

La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales

Héctor Samour*

Introducción

Hay que destacar que, hace casi tres décadas, antes de que se extendieran los discursos y debates sobre el fenómeno de la globalización, Ellacuría adoptó explícitamente el horizonte de la globalidad como el marco de referencia adecuado a partir del cual articular una reflexión crítica de la realidad histórica contemporánea. Los problemas deben ser planteados en relación a una humanidad que ha devenido *una* a partir de la transformación en nuestro mundo actual del decurso histórico en único para toda la humanidad¹. Lo crítico es que esta unificación fáctica del humanidad se ha configurado bajo el predominio de la civilización del capital, lo cual ha dado como resultado la constitución histórica de una totalidad histórica escindida y conflictiva, caracterizada por la presencia masiva y abrumadora de la maldad y la negatividad históricas, constatadas por la existencia de mayorías empobrecidas y pueblos oprimidos².

En su último discurso³, en noviembre de 1989, con motivo de la concesión a la UCA del premio internacional Alfonso Comín, Ellacuría volvió a reiterar la tarea liberadora de los intelectuales en general, y de la filosofía en particular, en el marco de esta crítica radical a la civilización occidental. En esos momentos,

* Director de la Maestría y el Doctorado en Filosofía Iberoamericana, UCA. Correo electrónico: hsamour@buho.uca.edu.sv.

1. Cfr. Ellacuría, I., "El objeto de la filosofía", en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, San Salvador: UCA Editores, 1990, p. 92.
2. Ellacuría, I., "Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica", *Revista latinoamericana de teología*, n.º 17, 1989, pp. 152-153.
3. Ellacuría, I., "El desafío de las mayorías pobres", en *Escritos universitarios*, San Salvador: UCA Editores, 1999, pp. 296-306.

Ellacuría ya conocía las dificultades, las desviaciones y los fracasos de los procesos revolucionarios en América Latina, especialmente en Nicaragua, Guatemala y El Salvador; de la perestroika en la ex Unión Soviética; de los graves problemas y de las lacras del llamado “socialismo real”; y las dificultades que enfrentaban las fuerzas progresistas en esa época, en un contexto cultural cada vez más conservador y postmoderno. Sin embargo, él seguía sosteniendo la validez y la vigencia de sus ideas sobre la función liberadora de la filosofía y del paradigma de la liberación.

En ese discurso, Ellacuría habló de la necesidad impostergable de promover un nuevo proyecto histórico y de “revertir el signo principal que configura la civilización mundial”, desde la “perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares”. La civilización del capital ha ampliado la brecha de ricos y pobres, ha endurecido los procesos de explotación y de opresión con formas más sofisticadas, ha depredado ecológicamente la totalidad del planeta y ha contribuido a la “deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles”⁴. El “análisis copro-histórico” de las heces de nuestra civilización —afirmaba Ellacuría— “parece mostrar que esta (...) está gravemente enferma”⁵.

Los hechos actuales en el escenario nacional y mundial han venido a confirmar en lo fundamental este diagnóstico y a mostrar la necesidad, por tanto, de la exhortación de Ellacuría de “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”⁶, con el fin de “evitar un desenlace fatídico y fatal” de la humanidad. El horizonte utópico de esta transformación debe ser la construcción de una civilización del trabajo (o de la pobreza) como sustitutiva de la civilización del capital,

en la que la primacía la tenga el trabajo humanizador frente al capital y sus dinanismos, que son los responsables principales del “mal común” predominante en la realidad histórica del presente y de la violación sistemática de los derechos humanos que hoy padecen las mayorías de la humanidad.

Un primer paso en esta transformación sería, según Ellacuría, “alimentar y provocar una conciencia colectiva de cambios sustanciales”. Otro paso fundamental sería el de “crear modelos económicos, políticos y culturales” alternativos que hagan posible las transformaciones requeridas en la dirección del horizonte utópico propuesto.

Es en este marco donde, en su labor política, “los intelectuales de todo tipo tienen un reto y una tarea impostergables”, decía Ellacuría. No se trata de una tarea fácil, porque hay “una marea ideologizante” contraria a ella, que proclama la supuesta bondad y naturalidad de las llamadas “democracias liberales” occidentales y del capitalismo como alternativas únicas y definitivas para la humanidad. De ahí la necesidad de desenmascarar esta “trampa ideológica” e ir construyendo modelos “que, en un fructífero intercambio de teoría y praxis, den salida efectiva a ideales que no sean evasivos, sino animadores de una construcción histórica” liberadora⁷.

1. El lugar que da verdad

En Ellacuría van de la mano, por un lado, la adopción de una perspectiva global como referente a la hora de formular los problemas y las tareas para el pensar, y por otro, el rechazo de una concepción formal y abstracta de la teoría; vinculando esto último a la conciencia de que todo pensar está constituido siempre por una toma de posición a favor de una de las partes en conflicto en el contexto de una praxis histórica dividida y contrapuesta, como

4. *Ibid.*, p. 300.

5. *Ibid.*, pp. 301-302.

6. *Ibid.*, p. 301.

7. *Ibidem*.

la que predomina en un mundo desgarrado como el nuestro⁸.

Esta tesis se enraíza más en las bases zubirianas del pensamiento de Ellacuría que en Marx o en el marxismo, aunque tiene coincidencias con el planteamiento de ese autor.

Desde la perspectiva de una inteligencia sentiente, el *logos* y la razón no flotan sobre sí mismos, la actividad cognoscitiva está radicada primariamente en la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad y, por lo tanto, es activada por la realidad misma aprehendida sentientemente. Este carácter biológico-sentiente es un componente estructural de todas las actividades intelectivas, incluyendo las que tradicionalmente se han considerado “puras”; y aunque la inteligencia tenga una estructura propia que la distingue de otras notas de la realidad humana, ello no significa que tenga una sustantividad y una autonomía totales, pues siempre está condicionada y determinada por la realidad física total del ser humano en su enfrentamiento activo-sentiente con la realidad. De ahí que no haya evasión posible de la materialidad concreta en la que se está en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, por más “altos” o “espirituales” que éstos se consideren⁹. Ellacuría, siguiendo a Zubiri, se distancia así de las concepciones tradicionales de la razón que se encuentran dentro de la tradición de la logificación de la intelección, y que de algún modo separan dualísticamente la actividad de la razón de la actividad sentiente del animal humano, de la praxis. La razón no es ni mero rigor lógico (filosofía griega, racionalismo), ni organización totalizadora de la experiencia (Kant), ni dialéctica conceptual (Hegel). La razón es siempre *razón sentiente*.

Al ser la actividad racional la marcha de una razón sentiente y no de una razón pura, es una actividad que está intrínsecamente condicionada por la praxis social e histórica concreta en la cual se origina y se despliega. Es un condicionamiento radical que no niega su relativa autonomía, pero que sí señala su configuración esencial en forma de intereses de la mayor parte de sus contenidos y tareas. Este carácter esencial de la intelección humana obligará a todo tipo de conocimiento a tomar conciencia de ello para no caer en ideologizaciones. No todo ejercicio racional evita este obstáculo y por eso cae en racionalizaciones; esto es, en ejercicios falsificados de la razón con apariencia de científicidad, pero en realidad al servicio de la dominación¹⁰.

Por lo tanto, en Ellacuría, la actividad teórica tiene una inmediata referencia a la praxis; siempre está condicionada por el mundo histórico en el que se da; y tiene una estricta dimensión social, como momento de una totalidad histórica socialmente condicionada por determinados intereses y por fuerzas sociales¹¹.

