

Ignacio Ellacuría y la necesidad de autorreflexión de la teoría crítica

José Manuel Romero Cuevas*

Resumen

El presente artículo pretende explicitar el papel central que, en la producción teórica de Ignacio Ellacuría, juega la tesis de que el teórico debe optar por el lugar-que-da-verdad. Se va a analizar el significado teórico, moral y político de esta tesis y sus implicaciones para el estatuto de la obra de Ellacuría. Además se va a poner en diálogo este planteamiento con las reflexiones de la hermenéutica y de la teoría crítica acerca de la necesidad para la labor teórico-filosófica de efectuar una autorreflexión sobre su situación de partida. El diálogo con estas tradiciones contemporáneas de pensamiento nos va a permitir ubicar el trabajo intelectual de Ellacuría en los debates teóricos del siglo XX.

Palabras clave:

filosofía política, hermenéutica, teoría crítica, filosofía moral

* Universidad de Alcalá, Madrid.

1. Una metafísica de la realidad histórica

Puede parecer llamativo que, en el título del presente artículo, se vincule a Ignacio Ellacuría con la teoría crítica, concepto con el que comúnmente se refiere el posicionamiento teórico de la denominada Escuela de Frankfurt¹, pues para ello no basta con que en su producción filosófica, en la que fue discípulo de Xavier Zubiri, fuera influido por Hegel, leído en clave materialista, y por Marx, afrontado no solo en cuanto filósofo, sino en cuanto teórico de la sociedad capitalista, y haya convergido en algunos de sus planteamientos con un autor como E. Bloch². De hecho, su obra inacabada *Filosofía de la realidad histórica*, redactada a mitad de los años setenta y publicada después de su muerte³, se presenta expresamente como una forma de metafísica intramundana (siguiendo en ello el proyecto filosófico de su maestro Zubiri), que en su caso adopta como objeto lo que Ellacuría denomina *realidad histórica*. Se puede sostener que lo que pretendió Ellacuría en su *Filosofía de la realidad histórica* fue “un estudio de lo que debe ser la realidad, si es que la historicidad ha de entrar con pleno derecho en el campo de la metafísica”⁴. Ellacuría realiza una definición de la realidad histórica de amplio alcance metafísico: como “la realidad radical (...) en la cual radican todas las demás realidades”⁵.

Ya Ortega y Gasset, en uno de sus ensayos filosóficos más importantes, “Historia como

sistema”, había introducido la tesis de que “la vida humana (...) es la realidad radical”, porque “tenemos que referir” a esta realidad particular todas las demás realidades, en tanto que estas “tienen de un modo u otro que aparecer en ella”⁶. En otras palabras, para Ortega, la vida del hombre es la “realidad radical” porque “incluye y preforma todas las demás”⁷. Según Ortega, “la realidad específicamente humana –la vida del hombre– tiene una consistencia histórica”⁸, con lo cual la realidad radical debe ser considerada en consecuencia como poseyendo tal carácter. Sin embargo, cuando Ortega emplea el concepto de realidad histórica, como ocurre en *La rebelión de las masas*, lo hace más bien en continuidad con la significación que asume en Dilthey (como realidad histórico-social, que en el pensador alemán encarna el ámbito objetual de las ciencias del espíritu)⁹ sin otorgarle el carácter filosófico fundamental que vamos a encontrar en Ellacuría¹⁰. Por otro lado, desde la perspectiva de Ellacuría, la identificación que realiza Ortega entre vida humana y realidad radical debería ser reformulada, pues aquí el concepto de vida humana no sería sino la traducción en términos de la filosofía de la vida de Dilthey de lo que la tradición filosófica moderna había conceptuado como sujeto o subjetividad. Para Ellacuría la realidad radical no es la subjetividad ni su traducción en términos de filosofía de la vida, sino la propia realidad histórica, que debe ser entendida, como vamos a ver, como

1. Sobre esta corriente de pensamiento, ver R. Wiggershaus, *La Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, FCE, 2010.
2. Ver las referencias a Bloch en I. Ellacuría, “El sujeto de la historia”, *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, pp. 283, 309, 311 y 313.
3. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990.
4. I. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores, 1999, vol. II, p. 199.
5. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, San Salvador, UCA Editores, 1993, vol. I, p. 119.
6. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 13.
7. *Ibid.*, p. 36.
8. *Ibid.*, p. 91. Ortega está convencido de “la radical historicidad de todo lo humano”.
9. Ver W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944 y, del mismo autor, *La construcción del mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
10. Ver J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 56, 188-9, 194 y 206.

la realidad mediada por la praxis histórica¹¹. Esta referencia a la praxis distancia a Ellacuría de la ubicación de la subjetividad o de la vida como constituyentes de lo real, pero al mismo tiempo otorga al ser humano una posición metafísicamente relevante, en cuanto que se considera que es la praxis histórico-social lo que alumbraba en la realidad nuevas posibilidades de ser (cuya realización confiere a la realidad una figura cualitativamente más rica y desarrollada), evitando así caer en un posicionamiento filosófico acríticamente realista.

