

Ignacio Ellacuría y la necesidad de autorreflexión de la teoría crítica

José Manuel Romero Cuevas*

Resumen

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

Palabras clave:

filosofía política, hermenéutica, teoría crítica, filosofía moral

* Universidad de Alcalá, Madrid.

1. Una metafísica de la realidad histórica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13. *Ibid.*, p. 86.

14. *Ibid.*, p. 87.

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

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

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

2. La necesidad de autorreflexión de la filosofía

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

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

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

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

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

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

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

19. *Ibid.*, p. 112.

20. *Ibid.*, p. 113.

21. *Ibid.*, p. 110.

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

23. *Ibid.*, p. 52.

24. *Ibid.*, p. 60.

25. *Ibid.*, p. 53.

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

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

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

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

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

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

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

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

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

33. *Ibid.*

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