

Simposio. Filosofía y utopía: propuestas epistemológicas

Ponencia:

**“Filosofía nuestroamericana, realidad histórica y democracia utópica como
herramientas epistemológicas”**

En el marco del Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) he venido investigando sobre la reciente historia política de El Salvador, mi país natal y objeto de estudio. En una primera fase, durante la Maestría, me concentré en la comprensión del proceso histórico propiamente tal, logrando dilucidar quiénes habían sido los actores decisivos y las formas en las que esos actores se relacionaron entre sí, dando lugar a los desenlaces propios del caso salvadoreño. Se trató de una especie de “estado del arte” que me permitió dibujar un primer cuadro (o boceto) de la transición política en el pequeño país centroamericano. Ahora me encuentro en una segunda fase, la del Doctorado, y enfrente el reto de afinar los lentes teóricos a través de los cuales observar la realidad de El Salvador.

Del trabajo de maestría extraje, desde el punto de vista teórico-metodológico, dos desafíos: 1) construir una doble perspectiva, filosófica y latinoamericanista, para continuar profundizando en la comprensión de la historia política de El Salvador; y 2) explorar en los conceptos *democracia escéptica* y *democracia utópica* como elaboraciones propias, emanadas de mi primer análisis de la transición política como resultado de las tensiones entre concepciones distintas de democracia. Me gustaría hacer de mi participación en este Simposio una oportunidad para discutir estos dos derroteros. Para ello, presentaré mis avances al respecto. Con relación a lo primero, diré que he encontrado en los planteos de Horacio Cerutti acerca de la filosofía nuestroamericana y en la propuesta de Ignacio Ellacuría acerca de la filosofía de la realidad histórica herramientas útiles para el diálogo entre filosofía y ciencias sociales, por un lado, y para fundamentar la relación entre filosofía e historia, por otro. Con relación a lo segundo, debo aclarar que *democracia escéptica* y *democracia utópica* son conceptos en estado embrionario, a la espera de comprobar su potencialidad analítica.

I.1 Filosofía nuestroamericana y construcción del conocimiento

En sus textos, seminarios y ponencias, insiste Horacio Cerutti en la importancia de asumir que muchos años han pasado desde que la filosofía perdió su carácter de “ciencia madre” o fuente primigenia desde la cual emanan todos los demás saberes. Sólo asumiendo esa “nueva”, realista y humilde posición de compañera de las demás ramas del saber podrá cumplir la filosofía con su papel de constructora de un conocimiento que se encuentre a la altura de las complejidades del siglo XXI. Cerutti va más lejos aún en cuanto a la transgresión del orden de los factores: la filosofía no está antes, ni camina a la par, sino que debe encontrarse después de las ciencias sociales. La filósofa mexicana María del Rayo Ramírez Fierro sintetiza cabalmente la idea de su maestro en la frase: “para filosofar no es suficiente la filosofía”¹. Pero, ¿qué significa exactamente esto? ¿Cómo es que la filosofía debe acompañar a las ciencias sociales y a los demás saberes? Cerutti dedica su obra *Filosofar desde Nuestra América*² a explicarlo, y lo hace siguiendo el postulado que condensa su propuesta: “pensar la realidad a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla”.

Así, el texto se divide en cuatro partes. La primera, “pensar la realidad”, surge de la inmersión del autor en la historia de las ideas de nuestro continente. De ahí su afirmación: “Pensar la realidad no es una propuesta mía. La recibimos de nuestra misma historia de la filosofía, como una tarea retomada constantemente por la larga tradición de pensamiento nuestroamericano”³ (antes que hablar de Latinoamérica, Cerutti prefiere referirse a Nuestra América, en alusión a la formulación del pensador cubano José Martí). Frente a la negación de la existencia de un pensamiento original en América Latina⁴, Cerutti reivindica la tradición crítica, ensayística, pedagógica, política e incluso programática presente en nuestra región. Tradición atravesada por el problema identitario, por la premura de determinar ¿quiénes somos

¹ Afirmación de Ramírez Fierro en su conferencia: “La filosofía latinoamericana: el debate sobre su posibilidad”, 1º sesión del módulo II (17/08/11) del *Diplomado en historia, pensamiento y problemáticas contemporáneas de América Latina* promovido por el Centro Académico de la Memoria Histórica (CAMENA) de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), entre el 4 de mayo y el 7 de diciembre de 2011.

² Cerutti G., H., *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, UNAM/Porrúa, México, 2000.

³ *Ibid.*, p. 48.

⁴ Condensada en el conocido texto del filósofo peruano Salazar Bondy, A., *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968.

las personas que habitamos este continente colonizado? *Filosofar desde Nuestra América* intenta responder a la pregunta medular por ¿cómo construir conocimiento pertinente en una situación de dependencia? ¿Cómo filosofar con autonomía, respondiendo a nuestras propias necesidades? ¿Cómo ha sido y cómo es posible un filosofar en perspectiva nuestroamericanista? En el camino de responder a esta inquietud, el autor nos va presentando claves metodológicas que parten de la tradición misma del pensar efectuado en nuestra región. De hecho, el liberacionismo ceruttiano rechaza la omisión de nuestra propia tradición e insiste en la importancia de reconocer que no existe un punto cero a partir del cual ejercer el pensamiento. Todo filosofar en Nuestra América debe recuperar las reflexiones realizadas previamente y dialogar con ellas, para asimilarlas e ir empujándolas más allá de sus propios límites. La creatividad del pensar no surge de la nada.

La realidad que ha sido y ha de ser pensada es, como ya se anticipó, “la realidad social, histórica, cultural y política”; en un solo término “la realidad histórica”⁵. Es decir, la realidad encarnada en la historia, ubicada en un ser-espacio-tiempo concreto. En palabras de Cerutti, la cotidianidad como “único acceso que tienen los seres humanos a lo real”⁶. Pero, la apelación a la cotidianidad no significa limitación, sino prioridad. La realidad en su totalidad acude a la labor filosófica —tal como la pretensión clásica de la filosofía lo afirma. Sin embargo, es la inmediatez lo que se impone. Y dentro de lo real inmediato aparece siempre el ideal, la aspiración, la meta, como parte esencial, constitutiva del ejercicio racional. Pensar la realidad no quiere decir solamente pensar lo que es, sino también lo que debería ser. Esos dos polos del pensamiento están unidos por lo que el autor denomina “tensión utópica”. La realidad histórica está impulsada siempre por la aspiración, por el anhelo de transformación, por la utopía.

