

## La historización como crítica inmanente de la ideología en I. Ellacuría\*

José Manuel Romero Cuevas\*\*

### Resumen

El presente artículo se ocupa del método de historización de los conceptos sociopolíticos propuesto por Ignacio Ellacuría en algunos de sus textos filosóficos y políticos. La tesis que se pretende defender es que la historización ellacuriana de los conceptos constituye una original versión de la crítica de la ideología desarrollada en la tradición del marxismo occidental. En efecto, conceptos como propiedad, bien común o derechos humanos son historizados por Ellacuría poniendo de manifiesto en ellos su componente ideologizado, es decir, encubridor y legitimador de relaciones de opresión y explotación, y, además, su componente utópico, fruto de las luchas sociales pasadas que imprimieron un significado trascendente a tales conceptos respecto a las relaciones sociales asimétricas vigentes. Para hacer patente la especificidad y el alcance de la historización ellacuriana, se va a poner en relación tanto con los planteamientos de Zubiri como los de la Escuela de Fráncfort y se va a sostener que puede ser entendida como una sofisticada forma de crítica inmanente.

### Palabras clave:

filosofía política, historización, crítica de la ideología, crítica inmanente.

\* Quiero agradecer a Héctor Samour, con cuya ayuda pude introducirme en el pensamiento de Ellacuría hace ya una década, sus comentarios críticos a una primera versión de este texto, que me han ayudado a clarificar mi posición.

\*\* Catedrático, Universidad de Alcalá, Madrid.

## Introducción

Tomar a un autor en serio, tomar en serio sus argumentos, su enfoque, su problemática, implica, necesariamente, efectuar una *confrontación* con él. Y ello porque es en la confrontación, es decir, en el planteamiento a un autor de una serie de cuestiones clave para nuestra situación presente, y no en la exposición escolar, el parafraseo vano o la defensa del discípulo, donde cabe poner a prueba el valor y alcance de la propuesta teórica, de las aportaciones filosóficas, de los caminos intelectuales abiertos por el autor en cuestión. Esto significa que son pocos los autores que pueden ser tomados realmente en serio y con los que merece la pena efectuar una confrontación teórica. Son pocos los pensadores a los que el planteamiento de las cuestiones determinantes en nuestra situación actual puede tener consecuencias realmente fructíferas. Por su radicalidad en el planteamiento de los problemas y por su conciencia de los factores político-morales que hay siempre en juego en toda labor intelectual, Ignacio Ellacuría es, sin duda, uno de ellos.

Una de las aportaciones más originales de la producción teórica de Ellacuría es, posiblemente, su noción de *historización*. Ellacuría no forjó este término, pero sí le confirió un significado propio en el que cabe reconocer la especificidad de su proyecto filosófico y de lo que podríamos denominar su estilo de pensamiento<sup>1</sup>. Con sus reflexiones teóricas

sobre la historización, Ellacuría ha imprimido de tal manera un sentido específico a dicho término, que hoy en día no cabe considerar la categoría de historización sin afrontar el significado preciso que recibió del pensador vasco-salvadoreño.

Sin embargo, la ocupación de Ellacuría con esta noción a lo largo de su producción teórica no es en absoluto central. Solamente escribió tres artículos sobre la historización en el ámbito sociopolítico<sup>2</sup>. A partir de estos escasos materiales vamos a ocuparnos aquí de la noción ellacuriana de historización de los conceptos sociopolíticos para explicitar ante qué tipo de procedimiento teórico nos encontramos. Lo que vamos a sostener aquí es que la historización ellacuriana puede ser entendida como una particular *versión* de la crítica de la ideología que conecta con la concepción hegeliano-marxista de la misma, ejemplarmente plasmada en la obra de los teóricos de la Escuela de Fráncfort y de algunos de sus seguidores actuales.

## 1. Ideología e ideologización

Ellacuría distingue expresamente entre ideología e ideologización<sup>3</sup>. Concibe la ideología como un “fenómeno ambiguo”<sup>4</sup>, pues cabe distinguir entre un sentido peyorativo de ideología y otro no peyorativo. Este último sería sinónimo de “explicaciones y justificaciones teóricas” que tratan de aclarar y hacer significativa la realidad en “ámbitos en los

1. Ver H. Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada: Comares, 2003, especialmente, pp. 233-268.
2. Se trata de los artículos “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización” (1976), en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, vol. I, San Salvador: UCA Editores, 1991, pp. 587-627; “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida” (1978) e “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares” (1989), ambos en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, vol. III, San Salvador: UCA Editores, 2001, pp. 207-225 y 433-445, respectivamente. Sobre la historización de los conceptos teológicos, ver de J. J. Tamayo “El método de historización de los conceptos teológicos en Ellacuría” en J. A. Nicolás y H. Samour (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Granada: Comares, 2007, pp. 175-211.
3. Véase sobre todo I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía” (1985) en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, vol. I, ed. cit., pp. 93-121.
4. *Ibid.*, p. 96.

cuales no hay posibilidad de un pensamiento estrictamente lógico-científico<sup>5</sup>. Donde resulta posible el conocimiento científico riguroso, como es el caso de la realidad natural, caben explicaciones no ideológicas de los procesos reales<sup>6</sup>. Allí donde tal conocimiento científico no es posible, como es el ámbito de la realidad sociohistórica, resultan inevitables formas de explicación, aclaración e interpretación que carecen del estatuto de ciencia. Pues ante una realidad en la que se entrelaza complejamente lo fáctico y lo normativo como es la realidad social, los intentos de comprensión incluyen de modo inextricable elementos valorativos de los sujetos cognoscentes, que en este ámbito se encuentran de manera necesaria moralmente posicionados. Aquí, la ideología concebida como intento de “explicación coherente, totalizadora y valorizadora (...) que va más allá de la pura constatación fragmentada”<sup>7</sup> resulta algo necesario, algo connatural a nuestro modo de acceder y de comprender la realidad social<sup>8</sup>.

La ideología asume un sentido peyorativo en el seno de estructuras sociales injustas al ejercer una “función encubridora de la realidad”<sup>9</sup>: “Cuando una sociedad está injustamente estructurada, sobre todo en el campo

de lo económico (...) surgirá necesariamente una ideología justificadora de esa situación”<sup>10</sup>. Es entonces cuando “la ideología toma ya un sentido peyorativo, en el doble sentido de dar una representación desfigurada de la realidad y de dar una justificación interesada de la misma”<sup>11</sup>. Esto es lo que la diferencia de la ideología en sentido no peyorativo, que constituye propiamente un intento, valorativo y perspectivista, de comprensión y aclaración de la totalidad social.

