.

⁵⁶ Cf. *Id.*, «El concepto filosófico de tecnología apropiada», *ECA* 366 (1979), 213-223; reproducido en: *Id.*, *Escritos filosóficos*, vol. III, o. c., 227-250.

⁵⁷ Cf. Cristina de la Cruz Ayuso y Javier Martínez Contreras (eds.), *Crisis de la democracia*, (Salamanca: San Esteban, 2010).

⁵⁸ Cf. José Sols Lucia, *Ética de la ecología integral* (Barcelona: Herder, 2021).

⁵⁹ Cf. José Sols Lucia, *Ética de la inteligencia artificial. El caso de los soldados robot* (Monterrey: Universidad de Monterrey – Instituto Tecnológico de Monterrey – Universidad Autónoma de Nuevo León – Universidad Regiomontana, 2021).

CONCLUSIÓN

Como hemos visto, Ignacio Ellacuría presenta un método de historización de conceptos que resulta muy interesante para la práctica filosófica de desideologización de discursos en ciencias sociales, algo que se enmarca en lo que él denomina «función crítica de la filosofía». Para él, como también para su maestro, primero, y colega, después, Xavier Zubiri, la filosofía consiste en analizar la realidad histórica, último estrato de realidad donde están presentes todos los anteriores, constituidos en estructura dinámica. Este análisis conlleva un estudio de la única inteligencia capaz de aprehender la realidad en tanto que realidad, la inteligencia sentiente. A Ellacuría le tocó vivir los difíciles años sesenta, setenta y ochenta de Centroamérica y de América Latina en general, un subcontinente en ebullición política, con dictaduras, reivindicaciones de derechos civiles, revoluciones y guerras civiles. Precisamente por ser coherente con su filosofía, Ellacuría no sólo expuso su zubiriana filosofía de la realidad histórica, sino que la aplicó al contexto que le tocó vivir; por lo que analizó exhaustivamente conceptos como «propiedad» o «reforma agraria», algo que puede resultar sorprendente en un discurso filosófico, además de otros más habitualmente presentes en filosofía política, como «derechos humanos» o «bien común», y lo hizo siguiendo el método de historización de conceptos a fin de desideologizar los discursos, de desenmascarar las falacias que contienen. Ese es precisamente uno de los rasgos esenciales de la filosofía, su carácter de criticidad, que se enmarca en su función liberadora. Ellacuría se arremangó para practicar históricamente lo que defendía teóricamente en filosofía. Vivió para ello y murió por ello⁶⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- Browning, D. *El Salvador, la tierra y el hombre*. San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, 1975.
- Castro Soto, O. A. Izazaga Carrillo, L. M. y Varela Guinot, H. (coords.). *Ignacio Ellacuría en las fronteras*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana; Valle de Chalco: Tecnológico Universitario del Valle de Chalco, 2019.
- Colindres, E. «La tenencia de la tierra en El Salvador». *ECA* 335-336 (1976): 463-472.
- Collet, J. N.; Fornet-Ponse, T.; Pittl, S. y Sols Lucia, J. *La teología ante los nuevos movimientos sociales. En diálogo con Ignacio Ellacuría*. Maliaño: Sal Terrae; Bogotá: CELAM, 2023.
- Ellacuría, I. «La historicidad del hombre en Xavier Zubiri (I)». *Estudios de Deusto* 28 (1966): 264.
- Ellacuría, I. «Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política». *ECA* 254-255 (1969): 435-449.

⁶⁰ Para otros estudios acerca de la historización de conceptos en Ellacuría, adaptados a otras disciplinas, como la teología, cf. José María Mardones, «La historización de los conceptos teológicos», en: José A. Gimbernat y Carlos Gómez (eds.), *La pasión por la libertad: homenaje a Ignacio Ellacuría* (Estella: Verbo Divino, 1994), 189-212; Juan José Tamayo Acosta, «El método de historización de los conceptos teológicos en Ellacuría», en: Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour (eds.), *Historia, ética y ciencia: el impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (Granada: Comares, 2007), 175-213.

