

Ellacuría y Foucault en los márgenes

GREGORY A. BANAZAK

Universidad de Detroit Mercy, EEUU

Introducción

Su labor académica fue internacionalmente reconocida. Sus nombres se hallaron en los periódicos de sus respectivas naciones y sus imágenes aparecieron en los programas de la televisión. Fueron intelectuales bienvenidos en diferentes países y continentes. Por lo tanto, de acuerdo con un cierto "sentido común," lógicamente habrían buscado un puesto acomodado entre los más poderosos del mundo. No obstante, Ignacio Ellacuría (1930-1989) y Michel Foucault (1926-1984) evidentemente no conocieron este sentido común porque se identificaron con las personas que se encontraron en los márgenes de la sociedad. Ellacuría se trasladó a El Salvador desde España por obediencia a

sus superiores religiosos, pero gradualmente empezó a sumergirse en la vida de sus pobres hasta que su identificación con sus ellos lo llevó a martirizarse por sus palabras y acciones. Es cierto que Foucault recibió una educación esmerada en la *École Normale Supérieure* de Paris y ganó una cátedra en el renombrado *Collège de France*; sin embargo militó en asociaciones en favor de los prisioneros, los encarcelados de los hospitales psiquiátricos, los militantes españoles asesinados por el régimen de Franco, los excluidos por su sexualidad, entre muchos otros.

Por consiguiente, se esperaría que el pensamiento de los dos filósofos refleje su

identificación con los márgenes de la sociedad. Efectivamente, esa esperanza no es deludida porque de hecho los dos dieron atención seria en su filosofía precisamente a los marginados. Mejor dicho, los dos pensaron que los márgenes de la sociedad son un lugar filosóficamente significativo. Utilizando diferentes términos — Foucault

llamó este lugar “la plebe” y Ella-curía lo denominó “el lugar-queda-verdad”— ambos pensaron que este lugar es crucial para la epistemología y la política. En nuestro artículo, vamos a investigar los dos conceptos y, ofreciendo algunas observaciones, vamos a llegar a unas conclusiones.

I. La plebe de Foucault

El concepto de “la plebe” sólo se entiende dentro de una visión global del pensamiento foucaultiano, una filosofía focalizada en el poder. Por lo tanto, vamos a sintetizar el pensamiento foucaultiano sobre el poder para luego tratar “la plebe”.

1.2 El poder

Para explicar su concepción del poder, Foucault elimina lo que no es. “Por poder no quiero decir ‘el Poder’, como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero.”¹ Según Foucault, estos conceptos del poder son erróneos porque presuponen que el

poder es una cosa.² Mantienen un “economicismo” o la “reificación totalizante” del poder.

En vez de tal reificación totalizante, hay que mantener un acercamiento no-metafísico al poder. No existe una realidad transcendental ontológica de la cual el poder es un elemento o una parte en la cual habita el poder. En vez de ser una “cosa”, el poder es una red dinámica de relaciones. Para decirlo de otra manera, Foucault mantiene que el poder no es un sustantivo [*puissance*] sino un verbo [*pouvoir*]. Más precisamente, clarifica que el poder es esa red de relaciones entre personas, instituciones, cosas y aquellas otras redes de relaciones en que tales personas, instituciones, cosas, y otras redes se dominan mutuamente, y/o se someten una a otra, y / o se resisten mutuamente.

Foucault no está especialmente interesado en los que ejercen el poder. Otras teorías políticas del poder, de acuerdo con él, son

enfangados en la idea moderna del poder como algo “soberano”, a saber, como algo que se aloja en una cierta persona o grupo. En contraste, Foucault propone la “desubjetivización” del poder.³ El poder no se aloja en nadie. De hecho, cuando las relaciones de poder se unen, crean ciertas “realidades” dentro de la tela del poder. Es decir, el poder no reside en las personas, las instituciones, y las cosas; en cambio, las “crea”.⁴