La segunda sección de la obra se denomina “*a partir de la propia historia*” y se dedica a argumentar en torno de la historicidad inherente al quehacer filosófico. Si —dicho esquemáticamente— el científico avanza omitiendo o negando la historia de la ciencia, el filósofo lleva consigo a la tradición de pensamiento que le antecedió. Esto es así en el estudio y práctica de la filosofía como tal, pero se hace imperativo en el caso de Nuestra América, en donde los cánones culturales de la condición de colonialidad continúan imperando y, por tanto, conocer nuestra tradición es el único modo de afianzar nuestra identidad. No con el objeto de estancarnos en un esencialismo estéril, sino de trascendernos a partir de nuestros propios

⁵ Apuntando salvedades considerables, Cerutti reconoce y cita la obra de Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990.

⁶ Cerutti, H., *op. cit.*, p. 51.

trayectorias recorridas, autocrítica y conscientemente, con conocimiento de causa y paso firme.

¿Qué significa pensar la realidad “crítica y creativamente”? Es a lo que Cerutti dedica la tercera sección de su *Filosofar desde Nuestra América*. Allí no se previene sólo contra la “actitud acrítica e imitativa”, basada en el prejuicio de que todo producto teórico realizado en el exterior es mejor que el realizado por nosotro/os misma/os o nuestra/os colegas, sino que advierte también contra dos grandes peligros epistemológicos: la “dialéctica interrumpida” y la “metaforización por exceso”. No nos detendremos en el interesante análisis que ofrece el autor sobre cada uno. Baste con señalar que, en el primer caso, enumera una serie de binomios de uso común en el pensamiento de Nuestra América (ciencia/ideología, ideal/realidad, Norte/Sur, etc.) que tienden a ser presentados como contradictorios y excluyentes, impidiendo la comprensión plena de la síntesis dialéctica en la que suelen resolverse los contrarios. Respecto del uso recurrente de metáforas, previene sobre el riesgo de que éstas oscurezcan más que aclarar los diversos aspectos de las realidades demandantes de explicaciones. Tras presentar una lista de metáforas “clásicas” en el filosofar latinoamericano, señala que no se trata de rechazar su uso —el cual permite también complejizar la univocidad de los conceptos, contribuyendo así a la apertura y flexibilidad filosóficas— sino de controlarlas racionalmente. Se trata de advertencias que conviene no perder de vista a la hora de proceder al análisis de un fenómeno o de una corriente de pensamiento determinada.

Interesa señalar el carácter elástico, moldeable, dialogante y democrático que da Cerutti al filosofar como opción racional por los desposeídos. Es ensayando y errando y volviendo a ensayar, preguntando, brindando interpretaciones provocadoras, avanzando hacia terrenos que los demás saberes no abordan, como ofrece la filosofía sus aportes en el tiempo presente. Así defiende Cerutti la “democratización” del ejercicio filosófico:

El filosofar es un quehacer demasiado importante para quedar en manos exclusivamente de filósofos profesionales. Ocurre con él como con la política, que no puede quedar en manos de los políticos solamente. El mundo de hoy asiste a la reivindicación del derecho a la participación política por parte de una sociedad civil que rebasa los marcos tradicionales de su participación representativa y busca nuevas formas de intervenir, regidas por la idea regulativa de democracia directa. Son las formas y modos de la representatividad los que obstaculizan en un momento dado la participación. Y la gente quiere participar en lo que les concierne y en la toma de decisiones que afectan colectivamente [...] Con la filosofía sucede algo semejante. Ya no puede ser el tesoro de unos pocos privilegiados y se requiere hacerla accesible a las grandes mayorías despojadas de la humanidad. Esta filosofía surge de un filosofar en

las calles y para las calles, no exclusivamente de los cubículos o desde la torre de marfil. Es un saber para la vida, para la cotidianidad y no un saber de filósofos para filósofos⁷.

La cuarta y última sección de *Filosofar desde Nuestra América* evoca a la conocida tesis XI de Marx sobre Feuerbach, desde su título: “*para transformarla*”. No se filosofa porque sí, se *piensa la realidad a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla*. He ahí el postulado entero de la obra y la apuesta política que tan urgente llamado entraña. Filosofar es, en América Latina, un quehacer intrínsecamente histórico y eminentemente político. Por eso, Cerutti advierte que la frase final de su postulado remite a la tradición nuestroamericanista de pensamiento, antes que a la tradición marxista. Esto quiere decir que los pensadores latinoamericanos han pugnado por transformar la realidad desde antes de Marx y del marxismo. Quizá la frase más contundente del autor respecto de este punto sea: “La política exige filosofía y la filosofía se consume en la política”⁸. ¿Cómo ocurre esto? Por medio de la operación que Cerutti da en llamar “lo utópico operante en la historia”. En la conceptualización del autor, el filosofar en Nuestra América se encuentra atravesado por dos ejes irrenunciables: i) el diagnóstico que hacemos de la realidad, en el cual detectamos lo que no nos satisface de ella; y ii) las soluciones que proponemos para superar aquello que valoramos como imperfecto, inacabado o injusto. A decir de Cerutti, el pensar en nuestro continente ha estado ligado a la búsqueda de la justicia con dignidad para todo ser humano en su vida cotidiana. El motor del pensamiento es el ideal de superación de lo dado. Corresponde a la filosofía asumir el componente utópico, cuidando que ninguno de los dos polos (realidad-utopía) se imponga sobre el otro, negándolo y obstaculizando la construcción del conocimiento.