Para la ideología en sentido peyorativo, Ellacuría reserva un nombre especial: ideologización. La ideologización consistiría en una producción de “representaciones” que constituyen un “reflejo distorsionado” de la sociedad, “que no permite verla en su realidad plena”. Con ello se da “un fenómeno especial de inversión en que se ve la realidad desde la imagen que se tiene de ella, una imagen ideal y abstracta”<sup>12</sup>. El poder de encubrimiento de la realidad, de lo problemático y escandalizador de la realidad, que caracteriza a la ideologización, se hace efectivo porque la ideologización se presenta “con caracteres de universalidad y necesidad, de abstracción”: se trata de “grandes formulaciones generales”. Lo que define a las “ideologías dominantes” es:

5. *Ibid.*, pp. 96-7.

6. La ciencia natural es capaz de realizar tales explicaciones no ideológicas de los procesos naturales aunque ella misma forme parte de una cosmovisión determinada, la cual constituye un elemento de la ideología en sentido no peyorativo, tal como vamos a ver. Ver Ellacuría, “Ideología e inteligencia” (1982), en I. Ellacuría, *Cursos universitarios*, San Salvador: UCA Editores, 2009, p. 371.

7. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *op. cit.*, p. 98.

8. La posición de Ellacuría parece articularse aquí en diálogo con la concepción de la ideología de L. Althusser. Este, en sus primeros escritos, contrapuso férreamente ciencia (en concreto, la teoría marxista) e ideología (en sus *Elementos de autocrítica*, Barcelona: Editorial Laia, 1975, pp. 28-36, Althusser se distanciaría de su primera contraposición “entre LA ciencia y LA ideología” por considerarla teorizante). La ideología, como representación de “la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las relaciones que de ellas se derivan”, constituye para Althusser un factor inherente a las formaciones sociales complejas: “Lo propio de la ideología es estar dotada de una estructura y de un funcionamiento tales que la convierten en una realidad no-histórica, es decir *omni-histórica*, en el sentido en que esta estructura y este funcionamiento están, bajo una misma forma, inmutable, presentes en lo que se denomina la historia entera (...): *la ideología es eterna*” (L. Althusser, *Escritos*, Barcelona: Editorial Laia, 1974, pp. 142-7).

9. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *op. cit.*, p. 96.

10. I. Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, en *op. cit.*, p. 369.

11. *Ibid.*, p. 370.

12. *Ibid.*, pp. 370-1.

una falacia fundamental, la de dar como conceptos reales e históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales son admitidos por todos; aprovechándose de ello, se subsumen realidades que, en su efectividad histórica, son la negación de lo que dicen ser. Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia; pero si esa libertad de prensa sólo la puede ejercer quien posee medios de producción no adquiribles por las mayorías dominadas, resulta que la libertad de prensa es un pecado fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia.<sup>13</sup>

Los discursos ideologizados afirman como conceptos históricamente efectivos conceptos meramente “abstractos y universales”. Como tales, generan asentimiento por parte de todos. Pero al ser referidos como conceptos históricamente efectivos a la realidad vigente, se está subsumiendo bajo un concepto normativo general, como la libertad o la libertad de prensa, realidades que, en su facticidad histórica, constituyen la negación explícita de lo que tal concepto postula como válido y de lo que el discurso ideologizado pretende que ya ha sido realizado en la formación social. De este modo, la ideologización sustituye la realidad por “expresiones ideales contradichas por la realidad”<sup>14</sup>. La objeción fundamental por parte de Ellacuría es que el recurso a conceptos abstractos y universales para la caracterización y legitimación de la facticidad social en su forma dada genera de hecho “lo contrario de lo que dicen querer operar”<sup>15</sup>.

La proclamación de un derecho como válido y vigente en términos formales y abstractos constituye un obstáculo para la apropiación real de lo prescrito por él por parte de la colectividad social porque, al *no hacer referencia a las condiciones de su apropiación* en el contexto definido por la estructura social asimétrica vigente, solo permite que puedan ejercer y apropiarse ese derecho quienes poseen un determinado nivel de riqueza y poder: “Afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., sin poner las condiciones históricas reales que hacen posible la libertad, el amor, etc., es una mistificación, un engaño para que el hombre no sea realmente lo que decimos [que] debe ser”<sup>16</sup>.

La postulación formal, abstracta, de los derechos humanos, al invisibilizar la cuestión de “las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales”<sup>17</sup>, lo que hace es consagrar el estado de cosas asimétrico realmente existente: la igualdad formal afirmada abstractamente desproblematiza el modo en que determinados grupos o naciones han obtenido las condiciones materiales que les confieren una posición de privilegio de cara a la exitosa apropiación de los derechos proclamados, a diferencia de lo que ocurre con sus *iguales* de otras clases o de otras regiones del globo. La afirmación formal y abstracta de los derechos vela las asimetrías efectivas en el plano social que determinan una apropiación diferencial de los mismos por parte de los individuos y colectivos y desproblematiza la cuestión de cómo se han constituido históricamente tales condiciones diferenciales.

13. “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, en *op. cit.*, p. 591.

14. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *op. cit.*, p. 99. En consecuencia: “La ideologización nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser.” *Ibid.*, p. 101.

15. I. Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, en *op. cit.*, pp. 592-3, 611 y 620.

16. I. Ellacuría, “Curso de ética” (1977), en *id.*, *Cursos universitarios*, ed. cit., p. 257.

17. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *op. cit.*, p. 434.

Se comprende, por tanto, que dado que la raíz de la ideologización reside en la postulación formal, abstracta, universal y ahistórica de un derecho o de un concepto normativo, sin tener en cuenta las condiciones históricas reales en que tal derecho o concepto debe realizarse, se caracterice al procedimiento de crítica de la ideologización como *historización*.

## 2. La historización como principio de desideologización

La historización de un concepto va a llevar a cabo un contraste del mismo con la realidad, va a “mostrar qué van dando de sí en una determinada realidad ciertos conceptos”<sup>18</sup>. Este contraste, esta remisión de un concepto, de un derecho o de un principio normativo a la realidad es pensada explícitamente por Ellacuría en términos de *verificación*: “la historización de las formulaciones teóricas es lo que (...) muestra su grado de verdad y de realidad”<sup>19</sup>. De este modo, “la historización consiste en la verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado”<sup>20</sup>. La historización consiste en comprobar si un determinado derecho o concepto proclamado como efectivo política e institucionalmente se está realizando *verdadamente* (es decir, de acuerdo a su pretensión propia, a la promesa institucionalizada que contiene) en una determinada situación sociohistórica o no. Esto implica metodológicamente reconocerle a lo ideologizado un *momento de verdad*: “La historización no rechaza por completo la totalidad del mensaje

ideologizado, porque caería en la trampa de rechazar el aspecto de verdad, de valor y de justicia, que necesariamente lleva consigo toda ideologización”<sup>21</sup>.