Desde aquí resultan engañosas o quiméricas las propuestas de un pensamiento puramente teórico, formal o transcendental en cualquiera de sus formas, ya sea como fenomenología, filosofía primera o reflexión transcendental. La filosofía es considerada por Ellacuría como un momento teórico de la praxis histórica; y, como tal, la filosofía no es una ciencia o un saber puro, sino una ideología, tomando el término en su sentido amplio y no peyorativo. Esto significa que la reflexión filosófica está configurada por intereses prácticos tanto en la selección de los temas como en el modo de enfocarlos y

8. Cfr. Romero, J. M., “Ellacuría y la Teoría Crítica. Una aproximación”, *Realidad*, n.º 109, julio-septiembre 2006, pp. 461 y ss.
9. Cfr. Ellacuría, I., “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *Estudios centroamericanos (ECA)*, n.º 322-323, 1975, p. 419.
10. Cfr. Ellacuría, I., “Filosofía, ¿para qué?”, *Abra*, n.º 11, 1976, pp. 46-47.
11. Cfr. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *Estudios centroamericanos (ECA)*, n.º 435-436, 1985; y *Veinte de años de historia en El Salvador. Escritos políticos (1969-1989)*, San Salvador: UCA Editores, 1990, pp. 108 y ss.

de desarrollarlos. “Hay que reconocer que el horizonte de intereses, preocupaciones, anhelos, etc., y, sobre todo, la presión social limitan y potencian sus preguntas y aun la orientación de sus respuestas; y esto respóndase positivamente y favorablemente a esos condicionamientos o respóndase negativa y críticamente”¹². Aun cuando el filósofo no pretenda conscientemente una finalidad práctica o política, es claro que su reflexión carga con todos los atributos de lo que es la inteligencia humana como inteligencia sentiente y lo que le compete por estar al servicio de la vida; esto es, el de ser un ejercicio racional que se lleva a cabo desde una realidad limitada e interesada y al servicio de unos intereses determinados.

Según esto, no hay ni puede haber productos filosóficos histórica y políticamente neutros, y el filósofo debe preguntarse en cada momento del proceso histórico a quiénes y a qué acciones favorecen sus reflexiones; es decir, por el lugar desde el que ejercita la reflexión filosófica. Pretender asepsia y neutralidad en la práctica filosófica es algo ilusorio y mistificador, producto de creer que la labor intelectual es una actividad pura y totalmente autónoma, sin conexión alguna con los condicionamientos materiales y sociales que la orientan en uno u otro sentido. Lo quiera o no, lo sepa o no, todo pensamiento está ya siempre ubicado en una determinada posición definida por un entramado de intereses, entre los que ocupan un lugar prioritario los ético-políticos¹³. Esta situación obligará al pensamiento a reflexionar acerca de los condicionamientos de todo tipo que lo determinan y lo configuran, y que le definen su posición y su apertura a la realidad. Y ello no para eliminarlos, sino para asumirlos y hacerlos conscientes en la forma de una opción explí-

cita y reflexiva, de una toma de posición en el contexto de un mundo escindido y conflictivo como el que vivimos¹⁴. Desde la perspectiva ellacuriana, si la filosofía no asume conscientemente su dependencia de la praxis, no solo se le imposibilita convertirse en una reflexión crítica y sistemática de la praxis histórica, sino incluso puede llegar a degradarse, hasta ser una ideologización más, un mero reflejo de la praxis misma¹⁵.

Es por esta razón que Ellacuría se refiere a la necesidad de ubicarse en el *lugar que da verdad*¹⁶, esto es, en esa posición en la estructura social desde la cual es factible la aprehensión de las posibilidades de transformación de dicha estructura, para ir creando históricamente las condiciones y las instituciones que hagan posible la liberación definitiva de los individuos y de los colectivos sociales excluidos y oprimidos. Se trata de un movimiento teórico que implica “volverse a la historia presente de un modo crítico, para delimitar fuerzas y acciones, tanto liberadoras como dominadoras”¹⁷.

En realidad, el 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 es lo mismo filosofar desde las ciencias, desde la cultura, desde el lenguaje o desde la realidad personal, que filosofar desde la praxis histórica. “Y la razón por la que se sitúa uno en este lugar o en otro lugar es de tipo opcional, haya conciencia o no de esa opción, y esa opción está condicionada por características personales, pero también por características sociales”¹⁸. En cada caso se producirán filosofías distintas no solo desde el punto de vista ético, sino también teórico. Para Ellacuría, lo crucial en cada situación histórica es optar por la perspectiva de la liberación y

12. *Ibíd.*, p. 109.

13. Cfr. Ellacuría, I., “Filosofía y política”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, t. I, San Salvador: UCA Editores, 1993, pp. 47-61.

14. Ver Ellacuría, I., “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *óp. cit.*, pp. 413 y 420.

15. Cfr. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *óp. cit.*, p. 115.

16. *Ibidem*.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

de la libertad, no solo “por lo que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y de realización” de las personas y de la humanidad misma, “sino por lo que tiene de potencialidad teórica, tanto en la fase creativa como en la fase crítica desdeologizadora”¹⁹.

La propuesta de Ellacuría de incardinar la reflexión filosófica en la praxis histórica es lo que le permite abrirse a formas diversas de filosofar y de filosofías específicas, así como a teorías y discursos plurales, surgidos de diferentes contextos, para distintas etapas y situaciones históricas²⁰, posibilitando así una aportación valiosa al proceso de diálogo entre las diferentes voces críticas de los distintos rincones del mundo orientado a la comprensión crítica de la realidad histórica global y a su transformación²¹. Como él mismo dice: “Es bastante claro desde el propio planteamiento que un objeto tal como el de la realidad histórica (...) deja abiertas posibilidades reales para teorías y prácticas distintas, ya que la unidad de la realidad histórica no es monolítica”²². En esta línea, se puede afirmar que la concepción del pensar crítico de Ellacuría abre la puerta a una práctica intercultural de la filosofía crítica y de la liberación en una dirección que guarda semejanzas con el modo en que está siendo articulada actualmente por Fernet-Betancourt²³.

2. Una filosofía de la historia a la altura de los tiempos

En la actualidad asistimos a un cuestionamiento radical de la filosofía de la historia. No se trata en principio de un cuestionamiento de lo que sería una reflexión filosófica de la historia, sino de las concepciones de la historia que nacieron dentro de la matriz de la modernidad ilustrada eurocéntrica, caracterizadas por su pretensión de dar cuenta de la totalidad de

la historia, reduciendo sus contenidos empíricos a la categoría de verdades necesarias. Este afán omnicompreensivo ha sido más patente en lo que algunos llaman *filosofías especulativas* de la historia, y que tienen en Hegel a su máximo representante.

El cuestionamiento más radical a las filosofías especulativas, o metafísicas, de la historia ha venido principalmente de los autores que se enmarcan dentro de lo que se denomina, en un sentido amplio, *postmodernismo filosófico*, en el que predominan las corrientes hermenéuticas y que desde diversos supuestos y perspectivas cuestionan los principios de los grandes metarrelatos que se construyeron dentro de los parámetros de la modernidad ilustrada. Su crítica va dirigida especialmente al sujeto fuerte y constituyente de la realidad que se inaugura con el *cogito* cartesiano, y a la imposibilidad, por tanto, de situarse en un punto de vista privilegiado (el del sujeto trascendental, o de un presunto sujeto absoluto o Dios), desde el cual sea posible construir un discurso racional fundamentador que dé cuenta de la totalidad de lo real y, por ende, del proceso histórico.

