



EL PROFETISMO UTÓPICO DE “LA CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA”

Alfonso Ibáñez¹

“Sólo recordando la historia desde el punto de vista de los vencidos y muertos por la felicidad de los otros y ejerciendo la compasión solidaria, crearemos formas de vida plurales y más humanas”.

(José María Mardones)

Teoría

Al conmemorar el brutal asesinato de Ignacio Ellacuría hace veinte años, junto con otros jesuitas y dos colaboradoras de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador, conviene evocar la estatura de su personalidad enorme y polifacética. Fue un filósofo y teólogo, pero también un analista socio-histórico, un pensador de la universidad y, sobre todo, un protagonista social en la arena académica como en la política. Aquí nos referiremos al carácter filosófico de su actividad intelectual, pero no de cualquier filosofía, sino de una que se despliega al modo socrático haciendo de su pensamiento en acto un comprometido y eficaz recurso para edificar un estilo de vida humana auténtica, una verdadera forma de existencia ética hasta las últimas consecuencias. Por ello ha señalado Antonio González que “lo característico de la labor intelectual de Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación”². Se trata de una inteligencia que, muy zubirianamente, se hace cargo de la realidad para cuestionarla en su negatividad y afirmarla en su plenitud siempre abierta, que le llevó a plantear testarudamente una alternativa civilizadora para nuestro tiempo. Pues como lo dice Jon Sobrino en una de sus cartas, “cuando denuncias la riqueza concreta e injusta y, sobre todo, cuando sueñas utópicamente y nos pides que nuestra utopía sea una civilización de la pobreza, mucho me temo, Ellacu, que te quedas solo, a

¹ Dr. Alfonso Ibáñez Izquierdo. Profesor –investigador del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara. CE: alfii@cencar.udg.mx

² González, A., “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, en José A. Gimbernat-Carlos Gómez, *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, EVD, Navarra, 1994, p. 309.



pesar de que tu argumentación es muy razonable”³. En este ir contra la corriente predominante del “pensamiento único”, hasta unos días antes de su muerte en una conferencia que dio en Barcelona insistió en la necesidad de subvertir o “revertir la historia” para construir un mundo nuevo muy distinto del actual: “El problema de un nuevo proyecto histórico que se va apuntando desde la negación profética y desde la afirmación utópica apunta hacia un proceso de cambio revolucionario, consistente en revertir el signo principal que configura la civilización mundial”⁴.

La realidad histórica como horizonte y objeto filosófico

Aquí nos concentraremos en el último Ignacio Ellacuría (1930-1989), el de los años ochenta, cuando emprende la formulación explícita de su proyecto de filosofía de la liberación sobre la base de su reflexión sobre la realidad histórica. Sin embargo, es oportuno tener muy en cuenta que, como él lo escribió de Sócrates, “no pedía nada para sí; sólo la libertad de pensar y decirle al mundo sus pensamientos. Era demasiado pedir, porque no hay ciudad que soporte la libertad de pensamiento... un pensamiento que ponía la justicia por encima de toda otra consideración... filosofaba en su ciudad y para la ciudad, vivía para filosofar pues el filosofar era su vida”. Aquél que decía que “sólo sé que nada sé”, buscaba un saber verdadero y riguroso sobre el hombre y la ciudad, en realidad sobre sí mismo según el “conócete a ti mismo”, porque perseguía la recta humanización y politización para hacerse a sí mismo y a la ciudad: “El ejemplo de Sócrates es así pauta para quienes sienten la necesidad de filosofar, para quienes ven la filosofía como una necesidad. Sócrates pensaba que sin filosofía el hombre y la ciudad no pueden llegar a conocerse a sí mismos y mucho menos realizarse como debieran”. Esto le indujo a inaugurar el método *mayéutico*, que en su acepción griega original tiene que ver con ayudar en el parto o desatar, discutiendo con los otros los fundamentos deleznable de las ideas recibidas y poniendo en cuestión el ordenamiento de la ciudad como morada del hombre. Acusado de ir contra las buenas costumbres, de ofender a los dioses y pervertir a la juventud, este incómodo filósofo “pagó con su vida la imperiosa

³ Sobrino, J., *Cartas a Ellacuría, 1989-2004*, Mínima Trotta, Madrid, 2004, p. 55.

⁴ Ellacuría, I., “El desafío de las mayorías populares”, en la revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), N° 493-494, San Salvador, 1989, p. 1076.



necesidad de filosofar”⁵, como también le sucedió en su momento al propio pensador vasco-salvadoreño. De ahí que el estilo socrático de filosofar y ser filósofo sea la primera clave para aproximarse a su obra.

