

Una teoría crítica para El Salvador. Negatividad, historización y praxis liberadora en Ignacio Ellacuría

Luis Alvarenga*

Resumen

El pensamiento de Ignacio Ellacuría tiene elementos en común con la teoría crítica de la primera Escuela de Frankfurt, sobre todo, el hecho de plantear que los problemas del país solo podrían entenderse desde una perspectiva histórica que integrara los diferentes niveles de análisis de las ciencias particulares para tener una visión estructural de la realidad. El método de historización de los conceptos es un aporte original de Ellacuría para formular una teoría crítica para El Salvador. Pero la comprensión de los alcances de esta teoría solo puede completarse si se integran las categorías teológicas del pensamiento ellacuriano.

Palabras clave:

teoría crítica, historización, afirmatividad, negatividad, denuncia profética, unidimensionalidad, contextualización

* Director del doctorado y la maestría en Filosofía Iberoamericana, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. lalvarenga@uca.edu.sv

Existe evidencia del contacto de Ignacio Ellacuría con el pensamiento de la primera Escuela de Frankfurt: el curso sobre la obra de Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, que el filósofo jesuita ofreció en la UCA en agosto de 1970. Sin embargo, las conexiones teóricas entre el pensamiento ellacuriano y la teoría crítica son mucho más amplias. Hay un diagnóstico bastante similar de la realidad: Vivimos en un sistema opresor, que, tras el velo de la ideología autolegitimadora, aparece como la única posibilidad racional y justa de organización de la convivencia humana.

El análisis ellacuriano y el de los teóricos de la primera Escuela de Frankfurt (Marcuse, Adorno, Horkheimer) coinciden en que es necesario desenmascarar la profunda irracionalidad del orden social vigente, que presenta como “natural” y como deseable la construcción histórica de una estructura social productora de desigualdades. Este desenmascaramiento pasa, pues, por una teoría crítica de la sociedad que permita ir más allá de las apariencias. Estas apariencias están expresadas en la atomización de la sociedad. Los problemas sociales aparecen como casos aislados o presuntas anomalías, cuando en realidad son la norma o, mejor aún, la normatividad de la sociedad como un todo. En Ellacuría, uno de los métodos de la teoría crítica de la sociedad es la *historización de los conceptos*. Esta teoría crítica de la sociedad es necesaria, por cuanto los mecanismos de dominación ideológica ocultan las estructuras operantes de injusticia y de negación estructural de las posibilidades de humanización para los grupos mayoritarios. Este ocultamiento se da, en gran medida, por el uso descontextualizado e ideologizante de determinados conceptos universales —derechos humanos, propiedad privada, democracia— que son proclamados de forma abstracta para ocultar la negación que se hace en la práctica de los mismos.

La crítica de la universalidad abstracta para proponer una universalización encarnada en la situación de los grupos oprimidos no es

una operación meramente conceptual. Se trata de poner en marcha la práctica universal de los derechos humanos, entendida esta como la apropiación y el ejercicio real de estos derechos por parte de las mayorías populares y los pueblos oprimidos.

Ellacuría afirma que es posible la superación práctica de la totalidad opresiva a partir de la fusión de varios horizontes: uno epistemológico —el cuestionamiento de sí, por ejemplo, la justicia o el derecho que se proclaman abstractamente se corresponden con la práctica efectiva—; otro de carácter ético: la interpelación de la injusticia por parte de las mayorías populares; y, finalmente, un horizonte práxico-político (pero no solamente): la liberación, concepto al cual también aplicará el análisis histórico-conceptual-crítico.

Ahora bien: Ellacuría aporta, a fin de superar las limitaciones de la teoría crítica —y su pesimismo acerca de un proyecto alternativo al de la “sociedad administrada”— el elemento profético-utópico, propio de la tradición cristiana —en la misma línea de Walter Benjamin, para el caso del mesianismo de liberación judío, o el de *El principio esperanza*, de Ernst Bloch— como catalizador o, mejor, como propulsor del paso de la teoría a la praxis transformadora.

1. La teoría crítica ellacuriana

1.1. El horizonte dialéctico

Como es sabido, hay una fuerte influencia del pensamiento de Zubiri en las ideas filosóficas de Ellacuría, pero también de otras fuentes. Héctor Samour lo sintetiza diciendo que el rector mártir buscó “desarrollar una filosofía propia y original mediante el análisis teórico de problemas de la realidad nacional e histórica de El Salvador y el diálogo de la filosofía zubiriana con ciertos autores, como Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel y Marx”¹. Samour añade, hablando sobre los cursos que Ellacuría impartió en la UCA, que el desarrollo

1. Héctor Samour, “Introducción” a los *Cursos universitarios* de Ignacio Ellacuría, San Salvador: UCA Editores, 2009, p. 7.

de los contenidos de los mismos no era mera exposición de una doctrina acabada, sino diálogo creativo y crítico con los autores. Así, “a través del desarrollo de los contenidos, Ellacuría va fundamentando su idea de filosofía, la determinación de la historia como horizonte y objeto de la metafísica”, pero además, y esto es de extrema importancia para la teoría crítica, “la crítica a la dialéctica hegeliana y marxista, y la propuesta de un nuevo tipo de dialéctica postidealista”².

Para dar cuenta del diálogo del pensamiento ellacuriano con la tradición filosófica hegeliana y marxista, es de importancia capital prestar atención a los apuntes de un curso que el autor dio sobre *El hombre unidimensional*. No es solamente una reconstrucción rigurosa de las ideas que planteó Marcuse, sino que son elementos que le servirán al autor para formular una propuesta de teoría crítica para El Salvador. Aquí revisaremos algunos de estos elementos, que nos permiten ver en qué medida la aplicación creativa del método dialéctico por parte de Ellacuría le posibilita proponer un pensamiento crítico para interpretar la realidad salvadoreña, pero también para vislumbrar posibilidades de cambio.