Para estos autores, no es posible una fundamentación última, trascendental, de la realidad ni, mucho menos, de la historia. Recelan el olvido de la singularidad del presente y de la autonomía individual en nombre de una racionalidad esencialmente universal, y tratan de recuperar los elementos corporales, emotivos, retóricos, narrativos y marginales que habían sido reducidos a mera accidentalidad dentro de las filosofías de la historia de la modernidad. Critican, por lo tanto, las paradojas historicistas de dichas filosofías de la historia (universalidad-particularidad, tiempo soteriológico-tiempo histórico, progreso de la idea-mundo de la vida, evolución-azar, necesidad-contingencia, eman-

19. *Ibidem*.

20. Cfr. Ellacuría, I., “El objeto de la filosofía”, *óp. cit.*, p. 91.

21. Cfr. González, A., “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, *Estudios centroamericanos (ECA)*, n.º 505-506, 1990, pp. 979-989.

22. Ellacuría, I., “El objeto de la filosofía”, *óp. cit.*, p. 91.

23. Ver Fernet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2001.

cipación-represión, revolución-restauración, etc.); filosofías que, para afirmar el despliegue de la Idea, del Futuro, de la Utopía, niegan paradójicamente o dialécticamente la historia concreta, el presente real y las contingencias de su realización.

De esta crítica a las filosofías especulativas de la historia se ha pasado en la actualidad a un cuestionamiento generalizado de cualquier reflexión filosófica de la historia considerada en su totalidad. Como dice Reyes Mate, “a la filosofía de la historia no le soplan buenos vientos”²⁴. El objeto de la crítica ya no solo son las viejas pretensiones de las filosofías de la historia de la modernidad, evaluadas ahora no solo por sus insuficiencias epistemológicas y teóricas, y por sus nefastos efectos políticos a todo lo largo del siglo pasado, sino cualquier intento de construcción de una filosofía sustantiva de la historia.

Desde mi punto de vista, esta crítica generalizada a cualquier tipo de filosofía de la historia conlleva el peligro de caer en dos errores: uno, el de confundir bajo la expresión única “filosofía de la historia” una pluralidad en realidad contradictoria de “filosofías de la historia”; y dos, la de inscribirse, para fundamentar la crítica a la “filosofía de la historia”, en una posición filosófica determinada, ya sea desde el vitalismo nietzscheano, la fenomenología de Heidegger, la hermenéutica o el neopragmatismo, que hace imposible toda labor científica en el campo de lo social y toda visión ética acerca de la política y la historia, que oriente su transformación en un sentido liberador²⁵.

Respecto al primer error, hay que decir que no podemos meter en un mismo saco a todas las filosofías de la historia e impugnarlas por igual, generalizando así la crítica a un tipo de filosofía de la historia a toda posible filosofía de la historia de carácter sustantivo, invalidando a priori la posibilidad de una reflexión racional y crítica del actual curso de la historia

de la humanidad y de su sentido. No todas las filosofías de la historia se pueden homologar y agrupar en una sola categoría. Incluso dentro de las mismas filosofías ilustradas de la historia hay diferencias importantes que permiten distinguir con nitidez distintas concepciones de la historia. Ciertamente, la mayoría de las filosofías de la historia surgidas en el seno de la modernidad comparten algunas características comunes que hoy están en bancarrota (eurocentrismo, visión teleológica del proceso histórico, idea de un progreso siempre ascendente, confianza en el desarrollo científico-técnico como base para la humanización y el logro de la felicidad de todos los seres humanos, entre otras), pero también presentan diferencias, que son importantes de considerar para no caer en simplismos.

Respecto al segundo error, hay que señalar que el cuestionamiento radical de toda posibilidad de una fundamentación racional del conocimiento y de la acción hace imposible la inteligibilidad misma de los procesos socio-históricos y la apreciación ética de la política y de la historia. Esta es una postura incomprendible en un momento de la historia donde hay un cruce paradójico entre progreso científico-técnico y catástrofe social y humana en el seno mismo de la civilización del capital, que se manifiesta en el aumento de la desigualdad, la pobreza y la exclusión de grandes segmentos de la población mundial, y en el deterioro profundo del medioambiente, como ya apuntamos en el inicio.

Es justamente de cara a esta situación donde vuelve a adquirir sentido la construcción de una filosofía sustantiva de la historia, incluso en esta época de escepticismo filosófico, que investigue la cuestión de la estructura y el sentido de la historia, con el propósito de iluminar e impulsar procesos prácticos de liberación o emancipación. Ciertamente, ha acabado la concepción de una historia entendida como un proceso único, evolutivo,

24. Mate, M. R., “Introducción”, en Mate, M. R. (ed.), *Filosofía de la historia*, Madrid: Trotta-CSIC, 1993, p. 11.

25. Cfr. Ferry, L., *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.

teleológico, coherente hacia una meta; pero no la reflexión filosófica sobre, y a partir de, la historia con el fin de iluminar alternativas y soluciones a los problemas prácticos que surgen de los acontecimientos históricos, y especialmente los derivados de las situaciones catastróficas que emergen en cada época o en la propia época. Por eso, la reflexión filosófica sobre la historia está vinculada a la ética, a la necesidad de elaborar una normatividad que permita buscar un rumbo de la historia que evite la catástrofe. El filósofo de la historia ya no puede dedicarse hoy a realizar predicciones sobre el futuro, pero tampoco debe renunciar a realizar valoraciones estimativas acerca del mismo; no puede anunciar lo que será, pero sí proponer cómo *debiera ser* o, en todo caso, *cómo no debiera ser jamás*²⁶.

En Ellacuría encontramos una filosofía sustantiva de la historia construida desde unos presupuestos metafísicos y epistemológicos muy distintos a los de las concepciones especulativas de la historia; presupuestos que superan las aporías de éstas y que responden al cuestionamiento del postmodernismo y de la hermenéutica, y sin que eso suponga un abandono de la perspectiva crítica y del interés en la liberación. Es más, se puede decir que es su opción por la perspectiva de la liberación lo que determina su concepción de la realidad histórica y de lo que es formalmente la historicidad. “La construcción de los conceptos y la concepción de la realidad objeto de la filosofía son en Ellacuría previamente iluminadas por un posicionamiento ético-político, previo a la labor teórica, que la orienta, la impulsa y le da vida”²⁷.

En la visión ellacuriana, la realidad histórica es una totalidad cualificada por sus elementos o momentos constitutivos, y está configurada y activada por la praxis. Se trata de una totalidad compleja y plural de carácter abierto, cuyos contenidos concretos y sus formas no están fijadas de antemano teleológicamente, sino que por su mismo formal

carácter de praxis, aquéllos penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que los resultados de dichas opciones quedan objetivados en las estructuras históricas. Por ello, dicha totalidad no lleva inscrito en su seno la llegada a un momento culminante que clausure el proceso de la realidad o que la reduzca a una identidad simple e indiferenciada que absorba su complejidad, anulando así la pluralidad y la especificidad de sus partes constitutivas.

Esta concepción de la historicidad da pie para rechazar cualquier tipo de filosofía especulativa o apriorística de la historia desde la definición de lo formalmente histórico como actualización respectiva de puras posibilidades, ya sea en forma de alumbramiento, obturación o regresión. La historia es *transmisión tradente* de posibilidades. Con esta tesis, Ellacuría rechaza la ideología del progreso y la mitología futurista que la acompaña, como derivación del teleologismo metafísico que es inherente a las concepciones modernas de la historia, tanto en sus variantes idealistas como materialistas. Como ya se sabe, la ideología y la mitología del progreso es una forma fraudulenta de darle sentido a la historia, por cuanto se intenta asegurar dicho progreso de forma determinista, sea desde los parámetros que sean: materialistas, positivistas o espiritualistas²⁸.