El constituir una filosofía desde y para la realidad latinoamericana, haciendo de la liberación una forma de vida no es un mero problema ético-político, ya que es una cuestión que concierne a una concepción específica del filosofar. Por ello Ellacuría plantea el pasaje de una filosofía de la política, como podría ser de la ciencia o el arte, a una filosofía política en cuanto tal y así a la consecuente politización de la filosofía. Si la “filosofía de lo político” se ocupa de la política como un tema filosófico, por más privilegiado que se quiera, la “filosofía política” considera la dimensión política que tiene todo filosofar. Pues si se filosofa desde una situación que hoy más que nunca es pública y política, no se pueda estar al margen de la actual experiencia histórica que es ciertamente política. Correlativamente, el filósofo elabora una interpretación importante de la realidad total que influye en la configuración socio-política, mucho más si interviene como un crítico radical ante el predominio de la injusticia. Ellacuría enuncia que la filosofía “pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad”, que se consume en y por la historia, ya que si en la tradición clásica se ha interpretado el ser desde la naturaleza, la filosofía moderna se inclina hacia la historia: “En la historia que incluye y supera la evolución, es donde la realidad va dando cada vez más de sí, según la feliz conceptualización de Zubiri, y donde esa realidad va desvelándose cada vez más, va haciéndose más verdadera y más real”⁶. Y la historia, a diferencia de la biografía individual, es forzosamente pública y política, dando paso a la politización de la filosofía que consistirá en “hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta” (FYP, 53).

Este tratamiento de la filosofía política lo completa con tres conceptos de filosofía que retoma de su maestro Xavier Zubiri, ya sea como un “saber” de las cosas, una “dirección” para el mundo o como una “forma de vida”. Estas vertientes de la filosofía expresan una triple dimensión del hombre y, más concretamente, tres concepciones de la inteligencia que conducen a sus respectivas formas de intelectualidad. Si la filosofía como saber responde más a un sentido contemplativo de

⁵ Ellacuría, I., “Filosofía ¿para qué?”, en *Abra*, N° 11, San Salvador, 1976, pp. 42-48.

⁶ Ellacuría, I., “Filosofía y política” (FYP), en *ECA*, N° 284, 1972, p. 51.



la inteligencia, no por ello deja de suministrar elementos para la orientación del mundo, mientras que las otras dos acepciones responden más al sentido activo y rector de la inteligencia, que llevan a la transformación del mundo y de la propia vida, después a un cambio de la vida ciudadana. Se trata de un dirigir sabio que supone una inteligencia históricamente situada que pretende entrar al fondo de sus circunstancias tomadas en su conjunto, lo cual abarca un *logos* de la historia porque sólo un *logos* histórico y dinámico puede dar razón de la realidad: “Tenemos así una inteligencia teórica, una inteligencia práctica, y una inteligencia histórica. Las tres... están mutuamente implicadas: el saber teórico lleva a una práctica y configura y es configurado por una situación; el saber práctico es un saber situado e implica y supone un saber teórico; el saber histórico es a la par teoría y acción. La forma suprema de intelectualidad sería aquella que potenciara al máximo esa triple dimensión de la inteligencia, y la forma más perfecta de la filosofía sería igualmente aquella en que fueran más potenciadas y unificadas las tres posibles dimensiones”. Sin embargo, como el peso específico de cada una de ellas puede ser en cada caso y en cada época distintos, tal vez la clave esté en la cabal comprensión de la “situacionalidad” histórica que engloba al pensar, ya que “la politización implicaría que la filosofía -por estar situada históricamente- está, quiérase o no politizada como las demás actividades del hombre y aún más por su especial sensibilidad teórica a lo que está aconteciendo; sólo tomando conciencia de esta politización y separándose críticamente de ella podrá la filosofía cumplir consigo misma y con su mundo” (FYP, 60). La politización estribaría a su vez en que la filosofía contribuyera a la construcción del mundo, de un mundo que por ser cada vez más histórico y político obliga a la filosofía a ser histórica y política.

Ahora bien, adoptando un punto de vista muy antiguo, que se remonta hasta los presocráticos, Ellacuría estima que la filosofía no posee un objeto de estudio preestablecido, porque no sabe de antemano de qué va a tratar pero que al encontrarlo se va constituyendo a sí misma de modo indeterminado. En tanto que “ciencia que se busca”, como indicó Aristóteles, el filosofar greco-occidental clásico ha apuntado desde siempre a lo que se tenía por ser algo en que coinciden o son abarcadas todas las cosas. De ahí que la visión tradicional haya comenzado por fijarse de preferencia en el *ente natural*, otorgándole un tratamiento metafísico muy variado. Es con el arranque de la modernidad que se da un vuelco radical al ponerse a la *subjetividad humana* como la

Teoría



“realidad última” que unifica todas las cosas, provocando el pasaje del fisicismo al subjetivismo real, quedando así ampliado y enriquecido el tema central. No obstante, la historia definirá el tercer horizonte de la filosofía distinto del helénico o del moderno, posibilitando una nueva concepción de lo último de la metafísica. Entonces, si la filosofía pretende dar cuenta de lo que última y totalmente es la realidad, la historia, en cuanto es su total y última realización concreta, se convierte en el verdadero objeto de la filosofía. Pues como lo precisa Ellacuría, “tras el siglo XIX se habría visto la necesidad de ampliar aún más ese concepto de lo último de modo que en él entrase con plena vigencia la realidad de lo histórico, que como tal parecería haber sido excluido del estatuto de realidad plena reservado últimamente para lo que siempre-es-así”⁷. Lejos de un ser estático y como ya acabado en su determinación fundamental, comprendido de manera intemporal, nos encontramos ante una ontología del movimiento incesante por el poder creador de la historia.