La historización atiende por lo tanto a lo invisibilizado por las concepciones formales y abstractas del derecho y de los conceptos normativos, es decir, a las condiciones reales en las que tales derechos y conceptos deben realizarse, condiciones que pueden favorecer o impedir su realización universalista. Cuando ocurre esto último, la historización misma alumbrá y posibilita prescribir cuáles condiciones habrían de establecerse para la adecuada realización de los mismos: “La historización consiste en ver cómo se está realizando, en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente como un ‘deber ser’ del bien común o de los derechos humanos, y consiste, en segundo lugar, en la posición de aquellas condiciones reales sin las cuales no se puede dar la realización efectiva del bien común y de los derechos humanos”<sup>22</sup>.

Esta verificación de un derecho o de un concepto mediante su remisión a las condiciones reales en las que de hecho tiene que realizarse pone de manifiesto lo que Ellacuría denomina “la verdad histórica”<sup>23</sup> de los mismos. Y esta verdad histórica puede consistir en lo opuesto a lo pretendido por el derecho o el concepto normativo en cuestión, pues, tal como hemos visto, la proclamación formal y abstracta de un derecho genera, en una situación en la que no se dan las condiciones materiales para su

18. I. Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, en *op. cit.*, p. 591.

19. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *op. cit.*, p. 112. Ver además I. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *id.*, *Escritos filosóficos III*, ed. cit., pp. 217 y ss.

20. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *op. cit.*, p. 434. Aquí resuenan los ecos de la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach, ver K. Marx, *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1992, p. 229. También en el escrito de Marx *La cuestión judía* podemos leer respecto a la religión que “su verdad es precisamente la praxis”, K. Marx, *op. cit.*, p. 59.

21. I. Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, en *op. cit.*, pp. 376-7.

22. I. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *op. cit.*, p. 217.

23. *Ibid.*, p. 220.

adecuada apropiación universal, lo contrario de lo pretendido por ella: la consagración, refuerzo y legitimación de un estado de cosas negador del derecho o del concepto normativo proclamado.

En su último texto sobre la historización, Ellacuría la denomina como “historización dialéctica”<sup>24</sup>. Para Ellacuría la historización debe ser calificada de dialéctica por dos razones. En primer lugar, porque su punto de partida es una situación definida por la negatividad, por la discrepancia entre el derecho proclamado y su efectiva realización, entre concepto normativo y facticidad histórica. Es decir, es un estado de cosas que implica la negación de lo postulado por los derechos y conceptos normativos vigentes, la negación de la realización de lo pretendido por ellos. Y su interés explícito apunta a la negación de tal negación, a la superación de tal estado de cosas definido por la negatividad:

La historización, tanto en la interpretación teórica como en la realización práctica, debe concretarse como historización dialéctica. Para nuestro caso, esto significa que el método adecuado para encontrar y realizar un derecho efectivo y dinámico, un derecho que sea en su realización histórica lo que pretende ser en su teoría ideal –ser lo verdadero, lo justo y lo ajustado–, es el negar superadoramente aquella condición de debilidad, esclavitud y opresión, que es lo que se da de hecho.<sup>25</sup>

La historización dialéctica consiste, por tanto, en la negación superadora del estado de cosas vigente, que imposibilita la realización de lo proclamado como normativo, es decir, consiste en “un proceso negativo, crítico y dialéctico”, que comienza con la negación de lo dado, pero “avanza hacia una afirmación nunca definitiva, porque mantiene en

sí misma, como dinamismo real total (...) el principio de superación”<sup>26</sup>. Llama la atención que en estos pasajes la historización es caracterizada como un procedimiento que, para cumplirse adecuadamente, debe llevarse a cabo tanto en el plano teórico como en el práctico-político. La historización, en el plano de lo que Ellacuría llama interpretación teórica, efectúa una crítica de lo ideologizado que apunta y empuja a lo que podríamos llamar una historización práctica, es decir, a la transformación y superación práctica de las condiciones efectivas veladas e invisibilizadas que sostienen la fractura entre lo prescrito normativamente y lo efectivamente realizado. La historización como crítica debe culminar en la superación real del estado de cosas marcado por la negatividad consagrado y legitimado por la ideologización.

En segundo lugar, la historización es dialéctica porque descubre el carácter dialéctico de los derechos humanos y de los conceptos normativos en general. Al poner de manifiesto la ambigüedad de la proclamación de los derechos, realizada “desde una universalidad abstracta”, la historización dialéctica “descubre el carácter dialéctico que les es históricamente esencial, despojándolos así de su apariencia estática y niveladora”<sup>27</sup>. Este carácter dialéctico de los derechos y conceptos normativos en general hace referencia a su ambigüedad constitutiva, a su antagonismo intrínseco, que hace de ellos un medio dúctil en el seno de los conflictos sociales, utilizable tanto por los grupos dominantes para legitimar el *statu quo* como por los grupos dominados para cuestionarlo e impulsar la lucha en pos de su superación.

La reconstrucción histórica del proceso de surgimiento y constitución de los derechos pone al descubierto que los derechos en

24. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *op. cit.*, p. 436.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 443.

general y los derechos humanos en particular no se han constituido como tales en el seno de procesos de liberación colectiva, es decir, procesos impulsados por las mayorías de cara a instaurar las condiciones que hagan posible un ejercicio universal de la libertad, sino en procesos de liberación de clases particulares, en lo que cabría denominar quizá más bien procesos de “liberalización”, que es “la vía de los pocos fuertes, que están más preparados para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades”<sup>28</sup>. Los derechos humanos han aparecido en el interior de un proceso de transformación histórica, como el que ha dado lugar a la sociedad moderna burguesa, complejo e intrínsecamente ambiguo, pues está marcado paradójicamente por una “continuidad negativa”, es decir, por la permanencia del “elemento de desajuste, injusticia y falsedad”, continuidad que, sin embargo, ha estado “acompañada por el deseo general de cambiar y mejorar”, que “mantiene activo el proceso”<sup>29</sup>.