En su crítica a la filosofía hegeliana de la historia, Ellacuría, siguiendo a Zubiri, afirma que la historia no surge del espíritu absoluto, sino de los individuos personales en cuanto forman cuerpo social, en cuanto por su misma esencia pertenecen a la unidad real de la especie y con ella tienen una fundamental proyección filética. La historia nunca deja a sus espaldas el momento de la realidad biológica de la especie, como si la historia marchara sin contar para nada con los individuos o contara con una realidad y unos dinamismos que nada tienen que ver con los individuos concretos. En esta línea, Ellacuría afirma que

26. Roldán, C., *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal, 1997, p. 15.

27. Romero, J. M., “Ellacuría y la Teoría Crítica. Una aproximación”, *óp. cit.*, p. 461.

28. Cfr. Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 273 y ss.

la historia no marcha sobre sí misma en un proceso dialéctico, sino en un proceso de posibilidad tradente, resultado de apropiaciones opcionales excogitadas por las personas o por grupos de personas. Se trata de un proceso que puede propiciar la capacitación de las personas en orden a ser absolutas, pero sin estar regido por una necesidad lógica interna o *telos*; en el que, por tanto, su orientación y finalidad están definidos por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de una concreta apropiación de posibilidades y de acuerdo a unas determinadas capacidades en la propia época histórica. “El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias posibilidades, se va dando sus propias capacidades (...) y se va dando o, al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica”²⁹.

Basado en esta concepción, Ellacuría también puede criticar a Heidegger, quien reduce el dinamismo histórico a la dimensión existencial del *Dasein*, a un sentido que es necesario comprender. En la historia no se transmiten primariamente sentidos, sino formas de estar en la realidad como posibilidades de vida, sobre las cuales se funda cualquier sentido. Ciertamente, es importante indagar sobre el sentido de las acciones humanas e históricas, pero lo importante es entender que el sentido está radicado en la realidad y no al revés. El sistema de posibilidades transmitido en tradición no es sentido, sino realidad en condición, momento real de la vida real de los individuos y los grupos humanos. “La pregunta por el sentido remite siempre a la pregunta por la realidad, sea en las cosas-sentido mismas, sea en lo que es la respectividad de las cosas para el hombre que ha de hacer con ellas su vida”³⁰.

La concepción ellacuriana de la historia también da pie para criticar las concepciones de la historia que la entienden como un proceso de maduración. La historia no

consiste en unas potencialidades que florecen, sino en unas posibilidades que se apropian. Por ello, Ellacuría dice que la metáfora biológica no refleja adecuadamente lo que ocurre en la historia. “Ni la tradición de formas de realidad ni la apropiación de las mismas se explican biológicamente, aunque impliquen esencialmente un momento filético”³¹. Los hombres de Cromañón tenían fundamentalmente las mismas potencias o las mismas disposiciones naturales que nosotros; lo que nos diferencia son las capacidades y posibilidades que ahora poseemos. Lo histórico, en cuanto implica una edad y una altura procesual, no surge por maduración biológica o por mera evolución conforme a un plan natural (Kant). “Hay grandes diferencias entre el hombre Cromagnon y el hombre actual, pero son diferencias históricas y no naturales. Con lo cual, por el camino de la germinación y de la maduración, el problema formal de la historia queda intocado”³².

En Ellacuría, por tanto, la historia no es ni maduración de lo que ya estaba en germen, ni desvelación de lo que estaba oculto, ni actualización de lo que era meramente potencial. Lo formalmente histórico es creado en una praxis, mediante la cual no sólo se produce algo nuevo, algo no pre-contenido ni determinado, sino algo que llega a constituir un nuevo principio de acción, que se concreta en las capacidades que van adquiriendo los sujetos históricos para apropiarse de nuevas posibilidades de humanización y personalización, y propiciar así, cada vez más, una mayor realización y revelación de la realidad. De este modo, las capacidades determinan el principio histórico de lo humanamente posible en cada momento histórico.

El problema es que este proceso de capacitación es ambivalente. Los poderes y la capacitación lograda por la humanidad en un momento dado pueden ser utilizados para destruir o construir, para humanizar o deshu-

29. Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA Editores, 1990, p. 561.

30. *Ibid.*, p. 519.

31. *Ibid.*, p. 534.

32. *Ibid.*, p. 535.

manizar. Dado el carácter abierto del proceso histórico, nada nos garantiza que el futuro será mejor, porque no existe una legalidad o necesidad histórica inexorable que determine fijamente el curso de la historia hacia una dirección específica³³. Las mismas posibilidades con las que cuenta la humanidad en una altura procesual determinada pueden ser monopolizadas y pueden ser manipuladas. El momento actual de la historia hace esto más evidente³⁴.

A partir de esto, se reconoce algo que siempre ha sido cierto, pero que se ocultaba en las filosofías apriorísticas de la historia: para bien o para mal, *el futuro está abierto*. No existe un guión predeterminado de la historia que los sujetos y los grupos sociales tienen que representar en el terreno de sus prácticas colectivas. Esto tiene repercusiones importantes en lo que debe entenderse hoy por praxis liberadora o práctica política transformadora. Dado que el sujeto de la historia en la visión ellacuriana es la especie humana, desaparece toda posibilidad de apelar a un único sujeto ontológico trascendente, y se abre, por consiguiente, la posibilidad de multiplicar los temas (género, cultura, educación, etnia, identidad, medioambiente, identidad sexual) y los sujetos de la acción política liberadora, que durante más de un siglo estuvieron subordinados o invisibilizados frente a lo que se consideraba especulativamente el auténtico sujeto de la historia o de la emancipación. De igual forma, se niega la posibilidad de apelar a un punto privilegiado epistemológico y político para determinar de antemano, desde una supuesta verdad de la historia y de su sentido, cuáles deben ser las acciones, posiciones y sujetos “correctos”, y cuáles son los “desviados” o “incorrectos”.

3. El fundamento y las posibilidades de la crítica en el presente

La propuesta de una filosofía crítica y liberadora es hoy en día tan actual como obsoleta. Es actual en tanto que bajo las condiciones de la globalización se abre más la brecha entre pobres y ricos, y que en vista de las crecientes desigualdades las relaciones dominantes requieren de crítica. Por otro lado, las condiciones de la crítica han cambiado. Independientemente de la creciente aceptación que encuentran las argumentaciones relativas a los derechos humanos, hoy en día es mucho más difícil fundamentar la crítica social que hace cincuenta, sesenta o setenta años. Con el final del socialismo realmente existente y el fracaso o la desviación de diversos movimientos de izquierda en las últimas décadas, parece haber muy escasas alternativas viables a la estructura fundamental capitalista de la modernidad. A esto hay que agregar el cuestionamiento radical que hacen hoy el postmodernismo filosófico y la hermenéutica al concepto de crítica, en el sentido de la imposibilidad de encontrar un punto de vista universal desde el cual criticar y evaluar normativamente las situaciones fácticas concretas en orden a su transformación. Por esta razón es importante preguntarse por las condiciones y las posibilidades de la crítica en el contexto histórico actual.

Según José Manuel Romero, en el planteamiento de Ellacuría hay un fundamento de la crítica social que guarda similitudes con la concepción de la crítica desarrollada por la tradición hegeliano-marxista, especialmente por los autores de la Escuela de Fráncfort, y que responde a las objeciones postmodernas y hermenéuticas³⁵.