La sensibilidad en contra de la injusticia y la aspiración a construir un pensamiento para las mayorías populares; lo plebeyo, dialogante y democrático; la flexibilidad, la humildad y el sentido de cooperación con los demás saberes y modos de expresarse de la realidad social; la politicidad y la apuesta por una racionalidad que no pretende despojarse de las emociones son todos rasgos que recupero de la propuesta de Cerutti, porque coincido en la importancia de reivindicarlos como parte del quehacer filosófico nuestroamericano. A esos rasgos añado otros, como: la apuesta por afincarse en la propia tradición; el recurso al modo ensayístico para lograr una exposición accesible, polémica, provocadora y no por ello poco documentada, vaga o mediocre; el énfasis en el filosofar como proceso al cual estamos todas y todos convocados,

⁷ Cerutti, H., *op. cit.*, p. 154.

⁸ *Ibid.*, p. 173.

antes que en la filosofía como producto acabado, cerrado y excluyente; y la apertura hacia las ciencias sociales, la literatura y las disciplinas humanísticas como mediaciones a través de las cuáles observar lo real. Con tales herramientas iré en búsqueda de una revisión crítica de la reciente historia política de El Salvador, bajo la premisa de que pensar críticamente la historia es ya filosofar.

1.3 Filosofía de la realidad histórica o cómo analizar filosóficamente la historia

Para dar una mirada rápida, pero suficientemente ilustrativa, a la filosofía de Ignacio Ellacuría es necesario virar unos cuantos grados los binoculares, teniendo claro que las procedencias y preocupaciones de Ellacuría y de Cerutti son distintas. Ellacuría era europeo y dialogó, fundamentalmente, con la tradición filosófica europea. Era también sacerdote jesuita y tenía una inquietud teológica fundamental. Cerutti, como vimos, tiene a Nuestra América como horizonte epistemológico y dialógico (sin que esto signifique que desconozca el pensamiento del viejo continente). Y si bien el filósofo argentino-mexicano reivindica al saber teológico como un interlocutor relevante para la filosofía nuestroamericana, su propuesta filosófica no proviene de una matriz teológica. La teología y la metafísica europea son, pues, raíces nutricias del pensamiento de Ellacuría, que particularizan su *locus* de enunciación.

No obstante, Ellacuría fue un europeo “salvadoreñizado”. El Salvador fue, nada menos, el país por el cual decidió arriesgar su vida y ofrendarla. Con afán de esquematizar y simplificar bastante esta presentación, quizá valga decir que lo europeo llevó a Ellacuría hacia la metafísica, mientras que lo latinoamericano —y concretamente lo salvadoreño— lo llevó hacia la ética y hacia la política. Allí los caminos de Ellacuría y de Cerutti se interceptan y encuentran un núcleo común. Ambos pensadores pugnan por hacer de la filosofía un saber liberador. Pero recorren para ello trayectorias disímiles. Después de haber revisado algunos de los principales aspectos de la propuesta metodológica ceruttiana, pasaremos al particular punto de vista filosófico ellacuriano. ¿Cómo comprender la articulación entre metafísica, ética y política presente en la *filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría? Es lo que procuraré dilucidar en el presente apartado.

El más importante interlocutor de Ellacuría fue el filósofo español Xavier Zubiri, quien fuera a su vez discípulo de Ortega y Gasset, Husserl y Heidegger. Permaneciendo en la pregunta clásica de la filosofía occidental y procurando dar respuesta a ella, Zubiri se ocupa del

fundamento o principio de todo lo real, o aquello que puede considerarse como la verdad primera. Su gran aporte fue haber propuesto la superación del antagonismo tradicional entre realismo e idealismo por medio del concepto “inteligencia sentiente”⁹. Para Zubiri, ni las cosas son en sí mismas, sin más, ni son únicamente a partir de la conciencia. Las cosas no se nos presentan transparentemente como son, sino a través de las mediaciones psico-físicas y socio-históricas propias del ser humano. Pero tampoco el ser humano determina subjetivamente qué son y cómo son las cosas reales con las que se enfrenta. En esto Zubiri será enfático: es la realidad la que se presenta en la aprehensión, determinando las posibilidades de los seres humanos de conocerla.

“Inteligencia sentiente” es el nombre que da Zubiri al modo en que los seres humanos conocemos la realidad y participamos en ella. Significa que nuestra inteligencia participa sentientemente en el manifestarse de las cosas. No hay una inteligencia pasiva, distante, transcendente y aséptica, que observe impávida el transcurrir de todo. Lo que hay son seres humanos que inteligen sintiendo y sienten inteliendo, porque están condicionados, se involucran, necesitan, se afectan y transforman todo aquello que los rodea, de lo cual hacen parte y con lo cual constituyen su vida. La posibilidad del ser humano de incidir en la realidad es lo que genera la historia. Y en la historia, como producto humano, se subsumen todas las demás manifestaciones de la realidad. El ser humano es biológico, es decir, pertenece a la naturaleza, y es histórico: pertenece a, y participa en, la historia. Esta es, en pocas palabras, la tesis que sustenta al planteamiento filosófico de Ellacuría.

El filósofo salvadoreño Héctor Samour, especialista en el pensamiento ellacuriano, expone la asimilación por parte de Ellacuría de los planteos de Zubiri, y la relevancia de éstos en la construcción del concepto de *realidad histórica* en los siguientes términos:

Ellacuría asume y utiliza positivamente las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de la filosofía zubiriana en orden a fundamentar teóricamente el concepto de *praxis* histórica, pero a la vez con el objetivo político de pensar e iluminar una adecuada *praxis* histórica de liberación en el contexto latinoamericano frente a otras formas de *praxis* política, que se habían venido desarrollando en el continente, predominantemente bajo la inspiración del marxismo, y que a los ojos de Ellacuría resultaban parciales e insuficientes por cuanto dejaban de lado aspectos esenciales de la realidad histórica que, como tal, es una unidad estructural, dinámica y abierta, según lo postula la metafísica intramundana de Zubiri. *Toda la realidad forma una sola unidad, y la envoltura principal de toda esa realidad es la historia. Ésta, al ser el ámbito donde se da más plenamente la realidad, se convierte en el único acceso concreto a lo último de la*

⁹ Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980 (3ª ed.1984).

realidad y, por tanto, en el objeto de la filosofía. Esta tesis es la clave para entender todo el planteamiento ellacuriano y el tránsito que realiza desde la filosofía de la realidad de Zubiri a una filosofía de la realidad histórica con intención liberadora de cara a la realidad latinoamericana¹⁰.

