

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

Luis Alvarenga*

Resumen

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

Palabras clave:

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

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

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

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

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

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

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

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

1. La teoría crítica ellacuriana

1.1. El horizonte dialéctico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8. *Ibid.*, p. 27.

9. *Ibid.*, p. 28.