33. *Ibíd.*, p. 575. Según Ellacuría, los procesos históricos no pueden equipararse con los procesos físico-naturales. El conjunto de las fuerzas históricas, caracterizadas por su diversidad cualitativa, por su carácter procesual que va incorporando las transformaciones logradas, por la multiplicidad de elementos concurrentes, por la presencia de elementos de libertad, hace que la historia sea necesariamente azarosa. Y este carácter azaroso, de indeterminación, no se elimina aun en el hipotético caso de que el proceso histórico estuviese dirigido racionalmente por fuerzas reflexivamente liberadoras y creadoras, ya que tal intervención implica una serie de elementos inmanejables, a la vez que una serie de efectos secundarios, que se introducen en el proceso más allá de las intenciones y de la racionalidad que se pretende introducir en su seno.

34. *Ibíd.*, p. 563.

35. Cfr. Romero, J. M., “Ellacuría y la Teoría Crítica. Una aproximación”, *óp. cit.*, p. 459.

En concreto, se trata de lo que Walter Benjamin postulaba en las *Tesis sobre el concepto de historia*: de la necesidad de detener lo “nuevo” de la historia mundial vigente; esto es, el progreso material que inexorablemente agudiza la barbarie, barbarie que constituye la propia realidad social que debe ser descifrada y transformada, de acuerdo con las posibilidades objetivas existentes, propiciando así una nueva relación de los seres humanos con la realidad presente y con su historia.

El meollo de la crítica social lo constituye justamente la construcción de esa nueva —y necesaria, en contraposición a la barbarie— relación de los seres humanos con el progreso material y con la sociedad constituida. En la perspectiva de la Teoría Crítica clásica (Horkheimer, Adorno y Marcuse), el ámbito de esa crítica es la objetividad fáctica y sus posibilidades, soslayando así la referencia a un punto de vista externo, de naturaleza meramente “subjetiva”, sacando de algo a priori al objeto examinado, para situarse en el plano de la reproducción material de la formación social de los seres humanos. La crítica deberá partir, por tanto, de las “cosas nuevas y malas”, como dice Benjamin; y en esa medida, la propia formación social real se descifrá y reconfigurará ella misma³⁶.

Se trata, por tanto, de una crítica normativa inmanente, que busca criticar los sistemas sociales contrastándolos con un *posible ser-otro*, que sirve para hacer evidentes las patologías sociales y las injusticias de dichos sistemas. Y es inmanente porque no se trata de un posible ser-otro meramente imaginado o fantaseado, sino de algo radicado en las alternativas reales que ofrece el mismo proceso histórico de las sociedades concretas; es decir, fundado en la propia realidad criticada

y fundamentado en la experiencia. Por esa razón, Horkheimer decía que la Teoría Crítica “no realiza ninguna crítica desde la mera idea. Ya en su figura idealista ha rechazado la representación de algo bueno en sí que meramente se opondría a la realidad. Ella (la Teoría Crítica) no juzga de acuerdo a algo que estuviera por encima del tiempo, sino a algo que está en el tiempo”³⁷. En este sentido, según Horkheimer, la crítica debe dirigirse en contra de “tendencias utópicas” que pudieran aparecer en su propio interior, articulándola desde las experiencias decantadas por movimientos y luchas sociales.

Para los teóricos de la Escuela de Fráncfort, la crítica se encuentra anclada en estructuras, procesos y movimientos sociales, los cuales remiten a expectativas normativas que se encuentran ya presentes en la propia estructura de la sociedad y que se expresan en experiencias de violación de ideas, dadas ya de manera pre-conceptual, de justicia, igualdad, dignidad e integridad, que están implícitas en los movimientos de emancipación en una sociedad determinada. Sin embargo, para ellos la labor de la crítica no se reduce sin más a ser una mera formulación de las necesidades, deseos y exigencias planteadas por procesos y movimientos, sino que tiene que llegar a la forma de una crítica ideológica para determinar el modo en que los valores e ideales normativos que orientan a una sociedad —por ejemplo, las ideas de libertad, justicia o igualdad— van más allá de sus respectivas concreciones institucionales específicas y ofrecen así la posibilidad de corregir, a la luz de ellos, fallas y limitaciones, de superar exclusiones fácticas injustificables, atendiendo de este modo a la distancia entre lo que proclama idealmente la normatividad vigente y la realidad fáctica de la sociedad en cuestión³⁸.

36. Cfr. Maar, W. L., “La actualidad de la Teoría Crítica de la sociedad y el futuro de la emancipación”, en Leyva, G. (ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, México D. F.: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2005, pp. 425 y ss.

37. Horkheimer, M., *Nachtrag*, en Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, t. 4: 1936-1941, Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 217-225. Citado por Leyva, G., “Pasado y presente de la Teoría Crítica. Tres vertientes de reflexión para la crítica del presente”, en Leyva, G. (ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, *óp. cit.*, p. 98.

38. Cfr. Leyva, G., “Pasado y presente de la Teoría Crítica”, *óp. cit.*, pp. 96 y ss.

En Ellacuría encontramos una postura similar en relación a la crítica. Se puede decir que su concepción pone las bases para una comprensión de la facticidad y el carácter histórico de la crítica, permitiéndole eludir la referencia a un ideal o a parámetros normativos formales universales de carácter trascendental, cuya tendencia es a caer en una peligrosa abstracción incompatible con la immanencia histórica³⁹.

En un escrito preparatorio para un seminario sobre *El hombre unidimensional*, de H. Marcuse, realizado en 1970, Ellacuría afirma que la crítica a una sociedad es un problema de objetividad histórica, de lo que efectivamente se puede hacer, y no de lo que se puede soñar metafísicamente. “Una sociedad —dice Ellacuría comentando a Marcuse— 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 a que deba admitirse tal posibilidad real, y que sólo ante ella pueda ser juzgada una determinada realización histórica. El idealismo histórico es, pues, rechazable”. Es decir, la crítica de una sociedad no tiene por qué recurrir a un ideal de justicia presuntamente absoluto y ahistórico que hipotecaría su efectividad. La crítica tendría que problematizar una sociedad determinada a partir de las posibilidades reales contenidas en ella de una sociedad mejor y más humana. Claro que estas posibilidades no pueden ser explicitadas por un planteamiento teórico puro, pues ello implicaría hacer demostración de un posicionamiento filosófico con pretensiones de neutralidad o exigiría recurrir a una filosofía especulativa o teleológica de la historia. Como apunta acertadamente José Manuel Romero, tales posibilidades reales presentes en la sociedad existente, que ponen las bases para

una sociedad mejor, solo son explicitables por una perspectiva teórica ya ubicada ético-políticamente y que ya ha asumido reflexivamente un interés por la emancipación. Es decir, las posibilidades reales solo pueden ser esclarecidas por un pensar crítico en su carácter histórico y políticamente progresivo, sin caer en una filosofía de la historia especulativa⁴⁰.

Ellacuría hace referencia también, en ese mismo escrito sobre Marcuse, al modo en que la crítica social que el filósofo alemán reivindica es capaz de explicitar a partir de lo existente lo que va más allá, lo trascendente a lo meramente dado; esto es, sus posibilidades reales, a partir de las cuales cabe una crítica al ser así, y no de otro modo, de lo dado. Ellacuría se refiere al método para ejercer la crítica a una sociedad concreta; rechazando el idealismo, habla de la necesidad de atenerse a la objetividad fáctica y sus posibilidades, y de tratar de descubrir “en la totalidad establecida del discurso y la acción de una sociedad lo que en esa misma totalidad se apunta como alternativa histórica, como posibilidad real distinta de la que se ha fraguado en un momento determinado de la historia”. En este sentido, la crítica se transforma en un análisis histórico trascendente, pero no porque juzga y critica desde una instancia suprahistórica ni desde valores absolutos, sino porque intenta separarse críticamente de una concreta realidad para medirla y juzgarla desde sus alternativas históricas, desde sus posibilidades reales⁴¹.