La configuración de los derechos humanos no ha roto el *continuum* definido por la injusticia, la explotación y la falsedad: se ha realizado en el seno de ese *continuum*. Ahora bien, en su configuración e institucionalización también ha colaborado y se ha plasmado el deseo de justicia y de una mejora de las condiciones de vida universales compartido por amplias capas de población. Este deseo social ha sido un factor efectivo en el proceso de constitución e instauración de los derechos. Esta dualidad del proceso de surgimiento de los derechos, por un lado, marcado por la continuidad negativa de las relaciones de asimetría y opresión con la que dicho surgimiento no consigue romper, por otro, respal-

dado por el deseo de justicia de las grandes mayorías, que la proclamación de los derechos aviva, va a definir la *ambigüedad* propia de los derechos humanos, su estatuto ideologizado, pero también su componente utópico. La historización dialéctica pondría de manifiesto esta dualidad propia de los derechos y conceptos normativos vigentes: su momento legitimador del estado de cosas vigente y, simultáneamente, su carácter *utópico*.

### 3. Una forma de doble crítica

En virtud de lo expuesto, cabe sostener que el procedimiento de historización consiste en una forma doble de crítica. Como historización dialéctica, se ve confrontada con la negación: “La negación debe verse desde los dos polos: desde la realidad negada, que no puede llegar a ser aquello que podría y debería ser precisamente porque se lo impiden, y desde la realidad negadora, cualquiera que esta sea”<sup>30</sup>. Es decir, la historización se confronta con la negación de la promesa normativa presente en la promulgación de los derechos humanos y con la negación de lo que la realidad podría dar de sí a través de la adecuada realización de tal promesa normativa, y se confronta tanto con el carácter formal-abstracto de la proclamación vigente de los derechos humanos como con la estructura de la realidad social en la que se pretenden haber realizado. La historización constituye, pues, un proceso “dialéctico en la teoría y en la praxis: en la teoría, para descubrir por negación superadora cuál es el rostro histórico del derecho posible; en la práctica, para lograr que el derecho se cumpla haciendo justicia y haciéndose justicia consiguiendo anular a la realidad negadora, al menos en tanto que negadora”<sup>31</sup>.

28. *Ibid.*, p. 443. Sobre la distinción de Ellacuría entre liberalización y liberación en relación a la constitución e institucionalización de los derechos humanos, ver Senent, *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998, pp. 168-172.

29. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *op. cit.*, p. 436.

30. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos en los países subdesarrollados y oprimidos”, en *id.*, *La lucha por la justicia*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2012, p. 299.

31. *Ibid.*

La historización es, en definitiva, crítica de la ideologización y crítica de la realidad social que sostiene a la ideologización; y es, a su vez, legitimada por ella. Es crítica de la ideologización en cuanto que su carácter formal y abstracto desatiende y, de este modo, *encubre* la negatividad de la realidad social y efectúa de este modo su legitimación. La proclamación de derechos caracterizable como ideologización adopta la forma de una promesa que, al ser efectuada en términos formales y abstractos, es incapaz de tomar en consideración las condiciones reales en las que tal promesa tendría que cumplirse y, por lo tanto, conduce necesariamente a su efectiva frustración. La ideologización es así historizada como una falsa promesa, como una promesa realizada a sabiendas de su imposible cumplimiento universal en las condiciones dadas.

Pero la historización es también crítica de la realidad social vigente. Es crítica de las condiciones reales que resultan invisibilizadas por la proclamación formal y abstracta de los derechos, condiciones que sistemáticamente frustran de raíz la realización efectiva de la promesa normativa ostentada por la proclamación oficial de los derechos y, en general, de cualquier promesa normativa de alcance universal. La historización desemboca así en una doble exigencia: la exigencia de una transformación de los derechos proclamados, de manera que incluyan explícitamente en su formulación una consideración expresa de las condiciones concretas existentes en las que tienen que ser apropiados por los individuos y colectivos (es decir, contiene una exigencia de *concreción* de los derechos) y, por otro lado, la exigencia de una transformación de las condiciones sociales efectivas que sabotean de principio todo intento de apropiación universal de tales derechos (es decir, una exigencia de *subversión* de las relaciones sociales vigentes en una dirección justa).

En la historización de Ellacuría, crítica de la ideologización y crítica de la realidad

social, destrucción de la ideologización y transformación de la realidad social resultan ensambladas, cada una es impulsada y exigida por la otra. Es la estructura social vigente, marcada por profundas asimetrías, lo que pone de manifiesto la problematicidad de una proclamación formal y abstracta de derechos, que invisibiliza tales asimetrías reales y obstaculiza con ello la realización de la promesa normativa contenida en ella, promoviendo lo opuesto de lo que oficialmente pretende. Y es la promesa normativa de la proclamación institucionalizada de derechos lo que ilumina la problematicidad de la realidad social que, por su estructuración asimétrica, imposibilita de raíz de la realización de esta y de cualquier promesa normativa con pretensión de universalidad.

#### 4. ¿Una crítica de la ideología?

Del modelo de crítica ellacuriano de la ideologización como forma doble de crítica, que cuestiona tanto lo ideologizado como la realidad que imposibilita la realización de lo prometido por él, se encuentran claros precedentes en la tradición del pensamiento de matriz marxista. Ya el joven Marx caracterizó su crítica de la filosofía hegeliana del derecho en estos términos:

La crítica de la *filosofía alemana del Estado y del derecho*, filosofía que ha alcanzado en Hegel su versión más consecuente, rica y definitiva, es ambas cosas: por una parte, es análisis crítico del Estado moderno junto con la realidad que este comporta; por la otra, es además la negación decidida de todo el tipo anterior de *conciencia política y jurídica en Alemania*, cuya expresión más distinguida y universal, elevada a *Ciencia*, es precisamente la *filosofía especulativa del derecho*.<sup>32</sup>

La crítica de Marx es tanto puesta en cuestión de la filosofía del derecho de Hegel en cuanto ideológica, en cuanto pretende consagrar el Estado burgués como identidad

32. K. Marx, *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1992, p. 76.

de lo real y lo racional, a pesar de que deja incólumes los antagonismos presentes en la sociedad civil, y análisis crítico de la realidad del Estado moderno que muestra por qué es estructuralmente incapaz de realizar lo que para Hegel constituye el núcleo racional del Estado moderno, es decir, la conciliación de lo universal y de lo individual, de los intereses generales e individuales<sup>33</sup>. Este modelo de doble crítica es el que Marx plasmará precisamente en *El capital*<sup>34</sup>: en efecto, su objetivo es realizar tanto una crítica de la economía política, en concreto, de sus aspectos ideológicos, ubicados en su incapacidad de pensar adecuadamente la *historicidad* del modo de producción capitalista y sus modos propios de explotación y dominación, como una crítica de tal modo de producción, en cuanto es incapaz de esa realización mutua de los intereses individuales y sociales que la economía política había proclamado como la conquista fundamental del nuevo sistema económico. Esta concepción de un modo doble de crítica reaparece con nitidez en la concepción de la filosofía de M. Horkheimer y Th.W. Adorno, en los años cuarenta del siglo pasado. En *Dialéctica de la Ilustración* sostienen:

La filosofía no reconoce normas o fines abstractos que pudieran prestarse a ser aplicados en contraposición a los fines y normas vigentes. Su libertad frente a la sugestión de lo existente consiste en que acepta –sin detenerse a reflexionar demasiado– los ideales burgueses (...). La filosofía cree que la división del trabajo existe para los hombres y que el progreso conduce a la libertad: pero justamente por ello entra con facilidad en conflicto con la división del trabajo y con el progreso. La filosofía presta voz a la contradicción entre creencia y realidad y se atiene así de manera estricta al fenómeno temporalmente condicionado.<sup>35</sup>

La filosofía como crítica no contrapone a las normas vigentes normas externas a la situación presente presuntamente más justas, sino que se ubica en la confrontación entre lo socialmente proclamado como válido y la realidad legitimada por tal proclamación. La filosofía toma al pie de la letra la promesa ostentada por la ideología vigente (los ideales burgueses), como es el caso de que la división del trabajo está al servicio del bienestar general y que el progreso está orientado a la libertad. Pero por ello se opone de plano a una realidad como la existente, en la que la división del trabajo constituye un mecanismo de acrecentamiento del beneficio empresarial y un modo de explotación más efectivo de la fuerza del trabajo y en la que el progreso es un progreso en la dominación. Con ello, la filosofía opone a la realidad la ideología que la pretende legitimar. Esta idea es precisada más nítidamente en un texto casi coetáneo de Horkheimer:

Así surge la contradicción entre lo existente y la ideología, una contradicción que oficia de aguijón de todo progreso histórico. Mientras que el conformismo presupone la armonía fundamental entre ambos y acoge las disonancias menores dentro de la propia ideología, la filosofía hace conscientes a los hombres de la contradicción entre una y otra. Por un parte, mide la sociedad a la luz precisamente de las ideas que ésta reconoce como valores supremos; por otra, sabe que estas ideas reflejan la mácula de la realidad. (...) La filosofía combate el hiato entre las ideas y la realidad. Confronta lo existente en su nexo histórico de interrelaciones con la pretensión de sus principios conceptuales con vista a criticar la relación entre ambos e ir así más allá de ellos.<sup>36</sup>

33. Ver G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa, 1999, p. 404.

34. E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, Paris : PUF, 1995, pp. 103-5.

35. M. Horkheimer y Th.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1997, p. 289.

36. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 181 y 184.

La crítica efectuada por la filosofía contrapone así ideología y realidad social, midiendo cada una a partir de la otra: la realidad, a partir de los valores supremos con los que la sociedad se identifica y legitima a sí misma; los valores supremos, a partir de una realidad que por su estructuración propia impide la realización de lo prometido por ellos y muestra tales valores como configurados a partir de una abstracción de las condiciones estructurales que definen a la realidad como fracturada por antagonismos que imposibilitan precisamente la realización y apropiación de tales valores. En la reivindicación reciente del concepto de crítica de la ideología por parte de R. Jaeggi aparece claramente este modelo. Para Jaeggi la crítica de determinadas normas sociales en cuanto ideológicas aspira a una transformación que tiene un doble alcance:

Pero la transformación que aquí se vuelve necesaria abarca, esto es decisivo, ambas: la realidad deficiente y las normas mismas. Las normas no permanecen incólumes respecto a la circunstancia de que no se hayan realizado en una situación dada. La crítica inmanente es entonces simultáneamente crítica de una praxis a partir de normas (con las cuales aquella no coincide) como la crítica de esas normas mismas. (...) Esto significa que la realidad contradictoria (una realidad, en la que las normas sólo pueden realizarse de manera contradictoria) exige una *transformación de ambas: de la realidad y de las normas*.<sup>37</sup>

El procedimiento de historización propuesto por Ellacuría resulta iluminado en su significado propio a partir de esta concepción, compleja y en absoluto reduccionista, de la crítica de la ideología, que cabe rastrear en el seno de las formas más sofisticadas del marxismo occidental. Resulta patente que el concepto de historización constituye una

original versión de esta. El texto de Jaeggi nos ha aportado además una consideración adicional relevante para nuestro tema: esta crítica de la ideología que adopta la forma de una crítica, tanto de lo que cumple un rol ideológico como de la realidad referida y legitimada por él, es considerada como una *crítica inmanente*, pues pone en cuestión una constelación histórica únicamente a partir de elementos constituyentes de la misma. La pregunta con la que quería finalizar y que una investigación adicional debe responder es: ¿cabe considerar también así a la historización ellacuriana?

## 5. ¿Una crítica inmanente?

La crítica inmanente es ese modo de crítica que contrapone a su objeto no ya principios normativos externos a él, sino instancias o elementos tematizables en él mismo, ya sea en su modo de ser fáctico o en lo que pretende ser. Este modo de crítica fue teorizado por Hegel, para el cual “una refutación a fondo será la que se haya tomado y desarrollado a partir del principio mismo, y no se haya activado desde fuera, con ocurrencias y aseveraciones contrarias a él”<sup>38</sup>, y ha constituido a su vez el proceder crítico definitorio tanto de la obra de Marx como de las corrientes hegeliano-marxistas, paradigmáticamente de la Escuela de Fráncfort, tal como se ha hecho palpable al considerar la concepción de la crítica de la ideología de estos autores. Ahora bien, para calibrar en qué medida la historización ellacuriana de los conceptos constituye una forma de crítica inmanente puede resultar útil hacer referencia a la idea de *verdad moral* de su maestro Xavier Zubiri (expuesta en un texto editado póstumamente por el propio Ellacuría), pues es posible que encontremos ahí una de sus fuentes de inspiración principales<sup>39</sup>.

37. R. Jaeggi, “Was ist Ideologiekritik?”, en R. Jaeggi y T. Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2009, p. 288.

38. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada, 2010, p. 79.