Pero, si el poder no se aloja en grupos particulares, ¿dónde está? Según Foucault, la respuesta es que todo es comprometido en el poder. Mientras es verdad que el poder no es todo, sin embargo no hay manera de escapar de él.⁵ Como nuestro autor explica, “me parece, efectivamente, que el poder está ‘siempre ahí’, que no se está nunca ‘fuera’... El poder es coextensivo al cuerpo social.”⁶

La relación de fuerzas que es el poder no fluye desde arriba. Fluye desde abajo, a partir del nivel local de la sociedad, “desde sus extremidades, desde sus últimos destinos, a esos puntos donde se vuelve capilar, a saber, desde sus formas e instituciones más locales y regionales.”⁷ Las reacciones entre las fuerzas se empiezan al nivel local o marginal y, luego, surgen, entremezclándose y llegando a ser una red global de poder.⁸

Es precisamente en este punto de la filosofía foucauldiana que

tenemos que colocar el concepto de la plebe.

1.3 La plebe

El término “la plebe” es un poco inesperado. No se sabe de cuál fuente lo tomó Foucault. Puede ser que provino de uno de sus autores preferidos, Friedrich Nietzsche (1844-1900), quien en algunas obras mantiene que la historia es algo desechable porque está escrita por “la plebe”. Si estas obras son la fuente, el uso de la palabra “la plebe” quizá revela un cierto aristocratismo escondido en el pensamiento foucauldiano. De todas maneras, se sabe que Foucault usó este término por lo menos desde 1972, cuando lo empleó durante una entrevista.⁹

En conformidad con su desubjetivización del poder, Foucault no presenta la plebe como un grupo. De hecho, explica que “no es conveniente concebir ‘la plebe’ como el fondo permanente de la historia, objetivo final de todos los sometimientos, núcleo jamás apagado totalmente de todas las sublevaciones. No existe sin duda la realidad sociológica de ‘la plebe’.”¹⁰

A primera vista, sin embargo, no se sabe cuál otra realidad podría ser. Parece algo vago o incluso místico en ciertas explicaciones de nuestro autor. Por ejemplo, es con considerable ambigüedad que Foucault comenta que “existe

siempre, alguna cosa, en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los mismos individuos que escapa de algún modo a las relaciones de poder ... Hay de la plebe en los cuerpos y en las almas, en los individuos y en la burguesía."¹¹ Afortunadamente, en algunas partes utiliza más precisión. Este es el caso cuando explica que la plebe "no es tanto lo exterior en relación a las relaciones de poder, cuanto su límite, su anverso".¹² Gracias a tales explicaciones podemos concluir que Foucault entendió la plebe como un lugar dentro del poder. Es decir, el poder es una red de relaciones que abraza todo. Pero hay un centro de esta red y, en contraste, hay límites o lugares donde la red disminuye y termina. La plebe es este lugar.

En cuanto es un lugar límite, la plebe puede servir dos funciones. Una es epistemológica mientras que la otra es política.

Para entender su función epistemológica, hay que entender la epistemología de Foucault.¹³ Para nuestro autor, el conocimiento es asociado con el poder. Es la relación que el poder establece entre "lo visible" y "lo enunciable". "Lo visible" es cualquier práctica que (1) ejerce la dominación, la sumisión, o la resistencia estableciendo normas, controles, y códigos que describen el comportamiento aceptable y que (2) necesita explicación. "Lo enunciable" es cualquier discurso. El poder establece una relación entre estas dos partes de la realidad y así crea el conocimiento.

Por ejemplo, la cárcel es una práctica y la ciencia jurídica es un discurso. El poder establece una relación entre las dos y así crea la criminología que pretende decirnos la verdad sobre los criminales encarcelados.

La implicación de esta epistemología es que la verdad es un efecto del poder. No es una manera de escapar el poder; es un resultado del poder. Dicho de otra manera, Foucault rechaza cualquier epistemología "que identifica la verdad con liberación y la falsedad con subyugación ... Tanto para el marxista, como para el Liberal, la verdad es buena. La falsedad es lo que se debe eliminar ... Por lo tanto, [en estas escuelas filosóficas] no hay la posibilidad de una crítica política de la verdad."¹⁴ En tales escuelas, basadas en un realismo epistemológico, se puede criticar el conocimiento sólo por no corresponder a una realidad supuestamente "sobre" o "debajo" del poder; no se puede criticar el conocimiento por su relación con el poder, lo cual es lo único que realmente importa.