- Ellacuría, I. «Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria». *ECA* 297-298 (1973): 443-457.
- Ellacuría, I. «El concepto filosófico de tecnología apropiada». *ECA* 366 (1979): 213-223.
- Ellacuría, I. «Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida», en: Támez, E. y Trinidad, S. (eds.), *Capitalismo: violencia y anti-vida*, vol. II. San José: Educa, 1981.
- Ellacuría, I. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- Ellacuría, I. «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares». *ECA* 502 (1990): 9-19.
- Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA, 1990; también en Trotta, Madrid 1991.
- Ellacuría, I. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*, 3 vols. San Salvador: UCA, segunda edición, 1993.
- Ellacuría, I. *Escritos universitarios*. San Salvador: UCA, 1999.
- Ellacuría, I. *Escritos filosóficos*, 3 vols. San Salvador: UCA, 1996-2001.
- Ellacuría, I. *Escritos teológicos*, 4 vols. San Salvador: UCA, 2000-2002.
- Ellacuría, I. *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA, 2009.
- Ellacuría, I. *Principialidad de la esencia en X. Zubiri*. Granada: Comares, 2026.
- Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse Zum Gebrauch für seine Vorlesungen*. Berlín: Holzinger, 2017.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, edición Kindle, nn. 488-492.
- Hurtado, A. *Moral social*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004.
- Koselleck, R., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2006.
- Samour, H. «La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría». *ECA* 697-698 (2006): 1238-1248.
- Samour, H. «La función liberadora de la filosofía y el método de historización de los conceptos en Ignacio Ellacuría». *Realidad* 122 (2009): 853-876.
- Samour, H. y Tamayo, J. J. (eds.). *Ignacio Ellacuría, 30 años después*. Valencia: Tirant Humanidades, Valencia 2021.
- Schultz, M. «La filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría y la historización de los derechos humanos». *Wirapuru* 1 (2020): 64-75, <http://doi.org/10.5281/zenodo.4242930>.
- Senent de Frutos, J. A. y Viñas Vera, A. (eds.). *Espiritualidad, saber y transformación social desde Ellacuría*. Granada: Comares, 2021.
- Sols Lucia, J. *El legado de Ignacio Ellacuría*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1998.
- Sols Lucia, J. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta, 1999.
- Sols Lucia, J. *Cuando la fe interpreta y transforma. Hermenéutica teológica*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2021.
- Sols Lucia, J. «El pensamiento de Ellacuría en torno a la reconciliación». En: Fórum Deusto (ed.), *¿Hacia una nueva era?* Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2011.
- Sols Lucia, J. «El pensamiento social de Alberto Hurtado e Ignacio Ellacuría. Un análisis comparativo». *Revista Iberoamericana de Teología* 29 (2019): 35-59.
- Sols Lucia, J. «Ignacio Ellacuría, filósofo mártir de la realidad histórica, discípulo de Xavier Zubiri». *Revista Portuguesa de Filosofia* 76/4 (2020): 1619-1658.
- Sols Lucia, J. «The Social Thought of Alberto Hurtado and Ignacio Ellacuría. A Comparative Analysis». En Scott Fitzgibbon, J. G., S.J., y F. Soza (eds.), *Social Justice and the Sacred. Exploring the Thought of St. Alberto Hurtado*. Philadelphia: Sant Joseph's University Press, 2021.
- Sols Lucia, J. *Ética de la ecología integral*. Barcelona: Herder, 2021.
- Sols Lucia, J. *Ética de la inteligencia artificial. El caso de los soldados robot*. Monterrey: Universidad de Monterrey – Instituto Tecnológico de Monterrey – Universidad Autónoma de Nuevo León – Universidad Regiomontana, 2021.

- Sols Lucia, J. (ed.) *De Ellacuría al papa Francisco. El pensamiento social cristiano ante el desequilibrio global*. Barcelona: Herder; Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2024.
- Sols Lucia, J. y Pérez Fernández, J. C. «El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de procesos históricos de reconciliación política. Análisis de siete conceptos: conflicto, violencia, causa, diálogo, pacificación, paz, reconciliación». *Pensamiento* 251 (2011): 103-124.
- Tamayo Acosta, J. J. «El método de historización de los conceptos teológicos en Ellacuría». En Nicolás, J. A. y Samour, H. (eds.) *Historia, ética y ciencia: el impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada: Comares, Granada 2007, 175-213.
- Wündt, W. *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*. Stuttgart: Enke, 1886.
- Zubiri, X. *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963.
- Zubiri, X. 1/ *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.
- Zubiri, X. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Nacional, octava edición, 1981.
- Zubiri, X. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.
- Zubiri, X. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

Universidad Iberoamericana Ciudad de México
jose.sols80@gmail.com

JOSÉ SOLS LUCIA

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2023]