De manera que, para Ellacuría, la realidad histórica es la “manifestación suprema de la realidad”¹², en tanto que “es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades”¹³. En definitiva: “por realidad histórica se entiende la totalidad de la realidad, tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta, y esa forma específica de realidad, que es la historia, donde se nos da no solo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real”¹⁴. Es la praxis histórica lo que alumbraba en la realidad nuevas posibilidades de ser y lleva a cabo su realización y confiere a la realidad histórica así configurada un estatuto metafísico superior a las formas de realidad no mediadas por la praxis. Ellacuría avanza hacia consideraciones ciertamente especulativas sobre la naturaleza de lo real, al caracterizar la *movilidad propia* de la realidad histórica como *praxis*:

El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como *praxis*. Esta *praxis* es una totalidad activa inmanente, porque su

hacer y su resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso, a la cual va configurando y dirigiendo en su proceso. La *praxis*, así entendida, tiene múltiples formas, tanto por la parte del todo, que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la *praxis*, entendida como totalidad dinámica.¹⁵

La praxis histórica, realizada por el ser humano es parte de la realidad histórica, es inmanente a la totalidad de lo real y constituye su dinamismo propio, es decir, el dinamismo de alumbramiento y realización de sus más elevadas posibilidades de ser. El ser humano, parte integrante de la realidad histórica, media con su praxis entre el ser dado de esta realidad y sus posibilidades más propias que solo son alumbradas por esa praxis. La praxis histórica se convierte con ello en principio metafísico que cataliza la realización de las genuinas posibilidades de ser de la realidad, deviene el principio activo que dinamiza la totalidad. La referencia de Ellacuría al “todo” como el “sujeto más propio” de la praxis subraya el significado metafísico de la praxis y ubica al ser humano como integrado en el todo de la realidad (como no contrapuesto a la realidad, sino como siendo él mismo realidad entre las demás realidades) y como lo que posibilita que la realidad se medie consigo misma en un proceso dinámico de alumbramiento y realización de posibilidades¹⁶. Se comprueba cómo esta metafísica de la realidad histórica, con toda su ambición especulativa, converge con las consideraciones sobre el significado metafísico de la praxis realizadas por Bloch en obras

11. I. Ellacuría, en *Filosofía de la Realidad Histórica*, op. cit., pp. 591-596.

12. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *Escritos políticos*, vol. I, op. cit., p. 85.

13. *Ibid.*, p. 86.

14. *Ibid.*, p. 87.

15. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *Escritos políticos*, vol. I, op. cit., p. 119.

16. Sobre el significado metafísico de la praxis en Ellacuría, ver A. González, «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría», en *ECA. Estudios Centroamericanos*, n.º 505-506, San Salvador, Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), 1990, pp. 979-989; y H. Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada, Comares, 2003.

suyas como *Sujeto-Objeto* o *El principio esperanza*¹⁷, que Ellacuría conocía. También resulta patente que tales especulaciones carecen de vínculos perceptibles con la tradición de la teoría crítica de Horkheimer a Habermas.

2. La necesidad de autorreflexión de la filosofía

Pero a la luz de sus artículos filosóficos de los años 70 y 80 puede explicitarse un proceso de autoclarificación teórica por parte de Ellacuría que, desde mi punto de vista, converge en puntos importantes con las reflexiones de Horkheimer en los años 30 sobre el estatuto de la teoría crítica y permite reconsiderar el significado de la propuesta de Ellacuría de una metafísica de la realidad histórica.

Este proceso de autoclarificación alcanza un momento culminante en su artículo “La función liberadora de la filosofía”, de 1985, con el que Ellacuría pretendía realizar una contribución a la fundamentación de la filosofía latinoamericana de la liberación. Ellacuría se confronta aquí con la cuestión de las condiciones que debe cumplir la filosofía que asume, como “horizonte fundamental” de su “quehacer filosófico”, la liberación de “las mayorías populares que viven en secular estado de opresión-represión”¹⁸. La condición fundamental de esa filosofía impulsada por un interés en la liberación va a ser que tal filosofía asuma, consciente y reflexivamente, “su papel como el momento teórico adecuado de la *praxis* histórica adecuada”¹⁹, es decir, “tiene

que preguntarse por lo que representa como parte del conjunto de la *praxis* social”²⁰.

Esto no supone algo así como violentar el estatuto teórico de la filosofía, puesto que Ellacuría reconoce la “relativa autonomía del pensar filosófico”²¹, lo cual impide que la filosofía se deje conducir sin mediación por la *praxis* política realmente existente. Pero, a pesar de esta autonomía, Ellacuría subraya que la filosofía es una actividad *situada*: “El filósofo (...) filosofa desde su situación, y esta situación es hoy más que nunca una situación pública y política”²². Es este carácter situado lo que define “el intrínseco carácter político que corresponde a todo intento filosófico”²³. Es decir, “la filosofía –por estar situada históricamente– está, quiérase o no, politizada”²⁴. La filosofía debe tomar conciencia de esta politización inevitable derivada de su necesaria ubicación en una situación histórica y ser consecuente con ello: “La debida politización de la filosofía consistiría radicalmente en hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta”²⁵. La filosofía debe partir, pues, de la más concreta situación real; ahora bien, ¿cuál es esa situación?

Aquí introduce Ellacuría la tesis de que la situación o el *lugar* desde el que parte el filósofo es, en cada caso, objeto de un acto de elección reflexiva por parte de cada pensador: este se ve abocado a *optar* por aquel lugar que muestra ser el adecuado punto de partida para la labor filosófica. También la “actividad

17. Ver las obras de E. Bloch, *Sujeto-Objeto*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 390-408 y *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004, vol. I, pp. 242 y ss. y 307 y ss.

18. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *Escritos políticos*, vol. I, *op. cit.*, p. 94.

19. *Ibid.*, p. 112.

20. *Ibid.*, p. 113.

21. *Ibid.*, p. 110.

22. I. Ellacuría, “Filosofía y política”, en *Escritos políticos*, vol. I, *op. cit.*, p. 49.

23. *Ibid.*, p. 52.

24. *Ibid.*, p. 60.