Tal crítica política de la verdad es posible gracias a la plebe. Ya que es el lugar-límite del poder --- ya que es un lugar donde la extensión del poder es más débil y frágil --- la plebe permite un nuevo conocimiento que puede desafiar el conocimiento del poder dominante. Como lo explica Foucault, "partir de este punto de vista de la plebe, como anverso y límite del poder, es en consecuencia indispensable para hacer el análisis

de sus dispositivos; a partir de aquí puede comprenderse su funcionamiento y sus desarrollos".¹⁵

Sin embargo, no es que la plebe *debe* producir nuevo conocimiento. Puede simplemente reproducir el conocimiento creado por el poder. Además, si produce nuevo conocimiento, éste no debe ser concebido como el "reflejo auténtico" de la realidad en contraste con la distorsión del viejo conocimiento. Es meramente un efecto de la resistencia contra el poder. Este nuevo conocimiento puede llegar a ser el conocimiento dominante si la resistencia deviene el poder dominante. En otras palabras, Foucault está avisándonos que la plebe no es un lugar mágico para librarnos de la ideología entendida como un conocimiento falso y opresivo. Puede llegar a ser el punto de partida de una nueva forma de opresión.

Además de esta función epistemológica, la plebe también tiene una función política. Foucault la explica

de manera sintética: la plebe "es lo que responde en toda ampliación del poder con un movimiento para desgajarse de él; es pues aquello que motiva todo nuevo desarrollo de las redes del poder. La reducción de la plebe puede hacerse de tres formas: por su sometimiento efectivo, por su utilización como plebe (cf. el ejemplo de la delincuencia en el siglo XIX), o cuando ella se inmoviliza a sí misma en función de una estrategia de resistencia."¹⁶ En otras palabras, la plebe es el lugar donde dos posibilidades políticas pueden realizarse: un movimiento para cambiar el poder puede empezar (p.e. una revolución) o el poder puede hallar otro campo para su extensión más amplia. La plebe tiene estas capacidades porque es el límite del poder. Está tan lejos del centro del poder que a veces Foucault la retrata como no si estuviera incluida dentro del usualmente omnicomprensivo abrazo del poder¹⁷ --- y por eso puede ser el terreno para la realización de una de las dos posibilidades mencionadas.

2. El lugar-que-da-verdad de Ellacuría

Se puede explicar este lugar sólo dentro de una visión global del pensamiento ellacuriano, una filosofía focalizada en la realidad histórica y la praxis. Por lo tanto, vamos a sintetizar el pensamiento ellacuriano sobre éstos conceptos para luego tratar "el lugar-que-da-verdad".

2.1 La realidad histórica

Ellacuría empezó con la pregunta que ha fascinado a muchos filósofos: ¿qué es la realidad? Su respuesta se halla en el concepto particularmente ellacuriano de la realidad histórica. Lo explica por medio de tesis fáciles que resumir.¹⁸

La primera tesis es que la realidad es una unidad antes de cualquier estructuralización o dinamismo; pero es también diferenciada (como veremos, es estructuralizada y dinámica). El principio de la unidad es la realidad de lo real que une todo por la respectividad de cada cosa real. No es una unidad impuesta por el ser humano, como diría un idealista como Emmanuel Kant (1724-1804), ni siquiera una realidad monista.

Su segunda tesis es que la realidad es dinámica. Este dinamismo no es un adjunto a la realidad pero es intrínseco a ella. Formalmente, no es "movimiento" sino un "dar-de-sí" de cada cosa según lo cual cada cosa es una entidad en si misma pero en tensión con su tendencia de superarse y de mantener una respectividad hacia otras entidades.

La tercera tesis es que el dinamismo de la realidad no es unívocamente dialéctico, en el sentido de la dialéctica "clásica" de G.W.F. Hegel (1770-1831) o Karl Marx (1818-1883) que depende de la negación como su principio de creación. Nuestro filósofo quiere decir el dinamismo depende de condiciones objetivas, condiciones subjetivas, y otras cosas. Por lo tanto, la dialéctica "clásica" no puede ser el ley general apriorístico del desarrollo histórico.