Teoría

Dinamismo y maldad histórica

El gran aporte de Ignacio Ellacuría fue colocar a la *praxis histórica* en el núcleo central de la reflexión filosófica, nuevo punto de partida al cual llegó por medio de una profundización y radicalización creadora de la metafísica zubiriana que interpretó como un “realismo materialista abierto”. Un antecedente significativo del asunto de la *praxis* se puede hallar en el impacto recibido por Zubiri de dos pensadores post-hegelianos de la talla de Nietzsche y Marx. Para el primero el error clásico del idealismo tiene en su raíz la artificiosa escisión entre inteligencia y sensibilidad, que provoca la separación entre el “mundo sensible” y el “mundo inteligible”, sirviendo además para fundamentar la división entre los “sabios” que se guían por el logos y el “vulgo” que sigue las impresiones engañosas de sus sentidos. Zubiri entiende, con Nietzsche, que para ir más allá del idealismo occidental se impone reafirmar la estrecha unidad entre sentir e inteligir. Por otro lado, el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, que busca superar el materialismo y el idealismo precedentes, enfatiza que la sensibilidad no es una facultad pasiva y meramente receptora, motivo por el cual la relación del hombre con su medio natural y social no consiste primariamente en la contemplación, sino en la actividad

⁷ Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía” (FLF), p. 8. Aquí se citará el texto mecanografiado por el mismo autor donde se especifica que es un “borrador de trabajo”, fechado a mano en julio de 1983. Después fue publicado en ECA, N° 435-436, San Salvador, enero-febrero de 1985.



transformadora. “En virtud de este carácter activo del sentir humano Zubiri no habla de ‘sensibilidad’, sino de *proceso sentiente* –advierte Antonio González-. En cuanto este proceso, como hemos visto, está radicalmente unido al inteligir, usa el término nada caprichoso de *inteligencia sentiente*”⁸. De ahí que la historicidad constitutiva de la inteligencia humana tiene su razón de ser en el carácter práxico de la unidad estructural de la intelección con un sentir que es en sí mismo activo. Ahora bien, Ellacuría hace desembocar a su obra clave de *Filosofía de la realidad histórica*, que lamentablemente quedó medio trunca y tuvo una edición póstuma, en la cuestión del sujeto y de la praxis histórica. Pues como él lo escribe: “Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia”⁹. Al abordar este libro se le debería leer ahora, entonces, desde este enfoque y como un primer esbozo de lo que luego será su filosofía de la liberación.

Teoría

Es que la metafísica zubiriana de la realidad estructural-dinámica se prolonga originalmente en una filosofía de la realidad histórica, y no de la “historia” a secas, porque para Ellacuría ella es la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta en tanto que campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. Allí es donde la realidad puede ir dando más de sí y en este realizarse se puede manifestar la riqueza y el poder de la realidad, ya que el ser humano puede hacerse a sí mismo construyendo el poder de realizarse más plenamente: “Es la realidad entera, asumida en el reino de la libertad. Es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades... pero ya desde el mismo subsuelo de la realidad histórica” (FRH, 43). Ámbito que globaliza al resto de realidades que se configuran en su especificidad como momentos estructurales suyos, ya sea lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político o ideológico, adquiriendo concreción real y sentido. Pues un estudio de la persona y de la vida humana, por ejemplo, al margen de la historia, resultaría abstracto e irreal, y lo mismo cabe decir de cualquier otra forma de realidad. Es también el lugar intramundano donde el conjunto de lo real, incluyendo las personas y las sociedades humanas, puede abrirse a la trascendencia, porque es en la totalidad de la experiencia histórica donde se hace patente la inmensidad y el misterio

⁸ González, A., “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, op. cit., p. 322.

⁹ Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica* (FRH), UCA, San Salvador, 1990, p. 594.



de Dios. Ellacuría puntualiza que puede haber un Dios de la naturaleza o un Dios de la persona y de la subjetividad, pero subraya que hay sobre todo un Dios de la historia: “No debe olvidarse que las grandes religiones muestran siempre un Dios del pueblo, de un pueblo que marcha por la historia; lo cual, como es sabido, no excluye la singularidad del revelador de Dios” (FRH, 601).