Ellacuría ve en Hegel y en Marx a las últimas expresiones del pensamiento moderno iniciado por Descartes. Y se ubica a sí mismo como parte de esa tradición, pero en un momento posterior, superador de las limitaciones propias de los dualismos modernos. Es el sentido que Samour da al término “posmoderno” para referirse al aporte filosófico ellacuriano. De Hegel, Ellacuría recupera la densidad metafísica que el filósofo alemán dio a la historia. Si bien, desecha el idealismo hegeliano, reconoce que en Hegel la historia de la filosofía da un salto cualitativo al abandonar las explicaciones naturalistas o fisicistas de la realidad, para ubicar a la historia como el lugar privilegiado de manifestación de lo real. Por su parte, Marx se encuentra, en la lectura de Ellacuría, mucho más cerca que Hegel del horizonte de la filosofía contemporánea y, en particular, de la metafísica zubiriana, en virtud de su crítica al idealismo y de su concepción materialista de la historia.

De Marx, Ellacuría recupera dos elementos fundamentales. En primer lugar, el materialismo histórico, el cual reconoce la centralidad de la historia avizorada por Hegel, pero busca explicarla desde un punto de partida materialista y no idealista. Esto quiere decir que Marx reconoce la procedencia física, natural, de lo histórico, pero asume la conciencia como rasgo específico del ser humano, que lo ubica en un plano diferente, en cuanto le posibilita decidir sobre la realidad y, en cierta medida, construirla. Al subrayar la importancia de la praxis, desembocando en el análisis político y económico del sistema capitalista como etapa actual del devenir histórico, Marx se aproxima mucho más a la comprensión de la realidad histórica como objeto de la filosofía. En palabras de Samour: “Para Marx, la forma plenaria en que se da la realidad es el hombre social en su proceso histórico; él es el principio de la realidad y, por tanto, el lugar al que hay que acudir para explicar todo lo demás. La realidad se da plenamente en la historia y en ella está el principio que explica toda la realidad”¹¹.

El segundo elemento marxiano que deja su impronta en Ellacuría es la prioridad epistemológica otorgada a las mayorías populares, pues sólo a partir de su situación de

¹⁰ Samour, H., *Op cit.*, p. 13 (Cursivas mías). Entre los muchos artículos, ensayos, apuntes de clase y textos estudiados por Samour para presentar una síntesis amplia del pensamiento filosófico ellacuriano, sobresale la obra *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría, referida en la 5º nota al pie de página, en el primer apartado de este trabajo.

¹¹ *Ibid.*, p. 197.

privación, enajenación y dominación se logrará un fecundo camino hacia el desvelamiento de la verdad liberadora y hacia la superación de la injusticia y la mentira ideologizante. Si lo más real de la realidad se encuentra, de acuerdo con Ellacuría, en la historia, son los ámbitos sociopolítico y económico los lugares en los que ha de dirimirse la lucha por la emancipación, la transformación y la mayor plenitud de la humanidad. En ellos se define la obturación y apertura de posibilidades para las mayorías.

Sin embargo, es el pensamiento zubiriano el que ofrecerá a Ellacuría la forma más acabada de conocimiento filosófico, dado su potencial explicativo en el plano metafísico. Insatisfecho con el ‘transcendentalismo’ propio de las posiciones idealistas, pero también con el ‘inmanentismo’, propio de las posiciones materialistas, por considerar que ninguna de las dos da cuenta cabal de la realidad en cuanto tal, Ellacuría encuentra en Zubiri la concepción unitaria de la realidad. En dicha concepción, las dicotomías tradicionales inteligencia-sensibilidad, alma-cuerpo, humanidad-animalidad, realidad-ser, naturaleza-historia, trascendencia-inmanencia, quedan resueltas como momentos de una única estructura dinámica que exige todas estas notas para conformar lo real¹². La relación entre ser y saber, propia de la conciencia humana y su historicidad, es más compleja de lo que Marx vislumbró. Zubiri ahonda precisamente en tal complejidad. No entraremos aquí en los matices del pensamiento zubiriano. Baste con arriesgar la afirmación de que es la conjunción entre el análisis histórico y socio-económico marxista, por un lado y la metafísica y epistemología zubirianas, por otro, lo que da de sí, en el pensamiento de Ellacuría, a la *filosofía de la realidad histórica*. En pocas palabras, la inteligencia sentiente que nos constituye como seres humanos no nos viene de ningún lugar que no sea el propio dinamismo de lo real. No obstante, el hecho de ser “realidades físicas abiertas”¹³ nos distingue

¹² Llama la atención que tanto Cerutti como Ellacuría persigan la superación de los dualismos en los que se funda la filosofía occidental. Recordemos la crítica ceruttiana a la “dialéctica interrumpida”, como obstáculo para la construcción del conocimiento en Nuestra América. Se trata de otro punto de contacto relevante entre estas dos corrientes de la filosofía para la liberación latinoamericana, sobre el cual valdría la pena ahondar. Baste aquí con señalar que adoptamos esta concepción unitaria de lo real, cuya consecuencia fundamental es la comprensión de la realidad como una única estructura, cuyos elementos constitutivos se encuentran íntimamente imbricados, en contra de concepciones anti-unitarias y anti-estructurales.

En este sentido, conviene observar con detalle la crítica ellacuriana al materialismo dialéctico, explicada por Samour en el apartado 4.1 “Materialismo dialéctico y materialismo histórico”, en el cuarto capítulo de la obra citada (pp. 185-192). Allí queda claro por qué Ellacuría toma distancia de la metafísica que subyace al marxismo ortodoxo, basada en la idea decimonónica, fisicista y pobre de la materia como realidad objetiva, eterna, aprehensible por medio de los sentidos y cognoscible por medio de las ciencias naturales. Ellacuría complejiza esta idea de materia al asumir los conocimientos científicos que sobre ella se produjeron en el siglo XX, pero también al postular la superación del dualismo entre materialismo e idealismo y entre ser y pensamiento. En la unidad estructural de la realidad histórica, ambos aspectos se relacionan para constituirla.