25. *Ibid.*, p. 53.

teológica”, como veremos luego, sería caracterizable por su “carácter opcional, que no es fruto tan solo de unas opciones individuales, sino también de algo formalmente social”²⁶. Esta opción por el lugar desde el que se ha de filosofar va a ser decisiva, según Ellacuría, para el tipo de filosofía que se va a realizar: “Este situarse en un lugar o en otro a la hora de filosofar es uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías, no solo desde un punto de vista ético, sino también desde un punto de vista teórico”²⁷.

En relación a una filosofía impulsada por el interés en la liberación, sostiene Ellacuría que lo razonable es situarse en el terreno de la “contradicción principal” respecto al orden de dominación y opresión existente²⁸. Este situarse en el lugar que constituye la contradicción central respecto al orden vigente no tiene solo implicaciones ético-políticas, sino también teóricas y epistemológicas fundamentales: “No solo para ser efectivos en la tarea liberadora, sino para ser verdaderos en ella, y aun en el propio filosofar, es menester situarse en el lugar de la verdad histórica y en el lugar de la verdadera liberación”²⁹. Por ello, en la determinación del lugar del propio filosofar intervienen consideraciones éticas y teóricas:

La determinación de ese lugar-que-verdad tiene, en cada caso, un momento de discernimiento teórico, aunque tiene también un momento de opción iluminada. (...) El momento opcional, que busca ese lugar-que-verdad y que hace verdad, (...) debe ser (...)

iluminado (...) en un primer paso, por una valoración ética que hace (...) de la no-justicia y de la no-libertad que se dan en nuestra situación [latinoamericana, JMR] como hechos primarios, un punto de referencia esencial, e iluminado, en un segundo paso, por la valoración teórica que ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad³⁰.

El filósofo debe elegir como lugar desde el cual filosofar lo que Ellacuría de manera significativa denomina el lugar-que-da-verdad. En tal elección, el movimiento teórico tiene que “volverse a la historia presente de un modo crítico” para determinar ahí su lugar (*ibid.*). En este sentido, la historia aparece aquí como “maestra de la verdad”³¹. La historia es maestra de la verdad de dos modos: en primer lugar, en concordancia con la metafísica de la realidad histórica de Ellacuría, porque en la historia se manifiesta la realidad en su forma más plena, más elevada y, en este sentido, más verdadera. La historia sería “el gran criterio de verdad, de revelación de lo que es realidad”, puesto que “el discurrir histórico va desvelando y revelando la verdad de la realidad”³². De ahí deriva Ellacuría un imperativo: “Hay que hacer la verdad”, lo cual implica “hacer aquella realidad que en el juego de praxis y teoría se muestra como verdadera”³³. En segundo lugar, porque es en referencia a la historia real, es decir, tal como veremos luego, mediante su historización (mediante su remisión “a lo que realmente ocurre”), que las formulaciones teóricas muestran “su grado de verdad y de realidad”³⁴.

26. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *Escritos teológicos*, San Salvador, UCA Editores, 2000, vol. I, p. 214. Más adelante expondré por qué esta caracterización de la autorreflexión de la teoría en términos de *opción* por el lugar desde el que realizar la labor teórica me parece, en principio, problemática y propondré una formulación alternativa a la misma.

27. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *Escritos políticos*, vol. I, *op. cit.*, p. 115.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. I. Ellacuría, “A modo de conclusión”, en *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, pp. 599-600.

33. *Ibid.*

34. I. Ellacuría, “Universidad y política”, “Función liberadora de la filosofía”, en *Escritos políticos*, vol. I, *op. cit.*, pp. 18 y 22.

Ahora bien, ¿cuál es para Ellacuría ese lugar-que-da-verdad, ese lugar que encarna la máxima contradicción respecto al orden vigente? Ese lugar lo constituyen “los despojados, los injustamente tratados y los que sufren”³⁵, lo que él llama “los crucificados de la tierra, que son las inmensas mayorías de la humanidad, despojadas de toda figura humana (...) en razón de la privación y de la opresión a las cuales se ven sometidas”³⁶. Se trata, en definitiva, del “lugar de los oprimidos”³⁷. La opción por este lugar en cuanto lugar del filosofar puede recibir, según Ellacuría, fundamentaciones de tipo ético y teológico y, de hecho, tal como vamos a ver, para él en “el lugar que constituyen los oprimidos de la tierra (...) hay una originalidad que es fundamentalmente cristiana”, que determina que “una filosofía cristiana o de inspiración cristiana” tenga que ubicarse en él³⁸. Pero también puede recibir una fundamentación teórica: “La fundamentación teórica de esta opción se basa en que son las mayorías y su realidad objetiva el lugar adecuado para apreciar la verdad o falsedad del sistema en cuestión”³⁹.

3. La relevancia del lugar de los oprimidos para las diversas facetas de la labor teórica

El significado fundamental que recibe en el plano filosófico el lugar encarnado por los oprimidos y empobrecidos reaparece en las reflexiones de Ellacuría sobre el sentido de la política universitaria, en sus artículos teológicos y en sus escritos sobre el tipo de trabajo teórico que es la historización. Vamos a referirnos brevemente a cada uno

de estos ámbitos temáticos para mostrar la coherencia con la que Ellacuría adoptó, en su trabajo teórico, la referencia reflexiva al lugar de los oprimidos como lugar que da verdad y como lugar desde el que impulsar una praxis transformadora. En relación a la labor de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, sostuvo que “la perspectiva” que conscientemente ha adoptado desde su fundación es la de “los pobres y oprimidos”: la UCA “trabaja desde la luz y en la luz que las mayorías oprimidas del mundo derraman sobre todo él para engeguercer a unos, pero para iluminar a otros”⁴⁰. Por ello, a la cuestión de “dónde nos debemos situar como universitarios para encontrar la verdad histórica”, responde:

Nosotros somos libremente parciales a favor de las mayorías populares, porque son injustamente oprimidas y porque en ellas, negativa y positivamente, está la verdad de la realidad. Nuestra universidad en tanto que universidad tiene una confesada opción preferencial por los pobres, de quienes aprende en su realidad (...). Se pone de parte de ellos para poder encontrar la verdad de lo que está pasando y la verdad que entre todos debemos buscar y construir⁴¹.

