

Ellacuría y la teoría crítica

Una aproximación

José Manuel Romero

Los esfuerzos actuales por articular una teoría crítica de la sociedad¹ que responda a las transformaciones sufridas en las últimas décadas por la economía mundo, la vida social y la cultura, se ven enfrentados con un contexto teórico que parece de transición. Pues cada vez más van siendo tematizadas y patentizadas por la discusión teórica las insuficiencias del monumental proyecto de Jürgen Habermas de reconstruir las bases normativas de la teoría crítica a partir de una teoría de la comunicación en el marco de un nuevo paradigma filosófico, el de la intersubjetividad lingüísticamente mediada². Con este nuevo paradigma Habermas pretendió superar lo que considera aporías de la primera generación de la Escuela de Francfort, presa supuestamente del paradigma filosófico del sujeto (que toma como central desde un punto de vista filosófico la relación sujeto-objeto), el cual sería incapaz de dar cuenta conceptualmente tanto de la complejidad del concepto de razón como del carácter racional de la crítica y la oposición práctica a las patologías de la sociedad actual, en tanto que carecería del instrumental conceptual adecuado para comprender plenamente el ámbito de la intersubjetividad e interacción moral y social. A las dudas de si el nuevo paradigma propuesto por Habermas supone un paso adelante o atrás respecto al potencial crítico de las posiciones de la primera generación de la Escuela de Francfort³, se unen las críticas a su teoría de la

¹ Propiamente, la noción de teoría crítica remite al proyecto de M. Horkheimer en los años 30 del siglo XX de elaborar una forma de teoría que, a diferencia de la tradicional, pretende hacer reflexivas las condiciones socio-políticas y éticas que constituyen la orientación de su perspectiva epistémica y aspira a ser consecuente con ello asumiendo explícitamente un interés teórico y práctico en favor de la emancipación. Este proyecto fue proseguido en las décadas posteriores por H. Marcuse, Th. W. Adorno y la generación posterior de intelectuales representada por J. Habermas, A. Schmidt y A. Wellmer. En un sentido laxo, por teoría crítica de la sociedad puede entenderse todo intento teóricamente sustentado de iluminación crítica de la sociedad vigente atendiendo a las condiciones que ella misma genera para la constitución de una sociedad liberada de asimetrías estructurales. En tal categoría más amplia podríamos incluir desde los análisis del capitalismo de Marx hasta los actuales de Negri y Hardt. Aquí, aunque se comienza utilizando la expresión en el primer sentido, es decir, el ligado a la tradición de pensamiento de la Escuela de Francfort, la intención es tratar una problemática relevante para la teoría crítica en un sentido amplio.

² Ver J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, 2 vols. y *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989. Interesantes discusiones con Habermas aparecen en A. Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996, A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 2000, p. 88-109 y VVAA, *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Zu Klampen, Lüneburg, 1995.

³ Ver C. Rademacher, *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*, Zu Klampen, Lüneburg, 1993, V. Gómez, *El pensamiento estético de Th. W. Adorno*, Cátedra, Madrid, 1998 y J. A. Zamora, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004.

modernidad por su evolucionismo eurocentrista y su renuncia a una crítica en profundidad de las estructuras sociales capitalistas. Una cosa va resultando clara: la teoría crítica de la sociedad de Habermas tomó como objeto de reflexión a las sociedades del bienestar centroeuropeas⁴, por lo que se ve conceptualmente incapacitada para comprender críticamente tanto la instauración del nuevo régimen neoliberal y el tipo de globalización impulsada por él, como las realidades de las sociedades no occidentales, las sociedades periféricas concebidas desde su perspectiva teórica como en vías de modernización.

Pero si la teoría de Habermas va mostrando sus insuficiencias para generar una comprensión crítica de nuestras sociedades, aún está por ver si la producción teórica de los continuadores actuales de la teoría crítica está en condiciones de impulsarla. La a todas luces importante teoría del reconocimiento de Axel Honneth, centrada, como la teoría de Habermas, en la problemática de la reconstrucción de los parámetros normativos que sustentan una crítica con pretensión de validez universal, no ha cristalizado aún en la formulación unitaria de una teoría crítica de las sociedades actuales capaz de sustentar e impulsar el desarrollo de análisis críticos del presente, a pesar del paso importante en esta dirección representado por su obra *La lucha por el reconocimiento*⁵. En todo caso, y a la espera de esto, considero que la pretensión de Honneth de hacer de la teoría del reconocimiento la base normativa de la teoría crítica de la sociedad implica un desplazamiento teórico hacia una problemática fundamentalmente moral y conduce a su planteamiento a la apelación a una ética y una antropología formales para la definición de las precondiciones necesarias de la autorrealización de la vida humana, que en su planteamiento constituyen la base normativa para la crítica⁶, dejando las dimensiones propiamente políticas y económicas de una teoría crítica del presente en una posición más bien secundaria. La tesis de que las bases normativas

⁴ Ver O. Kozlarek, *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, Dríada/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2004, p. 104 ss.