Por tanto, análogamente a la Teoría Crítica clásica, Ellacuría apunta a la necesidad de privilegiar la objetividad fáctica como objeto de la crítica social con vistas a descifrar la realidad —considerando a la teoría como un momento reflexivo de la propia sociedad—.

39. Como excepción a esta característica, se puede destacar que en su crítica a la civilización del capital, Ellacuría recurre al criterio formal kantiano para realizar la crítica a dicha civilización. El comportamiento y el ideal práctico de la civilización occidental no son éticos, porque su universalización acarrearía la catástrofe medioambiental del planeta y la imposición de un modelo de ser humano que promueve el individualismo, el darwinismo social, la insolidaridad y el consumismo.

40. Romero, J. M., “Ellacuría y la Teoría Crítica. Una aproximación”, *óp. cit.*, p. 464.

41. Ellacuría, I., “El hombre unidimensional” (seminario), Archivo “Ignacio Ellacuría”, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador: UCA, 1970, pp. 6-7 y 9.

Se trata de anclar la crítica en la necesidad emancipatoria inscrita en el objeto, aunque no en el objeto en su configuración actual. Se trata de evitar una postura subjetiva, que se expresaría en el intento de vincular la crítica a intenciones meramente subjetivas o utópicas, y vincularla estrechamente a la objetividad social, siguiendo un método “histórico, empírico y crítico”, con el fin de identificar las posibilidades reales de una sociedad, ocultas en la objetividad petrificada de lo meramente dado. El supuesto fundamental para ejercer la crítica social de esta forma es saber que no basta investigar la política, la moral y la emancipación, tal como aparecen en la *sociedad actual*, sino hacerlo en el contexto de la *producción de la sociedad*; reconociendo, por tanto, que la objetividad social es esencialmente una objetividad histórica, que se está continuamente rehaciendo por la praxis de los individuos y los colectivos sociales, y que, por tanto, ella es siempre más de lo que se muestra en su configuración presente. En este sentido, es necesario partir de aquello que estaría por detrás de las apariencias de la propia sociedad actual, que sería su contexto de producción, para captar sus posibilidades reales de ser otra cosa distinta.

Según esto, y de acuerdo a su concepción de la historicidad, la crítica social en Ellacuría se fundamenta en el desfase entre las posibilidades de humanización y autorrealización individual y colectivas iluminadas por la subjetividad constituida, a partir del nivel de capacitación alcanzado en una época histórica determinada, y la realización bloqueada de las mismas determinada por la estructura socio-política vigente. Es un criterio normativo de la crítica radicalmente intrahistórico: las posibilidades de humanización y personalización iluminadas como actualizables por las subjetividades capacitadas, a partir del sistema de posibilidades históricamente configurado en el mundo social circundante de la propia época.

Este criterio normativo de la crítica es para Ellacuría, siguiendo a Zubiri, lo que la propia época puede *dar de sí* de cara a una mayor humanización y personalización de los individuos y los colectivos sociales, y desde el nivel de capacitación de las subjetividades. Pero un *dar de sí* bloqueado y frenado por las estructuras sociales vigentes y por el cual se produce un choque o desfase entre lo vislumbrado como posibilidad real, según la altura procesual del proceso histórico de una sociedad, y lo apropiable efectivamente en el marco definido por las reglas institucionalizadas del juego social.

Asumiendo estos presupuestos, Ellacuría le prestará importancia, a la hora de construir un pensamiento crítico, a las estructuras y procesos concretos de una formación social que bloquean el dinamismo de humanización y personalización, pero también a los movimientos y a las luchas de resistencia y de emancipación que surgen en el seno de la sociedad y que de alguna forma, implícita o explícita, ya expresan las posibilidades reales de transformación de la estructura social. De ahí la insistencia de Ellacuría de vincular la reflexión filosófica a la praxis de liberación o emancipación con el fin de configurar su carácter liberador, y de ejercer desde ahí una función crítica y creadora con el fin de contribuir a la apertura de la historia mediante la construcción de formas y estructuras que vayan concretando históricamente la liberación de la humanidad⁴².

4. Lineamientos para la construcción de un pensamiento crítico-liberador en la actualidad

La crisis que enfrenta actualmente la sociedad capitalista contemporánea abre posibilidades para implementar un proyecto humanista y alternativo a la globalización

42. Cfr. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *óp. cit.*, pp. 108 y 112. Para Ellacuría, no es solo que la filosofía deba adscribirse críticamente “a los momentos liberadores” de la praxis histórica para poder contribuir *ex officio* a la liberación, sino que la filosofía se vería beneficiada de esa encarnación deliberada como filosofía. “La praxis liberadora es principio no solo de corrección ética, sino de creatividad, siempre que se participe en ella con calidad e intensidad teóricas y con distancia crítica”.

neoliberal, que supere el “mal común” que la caracteriza y promueva la construcción histórica de una nueva civilización. Una civilización ya no regida por las leyes del capital, que incluya a todos en sus beneficios, garantice de modo estable la satisfacción de las necesidades básicas y haga posible las fuentes comunes de desarrollo personal y las posibilidades de personalización.

La tarea hoy es imaginar, y tratar de crear, esa nueva civilización, porque, como ya lo apuntamos, no hay ninguna certeza de que el paso de una totalidad histórica a otra distinta traiga algo mejor en términos humanos y liberadores. Según Samir Amin, la sociedad capitalista está claramente en crisis, si definimos “crisis” como una situación en que las expectativas de la mayoría no pueden satisfacerse en virtud de la lógica del sistema. Ahora bien, afirmar esto no implica necesariamente *crisis del capitalismo*, que es algo muy distinto. Esta expresión carece de sentido hasta que llegue el momento en que las fuerzas antisistémicas dispongan de proyectos alternativos coherentes y factibles⁴³.

Según esto, la transformación de la sociedad mundial actual hacia otra distinta que la sustituya puede ir en direcciones imprevisibles. Se puede salir de la transición del capitalismo histórico y llegar a otro sistema igualmente asimétrico e inequitativo, o bien a uno realmente equitativo y democrático. Pero el que esto último se dé dependerá, en parte, de que surjan fuerzas antisistémicas capaces de organizar una estrategia significativa y relevante de cambio, y se elabore, asimismo, un renovado pensamiento crítico que, partiendo de la negatividad de la situación y de la necesidad de superarla, posibilite la generación de soluciones, tanto coyunturales como estructurales, en todos los ámbitos de la realidad histórica. De lo que se trata es de contribuir a diseñar y a realizar históricamente las instituciones concretas por medio de las cuales pueda expresarse finalmente la liberación humana.

En la construcción de este pensamiento crítico es importante reconocer que estamos en una crisis del saber y de los discursos homogeneizantes y que ya no es posible la creencia en las posibilidades de controlar al mundo a través de sistemas teóricos herméticamente cerrados. Por eso no se trata de oponer al discurso hegemónico universalista otro discurso igualmente universalista y cerrado.

Esto lleva a la necesidad, a la hora de construir discursos críticos y liberadores, de darle prioridad a las realidades concretas del mundo histórico, a la praxis, frente a los discursos unificadores y universalizadores. Podríamos estar de acuerdo con el postmodernismo filosófico cuando habla del “fin de la historia”, pero entendiendo con ello que no significa nada más que el límite de la historia “universal”, el límite de la gran metanarrativa de la modernidad (capitalista) eurocéntrica, y tratar de diseñar, por tanto, nuevas estrategias discursivas liberadoras, que partan de una epistemología que se abra a la realidad y que le dé primacía a ésta frente a las interpretaciones y las especulaciones del sentido, asumiendo la actual crisis teórica como una crisis de la razón especulativa y logocéntrica.