La realidad histórica es una totalidad cualificada por sus diversos elementos constitutivos, y está activada por la praxis y no por una razón lógica, como pretende Hegel, o por cualquier otra entidad abstracta que puede llamarse materia, naturaleza, espíritu o ser. Estamos ante una totalidad compleja y plural de carácter abierto, cuyo devenir no está prefijado teleológicamente, sino que depende de las opciones humanas y los dinamismos que éstas desaten una vez que permanecen objetivadas en las estructuras históricas. Por ello no lleva inscrito en su seno el arribo a un estadio culminante que clausure el proceso de la realidad o la reduzca a una identidad simple e indiferenciada, anulando así la compleja pluralidad de sus partes constitutivas. En la visión zubiriana, que adopta Ellacuría, el dinamismo histórico actualiza posibilidades, pues la historia humana no es sino la creación sucesiva de nuevas posibilidades, junto con la obturación o marginación de otras. De tal manera que no hay que entenderla desde el futuro como un progreso hacia una meta ideal preconcebida, que sería ver el sentido de la historia fuera de la misma historia. Héctor Samour comenta por ello que “la historia no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico”¹⁰. No existe nada predeterminado al estilo hegeliano o de los proyectos modernos de emancipación porque, anota Ellacuría, “el trazado y el destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias posibilidades, se va dando sus propias capacidades... y se va dando, o al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica” (FRH, 561). El proceso histórico es arriesgado y azaroso justamente por no estar determinado ni orientado por nada que no sea lo que puede crear la actividad humana, ya que tampoco se da un “hombre abstracto” o un supuesto “macrosujeto” que se mueva por encima de las vicisitudes históricas. Motivo por el cual la praxis histórica no es liberadora de por sí, sino que

Teoría

¹⁰ Samour, H., “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría”, en *Pensares y Quehaceres*, N° 2, México, 2006, p. 48.



además no existe un paradigma único de liberación humana. Siempre será necesario esclarecer, en cada tiempo y lugar, los objetivos y los contenidos de una eventual praxis liberadora.

Contra las visiones deterministas de las filosofías ilustradas de la historia, para Ellacuría el tipo de necesidad histórica no excluye el azar y la indeterminación: “Hay un azar histórico y no sólo porque puedan darse coincidencias fortuitas de gran significación para la marcha de determinados procesos históricos... sino porque hay un margen de indeterminación por la interacción constante de los elementos innumerables que intervienen en la totalidad concreta de la historia” (FRH, 575). Esta imprevisibilidad del curso histórico surge de la misma complejidad y pluralidad de elementos y fuerzas que se hacen presentes y que ningún sujeto histórico es capaz de dominar completamente, por más que este proceso estuviese dirigido racionalmente por fuerzas reflexivamente liberadoras y creadoras. Dada esta contingencia y ambigüedad de la realidad histórica, puede ser principio de humanización y personalización, pero también de opresión y alienación, de liberación y libertad como de dominación y servidumbre. Y el mal histórico, cuando se da, no es reducible a un momento de negatividad transitoria dentro de un devenir histórico unilineal y ascendente, ya que radica en un determinado sistema de posibilidades del cuerpo social por medio del cual actualiza su poder para moldear maléficamente la vida de los individuos y colectividades: “Hay una maldad histórica –como hay sin duda una bondad histórica...- que está ahí como algo objetivo y es capaz de configurar la vida de cada uno... es un sistema de posibilidades a través del cual vehicula el poder real de la historia” (FRH, 590). De ahí que el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como sucede en las concepciones especulativas de la historia, especialmente en la filosofía de Hegel y en la dialéctica materialista de Engels que posteriormente se instalará en el marxismo soviético. Luego la supresión del mal no vendrá automáticamente por un desenvolvimiento lógico predeterminado o por una pretendida ley histórica, sino sólo por el cambio del sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado. Lo cual supone la puesta en marcha de una praxis histórica liberadora que, como una acción ética efectiva, oriente la “negación de la negación”, la negación que supere el mal histórico.

Teoría



Para Ellacuría la presencia del mal real se vuelve de mayor gravedad en el momento actual de la historia, cuando la humanidad ha ido adquiriendo un cuerpo más compacto dentro de un proceso unitario: La historia “hoy es cada vez más ‘una’, aunque esta unidad sea estrictamente dialéctica y enormemente dolorosa para la mayor parte de la humanidad. Aunque se habla de distintos mundos (un primer mundo, un tercer mundo, etc.), el mundo histórico es uno, aunque contradictorio. Quizás sólo lograda la unidad del mundo empírico y de la historia constatable, haya llegado la hora de hacer de esa única historia el objeto de las diferentes filosofías” (FRH, 46). Ya que la universalidad histórica que experimentamos no proviene de la inscripción de todos los individuos y grupos humanos en una hipotética línea temporal de mayor o menor desarrollo, cuya punta de lanza serían las naciones occidentales, sino el resultado de la estructuración de distintas líneas y tiempos históricos, que han conformado así una verdadera sociedad mundial. Perspectiva global en la que se hace patente desde la realidad histórica latinoamericana, y en general desde las mayorías populares del planeta, que la mayor parte de los seres humanos viven no sólo en condiciones muy desiguales respecto a las minorías ricas, sino en condiciones absolutamente inhumanas. Esta ruptura de la solidaridad humana, que implica una creciente violación de los derechos humanos fundamentales, evidencia el “mal común” que promueve la actual civilización mundial: “El agudo planteamiento de Kant podría aplicarse a este problema... Si el comportamiento y aun el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales y, ni siquiera humanos: cuanto más, si el disfrute de unos pocos se hace a costa de la privación de los más”¹¹. Motivo por el cual propone una nueva civilización, un proyecto global que sea realmente universalizable y donde haya posibilidades de supervivencia y humanización para todos. Y así como Ellacuría tuvo la osada iniciativa de proponer una “tercera fuerza social” de paz que operase desde la sociedad civil salvadoreña, a fin de impulsar una solución política negociada de un conflicto militar que se hacía muy cruento e interminable¹², así también elaboró desde las mayorías oprimidas del planeta una alternativa utópica que denominó

Teoría

¹¹ Ellacuría, I., “Utopía y profetismo” (UYP), en I. Ellacuría-J. Sobrino, *Misterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, T. I, Trotta, Madrid, 1990, p. 406.