⁵ Ver A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1996.

⁶ Ver A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 2000, p. 54-69. La argumentación de Honneth se podría sintetizar así: cuando criticamos una estructura social determinada estamos adoptando como criterio normativo, aunque no necesariamente de manera reflexiva, la idea de autorrealización humana, considerada como válida para todo ser humano más allá de su contexto cultural, autorrealización que constatamos como frustrada o imposibilitada por tal estructura. Para efectuar una clarificación racional de tal concepción de autorrealización personal, que permita rechazar la concepción de la misma por parte de posicionamientos relativistas como relativa a cada contexto cultural, se ha de explicitar cuáles son las condiciones universales (más allá de las diferencias culturales) y necesarias de la autorrealización humana como tal. Esto iluminaría el criterio normativo para una crítica que pretende superar los límites entre las diversas culturas y formas de vida y ser válida para todo ser humano en cuanto tal. Para poder hacer esto Honneth apela a la antropología formal y la ética formal como aquellas disciplinas capaces de explicitar tales condiciones *formales, antropológicas*, de la autorrealización humana que actuarían propiamente como referente normativo, no dependiente del contexto cultural, a la hora de criticar situaciones o estructuras sociales concretas.

de la crítica pueden ser tematizadas por una ética y una antropología formales conlleva el peligro de abandonar inadvertidamente un modo de pensamiento histórico e historizador y dejar en la periferia de la atención teórica dimensiones de la realidad (como el conflicto socio-político) a partir de las cuales precisamente Honneth había sustentado hace dos décadas su crítica a Habermas⁷.

Una dirección prometedora y que habría que hacer fructificar es aportada por algunas reflexiones recientes por parte de Honneth sobre las virtualidades de la categoría de crítica inmanente, es decir, una crítica que no busca sus parámetros normativos en alguna dimensión ideal por encima de la historia, sino que los encuentra ya actuantes dentro del propio proceso histórico, por ejemplo, como quiere Honneth, en las percepciones, valoraciones y acciones de los sujetos históricos reales todavía no informados por la teoría⁸. Hay que recordar que para la primera generación de la Escuela de Francfort la crítica inmanente pretendía abrir, a partir de la propia realidad histórica dada, una dimensión de transcendencia intrahistórica desde la cual disolver la apariencia naturalizada de esa realidad. Tal transcendencia estaría representada por todo aquello que, siendo parte de la realidad dada, va más allá. Desde expectativas y deseos de gratificación, modos de racionalidad subjetiva hasta las posibilidades de una gratificación de las necesidades cualitativamente superior, generadas por el desarrollo tecnológico-productivo propiciado por el capitalismo. En sus diversas formas (en autores como W. Benjamin, Th. W. Adorno o H. Marcuse) la crítica inmanente opuso esta dimensión que apunta más allá al ser así y no de otro modo de la realidad dada. En Adorno esta confrontación es entendida en términos hegelianos como la que se da entre una realidad y su concepto: “La crítica cognoscitiva [...] tiene que investigar también necesariamente si los objetos del conocimiento son realmente lo que según su propio concepto pretenden ser. De lo contrario sería una crítica meramente formalista. La crítica inmanente no es jamás una crítica puramente lógica, sino también una crítica del contenido, una confrontación del concepto con la cosa.”⁹ Lo que Adorno denomina como concepto tiene que ver precisamente con lo que trasciende la realidad en su forma dada: el “concepto [...] sólo puede determinarse captando en los mismos hechos la tendencia que lleva más allá de ellos. Esta es la función de la filosofía en la investigación social empírica”¹⁰. Para Honneth, por su parte, “el problema clave

⁷ Ver A. Honneth, *Kritik der Macht*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1989², p. 328-334.

⁸ Ver A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, ed. cit., p. 92 y, del mismo autor, “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der «Kritik» in der Frankfurter Schule”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nº 48, Berlín, 2000, p. 729-737.

⁹ Th. W. Adorno, *Introducción a la sociología*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 33-4.

¹⁰ Th. W. Adorno, *Epistemología y ciencias sociales*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 36.

de una actualización de la Teoría Crítica de la sociedad radica en la tarea de abrir categorialmente la realidad social de forma que se haga visible en ella de nuevo un momento de transcendencia intramundana.”¹¹ Las reflexiones de Honneth sobre la categoría de crítica inmanente abren así un ámbito de diálogo productivo con la primera generación de la teoría crítica, sobre todo con Adorno, diálogo que constituye uno de los esfuerzos actuales de su trabajo intelectual y que va consiguiendo dejar de lado algunas de las unilateralidades de la lectura de Habermas¹².