Se trata, en el procedimiento de producir discursos filosóficos liberadores, de superar radicalmente el “reduccionismo idealista” en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental al haber privilegiado el logos y la razón como vía primaria de acceso a la realidad (logificación de la inteligencia), y al haber postulado que es el ente o el ser aquello que primariamente concibe el ser humano y aquello en que últimamente se resuelven todos los conceptos y categorías que éste forja (entificación de la realidad)⁴⁴. “Desde Parménides para acá —afirma I. Ellacuría—, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando

43. Amin, S., *El capitalismo en la era de la globalización*, Buenos Aires: Paidós, 1999, p. 118.

44. Cfr. Ellacuría, I., “Superación del reduccionismo idealista”, *Estudios centroamericanos (ECA)*, n.º 477, 1988.

el ser (el sentido) no se muestra radicado en la realidad”⁴⁵.

Ciertamente, el discurso de la modernidad no se deconstruye de manera inmanente, ni mediante la simple construcción de otras formaciones discursivas, ni a través de otra interpretación. Por esta razón, Ellacuría sostenía que ni la mera refutación ideológica ni la construcción de un nuevo discurso ideológico son de por sí suficientes para cambiar un orden social, y que la promoción del mero cambio ideológico puede convertirse en pretexto para que no se dé el cambio real⁴⁶. En este sentido, el postmodernismo se equivoca. Los discursos realmente existentes remiten siempre a una dimensión que ya no es meramente discursiva o lingüística, que es el ámbito de la praxis histórica con toda su complejidad y sus contradicciones, especialmente las originadas por las condiciones sociales de poder que generan y multiplican los discursos. Estos siempre se traducen en la práctica en por lo menos dos tipos: el de los que tienen el poder y el de los que no lo tienen⁴⁷. Además, hay acciones individuales y/o colectivas que carecen de representaciones discursivas sistemáticas, pero que emergen como resistencias inconscientes frente a las relaciones de poder y dominación que los discursos oficiales legitiman y reproducen⁴⁸.

De lo anterior se desprende que una estrategia teórica para configurar un pensamiento crítico de la globalización debe partir de la negatividad de la praxis histórica, y analizar los procesos y las dinámicas políticas, sociales y culturales de las múltiples formas de resistencia que se manifiestan en contra del

discurso y las prácticas uniformadoras de la modernidad capitalista global. No se trata de proyectar a priori un horizonte normativo ni partir de discursos filosóficos con pretensiones universalistas, sino de elaborar una teoría y una normatividad desde un acompañamiento y un compromiso con las luchas de resistencia frente a las “narrativas dominantes” y sus objetivaciones institucionales⁴⁹.

En esta línea, Ellacuría propone un filosofar orientado hacia lo histórico-fáctico concreto; ejercitar una hermenéutica histórica guiada por un interés explícito de impulsar procesos de emancipación práctico-política. Ello a fin de iluminar la praxis política de los colectivos sociales oprimidos, en tanto que son sujetos potenciales de una acción políticamente transformadora o generadores de una comprensión crítica de la sociedad existente.

Lo anterior se concretará en lo que Ellacuría llama el *método de historización* de los conceptos⁵⁰, el cual se configura a partir de una hermenéutica que no busca primariamente la comprensión de sentido de las interpretaciones, las ideologías y los productos culturales, sino las condiciones histórico-reales que los hacen posible.

Si la hermenéutica idealista de sentido (en la línea de Gadamer) concibe el método histórico como búsqueda del significado del acontecer histórico y de las interpretaciones, la hermenéutica histórico-realista ellacuriana busca adecuarse a lo que es la historia como proceso real y englobante de la realidad humana, personal y estructuralmente considerada. “Frente al concepto de historia como

45. *Ibíd.*, p. 637.

46. Cfr. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *óp. cit.*, p. 114.

47. Cfr. Scott, J. C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México D. F.: Ediciones Era, 2000.

48. Kozlarek, O., *Crítica, acción y modernidad*, México D. F.: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Dríada, 2004, p. 24.

49. *Ibidem*.

50. Cfr. Ellacuría, I., “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *Estudios centroamericanos (ECA)*, n.º 335-336, 1976; “La historización del bien común y los derechos humanos en una sociedad dividida”, en Támez, E. y Trinidad, S. (eds.), *Capitalismo: violencia y antividia*, t. II, San José: Educa, 1977; “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *Estudios centroamericanos (ECA)*, n.º 502, 1990. Los tres artículos se pueden encontrar en Ellacuría, I., *Escritos filosóficos*, t. III, San Salvador: UCA Editores, 2001.

relato histórico con su propia hermenéutica está el concepto de historia como acción histórica, como proceso real histórico, con la hermenéutica social e histórica que le corresponde⁵¹. Esta última implica una vuelta a la historia que no consiste meramente en un proceso metodológico de recoger los datos históricos —lo cual siempre es necesario para no caer en fantasías y especulaciones—, sino en volver a la historia para captar el sentido de las acciones y las interpretaciones desde la praxis histórica, como lugar primario de verificación de las interpretaciones y de los conceptos.

Se trata, por tanto, de ir a la historia, entendida en su carácter formal de praxis, para dilucidar críticamente el sentido expresado en las interpretaciones y en los discursos que legitiman las relaciones de poder y dominación, desenmascarando su pretendida universalidad y poniendo en evidencia las condiciones reales y los intereses sociales que los sustentan. Se trata de una verificación práxica que busca mostrar lo que revelan o encubren las formulaciones y los planteamientos abstractos, para examinar las condiciones reales sin las que no tiene realidad lo que se proclama como verdadero o justo en el plano teórico o ideal⁵². En este sentido, no se pretende realizar una verificación puntual o de “hecho”, en un sentido empirista, sino contrastar lo que se proclama idealmente en el principio abstracto con el proceso histórico de una sociedad determinada y en un período de tiempo suficiente, con el fin de medir los resultados objetivos de ese proceso y su correspondencia o no con lo que se proclama idealmente como real, bueno y justo.

Consecuente con este procedimiento, la historización implica sobrepasar tanto el nivel de la mera intencionalidad como el de la pseudo-concreción. Lo primero significa que se consideran metodológicamente los

comportamientos y los efectos reales de las formulaciones ideológicas, y no las intenciones de los individuos y los grupos que las portan y las propugnan. Además, no se considera lo que de verdad, valor o justicia pueda haber en el contenido de los discursos ideologizados tomados en sí mismos, porque de hecho toda ideologización contiene necesariamente aspectos de verdad, de valor y de justicia. Cómo se podría rechazar, por ejemplo, la afirmación de las libertades individuales y de los derechos civiles que en forma abstracta proclama el discurso del liberalismo, sin negar con ello una dimensión relevante de la libertad humana. Más bien, lo que la historización considera metódicamente es la relación de ese contenido con una determinada situación o con una determinada acción, porque es allí justamente donde radica el carácter ideologizador de un determinado discurso.

La falacia fundamental de los discursos ideológicos dominantes consiste en hacer pasar como valores efectivos y operantes unos principios, conceptos o representaciones que son puramente abstractos y que son, además, presentados como universales, ocultando así la negatividad de la realidad socio-histórica en la cual se inscriben y se producen. Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia, pero si en realidad esa libertad de prensa solo la pueden ejercitar quienes poseen enormes recursos económicos, resulta que, en esas condiciones, la afirmación abstracta de la libertad de prensa es un obstáculo fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia⁵³. Algo similar se puede plantear de los principios que pueden determinar la acción humana, como el amor, la justicia, la libertad, que solo serán reales si se realizan a partir de condiciones sociales e históricas efectivas; afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., pero sin poner las condiciones que los hagan efectivos para todos

51. *Ibíd.*, p. 424.