Al igual que en relación a la filosofía, también respecto a la labor de la universidad va a sostener que esta ubicación en el lugar de los oprimidos es la única opción legítima para “las universidades o los intelectuales que se dicen de inspiración cristiana”⁴², en tanto que tal lugar es la condición para acceder a la verdad de la estructura sociopolítica vigente y para producir una realidad verdadera, acorde con las posibilidades de ser abiertas en ella

35. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *Escritos políticos*, vol. I, *op. cit.*, p. 117.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, pp. 117 y 121.

39. Ellacuría, “Universidad y política”, en *Escritos políticos*, tomo I, *op. cit.*, p. 39.

40. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías populares”, en *Escritos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 1999, pp. 298-9.

41. *Ibid.*, p. 304.

42. *Ibid.*

por la praxis histórica en marcha. Hemos visto que Ellacuría legitima la opción por el lugar de los oprimidos en términos teóricos y epistemológicos, pero para él resulta claro que tal es la opción coherente para una posición cristiana. En efecto, la “opción preferencial por los pobres” define a la teología de la liberación como tal y constituye el “«lugar» cristiano y epistemológico” en el que se sitúa el teólogo interesado en la liberación⁴³. Tal lugar es para la teología el lugar privilegiado desde un punto de vista *epistemológico, práctico y teológico*: “La teología de la liberación impulsa a situarse real e intencionadamente en la situación y perspectiva de las mayorías populares para entender, interpretar y transformar la realidad, así como para vivir la plenitud del evangelio”⁴⁴. Vamos a considerar por separado estos tres momentos del significado para la teología del lugar de los oprimidos:

a) Por un lado, el lugar encarnado por los pobres posibilita, a la teología, la adecuada *comprensión* del “pecado histórico” que define la signatura del mundo actual, a saber, una comprensión en términos de “injusticia y dominación”⁴⁵ estructurales, es decir, fundados en la estructura constitutiva del mundo histórico-social vigente. Tal pecado histórico es comprendido como “pecado objetivado que impide el que la verdad del hombre rompa en plenitud”⁴⁶. Aparece como una estructura social radicalmente asimétrica y desigualitaria que implica “la negación del hombre, en sus derechos más fundamentales” y constituye de modo fundamental el “origen de violencias,

conflictos y divisiones”⁴⁷ que fracturan la formación social como un todo irreconciliado.

b) Pero la ubicación de la teología en ese lugar específico le posibilita, además, incidir en la transformación de tal estado de “pecado objetivo”⁴⁸: explícitamente, para la teología de la liberación “esa opción preferencial por los pobres es en orden a una acción eficaz para su liberación” e implica para el cristiano la conciencia de que con ello va a posicionarse contra los poderes vigentes y va a agudizar los conflictos en marcha⁴⁹. A los cristianos, la adopción de “los pobres como lugar teológico y político” los “sitúan en actitud conflictiva (...) ante el poder opresivo y represivo”⁵⁰, ante el “capitalismo represor”⁵¹. Pues “desde los pobres, tal como se da entre nosotros el fenómeno de la pobreza, el conflicto y la lucha son inevitables”⁵².

c) Los pobres, en definitiva, van a constituir para Ellacuría el “«lugar teológico» de salvación e iluminación” en América Latina⁵³. El significado teológico del lugar representado por los empobrecidos y explotados se define en tres niveles: en primer lugar, la perspectiva de los pobres constituye un lugar teológico porque es “el lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial”⁵⁴. En los pobres, el Dios cristiano está presente de manera escondida y escandalosa, de manera análoga a la presencia del Hijo de Dios en “la carne histórica de Jesús de Nazaret”⁵⁵. Es, además, una presencia profética, pues implica la denuncia de un “pecado del mundo” y el anuncio de un nuevo reino en el que se

43. I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en *Escritos teológicos*, vol. I, *op. cit.*, p. 539.

44. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, en *Escritos teológicos*, vol. I, *op. cit.*, p. 26.

45. *Ibid.*, p. 25.

46. I. Ellacuría, “El trasfondo económico-político de Puebla”, en *Escritos teológicos*, vol. I, *op. cit.*, p. 269.

47. I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en *Escritos teológicos*, vol. I, *op. cit.*, p. 590.

48. *Ibid.*, p. 577.

49. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, en *Escritos teológicos*, vol. I, *op. cit.* p. 26.

50. I. Ellacuría, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, en *Escritos teológicos*, vol. I, *op. cit.*, p. 159.

51. *Ibid.*, p. 156.

52. *Ibid.*, p. 159.

53. *Ibid.*, p. 148.

54. *Ibid.*, p. 149.

55. *Ibid.*, p. 150.

efectuará su abolición. Finalmente, es una presencia apocalíptica porque contribuye como fuerza efectiva a la consumación del tiempo del pecado y a la irrupción del nuevo reino y del hombre nuevo⁵⁶.