Entre los representantes actuales de la teoría crítica hay que incluir al norteamericano Fredric Jameson, cuya teoría de la postmodernidad constituye el intento más ambicioso y fructífero de actualizar determinadas ideas de W. Benjamin y Th. W. Adorno para articular una hermenéutica crítica, dialéctica, de las transformaciones culturales y en el ámbito de la experiencia social que definen a las sociedades actuales¹³. La originalidad y la fuerza iluminadora de los textos de Jameson permiten augurarles una rica *Wirkungsgeschichte* o historia de efectos, por usar una expresión consagrada por Gadamer, pero no dejan de ser aportaciones, ciertamente ensayísticas, a la hermenéutica crítica de la cultura contemporánea, cuando la pretensión de la primera generación de la teoría crítica fue siempre mucho más amplia.

El peligro que surge con la insatisfacción ante esta situación es la provocación de una dinámica de retorno a los planteamientos de la primera generación de la teoría crítica, que puede dar lugar a una nueva ortodoxia que poco tiene que ver con el pensamiento crítico. Para sortear este peligro quizá suponga una buena orientación la dirección apuntada por Honneth en un artículo, siguiendo una indicación marginal de Habermas: la ampliación del círculo de interlocutores, para un diálogo productivo de cara a la articulación de una teoría crítica actual,

¹¹ A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, ed. cit., p. 92.

¹² Cf. A. Honneth, ‘Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos’, en A. Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 2005, p. 165-187. En este ensayo Honneth deja de lado las líneas fundamentales de la lectura de Adorno por Habermas (que Honneth había seguido en su tesis doctoral, publicada con el título *Kritik der Macht* por primera vez en 1985), es decir la concepción de Adorno como un pensador que por estar imbuido en el paradigma filosófico del sujeto sólo era capaz de concebir la sociedad en términos funcionalistas, y avanza en una dirección más productiva: esboza una interpretación alternativa en la que la teoría de la sociedad de Adorno es concebida como un proyecto *hermenéutico*. Existe una convergencia entre esta lectura de Adorno y la que realizo en mis trabajos “La idea de una hermenéutica de lo concreto en Benjamin y Adorno: ¿más allá de Gadamer?”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, Sevilla, 2004, n° 32, p. 159-171 y *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Síntesis, Madrid, 2005, p. 111-218.

¹³ Expongo esta lectura de Jameson en *Hacia una hermenéutica dialéctica*, ed. cit., p. 219-289 y en “Die kritische Deutung der Postmoderne bei F. Jameson”, en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Mainz-Verlag, Aachen, 2006, n° 49, p. 3-22. Quizá la obra más importante de Jameson traducida al castellano es

más allá del círculo interior de la teoría crítica hacia su círculo exterior o periferia, integrada por autores como E. Fromm o W. Benjamin¹⁴. Yo quisiera tomar aquí como interlocutor a un autor aún más periférico, a un autor periférico en relación a la misma periferia, si tenemos en cuenta su posición en relación a la producción teórica de la filosofía de la liberación de Argentina y México. Me refiero a Ignacio Ellacuría, filósofo y teólogo vasco nacionalizado salvadoreño, profesor y posteriormente rector de la Universidad Centroamericana (UCA) en El Salvador desde 1967 a 1989, año en que fue asesinado por miembros del ejército salvadoreño junto con otros cinco jesuitas y dos trabajadoras de la universidad en el marco de la sanguinaria represión efectuada por el ejército en esa época negra de la historia del país centroamericano.

Voy a tratar aquí a Ellacuría como interlocutor para sacar a la luz su posible aportación a la problemática clásica de las generaciones recientes de la teoría crítica acerca de los fundamentos normativos de la crítica. En Ellacuría vamos a encontrar una fundamentación histórica de un modo de crítica que guarda interesantes analogías con la noción de crítica inmanente forjada por la tradición de pensamiento hegeliano-marxista, noción sobre la que Honneth está reflexionando últimamente de manera tentativa. 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 presente. 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 humanidad¹⁵. Pero esta remisión a la humanidad devenida históricamente una o al mundo como marco de referencia no implica en Ellacuría la elevación de su discurso a un plano formal que alza como estandarte un universalismo tenido por evidente, el cual en cambio puede llegar a encubrir la adopción irreflexiva de una perspectiva teórica que asume como normativos los discursos de las posiciones dominantes en la economía simbólica mundial, invisibilizando los subalternos. Todo lo contrario. Ellacuría piensa que la referencia al horizonte definido por la humanidad

Teoría de la postmodernidad, Trotta, Madrid, 1996 (se trata de una traducción parcial de su obra *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, Londres/Nueva York, 1991).

¹⁴ Ver J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1989, vol. II, p. 538 y A. Honneth, “Kritische Theorie. Von Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”, editado en su libro *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1990, p. 25 ss.

¹⁵ I. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, UCA Editores, San Salvador, 2001, vol. III, p. 211-2.

devenida una sólo será posible a partir de la constatación de la radical facticidad constitutiva del pensamiento.