1.2. La unidimensionalidad de la sociedad contemporánea: el diálogo ellacuriano con Marcuse

El concepto de *unidimensionalidad* es clave en la obra de Marcuse. Si, desde la perspectiva dialéctica, la realidad se caracteriza por una dimensión *afirmativa* y otra *negativa*, la primera, como su nombre lo indica, afirma o legitima la totalidad de la realidad tal cual se encuentra en un momento dado. La segunda,

la dimensión negativa, *niega* o denuncia esa totalidad que pretende ser la única forma posible de organizar las relaciones entre las personas. Así, una sociedad unidimensional es una sociedad que ha perdido la negatividad, entendida como crítica de la realidad. En las sociedades modernas, esta unidimensionalidad está enmascarada de crítica:

¿Qué le pasa a ‘nuestra’ sociedad? Muchas cosas le pasan a nuestra sociedad, pero lo que de verdad le pasa, aquello que en el fondo le pasa, es que no tiene crítica, no tiene oposición. Parece que nunca ha habido tanta [oposición y crítica]. Pero solo es *un parecer*. En realidad, la crítica, la crítica multiplicada, la crítica permitida y buscada, es la que cabe dentro de la constitución [ya dada de la sociedad], la que cabe dentro de lo constituido, la que puede mejorar lo constituido, pero no cambiarlo radicalmente. No se trata de censuras políticas tan solo; se trata de censuras de la sociedad en cuanto tal. Censuras que se mueven a nivel de superación, de sublimación, y que, por tanto, no parecen censuras. Censuras que permiten aquellas críticas que pueden ser asimiladas por la sociedad.³

Pero esta crítica es una crítica administrada. Está, como se aprecia en el párrafo anterior, orientada a reafirmar la racionalidad del sistema imperante. Así, en las sociedades contemporáneas —sociedades mediáticas— la crítica está ideologizada. A esto lo llamamos *afirmatividad*, por cuanto afirma el todo social como el único todo racional, al cual se le critica para mejorarlo desde su lógica interior, no para subvertirlo⁴. No obstante, como afirma Marcuse, la sociedad es una totalidad irracional. Explica Ellacuría:

2. *Ibid.*

3. I. Ellacuría, “*El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse”, en *Cursos universitarios*, p. 25

4. “Los medios de comunicación de masas pueden vender los intereses particulares como si fueran el interés general y, peor aún, el interés mejor de los hombres mejores; más aún, pueden convertir las necesidades políticas de la sociedad en necesidades y aspiraciones individuales. Y esta ecuación, mejor, esta asimilación individual de las necesidades políticas puede ser, [desde] todo punto [de vista], catastrófica. Considerar que el Estado es la expresión mejor de la voluntad colectiva y que, por tanto, cada uno de los individuos debe procurar la asimilación de los intereses políticos, es todo menos claro. La idea de nación con frecuencia no hace sino exaltar tendencias particulares de turbio origen”. I. Ellacuría, *ibid.*

Es decir, puede que la sociedad tenga elementos racionales. Pero su totalidad es irracional. No es que todo sea irracional en nuestra sociedad. Lo que es irracional es el todo de nuestra sociedad. Las partes racionales están al servicio de un todo irracional, que es la concepción última de nuestra sociedad, de sus fines y de sus medios fundamentales.⁵

La sociedad unidimensional es aquella en la cual la racionalidad instrumental impide ver más que el plano aparential de los datos, de la facticidad inmediata y manipulable. La paralización de la crítica impide ver la negatividad: esto es, la posibilidad de utopías transformadoras:

Se dice que en las culturas envejecidas no hay lugar para el profetismo y la utopía, sino para el pragmatismo y el egoísmo, para la verificación contable de los resultados, para el cálculo científico de insumos y resultados; en el mejor de los casos, para la institucionalización, legalización y ritualización del espíritu que renueva todas las cosas. Sea o no inevitable esta situación, quedan, sin embargo, lugares donde la esperanza no es, sin más, la sumatoria cínica de cálculos pragmáticos, sino el de esperar y “esperanzar” contra todo juicio dogmático, que cierra el futuro del proyecto y de la lucha.⁶

Esta paralización de la crítica, esta unidimensionalidad de la sociedad —que produce hombres y mujeres unidimensionales, esto es, incapaces de ver más allá de la totalidad inmediata y de pensar alternativas para construir sociedades más racionales— descansa sobre un problema de fondo: la reificación. La reificación o cosificación, categoría acuñada por György Lukács, sirve para comprender que el fenómeno de la alienación, estudiado por Marx con relación al proceso de producción, se extiende también a procesos subjetivos, a las relaciones humanas y a la cultura. En el proceso de producción de mercancías tenemos

que la división capitalista del trabajo hace que el trabajador perciba solamente una parte de dicho proceso como la única totalidad. La *especialización* derivada de la división del trabajo es, también, *atomización* de la visión de la realidad en el sujeto.

Lukács planteaba que esta especialización-atomización se extiende también a la superestructura y a la propia subjetividad. La realidad se ve como una serie de parcelas inconexas del resto. Esta atomización de la realidad es la cosificación. Los elementos que conforman la realidad, incluyendo las relaciones interpersonales, las ideas y los sentimientos, se transforman en cosas inconexas del resto y explicables, en última instancia, en términos propios de la racionalidad con arreglo a fines (Weber). La amplia experiencia humana se reduce a su manipulabilidad y se explica prescindiendo de la totalidad. La cosificación, esto es, la fragmentación de la realidad se traduce, asimismo, en una fragmentación de la subjetividad, más bien, una humanidad concreta, que se encuentra fragmentada, dividida, en virtud de las estructuras y relaciones de poder que privan a muchos de las posibilidades de realización que disfrutaban unos pocos:

Vistas las cosas así, el hombre no es una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos, sino, especialmente en lo que toca a los problemas del derecho, es una realidad escindida entre el que lo disfruta y el que lo padece y, más pertinente para nuestro problema, es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido. Con el agravante de que la condición de esclavo y oprimido no es primigenia, ni siquiera consiste en una mera “carencia”, sino que es derivada, y derivada de una estricta “privación”, de un despojo múltiple y diferenciado. Muchas veces el derecho es la superación idealista de esa escisión y de esa contraposición dialéctica que, en primer lugar, oculta

5. *Op. cit.*, p. 26.

6. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.) *Mysterium liberationis (I)*, San Salvador: UCA Editores, 1991, pp. 393-394.

la realidad de la escisión y de la contradicción y, en segundo lugar, favorece la continuación de la misma, presentando como derecho de todos lo que es privilegio de pocos.⁷

Volvamos a Lukács. En todos estos planteamientos, es clara la impronta de Hegel. El autor de la *Fenomenología del espíritu* es leído por Lukács para entrar en el pensamiento de Marx desde una perspectiva metodológica. Dicho de otra forma: Al filósofo húngaro le interesa recobrar al Hegel del método dialéctico —por cuanto en él se pueden apreciar mejor las contradicciones de la sociedad capitalista— y no tanto la visión de mundo, que termina suprimiendo el dinamismo dialéctico y culmina en un momento estático en el que se asumen como superadas de una vez y para siempre, las contradicciones de la historia universal. Visto Marx de esta manera, encontramos un método de análisis sumamente rico para entender el fenómeno de la alienación-cosificación. Lo que a Hegel le faltaba era la superación-incorporación de la metodología dialéctica en un movimiento práxico-teórico para liberarse en la práctica efectiva de la alienación-cosificación.