La cuarta tesis es que la realidad es procesual y ascendente. Más

precisamente, es un proceso de realización en el cual formas inferiores dan paso a formas superiores pero quedan presentes en dichas formas superiores. Esto se puede verificar en las ciencias naturales (p.e. en la teoría de la evolución). Las formas inferiores dan paso a formas superiores no porque las formas superiores explicitan algo implícito que yace ya dentro de las formas inferiores; en contraste, dan paso a estas formas superiores cuando realizan más su realidad, su "dar-de-sí". No se puede predecir la forma superior simplemente desde una forma inferior.

La quinta y última tesis es que el objeto de la filosofía no es la mera historia (entendida como una cadena de acontecimientos o como los "contenidos" del campo histórico) sino la *realidad histórica*, es decir, "la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se no da no solo la forma más alta de la realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de los real;"¹⁹ esta realidad histórica no destruye la persona humana ni siquiera se puede llamar antropológica sino que se desarrolla en medio de una tensión entre la persona humana, que es la máxima manifestación de la realidad, y la historia, que engloba las condiciones en la cuales la persona puede realizarse; y esta realidad histórica cumple

con los requisitos de la metafísica clásica para un objeto porque la realidad histórica es la unidad más englobante y manifiesta posible, si se entiende que se estudia no desde sus orígenes sino desde su etapa última (cómo es hoy).

2.2 La praxis

La praxis es, para nuestro filósofo, nada más y nada menos que la realidad entendida como dinámica. Por esto, se puede decir que la praxis es todo para Ellacuría, vista desde una óptica dinámica. Más precisamente, nuestro autor explica que la praxis es “la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad natural y social ... todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación”.²⁰

Porque la praxis es todo, visto desde una óptica dinámica, no se puede hablar de distintas praxis, como por ejemplo la praxis científica o la praxis artística, como si fueran entidades o actividades completamente separadas. Es decir, estas distintas praxis no tienen un “aislacionismo robinsoniano”²¹ sino que son momentos de la praxis que es todo.

Porque la praxis es todo, no se puede hablar de una oposición entre ésta y la teoría. La teoría no es opuesta a la praxis sino es un aspecto de ella. Tiene que ver con la conciencia en sus varios niveles,

por lo tanto es el aspecto consciente de la praxis.

Es aquí donde entra lo que nuestro autor llama ideología.

Según Ellacuría, el ser humano necesita hallar sentido y valor en la realidad. La ideología es la respuesta a esta necesidad porque, para nuestro autor, la ideología es precisamente el intento de dar o hallar sentido y valor en la realidad o en parte de ella. En sus palabras, la ideología es una “explicación coherente, totalizadora y valorizadora sea por medio de conceptos, símbolos, imágenes, referencias ... que va más allá de la pura constatación fragmentada”.²²

Esta ideología, por lo tanto, no es necesariamente negativa, como la denotación del término pudiera sugerir. De hecho, de acuerdo con Ellacuría, la ideología es inevitable: “siempre está presente y siempre está efectiva ... respecto de una inmensa gama de aspectos profundamente humanos”.²³ Pero cuando la ideología se vuelve negativa, es llamada “la ideologización”. Como cualquier ideología, la ideologización es coherente, totalizadora, y valorizadora. Pero también ostenta otras características. No intenta dar sentido a la realidad sino a cubrir o esconder o falsificar aspectos de ella. No es movida por el deseo de sentido o valor sino por el afán de apoyar la situación actual. No es una “necesidad histórica” del ser

humano sino un producto, hasta cierto punto inconciente, de grupos que tienen el poder en ciertas situaciones.