Esta caracterización de la perspectiva de los empobrecidos como lugar privilegiado para la teología, conduce a esta a una profunda reconsideración de su estatuto: deja de concebirse a sí misma como “un puro saber teórico”⁵⁷ y se ve impelida a una autorreflexión radical: “La teología de la liberación (...) reconoce muy explícitamente el carácter político de su discurso y su intención histórica dentro de la praxis social, con lo cual evita, en principio, la mistificación, pues abre su juego a toda suerte de críticas y correctivos”⁵⁸. La conciencia de “que no hay un producto teológico histórico y políticamente neutro” implica consecuentemente que “el teólogo (...) debe preguntarse a quiénes y a qué conductas favorecen sus reflexiones”⁵⁹. Ellacuría parte del hecho de que toda forma de praxis, al ser “un momento de una praxis histórica totalizante”, está “determinada por el lugar que adopte en esa praxis histórica total”⁶⁰. Puesto que “la realidad nos muestra que la praxis histórica es una praxis dividida y conflictiva, de modo que esa es su forma actual de totalidad”, se deriva de ello que “según sea la posición adoptada en el conflicto, así será, en buena parte, su determinación propia”⁶¹. En el caso de la teología esto significa que su auto-

nomía, en cuanto que labor teórica, “se pone conscientemente al servicio de una determinada praxis histórica”, se incorpora reflexivamente a una de las partes contrapuestas y “responde, justifica y apoya aquella praxis que favorece el lado de los oprimidos, en la construcción y establecimiento de una tierra nueva”⁶². Por ello, el método de la teología de la liberación es “una hermenéutica realista, que tiene en cuenta lo que toda acción y toda interpretación debe a las condiciones reales de una sociedad y a los intereses sociales que las sustentan”⁶³. Esto permite a Ellacuría desarrollar, consecuentemente, una tesis general acerca de la relación entre hermenéutica e interés: “Toda lectura, toda interpretación está orientada por un interés, sea existencial, sea social; lo importante es caer en la cuenta de ese interés y de cómo ese interés condiciona nuestro modo de acercarnos a la realidad y de comprenderla”⁶⁴.

El significado teológicamente radical que posee en el planteamiento de Ellacuría el sufrimiento de los empobrecidos y explotados se pone de manifiesto, en definitiva, en su tesis de que “son los pobres con espíritu los que salvan y liberan, incluso a los mediadores de su propia salvación”⁶⁵. Efectivamente, “los pobres (...) nos salvan”⁶⁶. Convergiendo con la conocida afirmación aforística de Walter Benjamin, sostiene Ellacuría que “esa gente que realmente está padeciendo (...), esa es la gente que nos mantiene en la esperanza a nosotros...”⁶⁷.

56. *Ibid.*

57. I. Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis social”, en *Escritos teológicos*, vol. I, *op. cit.*, p. 164.

58. *Ibid.*, p. 166.

59. *Ibid.*, p. 167.

60. *Ibid.*, p. 171.

61. *Ibid.*, pp. 171-2.

62. *Ibid.*, pp. 172-3.

63. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, en *Escritos teológicos*, vol. I, *op. cit.*, pp. 199-200.

64. *Ibid.*, p. 196.

65. I. Ellacuría, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, en *Escritos teológicos*, vol. I, *op. cit.*, p. 157.

66. *Ibid.*, p. 140.

67. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, en *Escritos teológicos*, vol. I, *op. cit.*, p. 29. Al final de su ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, sostuvo Benjamin: “Solo por mor de los desesperanzados nos ha sido dada la esperanza”. Ver W. Benjamin, *Obras*, Madrid, Abada Editores, 2006, Libro I, vol. 1, p. 216.

Por último, respecto a la historización de los derechos humanos, Ellacuría va a sostener que su efectividad exige que tal labor sea realizada “desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares”⁶⁸. La historización es un método que consiste en referir lo sostenido por un discurso como verdadero o válido a las condiciones reales a las que presuntamente remite. Efectúa de este modo un contraste entre lo afirmado como verdadero o válido y la realidad sobre la que se realiza tal afirmación. Este contraste es así una verificación. Muestra si un discurso se hace cargo o si, por el contrario, “ignora las condiciones de su realización”⁶⁹. Esto es central, pues si un discurso proclama como válidos o vigentes unos derechos, como es el caso de los derechos humanos, sin tener en cuenta las condiciones reales en que tales derechos deben realizarse, lo que tal discurso está llevando a cabo es la conversión de esos derechos en un instrumento ideológico en manos de los interesados en la legitimación y en la reproducción de la realidad en su forma dada. Los derechos humanos consagrarían así y legitimarían una realidad que propiamente implica su negación. Por ello la historización del discurso formal y abstracto de los derechos humanos tiene que hacerse cargo de la realidad en que tales derechos deben realizarse, debe analizar si dicha realidad imposibilita estructuralmente la realización de esos derechos y debe indicar qué condiciones deberían instaurarse, mediante una auténtica subversión de la estructura social vigente, para una adecuada realización universal de

los mismos⁷⁰. Ahora bien, esta compleja labor crítica solo puede realizarse si, en el marco de una sociedad dividida y conflictiva, “se tiene en cuenta el «desde» dónde se consideran y el «para» quién y «para» qué se proclaman”, los derechos humanos⁷¹. Para Ellacuría, en consonancia con lo visto anteriormente, tal labor debe realizarse “desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares para o en busca de su liberación”⁷². Esto significa que “a la hora de plantear con verdad, con justicia y con justeza el problema de los derechos humanos”, hay que dar “prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos”⁷³.