Ya el primer Heidegger había afirmado el carácter constitutivo de la facticidad para la existencia. En Ellacuría nos encontramos con un tomar en serio este pensamiento extrayendo de él importantes consecuencias. Ahora bien, Ellacuría va más allá del nivel de formalismo y abstracción que la facticidad conserva en Heidegger como categoría ontológica constitutiva del *Dasein* y entiende esta dimensión en términos radicalmente históricos y geopolíticos.¹⁶ Si el pensar está constituido por una facticidad histórica, geográfica y socio-política inextricable, entonces resultan engañosas o quiméricas las propuestas de un pensamiento puramente teórico, formal o transcendental en cualesquiera de sus formas, ya sea como fenomenología, filosofía primera o reflexión transcendental. 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-políticos¹⁷. Esta situación obliga al pensamiento a reflexionar acerca de esta facticidad que lo constituye, acerca de los intereses ético-políticos que definen su posición y apertura al mundo. Y ello no para extirparla (es imposible) sino para asumirla y hacerla consciente en la forma de una opción explícita y reflexiva, de una toma de partido en el mundo escindido por conflictos en que vivimos¹⁸. Para Ellacuría esta opción implica la elección de ese *lugar que da verdad*¹⁹, esa posición en la estructura social desde la cual es factible la clara aprehensión del escándalo moral implicado por el sostenimiento y reproducción de dicha estructura.

Como Ellacuría ha planteado toda esta problemática pensando en términos de la realidad mundial y no meramente nacional, este acto de optar reflexivamente por el lugar que da verdad se va a concretar como opción por los condenados por el régimen de propiedad vigente en el planeta, lo cual significa para nuestro autor las mayorías populares del Tercer Mundo. Es en la realidad de esta población condenada donde se pone de manifiesto la verdad

¹⁶ Ya el primer Marcuse había cuestionado a final de los años 20 del siglo pasado el planteamiento de *Ser y tiempo* en estos términos; ver el artículo de Th. McCarthy “Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro”, editado en su libro *Ideales e ilusiones. Deconstrucción y reconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 92-106.

¹⁷ Cf. I. Ellacuría, “Filosofía y política”, en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, UCA Editores, San Salvador, 1993, vol. I, p. 47-61.

¹⁸ Ver I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, en *Estudios centroamericanos (ECA)*, n° 322/323, Universidad centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), San Salvador, 1975, p. 413 y 420. Esta concepción de la facticidad del pensamiento crítico podría establecer un interesante diálogo con las reflexiones sobre este tema por parte de S. Žižek en su obra *El espinoso sujeto*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

¹⁹ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en I. Ellacuría, *Veinte años en la historia de El Salvador*, ed. cit., vol. I, p. 115.

de aquel régimen y del tipo de relaciones entre centro y periferia que instaura en la economía mundo. Significativamente, en Ellacuría van de la mano, por un lado, la adopción del marco global como referente a la hora de formular los problemas y las tareas para el pensar, por otro, el rechazo de una concepción formal y abstracta de la teoría y, finalmente, la conciencia de que todo pensar está constituido ya siempre por una toma de posición a favor de una de las partes en conflicto en el desgarrado mundo nuestro. Es el arraigamiento consciente del pensar en su realidad (y en Ellacuría eso significa un compromiso explícito con la realidad de América Latina) lo que le posibilita realizar 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 del globo y a su transformación²⁰. La concepción del pensar crítico de Ellacuría abre la puerta a una práctica intercultural de la filosofía crítica y de la liberación en un sentido que guarda analogías con el modo en que está siendo articulada actualmente por Fernet-Betancourt²¹.

Esta constatación de la consustancialidad de la facticidad al pensamiento conduce a Ellacuría a negarle esa autonomía pura que la teoría tradicional había reivindicado para sí y a concebir el pensamiento crítico como poseyendo sentido en tanto que esté vinculado a una praxis a la que debe dar luz y alimento. La definición de la filosofía como momento de la praxis emancipadora aún por articular muestra la radicalidad de la ruptura de Ellacuría con lo que Horkheimer denominaba teoría tradicional y su orientación hacia una forma de teoría crítica que no sucumbe al pesimismo o al inmovilismo, ya sea en su vertiente schopenhaueriana (el último Horkheimer) o luhmanniana (Habermas en tanto teórico de la modernización social). Se podría proponer como hipótesis de una posible investigación que del pensamiento de X. Zubiri al de Ellacuría se produce un desplazamiento intelectual entre una forma de filosofía próxima a lo que Horkheimer denominó teoría tradicional y una filosofía que se orientó en la dirección de lo que el pensador alemán denominó teoría crítica. Si en Zubiri el discurso filosófico, la mirada del fenomenólogo, no se planteó como problema su lugar de enunciación, su situación hermenéutica de partida (lo cual daba a su discurso el tono de un discurso para la eternidad, efectuado desde un sujeto filosófico sin contexto y sin facticidad), en Ellacuría en cambio tal problemática ha alcanzado completa reflexividad y ha pasado a formar parte del núcleo de la teoría. Puede sostenerse que Ellacuría pretendió

²⁰ Esto es remarcado por A. González, "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", en *ECA. Estudios Centroamericanos*, nº 505-506, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", San Salvador, 1990, p. 979-989.