¹² Para profundizar en este punto puede consultarse de Víctor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Universidad Iberoamericana-Miguel Ángel Porrúa, México D.F., 1997, pp. 51-108.



“la civilización de la pobreza”. Pero este asunto de tan crucial importancia será retomado especialmente en un acápite posterior.

La filosofía de la praxis liberadora

La *Filosofía de la realidad histórica*, como hemos evocado, es un análisis de la presencia en la historia de las demás realidades y de los demás dinamismos, porque es justamente ahí donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto la posibilidad de la liberación integral de la humanidad. Motivo por el cual Ellacuría concluye que “en la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente... La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación... La consideración unitaria de todos los dinamismos que intervienen en la historia muestra a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica” (FRH, 596). Considerada en su concreción dinámica, la realidad histórica tiene un carácter de praxis que conduce a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad, ya que la verdad de la realidad no se agota en lo ya hecho: “Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera” (FRH, 599). Resulta de ello que la praxis histórica es principio de realidad y de verdad por cuanto en ella se da un *summum* de realidad como porque la historización de las formulaciones teóricas es lo que, en definitiva, muestra su grado de verdad y de realidad. Además, la praxis histórica plantea cuestiones vivas, siempre nuevas, que provocan un pensamiento creativo capaz de dejarse incitar por una realidad que debe ser conocida y transformada (FLF, 15). Si antes se sostenía que la realidad histórica constituía el objeto último de la filosofía, ahora se percibe a la praxis histórica como un lugar de llegada y nuevo punto de partida que permite enunciar la cuestión central que debe ser elucidada: *la praxis de liberación*. De todo lo cual se desprende, entonces, que la *praxis liberadora*, en tanto que compromiso ético, proporciona su sentido más pleno al filosofar.

Teoría



Para Ellacuría la filosofía desde siempre, aunque de diversas formas, ha tenido que ver con la libertad, y ahora la historia se presenta como un crecimiento de la libertad, a través de un proceso de liberación progresiva de la naturaleza y de toda suerte de condicionamientos, materiales, sociales y políticos. Por tanto, la tarea de liberación le es exigida a la filosofía no sólo por razones éticas, sino también por razones epistemológicas y metafísicas. De ahí la connotación ontológica de ciertas nociones que usualmente se refieren al ámbito sociopolítico, pues como subraya Héctor Samour, “categorías como ‘praxis’ o ‘liberación’ adquieren densidad metafísica al quedar vinculadas al plano trascendental. Así, por ejemplo, *praxis* no significa un mero hacer consciente y libre, sino un ‘hacer real de realidad’; *liberación* no significa mera liberación sociopolítica, sino, más profundamente, liberación de nuevas formas de realidad”¹³. Ya que en el proceso de humanización y personalización de los distintos individuos y grupos humanos en la realidad histórica, se juega la manifestación y realización trascendentales de la realidad. Por su carácter de transformación, es en la praxis donde ocurre la interacción entre hombre y mundo, posibilitando la creación o liberación del *plus* de realidad que todavía queda por plasmar. Ello plantea el problema de saber cuál es la praxis histórica adecuada, en cada momento del proceso histórico, para hacerlo posible. Sobre esta cuestión Ellacuría advierte que “si el dinamismo fundamental de la historia es un dinamismo hacia la libertad y la personalización, es un punto que puede discutirse, aunque sea en sí plausible y responda a justificaciones filosóficas de muy alto rango. Lo que es menos discutible es que los pueblos latinoamericanos necesitan imperiosamente un proceso de liberación, que al menos en su término *a quo* no exige demasiadas disquisiciones” (FLF, 12). Enfoque que nos permite ubicar al pensamiento ellacuriano desde América Latina al interior de una tendencia de la filosofía de la liberación de carácter universalista, que no se entretiene en construir una ontología del ser latinoamericano, por ejemplo, sino que busca reflexionar sobre la historia con el fin de elaborar alternativas que fundamenten la praxis histórica de liberación de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos del planeta.

¹³ Samour, H., “Filosofía y libertad”, en Jon Sobrino-Rolando Alvarado, *Ignacio Ellacuría, “Aquella libertad esclarecida”*, UCA, San Salvador, 1999, p. 105.