¹³ *Op. cit.*, p. 156.

de los demás seres vivos, forzándonos a tomar decisiones respecto de cómo actuar frente a lo dado. Esas acciones que decidimos emprender constituyen la *praxis histórica*. Precisamente porque somos seres prácticos, que participamos activamente en la realidad transformándola, somos inteligencias sentientes, o viceversa. He aquí la afinidad entre Marx y Zubiri.

Ellacuría reivindica el concepto de persona, en tanto que agente con capacidad y libertad de decisión. Somos las personas y las sociedades quienes construimos la historia, con base en los sistemas de posibilidades abiertos por las generaciones que nos precedieron. No se trata, pues, de defender ningún voluntarismo, sino de afirmar el hecho de que los seres humanos, individual y colectivamente, participamos en el devenir histórico activamente, por medio de nuestra praxis. La más importante consecuencia de esto es que sobre nosotros recae la responsabilidad de la realidad histórica. Nadie más puede hacerse cargo de lo que ha sucedido, sucede y sucederá en la historia. En palabras del propio Ellacuría: “La historia está completamente abierta al mundo. No tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras, de las cuales vive justamente en un presente; podrá en un futuro cambiarlas, podrá arrojarlas por la ventana, pero ello será siempre operando sobre las posibilidades que ha recibido [...] De ahí que el logos más adecuado para ahondar en lo más real de la realidad sea un logos histórico, que asume y supera al natural”¹⁴.

No es extraño, pues, que Ellacuría hubiera vivido inmerso en el acontecer histórico de El Salvador y de Latinoamérica. Su múltiple condición de sacerdote, filósofo, teólogo, rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), docente y analista político obedece — como lo indica Samour — al hecho de que para él la filosofía era una manera de vivir, de estar en la historia, de hacerse cargo de la realidad histórica a la cual pertenecía. Las intensas décadas de 1950 y 1960 hicieron mella en el proceso de construcción de su *filosofía de la realidad histórica*. La proliferación de movimientos revolucionarios y de liberación en el tercer mundo, las tesis de la teoría de la dependencia, la transformación de la iglesia tras la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín y el surgimiento de la teología de la liberación conformaron la atmósfera en la cual se desarrolló la actividad intelectual de un Ellacuría que fue pensador y actor a la vez.

Para Ellacuría, el carácter liberador de la filosofía proviene de su vínculo umbilical con la realidad de la cual forma parte. La filosofía busca la verdad, a contrapelo de los discursos ideológicos que pretenden ocultarla y falsearla para preservar un orden de cosas injusto. La

¹⁴ Ellacuría citado en Samour, *Ibid*, p. 162.

ideología es el velo encubridor con el que los dominadores pretenden disfrazar el ejercicio de su dominio. Corresponde a la filosofía desvelar la verdad oculta tras los disfraces. Pero el compromiso de la filosofía no es sólo ético, sino también metafísico, epistemológico y antropológico, porque sólo construyendo verdad, descubriendo la verdad y trabajando por la verdad, se consigue la liberación de las posibilidades que una minoría mantiene clausuradas para las mayorías populares, empobrecidas y explotadas. La filosofía debe ser liberadora en el sentido de facilitar la realización cada vez más plena de la realidad. Es decir, la realización cada vez más plena de los seres humanos que constituimos y generamos la realidad histórica. “De lo que se trata entonces es de que la filosofía contribuya desde su especificidad a la liberación y la apertura de la historia para hacer que la totalidad de la realidad dé todo lo que puede dar de sí y así ésta se revele en plenitud”¹⁵.

Un punto coincidente entre Ellacuría y Cerutti es la reivindicación de la utopía como horizonte necesario, a partir del cual proponer la superación de lo negativo de la realidad. Hemos visto que, para Ellacuría, la injusticia estructural en la cual se asienta el orden mundial es negativa, porque clausura posibilidades para las mayorías populares y con esto niega su desarrollo pleno. Pero, para visualizar esta condición de negación, es necesario anteponer a ella una realidad utópica en la que esa negación sea a su vez negada. La negación conlleva, así, la positividad creadora y transformadora. Aquello que es negativo, como el orden mundial injusto y la violación de los derechos humanos, debe ser negado por un sistema social superador de esa negatividad, es decir, positivo. Sin embargo, dada la apertura y radical dinamicidad de la realidad histórica, ninguna praxis liberadora tiene garantizado su éxito de antemano, como tampoco puede aspirar a la perpetuidad del mantenimiento de algún logro. Toda novedad superadora de una anterior negatividad está sujeta a nuevas praxis creadoras, transformadoras y superadoras de los sistemas u órdenes establecidos. Toda utopía conquistada será generadora de nuevas utopías.

La filosofía de la historia propuesta por Ellacuría conlleva una serie de consecuencias epistemológicas, derivadas de la forma unitaria, estructural y dinámica de concebir el devenir histórico. En primer lugar, es importante subrayar que aquí suscribimos la afirmación de que la realidad es una unidad. Esto significa que, si bien existen subsistemas que pueden ser analizados de modo relativamente autónomo, en definitiva, ninguna esfera de la realidad está separada de las otras. Se trata de lo que Samour denomina “principio de totalidad”, dentro del

¹⁵ Samour, H., *Ibid.*, p. 170.

planteamiento ellacuriano. La realidad histórica es una totalidad, porque en ella todos los elementos están relacionados entre sí. El mundo es uno solo, constituido por todos los sistemas de posibilidades y subsistemas que los seres humanos hemos ido construyendo. Aunque está claro que no todos tenemos acceso a todas las posibilidades, también es cierto que todos podemos orientar nuestra praxis en el sentido de abrir más posibilidades para más personas.