4. La apropiación de la situación hermenéutica

Después de mostrar el significado central que la perspectiva de los empobrecidos posee para la labor teórica tanto en el ámbito de la filosofía, la política universitaria, la teología y la historización de los derechos humanos, vamos a volver al modo en que Ellacuría concibe la autorreflexión en el plano de la filosofía, pues aquí se pone de manifiesto que en toda esta problemática nos encontramos con una convergencia con un concepto filosófico central de la filosofía contemporánea. Ellacuría sintetiza la relevancia del lugar en que se ubica la filosofía en la afirmación de que “el lugar desde el cual se filosofa (...) determina las cuestiones principales, las categorías apropiadas y, en definitiva, el horizonte de todo el quehacer filosófico”⁷⁴. Resulta

68. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores, 1999, vol. III, p. 433. Los textos de Ellacuría sobre la historización de los derechos humanos han sido recogidos en la excelente antología de escritos de Ellacuría, algunos de ellos inéditos, editada por Juan Antonio Senent, titulada *La lucha por la justicia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2012.

69. *Ibid.*, p. 217.

70. *Ibid.*, pp. 207-225, y además “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, pp. 433-445.

71. *Ibid.*, p. 433.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, p. 445.

74. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *Escritos políticos*, vol. I, *op. cit.*, p. 116.

patente que la caracterización por parte de Ellacuría del lugar desde el que se filosofa como lo que determinan las *cuestiones*, las *categorías* y el *horizonte* de la labor filosófica guarda importantes analogías con el concepto de *situación hermenéutica*. Como sabemos, el concepto de situación hermenéutica fue central en la hermenéutica de la existencia del primer Heidegger. En el denominado “Informe Natorp”, de 1922, Heidegger realizó una caracterización de la situación hermenéutica que ha marcado época. Merece la pena citar el pasaje completo a pesar de su extensión:

El contenido real de toda interpretación, es decir, el objeto temático en la manera en que ya ha sido interpretado, solo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara. Toda interpretación se despliega, en función de su ámbito de realidad y de su pretensión cognoscitiva, en el marco de las siguientes coordenadas: 1) un *punto de mira*, más o menos expresamente apropiado y fijado; 2) una subsiguiente *dirección de la mirada*, en la que se determina el «como-algo» según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el «hacia-dónde» debe ser interpretado ese mismo objeto; 3) un *horizonte de la mirada* delimitado por el punto de mira y por la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación.⁷⁵

La situación hermenéutica del intérprete constituye por decirlo así el lugar que define su punto de vista sobre su asunto, el modo en que afronta su problemática y el horizonte en cuyo seno queda alumbrado el ámbito objetual y las problemáticas relevantes para su interpretación. La situación hermenéutica

es así determinante para la constitución tanto de los problemas a los que se va a confrontar la interpretación como de las categorías que la van a orientar. Esta significación teórica de la situación hermenéutica aparece también en el primer H. Marcuse que, influido por este concepto de Heidegger, se preguntó por lo que denominó “la situación fundamental del marxismo”⁷⁶. Él definió la situación fundamental de este modo: “Denominamos situación fundamental de un ser humano a la situación en la que puede determinar y tener a la vista tanto su posición única ante el mundo circundante como las tareas que resultan de ella”⁷⁷. En relación a la labor teórica, como es el caso de la teoría del capitalismo de Marx, Marcuse caracterizó la situación fundamental como “el punto desde el que toman su origen y reciben su sentido la metodología de su investigación y su conceptualidad”⁷⁸. La situación hermenéutica es así para el primer Marcuse constituyente de la especificidad de la metodología y de los conceptos de la actividad teórica realizada desde la misma. Parece claro, en consecuencia, que con sus reflexiones en torno al lugar del filosofar, Ellacuría está planteando una problemática que ya había sido formulada por la tradición hermenéutica. Pretende que la filosofía realice una peculiar forma de autorreflexión en torno al lugar en que está ubicada en cada caso, lugar desde el que se definen las cuestiones fundamentales de la filosofía, sus conceptos fundamentales y el horizonte que define su acceso a su ámbito.

J. Habermas, en el epílogo de 1973 a *Conocimiento e interés*, distinguió dos conceptos de autorreflexión: “de un lado, la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de las competencias del sujeto que conoce, habla y actúa, y del otro la reflexión en torno a agostamientos inconscientemente

75. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 29-30.

76. H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, pp. 83 y ss.

77. *Ibid.*, p. 83.

78. *Ibid.*

producidos a que a sí mismo se somete un determinado sujeto en cada caso (...) en un proceso de formación”⁷⁹. Si la reflexión en el primer sentido “ha tomado también la forma de reconstrucción racional de las reglas generativas o de los esquemas cognitivos”, en el segundo sentido ha adoptado el formato de “una disolución crítica de la pseudoobjetividad autogenerada”⁸⁰. En definitiva, Habermas concibe la autorreflexión según dos modelos diferenciados: el de la reconstrucción racional y el de la autocrítica. Pero en Ellacuría encontramos la exigencia de un tipo de autorreflexión distinta, una autorreflexión que fue relevante para el primer Habermas, como vamos a exponer a continuación, antes de su desplazamiento hacia la otorgación de centralidad teórica a la idea de reconstrucción racional y hacia la adopción de relevantes tesis de la teoría de sistemas a lo largo de los años setenta. Ellacuría exige para la filosofía lo que se ha denominado como *autorreflexión hermenéutica*⁸¹. En Heidegger, puede concebirse la autorreflexión hermenéutica como “la clarificación de la situación hermenéutica”:

La posible realización de la interpretación y de la comprensión, así como la consiguiente apropiación del objeto, se hace evidente en la medida en que (...) se clarifica la situación en la que y por la que se elabora una interpretación. La correspondiente hermenéutica de la situación debe hacer transparente la propia situación y tenerla presente, a título de situación hermenéutica, desde el principio de la interpretación.⁸²