Además de la ideología, otra forma de la “teoría” o del lado conciente de la praxis es la filosofía. Para nuestro filósofo, la filosofía es una forma de la teoría que, como otras “partes” de la praxis, tiene su propia autonomía. Por eso, tiene su dinamismo y sus leyes particulares; por ejemplo, valoriza mucho la claridad metodológica y la “fundamentalidad” (es decir, “la búsqueda para los fundamentos”²⁴). Por eso, la filosofía no puede ser caricaturizada como un mero reflejo de la praxis. También por su autonomía, la filosofía no puede ser sustituido “por ningún compromiso voluntarista ni con el ejercicio, aún el más esclarecido, de la praxis social”.²⁵ Por fin, la filosofía tiene una finalidad clara. Como la Ellacuría explica, “la filosofía desde siempre ha tenido que ver con la libertad”²⁶

2.3 El lugar-que-da-verdad

Siendo una parte de la faceta conciente de la praxis, la filosofía no puede desligarse de ella. Pero, ¿dónde dentro de ella debe situarse? Es una pregunta fundamental porque, entre otras razones, hay una relación circular entre la praxis y la filosofía. La filosofía crítica a la praxis (en lo que Ellacuría llama el “momento corrector”²⁷ de esta relación) mientras que la praxis

condiciona mucho del trabajo filosófico ya que es el “principio de realidad y de verdad en grado supremo”²⁸.

Para hallar la respuesta a dónde situarse, la filosofía tiene que recordar que la realidad histórica social no es tranquila y estable sino que es caracterizada por contradicciones entre fuerzas sociales, especialmente en respecto a la opresión y la dominación. Quizá un filósofo creería que puede reclamar para sí una posición encima de estas contradicciones, como si fuera un ángel volando sobre ellas. Sin embargo, de hecho uno no puede volar sobre las contradicciones en la sociedad y si se pretende hacer “neutral” sólo se apoyaría una parte de las fuerzas de manera inconciente e a-crítica.

Ellacuría insiste de que el filósofo tiene que optar por la parte oprimida y dominada de las contradicciones sociales. En parte, Ellacuría insiste en esta opción por su fe: tal opción es una manera de asumir “la cruz,” la “crucifixión del pueblo bajo toda forma de opresión y dominación”.²⁹ Pero, en parte, Ellacuría insiste en esta opción por una razón filosófica, a saber, la finalidad principal de la filosofía. Es decir, la posición de la parte oprimida y dominada es “el lugar-que-da-verdad”.³⁰ Tiene potencialidades epistemológicas y políticas liberadoras. Si la filosofía quiere cumplir con su finalidad

principal, que es la liberación, tiene que asumir este lugar.

Veamos estas dos potencialidades liberadoras.

Desde la epistemología, el lugar-que-da-verdad nos capacita para ver precisamente la verdad. Cuando uno se solidariza con los oprimidos, puede ver los efectos que la realidad histórica social crea en sus vidas. Los oprimidos no tienen que encubrir la verdad, como tiene que encubrirla los opresores y dominadores, por lo tanto su posición en la realidad histórica nos capacita a ver lo que está realmente pasando. Dicho de otra manera, el lugar-que-da-verdad es una arma contra la ideologización porque, asumiéndolo, uno puede percibir la “nada” que dicha ideologización encubre. Nótese que, para Ellacuría, el lugar-que-da-verdad puede auténticamente descubrir la realidad. Existe objetivamente una realidad distorsionada por la ideologización y, al asumir el lugar-que-da-verdad, uno puede hallarla libre de distorsiones.

El lugar-que-da-verdad también parece poseer una potencialidad política. Tiene esta potencialidad cuando es asumido por un grupo dentro de la realidad histórica social.

Para un pensador tan histórico como Ellacuría, el lugar-que-da-verdad no podría quedar un concepto abstracto. Tiene que

asumir una “encarnación” histórica. Por esto, Ellacuría no tiene miedo de decir que, en sus días, había un grupo que asumió este lugar y que, en cierto sentido, es este lugar. Se trata de “las mayorías populares”.