1.3 Democracia escéptica y democracia utópica: su potencialidad analítica

Asumiendo, junto con mis referentes filosóficos, a la política y a la historia como objetos privilegiados del filosofar y a la liberación como propósito de la tensión utópica propia de la construcción de conocimiento en Nuestra América, doy paso a mi interés en la democracia como modo de organización del campo político en el mundo contemporáneo. Si la democracia determina hoy en día el proceder de los actores políticos de nuestras sociedades y define la arquitectura de nuestras instituciones y nuestros estados, para comprender nuestras realidades e intentar su transformación se nos imponen las preguntas: ¿qué es la democracia? ¿Por qué ha adquirido el estatuto con el que cuenta hoy en día? ¿Qué tipo de democracia es la que nos determina? ¿Quién la ha delimitado e impulsado? ¿Por qué?

Sumergirse en el universo de la teorización y la tematización de la democracia implica descubrir que la discusión en torno de ella es casi tan larga como el proceso de consolidación de los estados nacionales en occidente y tan extensa como la multiplicidad de corrientes teóricas, organizaciones políticas y coyunturas históricas que se han dado a la tarea de demandarla, conceptualizarla, cuestionarla, replantearla, o negarla. Tal multiplicidad ha dado lugar a un buen número de epítetos vinculados a la democracia, tales como: liberal, burguesa, formal, representativa, delegativa, sustantiva, “de baja intensidad”, participativa, radical, social, neoliberal, etc. ¿Para qué inventar, entonces nuevos epítetos? ¿Acaso no son suficientes los existentes? ¿En dónde radicaría la particularidad de lo escéptico y lo utópico vinculados al debate sobre la democracia? ¿Hay algo que puedan aportar estos conceptos?

Quizá es la ciencia política la disciplina que en la actualidad se ha dedicado con mayor sistematicidad a teorizar en torno de la democracia. Es la razón por la cual se impone un diálogo con dicha disciplina a la hora de convertir a la democracia en objeto del filosofar. Dentro del ámbito politológico, predomina la tendencia a establecer modelos prescriptivos que

determinan cuándo un régimen político puede ser considerado democrático y cuándo no, adoptando como modelos a las “democracias realmente existentes” de los países industrializados. El estadounidense Robert Dahl, el italiano Giovanni Sartori, y el argentino Guillermo O’Donnell son algunos autores destacados dentro de esa corriente institucionalista de la politología.

Los conceptos *democracia escéptica* y *democracia utópica* surgieron de mi insatisfacción frente al institucionalismo politológico como teoría hegemónica sobre la democracia. Considero que tal hegemonía en el campo teórico ha permeado en la opinión pública, en la cultura política y en los imaginarios sociales vinculados con la democracia, consiguiendo uniformizar las ideas sobre la democracia, ordenándolas tras el clásico esquema liberal: separación de poderes, rendición de cuentas y control de los gobernantes, celebración de elecciones periódicas y limpias, libertad de expresión y asociación. Estos serían los criterios básicos para la existencia de una democracia. Sin ellos, no se puede hablar de democracia. Esta es, pues, y ninguna otra cosa, la democracia.

Mi propuesta parte de la convicción en que no existe, ni es posible, la “democracia sin adjetivos”, tal como ha sido postulada por intelectuales que ven en la democracia un principio universal y universalizable, sin más¹⁶. En segundo lugar, rechazo las consideraciones que se hacen en torno de la democracia, en abstracción del análisis del contexto socio-histórico en el que las democracias surgen e intentan desarrollarse, o que acuden a análisis históricos para mostrar por qué y cómo los países del tercer mundo han de adoptar los diseños institucionales que operan en los regímenes políticos primermundistas. Bajo estas premisas subyace la idea de que el único modelo de democracia posible es el ya alcanzado por los países del “noroeste”; Estados Unidos, Costa Rica, Uruguay y Chile inclusive¹⁷.

Frente a esa uniformización del pensamiento sobre la democracia, que se ha instaurado en las tres últimas décadas, Boaventura de Sousa Santos reivindica lo que él denomina “demo-

¹⁶ Enrique Krauze lo afirma, en un análisis coyuntural sobre el México de mediados de la década de 1980: “Por una democracia sin adjetivos”, Revista Vuelta, 1984.

http://blogjesussilvaherzogm.typepad.com/cursos/files/por_una_democracia_sin_adjetivos.pdf. También el columnista del diario español El País Jordi Vaquer apela a la universalidad de la democracia en su texto: “Democracia sin adjetivos”, El País, 26/10/11.

http://www.elpais.com/articulo/internacional/Democracia/adjetivos/elpeuint/20110208elpepiint_9/Tes

¹⁷ Es el planteo de O’Donnell, G., en: “Notas sobre la democracia en América Latina”, su aporte teórico al informe: *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas. El debate conceptual sobre la democracia*, PNUD, Buenos Aires, Aguilar/Altea,/Taurus,/Alfaguara, 2004, pp. 11-82.

diversidad”¹⁸ —parafraseando la afirmación acerca de la pérdida de “bio-diversidad” de la que viene careciendo el planeta tierra. Pero fortalecer la “demo-diversidad” no quiere decir, claro está, inventar al azar y arbitrariamente nuevas adjetivaciones. Quiere decir: pensar a fondo el problema de la democracia en la actual coyuntura latinoamericana; constatar la vigencia de muchos de los debates históricos al respecto; problematizar los discursos que entienden a la democracia como un único modelo, más o menos flexible, que debe ser emulado por los países en vías de desarrollo; y proponer enfoques teóricos que revitalicen la potencia explicativa de los procesos históricos y del tiempo presente, de cara a la construcción de una democracia que será siempre situada, abierta, adjetivada (aunque los adjetivos sean omitidos) y objeto de debate.