²¹ Ver R. Fernet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

elaborar una metafísica que aspiraba a tomar como objeto a la realidad histórica. Pero sus categorías filosóficas abordaron tal realidad impulsadas ya siempre por un interés ético-político. 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 primero, previo a la labor teórica, que la orienta, la impulsa y le da vida.

Pero en el planteamiento de Ellacuría la constatación de que toda posición de pensamiento implica ya siempre un posicionamiento en el escindido campo de lo social no conduce necesariamente a la posición crítica a buscar el referente normativo de su confrontación con lo existente en una utopía que debería orientar la acción transformadora. Hay en Ellacuría textos (sobre todo teológicos²²) que se orientan en esta dirección, pero considero más productiva una forma de concebir los parámetros normativos de la crítica, contenida fundamentalmente en su obra inacabada *Filosofía de la realidad histórica*²³, más coherente con la atención de este autor a la facticidad inherente al pensamiento crítico. Se puede afirmar a partir de Ellacuría que es el arraigo de una perspectiva en el interés por la liberación lo que le permite una comprensión de lo formalmente histórico, es decir de aquello que define propiamente a la historicidad. Desde esta perspectiva, lo propiamente histórico aparece como el doble proceso mutuamente realimentado que Ellacuría, siguiendo a Xavier Zubiri, denomina de capacitación y posibilidad²⁴. La historia puede ser concebida como un proceso, discontinuo y sometido a retrocesos y estancamientos, de adquisición de capacidades por parte del sujeto humano (capacidades prácticas, técnicas, también cognoscitivas e incluso sociales) y de iluminación y actualización de posibilidades en el seno de la realidad histórico social. Este proceso no es sin más progresivo pues, como sostiene Ellacuría, en el proceso de realización de posibilidades históricas efectivamente acontecido pudiera ser que “se hubieran abandonado irremediabilmente las mejores.”²⁵ En todo caso, esta concepción de lo formalmente histórico puede encontrar su base en una experiencia de la modernidad como etapa histórica en la que se ha generado un indudable desarrollo en las dimensiones de la ciencia, la técnica y la producción material y las capacidades humanas asociadas.

²² Ver por ejemplo I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, UCA Editores, San Salvador, 1991, p. 393-442.

²³ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1999², sobre todo p. 420-598.

²⁴ Cf. X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, en X. Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, p. 117-174.

²⁵ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 523-4.

Pero este proceso de capacitación no debe ser entendido como siendo sólo de adquisición de capacidades cognitivas o técnicas y, aunque Ellacuría no desarrolla explícitamente esta cuestión, considero que debe afirmarse que concibió el proceso de capacitación y posibilitación como un proceso amplio que abarca dimensiones sociales y morales. Aquí el planteamiento de Ellacuría puede ser complementado con la teoría de Honneth que constata históricamente la adquisición tendencialmente progresiva de la capacidad de reconocer valor en los otros impulsada por el conflicto moral, a saber, por lo que el autor alemán denomina “lucha por el reconocimiento”, lo cual le permite hablar de un proceso de aprendizaje moral.²⁶ Esta referencia permite comprobar el carácter intersubjetivo del proceso de capacitación y posibilitación, y ello en varios sentidos. En primer lugar, en el sentido de que el modo en que un individuo ilumina a partir de sus capacidades nuevas posibilidades en su mundo circundante es algo sólo comprensible a partir de su inserción y socialización previa en una comunidad articulada a partir de un mundo de la vida compartido y un entramado de prácticas de interacción social establecidas que introducen también asimetrías estructurales entre diversos grupos de población. Esto permite tener en cuenta la relevancia no sólo de la apertura de posibilidades en el mundo por parte del individuo sino la percepción, la apreciación y la valoración intersubjetiva en el seno de un plexo de interacción social antagónico. El proceso de capacitación y posibilitación no se da sólo en el marco de la relación entre el individuo y el mundo circundante sino también (y sobre todo) en el seno de una intersubjetividad problemática por su carácter fracturado y conflictivo. Por ello tal proceso debe ser concebido como poseyendo una importante dimensión social y moral en la que el conflicto social y moral juega un papel claramente relevante.