Por “mayorías populares” Ellacuría quiere decir las “auténticas mayorías de la humanidad, es decir, la inmensa mayor parte de la humanidad.”³¹ Son constituidas por oposición a “unas minorías elitistas que, siendo la menor parte de la humanidad, utilizan en su provecho inmediato la mayor parte de recursos disponibles.”³² Es decir, están oprimidas no por ley natural o porque son perezosas sino “por ordenamientos sociales históricos.”³³

Estas mayorías populares tienen todo el poder que se necesita para cambiar la sociedad. Es decir, si habrá un verdadero cambio en la sociedad, va a venir de ellos; no necesitan la ayuda de una “vanguardia” o “partido” o algo así. Para Ellacuría “se debe confiar en las masas que se concientizan, se organizan, se movilizan y se alían, sin perder de vista su papel protagónico, que no necesita ser hegemónico.”³⁴ Claro que este poder político puede desviarse. De hecho, Ellacuría opina que en El Salvador, durante el período 1975-1982, fueron robados de su autonomía por partidos políticos, el gobierno, y otros.³⁵ No obstante, lo que importa para nosotros es que, por lo menos en parte, las mayorías

populares tienen su gran poder político porque ocupan el lugar-que-verdad o, si queremos arriesgar una

expresión un poco atrevida, son el lugar-que-da-verdad.

3. Observaciones y conclusiones

Las ideas de Foucault y Ellacuría sobre los márgenes son ricas y desafiantes. Llevan en sí mucho que meditar. Aquí vamos a resaltar tres observaciones sobre ellas para llegar a tres conclusiones.

Una observación tiene que ver con el mero hecho de que los márgenes son vistos por los dos como un lugar filosóficamente significativo. A pesar de sus diferencias filosóficas, los dos pensadores tiene este punto en común: si uno quiere saber la verdad o cambiar la sociedad, tiene que recurrir a los márgenes de la sociedad.

Este mero hecho nos dice algo importante que considerar, especialmente en un mundo globalizado que presenta la fuerza y la riqueza como la cima de todo lo bueno. En un tal mundo, la idea de que los márgenes de la sociedad son el lugar epistemológico y político *par excellence* puede parecer el sueño romántico de unas animas tiernas incapaces de afrontar la dura realidad actual o un dogma político de los últimos comunistas intransigentes que simplemente niegan su justa relegación al basurero de la historia. Pero Foucault y Ellacuría muestran que es el fruto de pensamiento filosófico que es serio,

preciso, sistemático, y en diálogo con los grandes pensadores de la tradición filosófica occidental. Por lo tanto, no es un concepto que puede ser fácilmente descartado.

Una segunda observación tiene que ver con el origen de las ideas de Foucault y Ellacuría acerca de los márgenes. ¿De dónde consiguieron su inspiración? Fueron dos personas marcadamente diferentes. Foucault fue un pensador posmoderno, con una predilección por la psiquiatría, que disfrutó gustos exóticos en su vida privada y se divirtió transgrediendo las normas sociales. Ellacuría fue un pensador zubirillano, con una predilección por la teología, que vivió una vida religiosa y tenía la fama de ser correcto en sus modalidades. ¿Cómo es que los dos llegaron a unas ideas parecidas acerca de los márgenes?

La respuesta obvia es la característica principal que comparten, a saber, su identificación con los que se hallan en los márgenes y su participación en actividades en favor de ellos. Llegan a su convicción acerca de los márgenes *por medio de* su adopción de ella en sus vidas. Saben que los márgenes son un lugar filosófico precisamente

por medio de su participación en él. Esto sugiere que, dentro de sus epistemologías, hay un trazo de una epistemología participativa. Se sabe algo porque se participa en una experiencia de él. Esto también sugiere que, para entender sus ideas acerca de los márgenes, uno debe intentar vivirlas.

En tercer lugar, se debe observar que las ideas de nuestro filósofos sobre los márgenes, aún cuando tienen mucho en común, se diferencian por unos aspectos importantes.

El concepto foucauldiano de “la plebe” es abstracto: Foucault rechaza cualquier identificación de ella con un grupo específico. Es a veces vago: Foucault habla de ella como algo misterioso dentro de personas. Parece algo metafórico: utilizando su preferencia por imágenes geográficas en vez de imágenes cronológicas, presenta la “plebe” a veces como un lugar espacial lejos de un centro territorial. Es bastante crítico: Foucault reconoce que la plebe puede ser el inicio de la liberación o de una nueva dominación, también mantiene dudas acerca del realismo epistemológico que propone un fundamento objetivo del conocimiento.