¿Cómo pensar la democracia en América Latina, crítica y creativamente, a partir de la historia de nuestro subcontinente, para redireccionarla y profundizarla en función de nuestras posibilidades y necesidades? ¿Cuáles sistemas de posibilidades se nos abrieron y cuáles se nos clausuraron respecto de la democratización, dadas las convulsiones propias del siglo XX y el rumbo tomado por las luchas de los actores políticos de nuestra región? ¿Con qué legado contamos en materia democrática y qué queremos hacer con él? ¿Por qué la instauración de la democracia electoral ha venido aparejada del escepticismo hacia la democracia? ¿Tenemos una utopía democrática? ¿Podemos construirla? Los términos *democracia escéptica* y *democracia utópica* aspiran a generar debate alrededor de estas inquietudes.

La dicotomía en cuestión aspira a ofrecer una balsa para navegar sobre las confusas aguas de estas dos últimas décadas de pos Guerra Fría, período durante el cual se refrendó, legitimó y globalizó cierto concepto y cierta práctica de la democracia. Cabe aclarar que, al ser Centroamérica —y particularmente El Salvador— mi *locus* de enunciación, parto de la paradoja siguiente: por un lado, considero que la democracia electoral instaurada en el Istmo durante y después del fin de la crisis centroamericana es fruto de esa crisis y resultado del desafío revolucionario planteado por la izquierda armada a los gobiernos de la región. El hecho de que los pueblos guatemalteco, salvadoreño y nicaragüense hayan conquistado su derecho al voto es un magro resultado en relación con la envergadura de la lucha desarrollada, pero no es una conquista menor, considerando que se trata de un derecho del que anteriormente tales pueblos carecían. Lo monolítico y autoritario de los sistemas políticos de esos países fue una de

¹⁸ De Sousa, B., “Para una democracia de alta intensidad”, capítulo III de *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, agosto, 2006.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20III.pdf>

las razones del estallido de las guerras civiles que allí se libraron. Por otro lado, el sistema democrático que terminó instaurándose, lejos de responder al anhelo de la izquierda revolucionaria, formó parte de la estrategia contrainsurgente implementada por Estados Unidos en el área centroamericana. Se trató de la implementación del andamiaje institucional capaz de garantizar los elementos mínimos necesarios para el funcionamiento de democracias formales, procedimentales, electorales¹⁹.

Pasados 30 o 40 años desde el inicio de las operaciones guerrilleras en el Istmo, con su consiguiente respuesta represiva desde los aparatos estatales; pasada la sangrienta década de 1980, caracterizada por la millonaria intervención estadounidense en los ámbitos militar y político; convertido el neoliberalismo en política económica oficial, impulsada desde los gobiernos de la subregión (las gestiones de Daniel Ortega en Nicaragua y de Manuel Zelaya en Honduras exigirían un análisis específico y distintivo al respecto), el balance general puede ser formulado, simplemente, como: la democracia electoral es insuficiente para aminorar la injusticia estructural propia de los países Centroamericanos. Procurando brindar elementos para superar esos límites, constatables no sólo en Centroamérica, sino en toda América Latina, surgió el informe del PNUD *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*. El subtítulo apunta al desplazamiento necesario desde una “democracia electoral” hacia una “democracia de ciudadanía”, en donde “ciudadanía” se vincula con derechos civiles, políticos y sociales²⁰.

Y es que, junto con la consolidación de la democracia electoral, hemos visto: el incremento de la polarización social, el desempleo o la precarización del empleo, la descampenización, el aumento masivo de la migración económica, los sectores que han disminuido su calidad de vida, la delincuencia común, las pandillas y el crimen organizado. Todas esas razones y otras más, propias de las falencias en el funcionamiento del sistema político y en la institucionalidad democrática misma, nos mantiene inconformes acerca de la democracia que tenemos. Dicho en pocas palabras, preferimos esta democracia imperfecta e ineficaz en materia social a la guerra o a la dictadura. Pero no termina de satisfacernos, no nos sentimos cómoda/os en ella.

¹⁹ Presento un análisis detallado de este proceso en: Villacorta, C. E., *Democracia electoral y neoliberalismo en El Salvador. La transición política salvadoreña entre 1979 y 2009*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 2010.

²⁰ PNUD, *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, Buenos Aires, 2004. <http://www.undp.org.ni/files/doc/democracia.pdf>

Es esta la tensión en la que se insertan la *democracia escéptica* y la *democracia utópica* como propuestas analíticas. Para el caso específico de El Salvador, las preguntas a considerar serían: ¿quién impulsa la democracia y por qué? ¿Quiénes la impulsan, creen en ella? ¿Qué tipo de democracia defienden? ¿Quiénes no la impulsan, la repulsan? ¿Qué democracia preferirían/amos? ¿Qué posibilidades tenemos de construirla? ¿Hay relación entre lo que rechazamos de las sociedades actuales con la democracia? ¿O lo político y lo socio-económico pertenecen a esferas distintas que deben ser estudiadas con independencia una de otra, como lo propone el institucionalismo?

Si bien, estoy apelando, una vez más, a una dicotomía —“escepticismo-utopía”— y en ese sentido, me asumo heredera de una tradición de discusión en torno de la democracia que contrapone lo democrático entendido meramente en términos políticos (en la línea de Schumpeter) y lo democrático asociado con el desarrollo socio-económico de los pueblos (democracia sustantiva, democracia social), aspiro a subrayar el carácter transitorio, provisional y, en última instancia, obsoleto, de todo logro asociado con la democracia o con las luchas por la democratización. Los politólogos institucionalistas han mostrado preocupación al respecto, al alertar sobre los peligros en torno de las posibles “reversiones” autoritarias en los procesos de consolidación de regímenes políticos democráticos. También al ir modificando los ejes de su análisis: “transición-consolidación-calidad de la democracia”, “governabilidad democrática”, “ciudadanía democrática”. La limitación de este enfoque es que, al concebir la democracia en términos modélicos, con base en un horizonte único, establecido de antemano, al cual todo proceso tendría que arribar, las reversiones y avances se contemplan en función de la cercanía o lejanía a tal modelo.