Además, los procesos de capacitación y posibilitación deben ser pensados no sólo en términos individuales sino colectivos. Esto nos conduce a la idea, a la que apuntaremos luego cuando tratemos la categoría de ideologización en Ellacuría, de que la iluminación de nuevas posibilidades históricas a partir de las capacidades adquiridas es una actividad colectiva cuyo agente es toda una generación. Esto nos permite sostener que cada época va a estar caracterizada por una iluminación específica de posibilidades por parte del colectivo social, la cual es vinculante para las decisiones o orientación políticas de la formación social. Asumiendo esto, el proceso de capacitación tematizado por Ellacuría puede ser concebido

²⁶ Tanto J. Habermas como A. Honneth afrontan la historia acontecida de las estructuras normativas en la interacción moral como un proceso de aprendizaje progresivo. Ver J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, p. 9-44 y A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, ed. cit., p. 193-205.

como un proceso complejo que abarca las dimensiones práctica, cognitiva, social y moral, que se traduce en un proceso de posibilitación, pues las nuevas capacidades adquiridas por los individuos y colectividades constituyen el factor de apertura de nuevas posibilidades históricas a partir de las condiciones vigentes en el mundo social circundante. La adquisición de una nueva capacidad permite e impulsa la apertura de nuevas posibilidades en las dimensiones práctica, cognoscitiva y moral. De entre estas posibilidades sólo algunas son realizables y efectivamente realizadas en el marco social vigente y resultan incorporadas por los individuos y colectivos sociales en la forma de nuevas capacidades que a su vez actúan como nuevo factor de posibilitación. Claramente la cuestión de qué posibilidades son de hecho realizadas de entre las iluminadas por una generación capacitada según el grado de capacitación adquirible en una época precisa es, más que técnica, *política*, pues en un régimen social desigualitario y jerarquizado la actualización de las posibilidades históricamente iluminadas va a resultar restringida al sostenimiento de las condiciones de reproducción de tal sistema social, lo cual va a suponer la frustración de posibilidades cuya realización conduciría a cotas mayores de gratificación y satisfacción de las necesidades colectivas.

Esta concepción de la historicidad pone las bases para una comprensión adecuada de la facticidad y carácter histórico de la crítica, permitiendo así eludir la referencia a un ideal o a parámetros normativos formales universales más o menos transcendentales, cuya tendencia es a caer en una peligrosa abstracción incompatible con lo histórico. En un escrito preparatorio de un seminario sobre *El hombre unidimensional* de H. Marcuse (realizado en 1970) realizó Ellacuría, al comentar el planteamiento de esta obra, algunas consideraciones sobre la crítica social que son relevantes para nuestro tema: “¿Cómo se critica una sociedad? No en función de una sociedad ideal ni en función de una sociedad pretérita: «a specific historical practice is measured against its own historical alternatives»²⁷. Tomadas en cuenta las capacidades y recursos que hay hoy ¿podría sacarse de ellos hoy un mejor rendimiento «for improving the human condition»²⁸? Es un problema de objetividad histórica, de lo que efectivamente se puede hacer, no de lo que se puede soñar metafísicamente. Una sociedad no puede ser juzgada y condenada más que desde las posibilidades reales de ser otra cosa. Será difícil demostrar la realidad de una posibilidad, pero esto no obsta 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.” La crítica de una sociedad no tiene por qué

²⁷ H. Marcuse, *One-dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964, p. x.

²⁸ *Ibíd.*

recurrir a un ideal de justicia presuntamente absoluto e histórico que hipotecaría su efectividad. La crítica problematizaría una sociedad determinada a partir de sus propias posibilidades (de las posibilidades reales contenidas en ella) de una sociedad mejor. Claro que estas posibilidades no pueden ser explicitadas por una forma de teoría tradicional, por un planteamiento teórico puro, pues ello implicaría hacer gala de un posicionamiento filosófico objetivista o realista o exigiría recurrir a una filosofía especulativa o teleológica de la historia. Tales posibilidades reales presentes en la sociedad existente que ponen las bases para una sociedad mejor sólo son explicitables por una perspectiva teórica ya ubicada ético-políticamente que ya ha asumido reflexivamente un interés por la emancipación.²⁹ Estas posibilidades son explicitadas en su carácter histórica y políticamente progresivo, sin caer en una filosofía de la historia especulativa, por una teoría crítica, jamás por una teoría tradicional, incapacitada conceptualmente para clarificar de manera adecuada su lugar de enunciación.³⁰