Lejos de contraponerse a otras actividades humanas como a la teoría o a la *poiésis*, según Aristóteles, la praxis es una noción abarcadora: “Por praxis entendemos aquí la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad natural como histórica; en ella las relaciones sujeto-objeto no son siempre unidireccionales, por eso es preferible hablar de una respectividad codeterminante” (FLF, 13-14). La filosofía no puede desplegarse a plenitud si no se la concibe como un momento específico de una praxis histórica global, que la condiciona y le da sentido. Y en un contexto histórico de deshumanización, la función liberadora de la filosofía sólo se realizará colocándose explícitamente a favor de una praxis liberadora. El aporte de la filosofía a la libertad no responde, entonces, a una preocupación puramente especulativa, pues tiene una finalidad práctica ético-política. Ello porque se constata que el continente latinoamericano, aunque no sólo él, vive estructuralmente en condiciones de opresión y aun de represión, sobre todo por lo que toca a las mayorías populares. A esta situación han contribuido, directa o indirectamente, si no filosofías estrictamente tales, al menos manifestaciones ideológicas de esas filosofías. Por añadidura se constata que el continente latinoamericano no ha producido una filosofía propia, que surja de su realidad histórica y desempeñe una función liberadora respecto de ella. Asunto “tanto más de extrañar cuanto puede decirse que ha producido una teología propia, una cierta socio-economía propia y, desde luego, una poderosa expresión artística propia, especialmente en los campos de la poesía, la novela y las artes plásticas; es de notar, además, que la producción en estos campos ha logrado una reconocida universalidad, cosa que no lo han conseguido eventuales producciones filosóficas latinoamericanas, que han tenido el propósito de ser nacionalistas, indigenistas, autóctonas, etc.” (FLF, 1). De allí que Ellacuría, en el culmen de su trayectoria intelectual y filosófica formule una gran pregunta que, a su vez, se vuelve un enorme desafío: “¿Por qué no hacer una filosofía latinoamericana, que si es estrictamente tal en sus dos términos, se convertiría en un aporte universal teórico-práctico, que realmente desempeñara una función liberadora, junto con otros esfuerzos teóricos y prácticos, respecto de las mayorías populares que viven en secular estado de opresión-represión?”¹⁴. La finalidad principal

Teoría

¹⁴ FLF, 2. Al respecto conviene tener en cuenta que la elaboración de la denominada “filosofía de la liberación” comienza a desplegarse, con diversas tendencias germinales, en el clima intelectual de inicios de los años 70. Cf. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México D.F., 1983 y 1992; Raúl Fornet-Betancourt, *Estudios de filosofía latinoamericana*, UNAM, México, 1992.



estribería indudablemente en contribuir, dialogando con otros saberes, a la liberación integral de esas mayorías, pero ello exige la constitución de una nueva forma de filosofar desde y para la realidad latinoamericana.

Para ello hay que entroncarse de manera inventiva en la tradición cuestionadora y propositiva de la mejor filosofía, la cual posee una capacidad crítica y creadora que “son dos poderosos factores de liberación y no sólo de liberación interior o subjetiva sino también, aunque en un grado reducido y complementario, de liberación objetiva y estructural” (FLF, 2). Ellacuría entiende así a la historización de los conceptos abstractos para ver de qué modo se verifican en la práctica concreta, como el primer momento lógico en la elaboración de un nuevo discurso liberador que pone en evidencia la falsedad encubridora del pensamiento dominante y los fundamentos imaginados y desfundamentados de las posiciones ideologizadas, con el fin de posibilitar la transformación de las condiciones estructurales de opresión. En un contexto histórico marcado por la negatividad y por la nada de lo ideologizado, lo que mueve a filosofar no es la angustia sino la protesta, la insatisfacción ante el estado de cosas existente y las ideologías que lo justifican. De ahí su reproche al Heidegger de *¿Qué es la metafísica?*, quien “en vez de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, debería haberse preguntado por qué hay nada –no ser, no realidad, no verdad, etc.- en vez de ente” (FLF, 7). Es que la ideologización nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad y con el no ser con apariencia de ser, asunto que no se resuelve con explicaciones meramente psico-sociales porque deben ser filosóficas y hasta metafísicas. La historización se ejercita, pues, como parte de un proceso teórico-práxico orientado a la liberación histórico y supone una opción previa por las víctimas y los excluidos del sistema dominante. Pero como no es suficiente para acompañar efectivamente un proceso liberador, Ellacuría insistirá en la necesidad de que la filosofía realice también una función creadora en la propuesta de horizontes y teorías, en el diseño de modelos y en la fundamentación de soluciones viables para sustentar una alternativa de civilización¹⁵. Específicamente, hace referencia al requerimiento de

Teoría

¹⁵ Sajid Alfredo Herrera sostiene que con estos dos momentos, el crítico y el creativo, podemos advertir que “el método de historización fue la forma peculiar de Ellacuría para enfrentarse con una realidad histórica concreta; su manera de filosofar, su manera de pensar, su denuncia y desideologización, sus propuestas creativas, su situarse en el lugar donde es más evidente la muerte y la vida”. “Aproximación al método de historización de Ignacio Ellacuría”, en *Para una filosofía liberadora. Primer encuentro mesoamericano de filosofía*, UCA, San Salvador, 1995, p.39.



elaborar una teoría crítica de la inteligencia y del saber humano (epistemología), una teoría general de la realidad (metafísica), una teoría abierta del ser humano socio-histórico (antropología), una teoría del valor y del sentido de las cosas (ética) y una reflexión filosófica sobre lo trascendente (teodicea) (FLF, 10-11). Este proyecto filosófico pudiera parecer demasiado tradicional, sin embargo todo depende de la perspectiva en que se realice. Ya que para Ellacuría no se trata de crear un sistema cerrado y definitivo, sino de construir un discurso crítico y abierto cuyo punto de partida sea el mal común que se manifiesta en la realidad histórica latinoamericana y las razones que ya portan, explícita o implícitamente, las fuerzas y grupos sociales que practican la resistencia y propugnan la emancipación.