52. *Cfr.* Ellacuría, I., “La historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *óp. cit.*, pp. 88-94.

53. *Cfr.* Ellacuría, I., “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *óp. cit.*, p. 428.

en una comunidad determinada o en la humanidad misma, es una mistificación que impide que los seres humanos no sean lo que se dice que deben ser⁵⁴.

Por otra parte, decíamos que la historización implica superar el nivel de la pseudo-concreción, porque lo que pretende es ir más allá del nivel del fenómeno en el que la realidad aparece estática y destotalizada, para criticar los planteamientos y los discursos ideologizados en el marco de la concreta estructura histórica de la cual forman parte y en la cual se originan. Lo que la historización hace en este sentido es “separar y mostrar en la praxis histórica cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal y de impedir que lo que se pretende llevar a la realidad cobre de hecho realidad”⁵⁵. Por consiguiente, no se trata simplemente de criticar internamente, por ejemplo, el discurso neoliberal y proponer otro discurso alternativo, sino desmontar su matriz ideológica a través de su puesta en relación con los resultados de la praxis histórica e iluminar así las posibilidades reales de transformación de las estructuras históricas opresivas. Ya se dijo antes que el mero cambio de una interpretación por otra, que soslaye las condiciones históricas, fácticas y concretas que sustentan las mistificaciones de los discursos ideológicos, no es suficiente para propiciar una efectiva desideologización que coadyuve a un cambio real de realidad.

Ellacuría entiende la historización como el primer momento lógico en la elaboración de un discurso liberador, de un nuevo discurso que ponga en evidencia la falsedad encubridora del pensamiento dominante y los fundamentos imaginados y desfundamentados de las posiciones ideologizadas, con el fin de posibilitar la transformación de las condiciones predominantes de opresión y negatividad. Si la

ideologización, afirma Ellacuría, “nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser”⁵⁶, se hace necesaria una negación crítica que en el plano teórico se debe concretar en el ejercicio de esa específica hermenéutica histórica que es la historización, con el fin romper con los límites de todo el ámbito de lo ideologizado y abrir la posibilidad de la construcción de un nuevo discurso teórico que en lugar de encubrir y/o deformar la realidad, la descubra y permita el discernimiento de las posibilidades reales de una efectiva liberación en la actual altura procesual de la realidad histórica⁵⁷.

Son estos planteamientos los que permiten entender la vuelta que Ellacuría le da a la pregunta de Heidegger en *¿Qué es la metafísica?*. En lugar de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, Heidegger debería haberse preguntado por qué hay nada —no ser, no realidad, no verdad, etc.—, en vez de ente. En un contexto histórico marcado por la negatividad y por la nada de lo ideologizado, la actitud que mueve a filosofar no es la angustia, sino la protesta, la inconformidad ante el estado de cosas existente y las ideologías que lo justifican⁵⁸.

La historización se ejercita y se practica, pues, como parte de un proceso teórico-práctico orientado a la liberación histórica, y supone una opción previa por las víctimas y los excluidos del sistema y de todo sistema. A nivel teórico, se pretende descubrir, mediante la acción desideologizadora, cuál es la realidad deseable y posible en el actual contexto histórico; a nivel práctico, se busca apoyar las múltiples luchas de resistencia y emancipación que se llevan a cabo en la actualidad en las periferias del sistema, con el propósito de lograr una transformación socio-

54. Véase al respecto Ellacuría, I., “Ética fundamental”, esquema inédito de un curso de ética dictado en 1977, Archivo “Ignacio Ellacuría”, San Salvador: UCA, 1977.

55. Conclusiones de la primera parte del curso “Ideología e inteligencia”, de 1983, Archivo “Ignacio Ellacuría”, San Salvador: UCA, 1983.

56. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *óp. cit.*, p. 101.

57. Ellacuría, I., “Ética fundamental”, *óp. cit.*

58. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *óp. cit.*, p. 101.

histórica de carácter estructural, que permita la negación superadora de la negación y la negatividad que sustenta el estado actual de cosas existente⁵⁹.

Ellacuría está consciente de que la función que ejerce la historización mediante la crítica ideológica no es suficiente para acompañar efectivamente un proceso de liberación, y por eso insistirá en la necesidad de que la filosofía realice también una función creadora en la propuesta de horizontes y teorías, en el diseño de modelos y en la fundamentación teórica de soluciones viables y factibles para sustentar una alternativa a la civilización del capital⁶⁰. Específicamente, Ellacuría hace referencia a la necesidad de elaborar una teoría crítica de la inteligencia y del saber humanos (epistemología), una teoría general de la realidad (metafísica), una teoría abierta y crítica del ser humano, la sociedad y la historia (antropología), una teoría del valor y del sentido de las cosas (ética) y una reflexión filosófica sobre lo trascendente⁶¹.

Pero, como lo mencionamos antes, no se trata de crear un sistema filosófico cerrado que dé respuestas definitivas a esos problemas, sino de construir un discurso crítico y abierto, cuyo punto de partida no es un ideal o algo que ya previamente se estime positivo, sino la negatividad y el mal común que se manifiestan en la realidad histórica latinoamericana (y de la periferia en general), así como las respuestas y razones implícitas que ya portan, consciente o inconscientemente, las formaciones discursivas de las diversas fuerzas y grupos sociales que practican la resistencia y propugnan la

liberación. “La realidad histórica latinoamericana y los seres humanos que la constituyen necesitan estas preguntas y es posible que en su preguntar lleven ya el inicio de las respuestas, que necesitarán tal vez mayor elaboración conceptual, pero que es seguro están cargadas de realidad y verdad. Tal vez esa realidad y esa verdad ya la han expresado en cierta medida poetas, pintores y novelistas; también la han expresado los teólogos. A la filosofía queda expresarla y reelaborarla al modo específico de la filosofía, cosa que todavía no se ha hecho de forma mínimamente satisfactoria”⁶².

Ellacuría no era dogmático en el planteamiento sobre la posibilidad de la construcción de un pensamiento crítico-liberador, sobre todo por su insistencia —fundamentada filosóficamente— en que la actividad intelectual debe siempre subordinarse a la realidad histórica y a sus exigencias, tratando de superar cualquier esquema ideologizante. Lo importante es trabajar sobre la experiencia histórica, para ir verificando ventajas y desventajas de esta u otra dirección del trabajo filosófico. “Una mezcla de teoría y praxis, en la que la praxis plantea las incógnitas y los desafíos y la teoría ofrece hipótesis de verificación junto con horizontes proyectivos, que han de ser comprobados o rechazados por una nueva praxis, puede ser el camino por donde avanzar hacia soluciones aceptables. Soluciones que, a su vez, han de ser revisadas por una teoría, que se comporte críticamente, de modo que se mantenga equilibrado y lúcido al vaivén más o menos dialéctico, según los casos, de la acción y el pensamiento”⁶³.

59. Cfr. Ellacuría, I., “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *óp. cit.*, p. 438.

60. Cfr. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *óp. cit.*, pp. 102 y ss.

61. Cfr. *ibíd.*, pp. 106 y ss.

62. *Ibíd.*, p. 107.

63. Ellacuría, I., “Universidad y política”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, t. I, *óp. cit.*, p. 18.