Desde la perspectiva del método dialéctico, enfrentarnos a la sociedad unidimensional (y al hombre y mujer unidimensionales), significa recuperar la totalidad. Pero esta totalidad sigue siendo una totalidad enajenada. Es necesario pasar de la unidimensionalidad-reificación a la asunción de la totalidad enajenada, y de esta a una totalidad distinta.

No olvidemos que el cambio de la totalidad se debe llamar técnicamente revolución. Que esta alusión sirva para aclarar qué es la totalidad de la sociedad. La revolución no pretende el cambio de todos los elementos, sino el cambio de la totalidad en que están dispuestos esos elementos.

Claro que esta disposición no es “accidental”, sino que pertenece a la unidad misma de los elementos. Dicho en otros términos: los elementos no componen necesariamente la totalidad aunque forman parte de ella; son una y otra cosa en función de lo que son, pero también en función de la totalidad a la que sirven.⁸

Ahora bien, este cambio de la totalidad, esto es, la revolución, comprende no solamente el campo de la acción política que deberá cambiar las estructuras políticas o económicas, sino que demanda una teoría crítica de la sociedad como fundamento. Prescindir de la teoría crítica para transformar la sociedad o pretender hacer teoría crítica sin acción transformadora es continuar el esquema de especialización-fragmentación que se pretende superar.

Trazado este panorama, podemos preguntarnos con Ellacuría, ¿cuál es el punto de partida de la teoría crítica? Una teoría crítica de la sociedad debe tener claridad sobre *qué alternativas se le oponen* a la sociedad actual. Pero estas alternativas no son ni utopías —en el sentido negativo—, ni tampoco el retorno a una sociedad anterior idealizada:

Frente a esta sociedad, se sitúa *la teoría crítica de la sociedad contemporánea*. ¿Cómo se critica una sociedad? No en función de una sociedad ideal, ni en función de una sociedad pretérita: ‘a specific social practice is measured against its own historical alternatives’.⁹

Por lo tanto, la búsqueda de alternativas a la totalidad enajenante no puede quedarse al nivel de la enunciación de “otro mundo” distinto al mundo capitalista, sino en buscar, dentro de la configuración actual y efectiva de la realidad, aquellos elementos que podrían conducir a hacer posible ese “otro mundo”:

7. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos III*, op. cit., p. 435.

8. *Ibid.*, p. 27.

9. *Ibid.*, p. 28.

Tomadas en cuenta las capacidades y recursos que hay hoy, ¿podría sacarse de ellos un mejor rendimiento ‘for improving the human condition’? Es un problema de objetividad histórica, de lo que efectivamente se puede hacer, no de lo que se puede soñar metafísicamente. Una sociedad no puede ser juzgada y condenada más que desde las posibilidades reales de ser otra cosa. Será difícil demostrar la realidad de una posibilidad, pero esto no obsta que deba admitirse tal posibilidad real, y que solo ante ella deba ser juzgada una determinada realización histórica. El idealismo histórico es, pues, rechazable.¹⁰

La teoría crítica, en tanto momento de la praxis transformadora de la realidad, demanda una búsqueda de lo que es factible transformar con las posibilidades actuales. Esto no implica una actitud de conformismo político (“las condiciones objetivas y subjetivas no están dadas”), sino de evaluación crítica de las posibilidades, tanto coyunturales como a largo plazo, *para mejorar la condición humana*. Aquí, evidentemente, entramos en un terreno sumamente incómodo, en el cual es fácil quedarse en una visión inmediata y coyunturalista que puede servir, a la postre, para confundir los intereses particulares con los intereses emancipadores de la sociedad, o en una visión “largoplacista”, en la que la transformación liberadora de la sociedad no deja de ser el objetivo-para-algún-día. Como en aquel poema de Bertolt Brecht, en el que la superación de la miseria sería una realidad... ¡en el Día de San Jamás!

2. Dimensión negativa y crítica: La historización de los conceptos

2.1. Negatividad y negación

La *historización de los conceptos*, término que acuña Ellacuría, sirve como metodología crítica para desenmascarar el uso ideológico

(esto es, legitimador de la totalidad opresora), de los conceptos que tienen una pretensión de universalidad *a priori*, esto es, anteriores a cualquier puesta en práctica histórica de lo que revelan y de lo que ocultan estos conceptos. Así:

Aplicado el método de la historización a los derechos humanos, se aprecia mejor el peligro de que su teoría y praxis propendan a tomar la forma de una normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica y, en su caso extremo, como una forma velada de defender lo ya adquirido por el más fuerte o adquirible en el futuro por los más fuertes. [Por tanto: los conceptos no se entienden al margen del poder. N. del A.]. Muchas veces tras la normatividad absoluta abstracta [reificada] se da el encubrimiento ideologizado e interesado, que defiende lo ya adquirido sin discutir el modo de esa adquisición [naturalización: recuérdese lo que dice Marx sobre el tratamiento que da Adam Smith a la génesis de la propiedad privada] y sin discutir cómo el derecho de todos se convierte en privilegio de pocos, por cuanto son pocos quienes cuentan con las condiciones reales para hacer efectivos esos derechos. Cuando el derecho se convierte en privilegio, *niega su esencia universal y deja de ser derecho del hombre para ser privilegio de clase o de grupo de individuos*.¹¹

Implica, es cierto, hacer un rastreo de los usos históricos de los conceptos, pero este rastreo no es ni puramente discursivo ni exclusivamente referido a un momento pretérito, sin relación con el presente. Hay dos conceptos en los que Ellacuría ejercita el método de la historización dialéctica: el de derechos humanos y el de propiedad privada. Constituyen buenos ejemplos de cómo las pretensiones de universalidad *a priori* de determinados usos políticos de estos conceptos —e incluso, pretensiones esencialistas o de “naturalización” de lo que

10. *Ibid.*, p. 26.

11. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos III*, *op. cit.*, p. 434. (Los énfasis son nuestros).

son conceptos elaborados históricamente— enmascaran la realidad, dándole un carácter racional a lo que ocultan. Ellacuría no pierde de vista que el uso de los conceptos obedece a intereses de poder:

En vez de esa concepción abstracta, ideologizada y ahistórica del derecho, en este caso, de los derechos humanos, se propone enfocar el problema general del derecho y el particular de los derechos humanos, no solo desde la perspectiva de la razón sobre la fuerza, sino, más en concreto, desde la defensa del débil contra el fuerte.¹²

Desde esta perspectiva, podemos contraponer, a la visión de Ellacuría, la visión de la teoría tradicional acerca del despliegue histórico de los conceptos. La teoría tradicional—que tiene sus raíces filosóficas en el empirismo y el positivismo— no va más allá de la cosa dada, esto es, de afirmar como únicamente racional la situación vigente. Es así como se puede hablar, ideologizadamente, de *universalidad de los derechos humanos*, a la par que se presenta, como racional y justa, una estructura histórica que niega estos derechos en la práctica. La teoría tradicional reduce los “hechos” a su apariencia inmediata, mientras rinde culto idólatrico a conceptos universales que presentan como racional lo que oculta la apariencia inmediata de los “hechos”. En su libro sobre Hegel, Ernst Bloch ve en esto una seria limitación del empirismo y el positivismo, que consideran una virtud el “apegarse a los hechos”, el “describir objetivamente” un estado de cosas dado:

No deja de ser curioso que esta adoración de los *facts* lleve aparejada, con harta frecuencia, una credulidad también alejada de todo pensamiento en lo que se refiere a ciertos *principles* que a nada obligan. Precisamente por no tener una cultura basada en conceptos profundos y trascendentales, pueden estos ‘positivistas’ a

que nos referimos dejarse arrastrar por insípidos conceptos universales, pese a su ‘empirismo’ y precisamente a causa de él. La perspectiva de ranas en que se colocan no les deja ver que esta clase de ‘principios’, por muy consagrada que su vigencia general parezca, se limitan a sancionar ideológicamente ciertos intereses particulares.¹³

Lo que oculta el uso ideologizado del concepto de derechos humanos es la negación de la dignidad humana de personas o grupos sociales reales. Lo que oculta, por su parte, el concepto de propiedad privada, planteada como una necesidad *a priori* del orden social “racional” es el despojo de las mayorías. Ya que hablamos de *negación de la dignidad humana*, hablemos también de *negatividad*.

Ellacuría usa el término *negatividad* o *negación* para designar las estructuras históricas y relaciones de poder que *niegan* las posibilidades de humanización a determinados grupos humanos. Esta *negatividad* o *negación* sirve para *afirmar* la “racionalidad” de los intereses minoritarios que sostienen dichas estructuras y relaciones de poder. Esta cita lo explica con suma claridad:

La historización, referida a un momento preciso y a un grupo social determinado, exige plantear el problema de los derechos humanos desde lo que define más negativamente la situación determinada de un grupo social, sobre todo cuando este es una mayoría —la mayoría, aunque parezca burda la afirmación, tiene más humanidad que la minoría, salvada la gravedad de la violación o de la privación— y, más, cuando es la mayoría de la humanidad. *Se trata de buscar la raíz más profunda de esa negatividad, sin desconocer que la negatividad real, por muy real que sea, no demuestra toda su negatividad más que en contrapunto con alguna positividad más o menos atemáticamente apreciada.*¹⁴

12. *Ibid.*, p. 435.

13. Ernest Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 105.

14. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos III, op. cit.*, p. 437. (Las cursivas son nuestras).

Antes de proseguir en la riqueza de análisis dialéctico que esto supone, anotemos que la *negación* no es una negación abstracta y que está en contrapunto con la realidad histórica. Pero este contrapunto supone ir más allá de una situación dada. Supone cuestionarse si es posible otro tipo de estructuras y de relaciones:

La negación debe verse desde dos polos: desde la realidad negada, que no puede llegar a ser aquello que podría y debería ser precisamente porque se lo impiden (se da efectivamente un dinamismo real de superación, que está siendo obstaculizado, sea cual fuera el origen de la verdad-justicia-justeza de ese dinamismo), y desde la realidad negadora, cualquiera que esta sea (personal, grupal, clasista, estructural, institucional, etc.).¹⁵

Aunque Ellacuría utilice los términos *negación* y *negatividad* para hablar de esa “realidad negada”, aquí optaremos por el término *negación*. Conservaremos el término *negatividad* como algo contrapuesto a la visión afirmativa o unidimensional de la realidad.

Negatividad y *negación* están, de hecho, muy relacionadas. Ante una situación histórica de explotación, por ejemplo, que es *afirmada* como la única situación racional posible, la *historización*, en su momento de *negatividad*, enuncia y denuncia los *elementos negadores* de la humanización en esa situación dada. Esta denuncia contrapone a la *negación* opresiva los caracteres de una nueva situación posible, más humana:

Este proceso dialéctico debe poner en marcha su dialecticidad en la teoría y en la praxis: en la teoría para descubrir, por *negación superadora*, cuál es el *rostro histórico* del derecho deseable y posible; en la práctica para lograr que la lucha por la realización del derecho consiga que se haga justicia y llegue a anular, no necesariamente a aniquilar, la realidad negadora en lo

que tiene de negadora. Se da así necesariamente una lucha por los derechos humanos y, donde no se da esa lucha, es que no se ha llegado a un grado de conciencia suficiente, sea porque la vida está casi totalmente anonadada, sea porque se ha logrado adormecer la conciencia con otra cosa que no son los derechos humanos. En cada caso deberá historizarse qué cosa es lo más negativo en una determinada situación y cuál es el modo de esta.¹⁶

2.2. Un acercamiento al método de historización

Para no quedar presos de los “hechos” en su apariencia inmediata y de su encubrimiento ideológico acudiendo a “conceptos universales”, es preciso historizarlos, esto es, colocarlos en su perspectiva histórica: “Sobre todo, al hablarse de los derechos humanos en una situación determinada, debe historizarse el concepto para no caer en trampas ideológicas”¹⁷. Ahora bien, decir que se analizará un concepto desde su perspectiva histórica también puede prestarse a fraudes ideológicos. Podría decirse que *perspectiva histórica* equivale a ver los conceptos tal cual van apareciendo en diferentes épocas y autores. Este paso, aunque necesario —así lo admite Ellacuría—, corre el riesgo de quedarnos en la inmediatez “pura” del “dato” sin considerar el contexto histórico en que este concepto se utiliza y para qué se utiliza. El concepto se debe verificar en la praxis, pero desde una perspectiva pluridimensional, esto es, estructural. Es necesario integrar, al menos, tres niveles de análisis: un nivel epistemológico, un nivel ético y un nivel práxico-político. Quedarnos en uno solo de estos niveles supone caer en una perspectiva unidimensional de los conceptos, que nos conduce al nubarrón de los conceptos “puros”, desencarnados de la realidad, o al pantano de la “práctica inmediatista”, desligada de la teoría:

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 438.

17. *Ibid.*, p. 433.