La autorreflexión hermenéutica debe hacer consciente el modo en que la interpretación que se está llevando a cabo está ya siempre ubicada en una determinada situación hermenéutica, de la que recibe su punto de vista, la dirección de su mirada y su horizonte. Debe hacer cons-

ciente en qué medida la interpretación es una labor *situada*, ubicada en un determinado lugar y vinculada inextricablemente a factores de tipo práctico y histórico de carácter extrateórico. Pero también en Horkheimer, durante los años treinta, y sin que se pueda rastrear ninguna influencia o conexión directa con el pensamiento heideggeriano, resulta *definidor* de la teoría crítica su autorreflexión sobre lo que cabe denominar con fundamento su propia situación hermenéutica de partida. En “Observaciones sobre la antropología filosófica” (1935), reivindica para la teoría materialista (primera formulación de lo que poco después denominaría *teoría crítica*) lo que puede calificarse de auténtica reflexión hermenéutica, a saber, una reflexión sobre su situación de partida:

El materialismo entiende la estructura de toda teoría, sobre todo de la suya propia, como dependiente de determinados intereses y valoraciones. (...) Forma parte de la autocomprensión de una doctrina el reflexionar sobre lo siguiente: aun en los actos de generalización que la condujeron a sus conceptos fundamentales (...), se expresa la situación de vida, es decir, ciertos intereses, y estos determinan la dirección de los pensamientos.⁸³

La teoría crítica debe reflexionar sobre el modo en que la situación de vida del teórico crítico, una situación de carácter socio-político, define determinados *intereses* que orientan su labor teórica. En relación a esto, Horkheimer hace referencia a lo que califica de “exigencia dialéctica”, a saber, la exigencia de que “en los pensamientos tenga su lugar la conciencia del papel social que le es propio”, es decir, “la conciencia de la propia historicidad”, lo cual se traduce en el “tomar conciencia en detalle del respectivo nexo de teoría y praxis”⁸⁴. En 1937, esta temática alcanza una sintética y

79. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989, p. 333.

80. *Ibid.*, pp. 333-334.

81. Ver J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 233 y ss.

82. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, ed. cit., pp. 30-1.

83. M. Horkheimer, “Observaciones sobre la antropología filosófica”, en *id.*, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 57-8.

84. *Ibid.*, p. 58.

conseguida formulación: en contraste con la teoría tradicional, que por su déficit de autorreflexión se presenta a sí misma como teoría pura, desvinculada de todo interés y de toda praxis (pero que precisamente por ello tiende a ponerse al servicio, de manera aproblemática, de los intereses y formas de praxis hegemónicas), “la teoría crítica persigue de forma plenamente consciente, en la formación de sus categorías y en todas las fases de su desarrollo, el interés en la organización racional de la actividad humana”⁸⁵.

Esta problemática es también rastreable en la obra de Habermas de comienzos de los años sesenta, en las que se apropió explícitamente de elementos de la propuesta filosófica de *Verdad y método*, de H.-G. Gadamer, como las categorías de interpretación, círculo hermenéutico y la idea gadameriana de reflexión hermenéutica, que en su planteamiento es tematizada con el concepto de conciencia histórico-efectual⁸⁶. Habermas llegó a caracterizar la teoría crítica como “interpretación dialéctica”, que traduciría en términos materialistas la noción gadameriana de reflexión hermenéutica, en cuanto que apropiación de la situación hermenéutica de partida del intérprete:

La interpretación dialéctica conceptúa al sujeto cognoscitivo a partir de los contextos de la praxis social, a partir de su posición tanto en el proceso del trabajo social como también en el proceso de ilustración de las fuerzas políticas sobre sus propias metas. Según Horkheimer esta doble reflexión caracteriza a la teoría «crítica» en oposición a la «tradicional».⁸⁷

Es decir, definiría a la teoría crítica el realizar una reflexión hermenéutica sobre su situación sociopolítica de partida, que constituye su perspectiva y su modo de acceso

interesado a la realidad social, lo que la diferenciaría de raíz de la teoría tradicional, que mantendría una actitud irreflexiva respecto a la perspectiva desde la que afronta lo real y, en consecuencia, respecto del modo en que forma parte de la praxis social.

5. Implicaciones teóricas de una autorreflexión hermenéutica radicalizada

La autorreflexión hermenéutica invocada por Ellacuría para la filosofía, la teología y el trabajo teórico en general tiene naturalmente claras implicaciones para su propia labor filosófica. Desde el nivel de autoclarificación alcanzado a mitad de los años ochenta, es muy posible que Ellacuría hubiera tenido que revisar el significado, el estatuto y las formulaciones concretas de su obra sobre la metafísica de la realidad histórica, tal como fue redactada en la década anterior. Esta obra tendría que haber explicitado, para evitar todo equívoco objetivista, que su enfoque filosófico afrontaba la realidad desde una determinada situación hermenéutica, definida por su ubicación en el lugar representado por los condenados de la tierra. Desde tal situación hermenéutica de partida, caracterizable a todas luces no según criterios ontológicos, como pretendía Heidegger, sino en términos político-morales, es desde donde la metafísica de la realidad histórica definiría su problemática, alumbraría y accedería a su ámbito objetual, y constituiría sus conceptos fundamentales. Es, además, esta autorreflexividad radicalizada lo que a su vez definiría la diferencia específica entre la metafísica de la realidad histórica de Ellacuría y el proyecto de metafísica intramundana de su maestro Zubiri⁸⁸.