39. X. Zubiri, “El hombre, realidad moral”, en *id.*, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, 1986, pp. 343-440. Una exposición sintética del contenido de este texto que permite contextualizar el concepto zubiriano de verdad

### 5.1. La aportación del concepto zubiriano de *verdad moral*

La noción de verdad moral de Zubiri mantiene convergencias con la concepción hegeliana de la verdad como coincidencia de una realidad con su concepto, el cual recogería la definición esencial, es decir, normativa, de tal realidad<sup>40</sup>. En Hegel tal concepción de la verdad permite sustentar efectivamente un modo de crítica inmanente de la figura fáctica de las realidades históricas concretas a partir de su propio concepto. Es esto lo que posibilita una crítica de los Estados que aún no han hecho efectiva la forma de constitución política que corresponde a un Estado racional, es decir, al concepto de Estado consagrado en la modernidad como normativo: tal Estado que no coincide con el concepto de Estado normativo en la modernidad, para el cual están ya dadas epocalmente las condiciones histórico-espirituales, es un Estado en consecuencia *falso*: “La significación más profunda, filosófica, de la verdad se encuentra ya, aunque imperfectamente, en el lenguaje ordinario. Hablamos, por ejemplo, de un verdadero amigo, entendiendo por tal un amigo cuyas acciones concuerdan con el concepto de amistad. (...) En este caso lo falso equivale a lo malo, o lo que no es adecuado a sí mismo. En este sentido un Estado malo es un Estado falso y lo malo y lo falso consisten en la contradicción que aparece entre la determinación o el concepto y la existencia de un objeto”<sup>41</sup>. En el concepto de verdad moral de Zubiri, resuenan ecos de estas ideas hegelianas. En el texto para el curso “El hombre, realidad moral”, leemos lo siguiente:

El problema de la moral dentro de una sociedad no es un problema especulativo de ideas morales, sino de verdad real y efectivamente moral; es

decir, en qué forma determinada en la moral vigente están o no implicadas determinadas posibilidades, que se presentan en una situación concreta de esa sociedad. La concreción de la moral dentro de una sociedad es un problema estricto de «verdad moral» del hombre. No se trata de mera objetividad de unos valores que el hombre puede estimar dentro de una sociedad, sino de una verdad realmente moral; de si aquellas posibilidades concretas que en un momento determinado del tiempo tiene la sociedad son o no desarrollo o deformación de la idea moral que el hombre tiene en esa sociedad.<sup>42</sup>

Si en la moral vigente (en el concepto de hombre institucionalizado como normativo) están implicadas las posibilidades de realización humana presentes en la sociedad (es decir, si tal moral exige para su realización posibilidades que están disponibles en la sociedad vigente), estamos ante un caso de verdad moral, en caso contrario no. Dicho sintéticamente, la verdad moral se produce cuando la idea de hombre normativa en una sociedad es efectivamente *realizable* a partir de las posibilidades de realización humana existentes en esa sociedad. Cuando la idea de hombre moralmente normativa no es realizable a partir de las posibilidades históricas disponibles en la formación social estaríamos ante un caso patente de ausencia de verdad moral. La ausencia de verdad moral en este sentido se podría formular en los términos de Ellacuría sosteniendo que no se da verdad moral cuando el ideal de hombre vigente en una sociedad carece de las condiciones históricas reales que hacen posible su realización, es decir, cuando se institucionaliza como normativo (como un deber ser) un imposible, dadas las condiciones vigentes. Definida así, en tales términos abstractos, puede ocurrir que tal idea normativa de humanidad funcione socialmente como una utopía o como una ideología en

moral en la ética de Zubiri se encuentra en J. Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, pp. 127-139.

40. Ver, por ejemplo, G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 1999, p. 283.

41. G.W.F. Hegel, *Werke*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1986, vol. 8, p. 86. Traducción castellana: G.W.F. Hegel, *Lógica*, Barcelona: Orbis, 1984, vol. I, p. 41.

42. Zubiri, *Sobre el hombre*, ed. cit., pp. 427-8.

sentido peyorativo o ideologización. Esta cuestión no es atendida por Zubiri. Pero siguiendo la concepción de K. Mannheim se podría sostener que una idea de humanidad tal institucionalizada como normativa en una sociedad, para la que no están disponibles las condiciones históricas para su realización, puede jugar tanto una función utópica como ideológica<sup>43</sup>. Lo primero ocurriría si tal idea de humanidad actúa como ideal que ilumina críticamente las condiciones existentes e incita a su trascendimiento. Lo segundo, cuando aquella idea de humanidad se afirma institucionalmente no solo como normativa, sino como aquella idea cuya realización constituye el sentido y *telos* propios de la formación social vigente, aunque de hecho tal formación social imposibilite estructuralmente dicha realización. En este caso se requeriría de una invisibilización de las condiciones existentes que cercenan toda posibilidad de realización de esa idea de hombre, que determinan su funcionamiento de hecho como ideologización que legitima el orden vigente.

En el texto citado arriba de Zubiri, aparece una segunda caracterización de la verdad moral: esta se da cuando las posibilidades de realización ofrecidas en una sociedad constituyen el “desarrollo” de la idea de hombre moralmente vigente en la misma. No se daría verdad moral cuando tales posibilidades constituyan una “deformación” de dicha idea.

Para Zubiri, cuando hablamos de verdad moral, “se trata de una adecuación entre la situación concreta del hombre dentro de una sociedad y la idea del hombre dentro de ella. Esa adecuación o inadecuación es real”<sup>44</sup>. La verdad moral contiene, pues, dos términos: por un lado, la idea de ser humano ostentada como

normativa por la moral socialmente vigente. Tal idea de ser humano contiene una imagen de la perfección humana que habría que (o que la sociedad se comprometería a) realizar socialmente y que debería orientar, a su vez, la conducta de los individuos y el establecimiento por parte de la sociedad de determinadas posibilidades de realización humana. Esta idea normativa de ser humano está cultural e históricamente condicionada, aunque en la variedad de las mismas se expresa lo que puede dar de sí la sustantividad humana como realidad abierta<sup>45</sup>.

Según Zubiri, la idea socialmente vigente de ser humano se presenta a los individuos particulares como un modelo de realización humana que exige para su cumplimiento la disponibilidad social de un conjunto coherente de posibilidades de realización individual y colectiva. Por otro lado, la verdad moral incluye como otro término en juego las posibilidades efectivamente presentes en la situación histórica concreta, en la formación social vigente, de realización de lo prescrito por la moral establecida como idea normativa de humanidad que realizar. La verdad moral consistiría de este modo en la concordancia entre el modelo de realización humana contenido en la idea normativa de humanidad socialmente vigente y la existencia efectiva en la formación social de las posibilidades de realización de tal modelo de humanidad en la forma de determinadas condiciones sociales y determinada estructuración de lo social.

Lo importante aquí es que una concepción tal de la verdad aparece como íntegramente *histórica*<sup>46</sup>, pues ambos términos, la idea de hombre moralmente vigente y las posi-

43. Ver K. Mannheim, *Ideología y utopía*, México: FCE, 2004, pp. 89 y ss.

44. Zubiri, *Sobre el hombre*, ed. cit., p. 427.

45. *ibid.*, p. 429.