Motivo por el cual enfatiza que el error de los filósofos ha sido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse capaces de contribuir a la liberación por sí solos, y según algunos podría darse una filosofía plenamente liberadora sin entroncarse con una praxis social liberadora. No obstante, “la realidad actual de América Latina, en cambio, nos llevaría a la hipótesis de que la filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora a favor de una eficaz praxis de liberación, si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora, que en principio es independiente de ella”. Sucede que la labor liberadora es siempre concreta tanto por lo que se refiere a aquello de lo que uno debe liberarse como al modo de llevar a cabo la liberación y la meta de libertad histórica que se puede proponer en cada situación, lo cual va a suscitar que haya filosofías distintas con su propia universalidad. No existe una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía: “Hay, por tanto, que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación; el paso del previamente al definitivamente, el paso de la anticipación a la com-probación dará por resultado una filosofía original y liberadora, si es que realmente se ha puesto en el lugar adecuado del proceso histórico” (FLF, 12). De ahí su insistencia en que la tarea liberadora del filosofar se ubique, en tanto que momento teórico específico y con su propia autonomía, en el lugar de la verdad histórica y de la verdadera liberación. Pues “es necesario que el trabajo filosófico, para ser liberador, pueda ser asumido –problema de fondo- y sea asumido de hecho –problema de presentación- por aquellas fuerzas sociales que realmente están en un trabajo integralmente liberador” (FLF, 17). La determinación del “lugar-que-da-verdad”



supone, en cada caso, un discernimiento teórico en torno a los sujetos de la praxis liberadora que conduce a una opción esclarecida, ya que las fuerzas sociales que en principio más pueden contribuir a la liberación son las que constituyen la contradicción principal de las fuerzas que son las responsables de la opresión.

A lo cual añade que “desde el punto de vista cristiano ese lugar es en general la cruz como categoría general e históricamente es la crucifixión del pueblo bajo toda forma de dominación y de explotación... los crucificados de la tierra, que son la inmensa mayoría de la humanidad despojada de toda figura humana no en razón de la abundancia y de la dominación sino en razón de la privación y de la opresión a la que se ven sometidos”. La locura de la cruz contra la sabiduría griega y occidental, es para Ellacuría uno de los lugares dialécticos por antonomasia, no para negar toda sabiduría sino la que está elaborada desde los crucificadores activos o desde quienes no están interesados por el fenómeno de la crucifixión histórica de la humanidad. Luego una filosofía de inspiración cristiana tiene sentido porque “una filosofía hecha desde los pobres y oprimidos en favor de su liberación integral y de una liberación universal puede en su autonomía ponerse en el mismo camino por el que marcha el trabajo a favor del Reino de Dios tal como se prefigura en el Jesús histórico” (FLF, 18). Concluyendo este acápite se puede destacar, entonces, que si en Latinoamérica se hace auténtica filosofía en relación con la praxis histórica de liberación y desde los oprimidos que constituyen su sustancia universal, es posible que se llegue a crear una filosofía latinoamericana como se ha conformado una novelística o una teología latinoamericanas que, por ser tales, son además universales.

Teoría

Hacia una nueva civilización global

La praxis de liberación es principio no sólo de corrección ética sino también de creatividad, si se participa en ella con calidad teórica y con distancia crítica: “El filósofo no puede ser un funcionario sometido ni un embelesado admirador de la praxis social; no lo puede ser ningún intelectual, ni siquiera el intelectual orgánico, pero menos lo puede ser el filósofo que cuenta con una actitud fundamental y con un instrumental crítico que le libera a él mismo del funcionariado y del embelesamiento, ya no digamos del fanatismo acrítico” (FLF, 15-16). Ya que el talante socrático del filosofar se traduce