El problema de los derechos humanos se analiza desde tres perspectivas: “en lo que tiene de verdadero y falso —problema epistemológico—, en lo que tiene de justo e injusto —problema ético— y en lo que tiene de ajustado o desajustado —problema práxico o político—. La historización consiste (a) en la verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado; (b) en la constatación de si el derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más; (c) en el examen de las condiciones reales, sin las cuales no tiene posibilidad de realidad los planteamientos intencionales; (d) en la desideologización de los planteamientos idealistas, que en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no solo para la afirmación de su posibilidad o desiderabilidad, se conviertan en obstáculo de los mismos; (e) en la introducción *de la dimensión tiempo* para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización.¹⁸

En la cita anterior, podemos apreciar que la historización es un análisis de los conceptos que opera en distintos aspectos de una misma totalidad. Abordar los aspectos epistemológicos, éticos y práxicos en la historización de un concepto determinado implica varios momentos, los cuales se implican y determinan mutuamente. Así, no podemos hablar de un examen epistemológico sin recurrir a la praxis. Por ejemplo, la historización del concepto de justicia en una sociedad como la salvadoreña implica enfrentarla a su contrario, la injusticia. Pero para que esto no se convierta en un ejercicio en el vacío, es necesario partir de una perspectiva ético-práctica, que para Ellacuría es la de las mayorías populares y la de los pueblos oprimidos. Esto comprende los momentos (a) y (b) de la cita anterior. El examen de las condiciones reales (c) no signi-

fica quedarse en la apariencia del dato inmediato, sino dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la superación en la práctica de, por ejemplo, una situación de injusticia estructural. La desideologización de los planteamientos idealistas (d) incorpora, al análisis de las condiciones objetivas, el elemento subjetivo (“animar a los cambios sustanciales”), que se ve paralizado para la acción transformadora cuando la realidad aparece como determinada por elementos ideales, que aparentan estar por encima de las situaciones concretas. Atención: Ellacuría incorpora en el análisis *la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar*. Esto no supone un retroceso a la imposición del método de las ciencias naturales a todos los aspectos de la realidad, sino, más bien, su superación dialéctica. En este sentido, tendríamos acá un distanciamiento con aquellas posturas que sostienen que el método de investigación basado en la cuantificación y la verificación debe dejarse atrás para superar la reificación, dando paso así, a un paradigma exclusivamente hermenéutico. Esta postura es bastante simplista. La dicotomía entre explicación y comprensión es bastante parecida a la que Ellacuría planteó en su momento entre ciencia y filosofía. No es saludable, en aras del pensamiento y la praxis críticos, renunciar a una en nombre de la otra.

Incorporar *la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades* es un paso metodológico que se pone al servicio de la superación práxica de las estructuras negadoras. Es lo que establece la diferencia entre las buenas intenciones y el camino hacia la realización de los proyectos emancipatorios. Ahora bien: todo esto debe dar pie a la praxis transformadora. Sin ella, el análisis dialéctico no sería otra cosa que mera erudición o virtuosismo intelectual, cosas que están alejadas del carácter riguroso de la filosofía.

18. *Ibid.*, p. 434. (Las cursivas son nuestras).

3. Praxis transformadora

La historización, como vimos, es un proceso dialéctico que involucra el enfrentamiento crítico con la afirmación de una estructura irracional. Este enfrentamiento, que integra los elementos epistemológicos, éticos y práxicos, pone al descubierto el carácter negador de dicha estructura y da cuenta de las posibilidades reales con que se cuentan para superar dicho carácter negador, cuantificando y verificando estas condiciones de posibilidad, a fin de no caer en mistificaciones. Se trata, pues, de una vuelta dialéctica, como dijimos anteriormente, a los métodos cuantitativos de la teoría tradicional, pero desde el horizonte de la transformación social.

[La historización] se trata, por tanto, de un proceso negativo, crítico y dialéctico, que busca no quedarse en la negación, sino que avanza hacia una afirmación nunca definitiva, porque mantiene en sí misma, como dinamismo real total más que como dinamismo lógico, el principio de superación. Siempre sigue el elemento de desajuste, injusticia y falsedad, aunque en forma cada vez menos negativa, al menos en los casos de avance personal en lo ético personal y en lo político social. Y esta continuidad negativa, acompañada por el deseo general de cambiar y mejorar, mantiene activo el proceso.¹⁹

Observemos este último elemento: la negatividad está acompañada por “el deseo general de cambiar y mejorar”, factores que [mantienen] “activo el proceso” de transformación. Este *deseo de cambiar* da cuenta de la importancia que tienen los factores subjetivos en los procesos de transformación social. En este sentido, Ellacuría sigue una tradición en el pensamiento crítico que abarca a autores como Bloch, Mariátegui, Benjamin o Gramsci, quienes plantearon que los cambios sociales no solamente van de la mano de los factores políticos, sociológicos o económicos, sino que penden de elementos como los sueños, el arte, las utopías, como expresiones críticas de las

subjetividades que no están conformes con la aceptación de la situación dada.

Un elemento catalizador, detonante, si se quiere, de esos procesos subjetivos es la relación dialéctica entre la denuncia [negación] y la utopía [afirmación dialéctica o negación superadora de la negación]. La palabra utopía no se entiende aquí en el sentido de “una elaboración fantasiosa de mundos más perfectos que el presente”. Fantasiosa, no porque no sea importante la capacidad humana de imaginación, que expresa la negatividad crítica ante lo ya dado, sino por cuanto esta elaboración está divorciada de la denuncia activa de la negatividad del presente. Esta denuncia, como vimos, implica también la búsqueda de posibilidades de concreción de las propuestas de superación histórica de la negatividad. Denuncia y utopía se necesitan mutuamente para poder viabilizar históricamente el cambio social. Ellacuría lo describe en términos de un “profetismo utópico que desde la negación anuncia un futuro mejor y concreta los modos de su realización”. Y explica esta interrelación entre utopía y denuncia:

Que la violación de los derechos humanos se proponga como fundamento y principio de los derechos humanos y, más en concreto, como *motor de la lucha por ellos*, no implica un círculo vicioso, porque la referencia mutua se hace en un doble plano. Se da aquí una relación entre utopía y denuncia que mutuamente se potencian. Sin una apreciación, al menos atemática de un ideal utópico, que es posible y es exigible, no puede darse la *toma de conciencia de que algo puede ser superado*; pero sin la constatación efectiva, cuyo origen puede ser múltiple y complejo en el orden biológico, psicológico, ético, cultural, político, etc., de que se da una negación, que es privación y violación, la *toma de conciencia no se convierte en exigencia real y en dinamismo de la lucha*. La denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es

19. *Ibid.*, p. 436.

prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real.²⁰

4. El corazón del método de historización: la utopía y el profetismo

Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esta mesa era transparente por todos sus lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «materialismo histórico». Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno.