Ellacuría hace referencia también en ese mismo escrito sobre Marcuse al modo en que la crítica social que Marcuse reivindica es capaz de explicitar a partir de lo existente lo que va más allá, lo trascendente a lo meramente dado: sus posibilidades reales, a partir de las cuales cabe una crítica al ser así y no de otro modo de lo dado: “Se requiere en este sentido un análisis trascendente. Trascendente no significa aquí metafísico, pues no se trata de juzgar una alternativa histórica ni desde Dios, ni desde valores absolutos, ni desde realizaciones utópicas. Significa tan sólo un ir más allá de los hechos para confrontarlos con las reales posibilidades de que los hechos pudieran ser de otro modo. Tal análisis trascendente pertenece a la estructura misma de la teoría social. Y la transcendencia de la que aquí se habla tiene un carácter rigurosamente histórico, empírico y crítico, porque el análisis lo que debe intentar es descubrir en la totalidad establecida del discurso y la acción de una sociedad lo que en esa totalidad misma se apunta como alternativa histórica, como posibilidad real distinta de la que ha fraguado en un momento determinado de la historia. El análisis crítico de la teoría social es, por tanto, trascendente, pero históricamente trascendente. Transcendencia no es

²⁹ Expongo esto más extensamente en *Hacia una hermenéutica dialéctica*, ed. cit., p. 292-5. Creo que puede aportar luz a esta problemática la tesis de Lèvinas y de Dussel de que la ética (según el primero) y la política (según el segundo) es la filosofía primera. Ver E. Lèvinas, *Ética e infinito*, Visor Distribuciones, Madrid, 1991, p. 71 y E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

³⁰ El hecho de que posicionamientos que comulgan con la reproducción de la estructura social vigente perciban esas posibilidades que la posición comprometida con su transformación ilumina como progresivas como posibilidades disfuncionales a la reproducción de lo existente que deben ser obstruidas a toda costa pone de manifiesto el carácter no meramente subjetivo de tales posibilidades y su arraigo en los procesos de desarrollo objetivo del propio cuerpo social.

aquí sinónimo de ningún idealismo; solamente anuncia la necesidad de separarse críticamente de una concreta realidad para verla, medirla y criticarla desde sus alternativas históricas, desde sus posibilidades reales. Tales posibilidades para ser entendidas como alternativas históricas deben estar al alcance de la sociedad respectiva, deben ser metas bien definidas que puedan reducirse a la práctica.”³¹ Quizá aquí Ellacuría hace demasiado hincapié en el carácter trascendente del análisis histórico, pues lo cierto es que tal análisis critica lo dado a partir de sus propias posibilidades, es decir, la crítica se realiza a partir de la cosa misma, a partir de las posibilidades que ella contiene. Es cierto que la crítica trasciende la forma dada de la cosa, pero a partir de sus propias posibilidades. Por ello considero que se puede sostener que el tipo de crítica que Ellacuría está explicitando aquí guarda importantes analogías con la concepción de la crítica inmanente de la tradición hegeliano-marxista.

Retomando nuestro hilo conductor, y volviendo a la concepción de lo formalmente histórico de Ellacuría, coincido con Héctor Samour en que la crítica puede ser concebida a partir de Ellacuría como sustentada en el desfase entre las posibilidades de gratificación y autorrealización individual y colectivas iluminadas por la subjetividad constituida a partir del nivel de capacitación alcanzado por la época y la realización restringida de las mismas definida por la estructura socio-política vigente. El criterio normativo de la crítica es así radicalmente intrahistórico: las posibilidades de realización y gratificación iluminadas como actualizables por subjetividades capacitadas a partir de las posibilidades ya históricamente plasmadas en el mundo social circundante de la propia época. El criterio normativo de la crítica es lo que Ellacuría, siguiendo a Zubiri, denomina lo que la propia época puede *dar de sí* de cara a una gratificación y autorrealización colectivos, lo cual es alumbrado desde el nivel de capacitación de las subjetividades propio de dicha época. La productiva actualización que Ellacuría realiza de Hegel y Marx se efectúa en un marco de pensamiento que se distancia profundamente de ellos en tanto que rompe con toda teleología. La concepción de lo formalmente histórico como un proceso de capacitación y posibilitación carece de necesidad, lógica interna o *telos* que se vaya desplegando a través del acontecer inmanente. Tal proceso aparece, en cambio, como algo contingente y, como tal, frágil y sometido a graves retrocesos y pérdidas. Pero sobre todo en la época moderna puede rastrearse en él una dinámica, una tendencia propia que puede calificarse de progresiva, aunque su fragilidad ontológica determina que tal tendencia sufra estancamientos y reversiones.

³¹ I. Ellacuría, “El hombre unidimensional (seminario)”, Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador, p. 6-7 y 9.

Esto es constatable al considerar la dimensión más profunda del significado, que Ellacuría denominó metafísico, de la categoría de ideología³². La ideología sería una interpretación del mundo social circundante y de nosotros mismos que ilumina la realidad como siendo actualizables en ella unas y no otras posibilidades. La ideología define el perímetro ontológico de lo actualizable como posibilidad propia por un sujeto histórico determinado. Dicho así aún no hemos dicho nada negativo respecto a la noción de ideología, y así es para Ellacuría, que compartió con Althusser la idea de que la ideología, concebida en tales términos, es una realidad social inextricable de esta y de cualquier sociedad pensable. En Ellacuría la ideología recibe un significado negativo y merece el calificativo de ideologización³³ cuando con ella se instaura en una sociedad una interpretación de nosotros mismos y del mundo social circundante que alumbra como actualizable un cúmulo de posibilidades que, respecto al nivel de capacitación de los sujetos y al grado de plasmación en el cuerpo social de las posibilidades históricamente actualizadas, puede caracterizarse de restringido. La ideologización delimita el horizonte ontológico de lo actualizable como posibilidad por los sujetos según las necesidades de reproducción del sistema social y no según la satisfacción de las necesidades colectivas, haciendo irrepresentables para los individuos y colectivos posibilidades que su grado de capacitación les permitiría iluminar.