46. A diferencia de una significación más profunda de la verdad moral, apuntada en un lugar concreto de su texto por Zubiri, en la cual entran en relación “la idea del hombre por un lado y, por otro, (...) las posibilidades de perfección que puede haber en el hombre determinadamente” (*ibid.*, p. 431), es decir, lo que el hombre puede dar de sí en cuanto sustantividad abierta e inteligencia sentiente. En este plano de significado de la verdad moral, se incluye una instancia más bien metafísica, no histórica, como es la caracterización del ser humano en cuanto tal como sustantividad abierta.

bilidades de realización efectiva de tal idea disponibles en la sociedad vigente, son por completo históricos. Este carácter estrictamente histórico de la verdad moral, que liga la idea normativa de ser humano socialmente vigente y las posibilidades de realización de la misma con las que cuenta la sociedad, permite una forma de crítica doble, que adopta el modo de proceder de una crítica inmanente: en efecto, sería factible, a partir de esta concepción de la verdad moral, la crítica de las condiciones sociales vigentes como una “deformación” de la idea de humanidad socialmente normativa, es decir, como condiciones que realizan de hecho una figura de humanidad radicalmente divergente y contraria a la socialmente normativa e imposibilitan de facto la realización de esta última. O sea, cabría una crítica de las condiciones sociales existentes a partir de la idea de ser humano prescrita como normativa por la moral socialmente vigente, en el sentido de que las posibilidades de realización humana ofrecidas por la sociedad vigente no coinciden con las posibilidades exigidas para su realización por la idea de hombre moralmente vigente (sería en este caso que tal idea aparece socialmente, tal como ya se apuntó, con un carácter utópico, que problematiza las condiciones dadas y apunta a su trascendimiento).

Pero, al mismo tiempo, siguiendo la lógica interna del planteamiento de Zubiri (aunque no haya sido sostenido expresamente por él), se podría efectuar una crítica de la idea normativa de ser humano moralmente vigente a partir de la constatación de la emergencia de nuevas condiciones sociales que posibilitan la realización de una figura de humanidad respecto a la cual la idea de hombre vigente moralmente aparece como una interpretación restrictiva de lo humano y de sus posibilidades de perfección. Es muy probable que la capacidad de alumbrar, en las nuevas condiciones sociales históricamente generadas, posibilidades de realización de lo humano que van más allá de la idea socialmente vigente de hombre (por lo cual aparece esta como una interpretación restrictiva y, por ello, rechazable de lo humano) va de la mano del

surgimiento y de la validación social, al menos para amplios colectivos sociales, de una idea normativa del ser humano nueva e incompatible con la vigente, más rica y compleja que la existente, que incluye la referencia a nuevas posibilidades de ser y a nuevas necesidades humanas generadas al hilo tanto de las transformaciones acaecidas en las condiciones reales de vida como de las luchas sociales y políticas pasadas y aún en marcha.

## 5.2. Zubiri y Ellacuría

Se puede sostener que, con el concepto de verdad moral, Zubiri está apuntando, tal como luego fue formulado expresamente por Ellacuría, a una verificación histórica y práxica de la moral, de los ideales y valores socialmente vigentes: en efecto, la verdad moral se constituye a partir de la contrastación del modelo de realización humana ostentado como normativo por la idea de hombre socialmente vigente y las posibilidades efectivamente disponibles en la realidad social de realización de tal modelo de humanidad. Esta puesta en relación, esta contrastación de lo prometido por lo socialmente definido como normativo y las condiciones reales disponibles por los sujetos, en la que se produce la verificación de lo institucionalizado como normativo, es un movimiento común a Zubiri y Ellacuría. En este último está agudizada la conciencia de la posible deriva de lo socialmente vigente como normativo en una dirección ideologizadora, conciencia que en Zubiri está solo barruntada. Esta atención expresa de Ellacuría a los procesos de ideologización le lleva, a diferencia de Zubiri, a reflexionar explícitamente sobre el procedimiento crítico capaz de confrontarse con ellos.

En el modo en que hemos caracterizado el planteamiento de Zubiri, parece que hemos abierto una distancia entre él y el modo de proceder la historización ellacuriana, pues a Zubiri le hemos atribuido la posibilitación de una crítica de las condiciones sociales vigentes a partir de la idea de hombre normativamente vigente en la sociedad. Pero también

hemos sostenido que su concepción de la verdad moral posibilita pensar una crítica de la idea normativa de hombre vigente en una sociedad a partir del surgimiento de nuevas condiciones sociales, desde las que cabría realizar un alumbramiento de las posibilidades históricas disponibles en el presente que obliga a constatar el carácter reductivo y restrictivo de la interpretación de lo humano, de sus necesidades y capacidades, plasmada en la idea de hombre vigente. Esto último apunta en una dirección que no hemos encontrado en los textos concretos sobre el concepto de historización de Ellacuría, en los que la realidad social vigente aparece marcada por una acentuada negatividad: como lo que estructuralmente imposibilita la realización de toda promesa normativa de alcance universal.

Pero esta otra dirección de la crítica que hemos atribuido a Zubiri puede también ser formulada desde los parámetros teóricos de Ellacuría: también desde su planteamiento filosófico sobre la realidad histórica cabe sostener que un determinado valor, concepto o derecho socialmente afirmado como válido o vinculante, al ser contrastado (en un proceso de verificación práctica, como quiere Ellacuría) con unas condiciones sociales en las que se han plasmado procesos de desarrollo y aprendizaje en ámbitos como el político, moral, técnico, científico, etc., puede aparecer como *falso*, es decir, como ya no correspondiendo a las posibilidades emergentes de realización de lo humano alumbrables en tales nuevas condiciones. Ello sería factible para Ellacuría en tanto que, como ya sostuvo Zubiri, lo propiamente definidor de lo histórico consiste en ser un *proceso de posibilitación-capacitación*<sup>47</sup>, que pondría las condiciones para tal alumbramiento de posibilidades históricas

nuevas, a partir de los procesos subjetivos y sedimentados en el cuerpo social. Desde tales posibilidades nuevas, un determinado concepto o derecho promulgado puede llegar a aparecer como interpretación restrictiva de lo humano y de su realización y, en virtud de ello, como falsos (como moralmente falsos en el sentido de Zubiri). La idea, que Ellacuría comparte con Zubiri, de que las capacidades adquiridas y plasmadas en los sujetos y en el cuerpo social constituyen un nuevo principio de posibilitación desde el que resultan alumbradas posibilidades históricamente nuevas de realización de lo humano, desde las cuales determinados ideales, valores o conceptos normativos (incluidos derechos oficialmente proclamados e institucionalizados) pueden aparecer como restrictivos, trasnochados, puede llegar a enriquecer la concepción de la historización en una dirección dialéctica más radical que lo que Ellacuría llegó a tematizar en sus escritos, tal como vamos a sostener a continuación<sup>48</sup>.