Walter Benjamin, primera de las Tesis de filosofía de la historia.

La primera de las Tesis de filosofía de la historia es una de las más ricas en contenido filosófico y utópico. En apariencia, podría dar la impresión de que se trata de “esconder” o “legitimar” la teología tras la apariencia del materialismo histórico. En los tiempos que corren, podríamos hacer otra lectura. El materialismo histórico, como método de interpretación de la realidad para su transformación, es necesario para ganar la partida de la que se está hablando en el fragmento citado. Como en *El séptimo sello*, esta partida es contra la muerte —no como momento necesario de la vida, sino como negación estructural de la vida. Es una partida que debe jugarse a contratiempo. El materialismo histórico, si no

logra trascender el nivel de la mera facticidad, está condenado a perder la partida, como pasó en los países del socialismo real. Es necesario que de esta visión crítica de la facticidad brote un elemento que la supera dialécticamente. Ellacuría lo llama utopismo profético.

El utopismo profético no es ya una categoría filosófica, aunque está relacionada con el método crítico de historización de los conceptos. Estamos ubicados en el campo de la teología, esto es, en el campo de la trascendencia de la realidad dada. El utopismo profético es el núcleo del momento de la negatividad y de la apertura a nuevas alternativas de organización de la realidad. La teología, como en el párrafo de Benjamin, es la que le da vida al materialismo histórico para que pueda ganarle la partida a la muerte [negación histórica de la vida]. Ahora bien, como dice el propio Benjamin, sobre la “débil fuerza mesiánica” (tesis 2) que nos ha sido dada para cambiar la realidad revolucionariamente, “algo sabe [...] el materialismo histórico”. Porque en la crítica materialista histórica de la afirmatividad que niega la vida hay un elemento utópico y profético. La teoría crítica y el utopismo profético están vinculadas a través de la conjunción “y”, pero entendiendo que dicha conjunción significa *separación y unidad* a la vez. En apariencia, la teoría crítica excluiría el utopismo profético, porque estamos hablando de dos cosas distintas, filosofía y teología. En este sentido, unas breves palabras sobre Marcuse aclaran mucho sobre cómo dimensionar esta relación. En el primer párrafo del curso sobre *El hombre unidimensional*, dice Ellacuría: “Es judío y esta veta hebraica es reconocible en su permanente profetismo que denuncia una situación presente falsa e injusta y que anuncia la posibilidad de un nuevo mundo donde el hombre pueda realizarse plenamente”²¹.

Aquí es necesario saber qué es lo que entiende Ellacuría por utopía y profetismo,

20. *Ibid.*, pp. 438-439. (Los énfasis son nuestros).

21. “*El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse”, *op. cit.*, p. 21.

para dar cuenta de la relación dialéctica entre ambos y, así, poder apreciar su vinculación orgánica con la historización como estrategia teórica-crítica-práctica para coadyuvar a la transformación revolucionaria de la sociedad.

4.1. Utopía y profetismo

El concepto de utopía se presta a usos emancipatorios y a usos conservadores. El uso conservador del concepto de utopía es “algo fuera de todo lugar y tiempo histórico”²² [u-topos, u-cronos], carente de toda fuerza vinculante con la realidad histórica. Por *fuerza vinculante* expresamos el hecho de que la utopía, en tanto producto de determinadas coordenadas históricas, se puede constituir en un agente catalizador de las fuerzas transformadoras de la historia. Es así como la utopía resulta ser *vinculante*, en el mismo sentido que este término se emplea en el contexto jurídico. En sí misma, la utopía no es la que cambia la historia, sino que son los sujetos históricos los que operan esa transformación, pero propulsados, muchas veces, por la fuerza de vinculación histórica que tiene la utopía.

La utopía en el sentido emancipatorio subraya esa doble acepción de la vinculabilidad histórica. “No hay posibilidad de salirse de la historicidad de lugar y tiempo, aunque tampoco es inevitable quedarse encerrado en los límites de este lugar y de este tiempo”²³, dice Ellacuría. De esta manera, “la utopía es historia y metahistoria, aunque es sobre todo metahistoria, nacida, sin embargo, de la historia y remitente inexorablemente a ella, sea a modo de huida o a modo de realización. De ahí la necesidad de poner bien los pies en una tierra determinada para no perder fuerza”²⁴.

El profetismo es, visto dialécticamente, el cuestionamiento de la afirmatividad de la totalidad opresiva, mediante el anuncio de

la liberación. La formulación teológica de este concepto afirma que el profetismo es “la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica determinada”²⁵. Ahora bien: el *reino de Dios*, esto es, la superación de las estructuras sociopolíticas, culturales y de poder, debe historizarse para desentrañar de él su potencial subversivo. Lo mismo ocurre con la teoría crítica. Su potencial liberador no saldrá sin que medie un esfuerzo de historización, entendido esto como *encarnación*, contextualización, determinación histórica.

Citando el célebre párrafo de la *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, en el que Marx define la miseria religiosa como expresión de la miseria real, pero, a su vez, *protesta* contra esta misma miseria, Ellacuría afirma que esto no debe conducir necesariamente a que el cristianismo se convierta en el opio del pueblo, esto es, una utopía evasionista que, con todo lo cuestionador que puedan tener las utopías, no deviene fuerza transformadora real. La diferencia entre el utopismo evasionista y el utopismo liberador es la denuncia profética. Sin temor a ser inconsecuentes con lo que se plantea aquí en el terreno teológico, podemos decir que la diferencia entre un pensamiento crítico de la sociedad que actúa como un simple lenitivo y un pensamiento crítico que se encarna dialécticamente en las luchas revolucionarias es el profetismo, esto es, su arraigo en las condiciones históricas concretas, para cuestionar su racionalidad y para desenterrar de ellas las posibilidades, igualmente concretas, para su propia superación. Historización es verificación histórica desde un horizonte ético-político: el de las mayorías populares y los pueblos oprimidos; pero también es *encarnación histórica*: el reino de Dios no es un barbitúrico para apaciguar la conciencia, sino una fuerza que anima al

22. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en *op. cit.*, p. 394.

23. *Ibid.*, p. 394.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 396.

cambio. “Pues si la utopía no puede ser realmente utopía cristiana sin el profetismo que la inspire, tampoco el profetismo será realmente cristiano sin la animación de la utopía”²⁶, dice Ellacuría. ¿A qué recuerda esto? A lo afirmado por el mismo Ellacuría sobre la relación dialéctica entre denuncia y utopía, esta vez, en el terreno de los derechos humanos: “La denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real”. Esta última formulación descubre el elemento de conjunción entre teología y teoría crítica.