En contraste, el concepto ellacuriano del “lugar-que-da-verdad” es concreto e histórico: Ellacuría no duda en identificarlo con una grupo

específico en su época. Es preciso: Ellacuría no utiliza expresiones místicas en su discusión de él. Es lógico: sigue lógicamente del resto de su pensamiento, sin recurso a metáforas. En cierto sentido menos crítico: aún cuando Ellacuría reconoce que las mayorías populares pueden ser cooptadas, tiene inmensa confianza en su poder; también presupone un realismo epistemológico que propone un fundamento objetivo del conocimiento sin justificarlo.

¿De dónde vienen estas diferencias? Claro que, desde una perspectiva filosófica, vienen de diferentes sistemas filosóficos, uno posmoderno y el otro histórico y materialista. Pero, desde una perspectiva existencial, quizá provienen de otra fuente. Ellacuría fue un hombre de fe cristiana. Esta fe insiste de que la verdad se hizo carne (y por lo tanto el “lugar-que-da-verdad” puede hacerse carne); nutre la esperanza como una virtud fundamental (y por lo tanto, uno puede tener plena esperanza en las mayorías populares); y tiene confianza en la razón como un don de Dios (y por lo tanto, uno tiene que pensar de manera razonable y lógico). En contraste, Foucault no fue un hombre de fe. Aun cuando mostró respecto por algunos elementos de la religión, fue atea. Por lo tanto, su concepto de “la plebe” pudo ser abstracto y vago (no es necesario concretizarla en un cierto grupo), místico y metafórico (la razón no es

un don divino sino una herramienta que puede ser usada o abusada), y crítico (cuando la esperanza no es una virtud, se puede dudar profundamente de la bondad de “la plebe”).

Quizá esta respuesta es altamente especulativa. Sin embargo, puede sugerir un punto de discusión entre los cristianos y los no-creyentes. Este punto es precisamente el margen de la sociedad. Si Foucault y Ellacuría compartió su respecto por el margen como

un lugar de verdad y cambio, tal vez otros creyentes y no-creyentes pueden compartir este lugar como un tema de discusión y un punto de encuentro. ¿Por qué hablar de la fe como un tema principal cuando los no-creyentes dicen que no la comparten? ¿Por qué no hablar de, y desde, un lugar que los dos pueden compartir? Así los márgenes de la sociedad pueden devenir más de un concepto filosófico; pueden ser el lugar de un diálogo ecuménico entre el ateísmo y el cristianismo.

Rerreferencias Bibliográficas

- ☞ Deleuze, Gilles. Foucault. París: Les Éditions de Minuit, 1986.
- ☞ Ellacuría, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía.” En Ignacio Ellacuría, Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos I, 93-121. San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana Editores, 1991.
- ☞ Ellacuría, Ignacio. “Objeto de la filosofía,” Revista UCA 396-397 (1981) : 963-980.
- ☞ Ellacuría, Ignacio. “La cuestión de las masas.” En Ignacio Ellacuría, Veinte años de historia en El Salvador. (1969-1989). Escritos políticos, II, 777-798. San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana Editores, 1991.
- ☞ Ellacuría, Ignacio. “Universidad, derechos humanos, y mayorías populares.” En Ignacio Ellacuría, Escritos universitarios, 203-214. San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana Editores, 1999.
- ☞ Foucault, Michel. “Curso del 7 de 1976.” En Michel Foucault, Microfísica del poder, 125-137. Tercera edición. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez - Uría. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1992.
- ☞ Foucault, Michel. “Curso del 14 de 1976.” En Michel Foucault, Microfísica del poder, 139-152. Tercera edición. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez - Uría. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1992.