Dentro de mi concepción, no hay un modelo único, sino un proceso histórico determinado, que abre posibilidades para la concreción de cierta democracia o de ciertos aspectos de la lucha por la democratización. Una vez conquistados estos, la tendencia es pugnar por la conquista de otros. La democracia no es, pues, un horizonte único por alcanzar, sino una lucha constante por su incremento, modificación y profundización. A ese ir y venir entre un proyecto de democracia, un anhelo de la misma, y una concreción que en determinado momento se ve presionada por expectativas de más democracia o, incluso, de otra democracia, es hacia lo que apunto con los conceptos en cuestión. Pero intento denotar una dicotomía que no es estática ni maniquea. No es que haya un grupo de “buenas personas” que alientan la utopía de la democracia, enfrentado a otro grupo de “personas malas”, que

ejercen la democracia escéptica. Hay coyunturas históricas en las que las demandas de ciertas organizaciones políticas cristalizan en un proyecto pro democrático, que empuja a las sociedades a ensanchar los límites del sistema político y del orden social tal y como éstos estaban configurados. Al mostrarse esas conquistas insuficientes e ineficaces, se desacreditan, pierden legitimidad, hasta que se dan las condiciones para el surgimiento de nuevas luchas pro democratizadoras.

No se trata, pues, de que haya un telos u horizonte preestablecido, al cual deban arribar todos los procesos democratizadores. No existe un fin pre determinado. Si bien, en ambos enfoques se alude al movimiento, en el institucionalismo se pretende un desplazamiento rectilíneo en una progresión que iría de menos a más democracia. En el enfoque que acá se propone, se advierte un movimiento más bien pendular: en ciertas coyunturas el péndulo se inclina hacia el escepticismo, en otras hacia la utopía, posiciones encarnadas por determinados actores. La democracia “realmente existente” en cada caso será resultado de la contradicción entre la lucha por concretar una utopía democratizadora determinada y la lucha por acotar esa utopía, anteponiendo recursos anti-democráticos o escépticos. No obstante, las coyunturas varían y quienes antes pugnaban por la utopía, pueden instalarse en el ámbito escéptico y viceversa. Puede darse, también, el caso de que el péndulo quede temporalmente en equilibrio y el movimiento sea mínimo, sin dar de sí cambios sustantivos. Las posibilidades son múltiples, pero están siempre acotadas por el sistema de posibilidades del cual emergen.

Vale aquí traer a cuenta la apelación de Ellacuría a la apertura de la historia. En relación con los problemas asociados a la democracia, en América Latina parecemos encontrarnos en la trampa sin salida de la construcción abigarrada, deforme e incompleta de estados-nacionales modernos, uno de cuyos rasgos constitutivos es la democracia representativa. La salida de esa trampa es, para algunos, “perfeccionar” nuestros entramados institucionales, asemejándolos lo más posible a las democracias de los países industrializados. Es decir, la meta está fijada de antemano y toda digresión respecto de ella es considerada equívoca. No obstante, si aceptamos la apertura de la realidad histórica, aceptamos también a la democracia —en cuanto modo de organizar políticamente a una sociedad o grupo— como un proyecto abierto, en perenne construcción, objeto siempre de nuevas utopías creativas y transformadoras. Por eso el movimiento pendular se da cada vez en escenarios diferentes. El péndulo da lugar a novedades a partir de las cuales se generan “nuevos” péndulos.

Ahora bien, ¿por qué *escéptica* y por qué *utópica*? Lo escéptico, en este caso, está vinculado a la relación entre neoliberalismo y democracia: el neoliberalismo descrea de la democracia, porque estorba a sus fines, pero precisa de formas democráticas para llevar a cabo su proyecto económico. Lo utópico se vincula aquí con la insatisfacción existente hacia la democracia predominante. Recupero el concepto de utopía en el sentido que dan a él Cerutti y Ellacuría: utopía como posibilidad de un escenario futuro mejor al escenario presente. Utopía como elemento movilizador, como afirmación del derecho de los pueblos a orientar el sentido de su historia. Utopía como presencia creativa y revolucionaria, no como absurda ensoñación. Utopía como convicción, versus negación escéptica.

Democracia escéptica quiere decir: construcción de un diseño institucional “democrático”, destinado a la perpetuación del *status quo*, con el objeto de impedir la profundización, ampliación y replanteamiento de la democracia. *Democracia utópica* significa: incomodidad, incremento de las expectativas, ideas otras, formas otras de pensar y de hacer la democracia. Una ventaja que veo en esta dicotomía propuesta es que es susceptible de ser aplicada no sólo al análisis del estado actual de la democracia en América Latina, Centroamérica y El Salvador, sino también al estudio particular de un movimiento, de una organización, de un partido político determinado, para indagar acerca de las tendencias “escépticas” y las tendencias “utópicas” que pueden encontrarse en su interior y a lo largo de su trayectoria. Será sólo en el ejercicio de ese estudio en donde podré comprobar qué tanto dan de sí estos conceptos y qué tan útiles resultan en aras de la construcción de conocimiento sobre la democracia en nuestro subcontinente.

Es el derrotero filosófico de esta investigación el que me lleva, no solo a dialogar, sino a polemizar con el institucionalismo, no porque sea ese el principal objetivo del trabajo, sino porque uno de los propósitos del mismo es problematizar el punto de vista hegemónico y uniformizador sobre la democracia en América Latina. *Democracia escéptica* y *democracia utópica* pretenden, además de convertirse en conceptos útiles para explicar la reciente historia política de El Salvador, enfatizar en el carácter abierto de la democracia y en la pulsión creativa hacia su profundización y redireccionamiento. Tomando partido por las mayorías populares, tal como lo proponen Cerutti, Ellacuría y Samour, acuerdo con de Sousa Santos (cita ya referida) en la necesidad de afilar los instrumentos con los que actualmente cuentan los desposeídos para sus luchas: la democracia y los derechos humanos. Si bien, se trata de legados de la tradición liberal, ello no obsta para que podamos refuncionalizarlos, poniéndolos al servicio de

causas populares y transformadoras. Quizá la demanda de más democracia y las luchas por mayor participación en las decisiones políticas sea hoy el modo más efectivo de hacer contra peso a la avanzada neoliberal. Sin que ello obste para que más adelante pueda hablarse de luchas articuladas, sostenidas y anti-sistémicas en un sentido más radical.