4.2. Teología y teoría crítica

A la teoría crítica la anima la necesidad de superar los distintos niveles de fragmentación (alienación del sujeto, separación entre teoría y praxis, relaciones de explotación) de las estructuras históricas, para aspirar, utópicamente, a recuperar la totalidad perdida. Este momento de síntesis o de reconciliación de lo históricamente dividido, enajenado, fragmentado, puede darse desde las premisas del capitalismo, o puede intentarse algo distinto, algo que vaya más allá de los logros de los socialismos históricos, pero también más allá de los factores que limitaron su capacidad emancipadora.

En la relación de utopía y profetismo, este último se asemeja al momento negativo de la teoría crítica, cuando esta se enfrenta a la afirmatividad de la totalidad opresiva y la cuestiona. Ellacuría habla de una “fase destructiva del profetismo”²⁷. Esta fase destructiva no es suficiente, ni en la teoría crítica ni en la teología, por cuanto lo negativo “es siempre pobre y superficial en sí y, por tanto, o bien nos deja vacíos, o bien nos repele, sea que se le utilice como móvil de una acción o como simple medio para provocar la reacción de otro”²⁸.

Estas palabras de Hegel resuenan en Bloch cuando este nos explica las limitaciones de la negatividad, utilizando a los personajes del *Fausto* de Goethe como metáfora de la dialéctica:

Sin duda, Mefistófeles por sí mismo —digamos Mefistófeles sin Fausto que lo utilice como estímulo y vehículo— no cuenta para la dialéctica. Del mismo modo —para valernos de un ejemplo más próximo—, los satanismos del fascismo carecen de valor histórico. Desde la contradicción viva, desde el factor revolucionario, no se pueden aprovechar para nada estos nihilismos muertos, por sangrientos que sean. No hay en ellos palanca ninguna para empuñar, a diferencia de otras contradicciones objetivas en el capitalismo envejecido, por más que el fascismo, ligado a la crisis, forme parte de ellas. [...] Dejemos con esto aquí el tema de la dialéctica en cuanto mantiene un rasgo incómodo, es decir: que conmina al trabajo. Con el álgebra de la revolución hay también que calcular y obrar adecuadamente y las magnitudes negativas, como la noche, no son, sin más elaboración, amigas del hombre. Dejada por completo a sí misma, una contradicción histórica (por no hablar de la mera diferencia o contraposición) no tiene por qué sentirse forzada al progreso.²⁹

Podríamos entender este mismo punto —el de los límites de la negatividad— desde la formulación teológica de Ellacuría:

El “no” del profetismo, la negación superadora del profetismo, va generando el “sí” de la utopía, en virtud de la promesa, que es el reino de Dios, ya presente entre los hombres, sobre todo desde la vida, muerte y resurrección de Jesús, que ha enviado su Espíritu para la renovación, a través de la muerte, de todos los hombres y de todas las cosas.³⁰

26. *Ibid.*, p. 397.

27. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 398.

28. Hegel, citado por Ernst Bloch, en *op. cit.*, p. 140.

29. Ernst Bloch, *op. cit.*, pp. 140-141.

30. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 409.

En el pensamiento ellacuriano podemos encontrar una constante: la búsqueda de superar las dicotomías que plantea el pensamiento fragmentado. Esto se da en diversos terrenos: en sus reflexiones sobre el papel de la universidad, en sus planteamientos acerca de la función política de la filosofía y en sus ideas teológicas. Esquemáticamente, podríamos presentarlo de esta forma:

Filosofía	y	política
Universidad	y	sociedad
Utopía	y	denuncia profética
Fe	y	justicia
Profetismo	y	liberación

Nos inspiramos en un esquema que se encuentra en los apuntes del curso sobre *El hombre unidimensional*, en el que se expone, a través de autores como Heidegger, Marcuse y Lukács, la relación dialéctica entre razón “y” tiempo, revolución e historia³¹. Esta “y”, como lo dice Ellacuría “separa y une” a ambos términos. Para entender, por ejemplo, lo que Marcuse plantea en *Razón y revolución*, habría que entender que ambos términos están enfrentados, pero aclarando que “la revolución no es la negación de la razón en absoluto, sino de una determinada forma de razón: la revolución no es necesariamente lo irracional”³². Así, por ejemplo, la filosofía está enfrentada con la política, sin que esto quiera decir que sean mutuamente excluyentes y que lo que habría que hacer es dilucidar *qué* filosofías asumen la politicidad desde una perspectiva liberadora. Y, por otra parte, *qué* forma de entender y operativizar la política es la propia de la filosofía.

Si la teoría crítica busca la superación, en la práctica, de las dicotomías enajenantes, podríamos decir que, desde la perspectiva ella-

curiana, la teología abarca este objetivo y lo supera dialécticamente. La formulación de esta superación dialéctica es el reino de Dios. Pero es un reino de Dios que asume los elementos característicos de la dialéctica entre historización-teoría crítica y transformación social. Es un reino de Dios historizado, encarnado en un momento histórico concreto, con sus luchas, tensiones y contradicciones reales. El reino de Dios no tiene *todavía* —con ese *todavía-no* de Bloch— una concreción histórica en un modelo social existente. Cumple una función utópica, de denuncia de la negatividad y de anuncio de su superación: “Pero la concreción de la utopía es lo que va historizando el reino de Dios tanto en el corazón del hombre como en las estructuras, sin las que este corazón no puede vivir”³³. El reino de Dios no es el fin de la historia. Como fermento de la praxis revolucionaria, la lucha histórica por instaurar el reino de Dios no implica suponer que llegaremos a un momento en el que todas las contradicciones estarán resueltas de una vez y para siempre. Pero la aproximación histórica permite vislumbrar un horizonte en el cual se supere la dicotomía entre lo histórico y lo trascendente: “Efectivamente, la utopía tiene un cierto carácter de ideal irrealizable de una vez por todas, pero al mismo tiempo tiene el carácter de algo realizable asintóticamente en un proceso permanente de aproximación y, por tanto, implica mediaciones teóricas y prácticas, que se toman más de la dimensión categorial de la historia”³⁴.

4.3. El sujeto histórico de la transformación revolucionaria

¿Quién o quiénes deben operar la transformación revolucionaria? ¿Debe ser una élite intelectual la que imprima la dirección de esos cambios o un partido de vanguardia? En términos teológicos, Ellacuría habla de los

31. Cfr. *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 23.

32. *Ibid.*, p. 22.

33. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 395.

34. *Ibid.*, p. 398.

pobres como “sujeto activo preferencial de la historia” de salvación³⁵. En sus artículos filosóficos, alude a las mayorías populares y los pueblos oprimidos como sujetos de la historia.