- ☞ Foucault, Michel. "The Eye of Power: A Conversation with Jean-Pierre Barou and Michelle Perrot." En Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, 146-165. Edición de Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980.
- ☞ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. Volumen I: Voluntad de saber México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1976.*
- ☞ Foucault, Michel. "Más allá del bien y mal." En Michel Foucault, *Microfísica del poder*, 31-44. Tercera edición. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez - Uría. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1992.
- ☞ Foucault, Michel. "Poderes y estrategias." En Michel Foucault, *Microfísica del poder*, 163-174. Tercera edición. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez - Uría. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1992.
- ☞ Foucault, Michel. *Remarks on Marx: Conversations With Duccio Trombadori*, Traducción de R. James Goldstein y James Cascaito. New York: Semiotext[e], 1991.
- ☞ Foucault, Michel. "Sobre la justicia popular: debate con los maos." En Michel Foucault, *Microfísica del poder*, 45-76. Tercera edición. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez - Uría. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1992.
- ☞ May, Todd. *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993.

Notas

- | | |
|---|--|
| <p>1 Michel Foucault, <i>Historia de la sexualidad, Volumen I: Voluntad de saber (México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1976)</i>, 112.</p> <p>2 Michel Foucault, "Curso del 7 de 1976," en Michel Foucault, <i>Microfísica del poder</i>, Tercera edición, Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez - Uría (Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1992), 133-135.</p> <p>3 Véase Michel Foucault, "Más allá del Bien y del Mal," en Foucault, <i>Microfísica del poder</i>, 222.</p> | <p>4 Foucault, "Curso del 14 de enero de 1976," en Foucault, <i>Microfísica del poder</i>, 144.</p> <p>5 Michel Foucault, <i>Remarks on Marx: Conversations With Duccio Trombadori</i>, Traducción de R. James Goldstein y James Cascaito (New York: Semiotext[e], 1991), 148.</p> <p>6 Michel Foucault, "Poderes y estrategias. Entrevista con Michel Foucault," en Foucault, <i>Microfísica del poder</i>, 170.</p> <p>7 Michel Foucault, "The Eye of Power: A Conversation with Jean-Pierre Barou</p> |
|---|--|

- and Michelle Perrot,” En Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Edición de Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), 96.
- 8 Foucault, *Historia de la sexualidad*, Volumen I, 115.
 - 9 Véase Michel Foucault, “Sobre la justicia popular: debate con los maos,” en Foucault, *Microfísica del poder*, 56.
 - 10 Foucault, “Poderes y estrategias,” 167.
 - 11 Ibid.
 - 12 Ibid.
 - 13 La epistemología de Foucault es controversial. En esta explicación estamos siguiendo la interpretación sugerida por Gilles Deleuze en su libro, *Foucault* (París: Les Éditions de Minuit, 1986), especialmente páginas 55 a 75 (“Les strates ou formations historiques: le visible et l'énonçable [Savoir]”).
 - 14 Todd May, *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993), 38.
 - 15 Ibid.
 - 16 Foucault, “Poderes y estrategias,” 167. Se refiere a la delincuencia como es tratado en Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1976), págs. 260-299.
 - 17 Por ejemplo, Foucault se refiere a “los plebeyos proletarizados y los plebeyos no proletarizados” (“Sobre la justicia popular,” pág. 56).
 - 18 Nuestra síntesis se basa en Ignacio Ellacuría, “Objeto de la filosofía,” *Revista UCA* 396-397 (1981) : 963-980.
 - 19 Ibid., 978.
 - 20 Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía,” en Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos I* (San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana Editores, 1991), págs., 110-111.
 - 21 Ibid., 112.
 - 22 Ibid.
 - 23 Ibid., 98.
 - 24 Ibid., 101.
 - 25 Ibid., 113.
 - 26 Ibid., 93.
 - 27 Ibid., 112.
 - 28 Ibid.
 - 29 Ibid., 116.
 - 30 Ibid., 115.
 - 31 Ignacio Ellacuría, “Universidad, derechos humanos, y mayorías populares,” en Ignacio Ellacuría, *Escritos universitarios* (San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana Editores, 1999), pág. 303.
 - 32 Ibid.
 - 33 Ibid.
 - 34 Ignacio Ellacuría, “La cuestión de las masas,” en Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador. (1969-1989). Escritos políticos, II* (San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana Editores, 1991), pág. 791.
 - 35 Véase *ibid.*, págs. 781-784.