## 6. ¿Una crítica dialéctica, post-idealista, historicista?

Vamos a tratar de manera sintética, haciendo un balance de lo expuesto, tres aspectos adicionales de la concepción ellacuriana de la historización, a saber, el constituir un modo de crítica dialéctica, post-idealista y capaz de apropiarse de su propia historicidad. Vayamos por partes. En primer lugar, ¿puede sostenerse que la historización ellacuriana constituye una forma de crítica *dialéctica*? Además de lo sostenido por Ellacuría de que la historización es dialéctica porque toma como punto de partida una situación de negatividad que hay que superar y porque pone de manifiesto el carácter dialéctico de

47. Ver X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2006; y Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA Editores, 1990, pp. 514 y ss.

48. La tesis de que Ellacuría concibe los derechos humanos en el marco de su concepción de la historia como proceso creacional de posibilidades es sostenida por A. Rosillo, "Una crítica a la visión desarrollista de los derechos humanos desde el pensamiento de Ellacuría", en J. J. Tamayo y L. Alvarenga (eds.), *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica*, Valencia: Tirant Humanidades, 2014, pp. 179-195.

los conceptos historizados, cabría añadir que la historización poseería un carácter dialéctico en cuanto que su resultado consiste en la explicitación de contradicciones centrales de la situación histórica presente. Por un lado, se trata de las contradicciones entre lo socialmente afirmado como normativo y la estructura de la realidad social que tal acto de afirmación trata de legitimar. Contradicción entre normatividad socialmente vigente y facticidad social. Por otro lado, se pone de manifiesto la negatividad inherente tanto a los conceptos e ideas normativas socialmente vigentes (que efectúan una afirmación *abstracta* de una promesa normativa que imposibilita por ello su apropiación real universal en las condiciones de asimetría imperantes y poseen en consecuencia un estatuto *ideologizado*) como de la realidad social (que aparece como constitutivamente estructurada en términos asimétricos e injustos y, en virtud de ello, como imposibilitadora de raíz de toda apropiación universal de cualquier forma de promesa normativa). La historización muestra la contradicción entre normatividad socialmente afirmada como vinculante y facticidad sociohistórica, arraigando tal contradicción en el modo de ser de estos dos planos de realidad en la sociedad vigente: en el carácter formal-abstracto (es decir, ideologizado en los términos de Ellacuría) de los conceptos normativos vigentes y el carácter estructuralmente asimétrico de la realidad social.

Pero, en ambos planos, la crítica dialéctica es capaz de tematizar un contenido de verdad que la praxis política debería realizar en el plano histórico: en el caso de los conceptos normativos vigentes, su promesa no realizada; en el caso de la realidad sociohistórica, las posibilidades alumbrables en ella de consecución de la autorrealización humana (de consecución, en definitiva, de lo prometido por los conceptos normativos vigentes, posibilidades cuya realización solo sería factible en un marco social profundamente transformado, en el que se ha abolido la estructura social asimétrica). Ostentación de contradicciones y explicitación del contenido de verdad de los términos contrapuestos en cada caso, cuya realización

exige la subversión de su figura histórica actual. Si este es el núcleo del proceder de la crítica dialéctica, entonces la historización de Ellacuría puede ser considerada propiamente como un procedimiento calificable de dialéctico, tal como él mismo sostiene en su último escrito sobre la historización.

En segundo lugar, el modo de proceder la historización ellacuriana, al igual que el del concepto de crítica posibilitado por la noción zubiriana de verdad moral, puede ser entendido como poseyendo un estatuto post-idealista y materialista, acorde con su carácter inmanente. La crítica de las condiciones sociohistóricas vigentes se realiza a partir de la promesa normativa institucionalizada y tal promesa es problematizada en su formulación concreta a partir de las condiciones sociohistóricas reales, de las que no logra hacerse cargo. No parecen intervenir, en principio, factores ideales ligados a la condición o naturaleza humana o a la trascendencia teológica o a valores transhistóricos. Es una crítica post-idealista y materialista, que desublima el plano de los valores e ideales afirmados como normativos, concibiéndolo únicamente desde la perspectiva de su función y efectos sociales y políticos. Además, desnaturaliza el modo de aparecer de lo social, que resulta problematizado a partir de la constatación de su antagonismo constitutivo respecto de las promesas institucionales fundamentales en las que se sostiene y legitima el orden social vigente.

Por último, respecto a la historicidad del método ellacuriano de la historización, hay que sostener que, ateniéndonos expresamente al proceder concreto de la historización tal como es expuesto por Ellacuría, nos encontramos ante un procedimiento crítico explícitamente intrahistórico. Pues lo que actúa como punto de apoyo para la crítica en cada caso es (tanto la promesa normativa institucionalizada como la estructura asimétrica de la sociedad y el cúmulo de posibilidades alumbrable al mismo tiempo en ella) una instancia histórica, cuyo carácter histórico es expresamente reconocido en todo momento. Para el proceder

de la historización, no se requiere de la referencia a instancias abstractas, ahistóricas o trascendentes. La crítica que es la historización se mueve por completo en el plano de lo intrahistórico y encuentra ahí, en lo histórico criticado mismo, el sustento para su actividad cuestionadora.

Estaríamos ante un proceder radicalmente histórico capaz de asumir reflexivamente su historicidad concreta. Un proceder que, en virtud de ello, debe ser calificado de *historicista*, pues, en primer lugar, reduce todo factor aparentemente ideal, formal y abstracto, como los conceptos tradicionales de bien común y de derechos humanos, a elemento de carácter

histórico, configurado en el seno de conflictos que recorren la historia y efectivo de un modo u otro en los mismos. Y, en segundo lugar, porque lo que contrapone a su objeto de crítica es en cada caso un elemento de carácter estrictamente histórico, como es el caso de los anhelos utópicos sedimentados en determinados conceptos normativos como los derechos humanos, que los hace aparecer como conteniendo una promesa normativa aún no cumplida y que, en tal condición de incumplimiento, puede llegar a institucionalizarse, o de las posibilidades históricas de realización humana alumbrables en la realidad social a partir de los desarrollos constatados en los diversos ámbitos sociales.