En el contexto del conflicto armado, Ellacuría animaba a que el pueblo salvadoreño, en el contexto del conflicto armado, formara una *tercera fuerza*, no en el sentido diversionista que este término tiene, sino en el sentido de que el pueblo cobrara protagonismo ante las dos fuerzas político-militares en pugna. Lo formula en estas célebres palabras:

... que el pueblo haga oír su voz, que el pueblo reflexione desde el punto de vista de la Iglesia, en sus comunidades de base, desde el punto de vista más social, en sus cantones, en sus comunidades; que reflexionen sobre la situación del país, que exijan ser bien informados, que hagan sentir a ambas partes en conflicto e incluso al mundo internacional, que hagan sentir cuál es su sensación, cuán cansados están de la guerra, cuán cansados están de la violencia, cuán cansados están del terrorismo, cómo se necesita cuanto antes que se resuelva su problema de injusticia, es decir, yo lo resumiría en que el pueblo salvadoreño haga sentir su voz.³⁶

Este párrafo condensa la idea que tenía Ellacuría sobre quiénes son el sujeto histórico de la liberación. Es el pueblo mismo el que, al hacer sentir su voz, cobra protagonismo en la historia. Este *hacer sentir su voz* pasa por la organización política: “En América Latina el profetismo hace más hincapié en el pobre activo y organizado, en el pobre con espíritu, que en el pobre pasivo, el pobre que sufre su miseria con resignación y sin apenas darse cuenta de la injusticia que sufre. No se niega la importancia, incluso profética, del pobre por el mero hecho de ser pobre, pues no cabe duda de que ya como tal cuenta con una predilección

especial de Jesús y una presencia suya muy particular. Pero cuando esos pobres incorporan espiritualmente su pobreza, cuando toman conciencia de lo injusto de su situación y de las posibilidades, y aun de la obligación real, que tienen frente a la miseria y a la injusticia estructural, se convierten de sujetos pasivos en activos, con lo cual multiplican y fortalecen el valor salvífico-histórico que les es propio”³⁷.

Desde la perspectiva teológico-filosófica-política, el planteamiento de que sean los mismos pobres quienes se conviertan en el sujeto de su propia liberación-salvación fue sumamente adelantado para su tiempo. En vida del filósofo jesuita, para los movimientos revolucionarios no había duda de que ese sujeto era el destacamento de vanguardia de la clase oprimida que conduciría a los “elementos atrasados”, a la liberación. Pero en la actualidad, este planteamiento se ha visto enfrentado a los hechos históricos posteriores, de tal manera que, en la actualidad, muchos prefieren hablar no de un sujeto histórico en singular, sino de una diversidad de sujetos históricos de la liberación, entendiendo esta no como liberación política y económica solamente, sino, al modo de Ellacuría, como una liberación integral. Nuevamente, en esta idea de salvación y liberación vemos cómo subyace la necesidad de superar las fragmentaciones o, en palabras de nuestro autor, la necesidad de que la categoría utópico-política del Reino de Dios dé “la pauta de lo que debe ser la superación del falso problema que plantean los dualismos interesados: inmanencia-transcendencia, horizontalidad-verticalidad, profano-sagrado, etc.”³⁸. A esas dicotomías interesadas, porque efectivamente hay intereses de poder para que esta visión dicotomizada de la realidad siga tal cual, habría que añadirle otras que hemos mencionado: filosofía-política, universidad-sociedad, fe-justicia... “El Reino

35. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, p. 411.

36. Citado por Jon Sobrino en *Cartas a Ellacuría. 1989-2004*. San Salvador: Centro Monseñor Romero, 2004, p. 44.

37. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, p. 411.

38. I. Ellacuría, *Conversión de la iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. San Salvador: UCA Editores, 1985, p. 17.

de Dios pone en unidad a Dios con la historia, pues ni se queda con lo que tiene de Reino, esto es, de presencia extradivina, ni se queda en lo que tiene de Dios, esto es, de realidad extramundana”³⁹.

5. Conclusiones: La renovación de la teoría crítica y de la praxis emancipadora

“Es justo reconocer —escribe Ellacuría aludiendo al marxismo— que hay movimientos históricos que ven en los oprimidos el sujeto radical de la salvación, sobre todo de la liberación histórica de los pueblos”⁴⁰. Es sabido que, aunque de raíz zubiriana, el pensamiento de Ellacuría dialoga también con muchas otras filosofías, incluyendo el pensamiento hegeliano y marxista. Esta amplitud de horizontes le permite crear, en muchos terrenos, un pensamiento original. Para la problemática que estamos discutiendo, este pensamiento aporta nuevos elementos, no solo para la teoría crítica, sino para una teoría crítica “para” El Salvador y para Latinoamérica.

Sobre las limitaciones que tiene la teoría marxista, dice lo siguiente:

Si el marxismo ha tenido la genialidad teórica de dar al desposeído por razones históricas un papel primordial en la recuperación total de la humanidad, en la construcción del hombre nuevo y de la tierra nueva, no por eso ha planteado en toda su universidad ni en toda su intensidad, esto es, en toda su globalidad, su aporte a la salvación integral de la historia.⁴¹

En esa teoría crítica para El Salvador, el pensamiento teológico se deja interpelar por el marxismo. Es necesario, a lo mejor, que el marxismo o la teoría crítica o el pensamiento emancipatorio se deje interpelar, también, por la teología. Como en la tesis de Benjamin, la teología se vuelve el núcleo viviente interno

del materialismo histórico. Y esto significa no que se deslicen visiones religiosas de contrabando en el materialismo histórico, sino que hay una revitalización del materialismo histórico por obra de la teología. Lo que esta teología, que Benjamin describe como fea y contrahecha, oculta es algo que no es bien visto desde miradas positivistas, científicas, pero también desde ciertas miradas religiosas y aún, de izquierda política: el espíritu de la redención, de la utopía, como motor del cambio histórico. Esa fusión de horizontes, de la teoría crítica, de la praxis política liberadora y de la teología de la liberación puede dar pie a perspectivas más integrales sobre cómo enfrentar operativamente los desafíos de la liberación en el contexto actual.

Bibliografía

- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos (I)*. Madrid: Taurus, 1989.
- Bloch, Ernst. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Ellacuría, Ignacio. *Conversión de la iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. San Salvador: UCA Editores, 1985.
- . *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores, 2009.
- . *Escritos filosóficos (III)*. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- . *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos (I)*. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel, 1987.
- Sobrino, Jon. *Cartas a Ellacuría. 1989-2004*. Centro Monseñor Romero, San Salvador, 2004.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 45.

41. *Ibid.*, p. 31.