La situación, a cuyo sostenimiento colabora la ideologización, es lo que Ellacuría denomina en términos teológicos como “pecado histórico”³⁴, a saber, una situación en la que el colectivo social efectúa en el seno de una determinada definición institucional de lo posible una iluminación de posibilidades *por debajo* de lo que su nivel de capacitación le permitiría realizar. En esta situación ya no hay choque, desfase, entre lo vislumbrado como posible y lo apropiable efectivamente en el marco definido por las reglas institucionalizadas de juego social. Disuelto el desgarró, la crítica pierde su fundamento. Esta situación de crisis de la crítica y de ocaso de la subjetividad que vive los límites establecidos por su época como una amputación concuerda con lo que desde hace más de un cuarto de siglo se viene conceptuando como condición postmoderna. Pero frente a sus apologistas puede constatararse a partir del

³² Ver I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador*, ed. cit., p. 101 y ss.

³³ Ver I. Ellacuría, *op. cit.*, p. 95-102 y, del mismo autor, “Filosofía, ¿para qué?”, en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, ed. cit., vol. III, p. 124-8 y su escrito inédito titulado “Ideología e inteligencia”, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador. Sobre la concepción de la ideología y de la ideologización de Ellacuría ver el completo estudio de H. Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Comares, Granada, 2003, p. 233-268.

³⁴ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 590. Sobre esta categoría, cf. J. Mora Galiana, *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación*, Nueva Utopía, Madrid, 2004, p. 101 ss.

modelo de Ellacuría el carácter histórico de tal condición. Pues del mismo modo que se pueden reconstruir las condiciones de su surgimiento, se puede tratar de rastrear la emergencia de los factores históricos que implicarían su disolución. Efectivamente, a partir de las ideas de Ellacuría puede afirmarse que en una situación en la que los imperativos de reproducción del sistema social exigen una restricción acrecentada de lo representable como posible en relación a lo técnico y materialmente ostentado como factible y en un contexto en que tales imperativos exigen a su vez una elevación del nivel de capacitación para que estén a la altura de las nuevas exigencias de la productividad material, se generarán condiciones para una modificación de la condición histórica existente hacia una apertura de ese desfase inmanente entre expectativas y los límites de lo factible definidos institucionalmente que fundamenta la crítica, que sólo se podrán intentar contrarrestar a partir de una intensificación de las ideologizaciones (y aquí hay que reflexionar si la agudización de la ideologización puede pensarse como un proceso sin límite).

A partir de lo expuesto se constata que puede tematizarse a partir de la producción teórica de Ellacuría una fundamentación histórica de una concepción de la crítica que resulta productiva e iluminadora para nuestro presente, caracterizado por esa crisis de la crítica que también afecta a los planteamientos teóricos que defienden a capa y espada la normatividad de una dimensión transcendental o cuasitranscendental, a la que tal crisis ha hecho perder su credibilidad y su efectividad históricas condenándola a una impotencia estéril. Ellacuría logra explicitar adecuadamente la contingencia y facticidad históricas y el perspectivismo político del pensamiento crítico, el cual, sin embargo, es concebido por él como pretendiendo validez universal para su propia época. Al ser el sujeto de la crítica la subjetividad constituida por el grado de capacitación correspondiente a las posibilidades históricamente plasmadas en el cuerpo social de la época, la distancia entre lo dado y lo posible realizable que explicita en su mundo histórico circundante pretende tener validez para el cuerpo social en su conjunto, para la estructura social global. De esta manera, Ellacuría concibe la crítica como una labor realizada, tal como sostiene Michael Walzer, *desde dentro*³⁵ de un proceso histórico que genera él mismo la normatividad que constituye la base de la actividad de la crítica. Ellacuría realiza así una importante aportación, por un lado, de cara a la comprensión de la emergencia de los parámetros normativos que sustentan la categoría, tan central en la primera generación de la Escuela de Francfort, de crítica inmanente y, por otro, para la articulación de un pensamiento

³⁵ M. Walzer, *La compañía de los críticos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 32.

que, asumiendo radicalmente su lugar histórico-político, mantiene la aspiración de efectuar una crítica, arraigada socialmente, con pretensión de validez para la globalidad de su época.