Pero lo expuesto en el presente artículo no tiene solo implicaciones para la reconsidera-

85. M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 80.

86. Ver H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

87. J. Habermas, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 230.

88. Sobre este punto, ver mi trabajo *Crítica e historicidad*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 212 y ss.

ción del estatuto de la metafísica intramundana de Ellacuría. Desde mi punto de vista, tiene consecuencias también para los representantes de la teoría crítica. Se ha sostenido con razón que los miembros de la primera generación de la teoría crítica, sobre todo Horkheimer y Adorno, se mantuvieron en su labor intelectual, con contadas excepciones, en el marco definido por Europa occidental y los Estados Unidos (Marcuse en cambio, sobre todo desde los años sesenta, sí se abrió de modo consecuente a una toma de consideración atenta de la realidad del mundo colonizado, sometido y explotado por la metrópoli). Esta limitación de Horkheimer y Adorno no tendría una fuente metodológica o teórica (se podría sostener, en efecto, que tal limitación es fruto de una incoherencia respecto a la pretensión autorreflexiva de la teoría crítica tal como la formuló Horkheimer en los años treinta del siglo XX), sino que tendría, más bien, el estatuto de un prejuicio cultural de tipo eurocéntrico, a saber, una visión ciertamente tradicional de la cultura y de la historia que privilegia el lugar representado en este problemático imaginario como “occidente”⁸⁹.

En el caso de Habermas la cosa es quizá más compleja. A partir de los años setenta, Habermas derivó hacia una concepción poshermenéutica de la teoría, al entenderla en términos de reconstrucción racional, que tendría el estatuto de un “saber «puro»”⁹⁰ y al apropiarse de significativos contenidos de la teoría de sistemas, concebida igualmente en términos de teoría realizada desde la actitud de observador externo. De este modo, se produjo en su labor teórica posterior, plasmada en su obra culminante, *Teoría de la acción comunicativa*, un distanciamiento respecto a la necesidad para la teoría social

crítica de una reflexión consecuente acerca del lugar y perspectiva desde el que se teoriza, que ha tenido consecuencias problemáticas sobre todo para la formulación de su teoría de la modernidad. En concreto, Habermas ha configurado su teoría de la modernidad a partir del decurso de los países europeos occidentales, pero ha pretendido definir a partir de tal decurso la norma de la modernización para los países periféricos⁹¹. Habermas puede hacer esto porque vela la relatividad de su teoría de la modernidad respecto de la situación geopolítica concreta desde la que ha sido configurada, confiriéndole el estatuto de *teoría* en sentido análogo al tradicional, que la torna válida para la totalidad del globo (aunque solo responde a un contexto geopolítico determinado). Este mismo problema es rastreable en la teoría social de A. Honneth, sobre todo en su reciente obra *Das Recht der Freiheit*, que adopta aproblemáticamente a las sociedades europeas occidentales como objeto de un análisis social inmanente que pretende explicitar los parámetros normativos institucionalizados que constituyen el fundamento del concepto de justicia válido universalmente⁹². Por eso, la exigencia planteada por Ellacuría de que la labor teórica debe hacer reflexivo el lugar que ha adoptado en el marco global de asimetrías y antagonismos me parece que sigue siendo más pertinente que nunca⁹³. Esta es claramente una labor pendiente para los representantes actualmente más visibles desde un punto de vista institucional de la teoría crítica.

Por este llamado a la autorreflexión de la teoría sobre su interés rector, sobre su ubicación en el seno de los conflictos vigentes y sobre su función y efectividad sociopolítica, es por lo que la figura de Ellacuría merece formar

89. Sobre todo esto, ver R. Fernet-Betancourt, *La transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 275 y ss.

90. Ver Habermas, *Teoría y praxis*, ed. cit., p. 34 y *Conocimiento e interés*, ed. cit., p. 335

91. Ver J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1989, sobre todo el vol. II.

92. Ver A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 2011.

93. Sobre esto ver J. A. Nicolás, “La historia como baremo crítico: Ignacio Ellacuría”, en J. A. Senent y J. Mora (eds.), *Ignacio Ellacuría. 20 años después*, ed. cit., pp. 61-79.

parte no solo del pensamiento crítico del siglo XX o, incluso, del marxismo occidental, sino de la tradición que caracterizó esa autorreflexión como núcleo definitorio de una teoría crítica de la sociedad.

Un último comentario respecto a la caracterización de Ellacuría de la determinación por parte del filósofo del lugar-que-da-verdad como poseyendo un “momento opcional”. Desde mi punto de vista, la labor teórica crítica forma parte, en cada caso, de una determinada tradición que podemos calificar de emancipatoria, en cuanto que constituida por las luchas y los esfuerzos acumulados a favor de la abolición de las condiciones que mantienen violentamente a determinados grupos sociales, que pueden ser mayoritarios en la sociedad, bajo situaciones estructurales de humillación moral, explotación y dominación. Por ello, la autorreflexión de la teoría sobre su labor no consiste, primeramente en *elegir* el lugar desde el que filosofar; esto es una representación ciertamente abstracta del

modo en que un pensador o un sujeto, en general, se confrontan con la posición en la que se encuentra en el seno del marco escindido de la praxis sociohistórica. Más bien creo que tal autorreflexión incluye como momento fundamental el hacer reflexiva la vinculación con la tradición emancipatoria en la que se inscribe su labor, lo cual implica claramente una relación con la propia tradición mediada por la reflexión. Apoyándonos en una formulación de Habermas, podemos decir que a la autorreflexión del teórico crítico es inherente la *rememoración crítica de la tradición* de esfuerzos y luchas por la emancipación de la que forma parte su labor⁹⁴. Desempeña, por tanto, un papel central —en la autorreflexión hermenéutica del teórico crítico— el hacer explícito el modo en que su actividad se injerta reflexivamente (alimentándose de ella, pero también enriqueciéndola e impulsándola) en la tradición, discontinua y acumuladora de tantos fracasos, de los esfuerzos de comprensión crítica y de transformación de lo existente en una dirección que pretende ser emancipadora.

94. Ver J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 114.