para Ellacuría en su voluntad de transformar la realidad, que en categorías zubirianas implica un modo de ser y hacer donde la estructura formal de la inteligencia consiste en “aprehender la realidad y enfrentarse con ella”. Y al analizar cómo ocurre ese enfrentamiento destaca que a nivel *noético* es un “hacerse cargo de la realidad” con el presupuesto de estar inserto en lo “real” de la realidad de las cosas a través de sus mediaciones materiales y activas. En su carácter *ético* debe “cargar con la realidad”, respondiendo a la exigencia de la interpelación de la realidad y cargar sobre sí con sus consecuencias, mientras que a nivel *práxico* la inteligencia toma a su cargo un quehacer real¹⁶. Estas tres dimensiones de la inteligencia deberán aparecer en cualquier ejercicio responsable de ella, y cuando él “se hace cargo de la realidad” lo más clamoroso que capta en un primer momento es su negatividad: la pobreza, la opresión, la injusticia, la crucifixión de los pueblos. Dejarse interpelar por esa realidad significa “encargarse de ella” dondequiera que ésta lleve, pues hay algo positivo que surge conjuntamente con lo negativo. Por ello Jon Sobrino agrega por su cuenta, no sin ironía de un cierto lenguaje autoritario, que la inteligencia debe a su vez “dejarse llevar por la realidad”, pues “no sólo ha irrumpido el mal, sino también el bien. Y por decirlo en palabra teológica final, no sólo ha irrumpido el clamor de las víctimas, sino su anhelo de liberación”¹⁷. Relacionando así inteligencia y liberación, Ellacuría realizó una labor interdisciplinaria y sus contribuciones a la teología de la liberación, que no son pocas¹⁸. Aquí sólo aludiremos a su último ensayo teológico, verdadero testamento de humanidad, escrito algunos meses antes de ser asesinado, titulado *Utopía y profetismo desde América Latina*, ya anteriormente citado. Pues hasta el final de sus días él tuvo la audacia de aseverar que hay un mal último que hay que denunciar proféticamente y una esperanza última que hay que anunciar utópicamente.

Asumiendo en su raíz más honda la memoria subversiva del crucificado, de la cual es portadora la tradición judeo-cristiana con su mensaje de liberación, Ellacuría la actualiza dando realidad presente a lo que es una posibilidad histórica en tanto que

¹⁶ Ellacuría, I., “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, en ECA, N° 323-324, 1975, p. 419.

¹⁷ Sobrino, J., “Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado”, en *Para una filosofía liberadora...*, op. cit., p. 28-29.

¹⁸ A modo de ilustración cabe mencionar los siguientes trabajos: “Historicidad de la salvación cristiana”, “Utopía y profetismo” (UYP), “El pueblo crucificado” y “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, recopilados en Ignacio Ellacuría-Jon Sobrino, *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, T. I y II, Trotta, Madrid, 1990.



utopía profética o profecía utópica. Por ello advierte que para evitar cualquier escapismo idealista hay que lograr la conjunción adecuada de utopía y profecía, situándose en “el lugar-que-da-verdad”, es decir, en el lugar histórico pertinente. Uno de esos lugares es para él América Latina, donde se puede historizar mejor “no sólo las relaciones teóricas entre utopía y profetismo, sino también para trazar los rasgos generales de un futuro utópico de alcance universal mediante el ejercicio concreto de un profetismo histórico”. De ahí que haga un uso “del profetismo como método y de la utopía como horizonte” (UYP, 394), ya que entiende al profetismo como la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica determinada. Por la vía del profetismo, aunque la utopía del reino de Dios no sea realizable plenamente en la historia, no por eso deja de ser efectiva animando su construcción histórica: “Si no fuera de ningún modo realizable, correría el peligro casi insuperable de convertirse en opio evasivo, pero, si debe alcanzar un grado alto de realización y está puesta en relación estrecha con la contradicción profética, puede ser animadora de la acción correcta” (UYP, 397). Es que el reino de Dios se operativiza mediante la puesta en marcha de una utopía concreta, lo cual le induce a afirmar que en el momento actual América Latina se muestra como un lugar privilegiado de la relación dialéctica entre profetismo y utopía. Se trata de una región maltratada ya desde la conquista armada de la cristiandad española, y que ahora se debate en un intento de romper sus cadenas y de construir un futuro distinto, no sólo para sí misma sino para toda la humanidad. La verdad del ordenamiento histórico mundial se patentiza crudamente no sólo en las franjas de miseria y degradación de los países ricos, sino principalmente en la realidad de los países pobres, expresada conscientemente en las múltiples protestas latinoamericanas. Esto hace que “la América Latina profética y utópica no busque imitar a quienes hoy van por delante y se sitúan por encima, sino que busque en lo objetivo y en lo subjetivo un orden distinto, que permita una vida humana no sólo para unos pocos sino para la mayor parte de la humanidad” (UYP, 400). Será, pues, desde el mundo de la pobreza que el pensamiento liberador puede desplegarse en toda su capacidad cuestionadora y propositiva¹⁹.

¹⁹ Por ello Pablo Richard sostiene muy razonablemente que “la escatología es lo que da sentido y orientación a las realidades presentes. La discusión sobre la utopía no es la discusión de su posible o imposible realización histórica, sino la discusión de su capacidad de orientar en el presente el sentido de la historia, el sentido de nuestro pensamiento y acción”. *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José, Costa Rica, 1994, p. 207.



Aunque no nos detendremos aquí en la contradicción secundaria Este-Oeste, pues el ensayo fue escrito justo antes de la “caída del muro de Berlín”, cabe subrayar que la denuncia profética radical se enraíza en el entrecruce de los intereses en los conflictos Norte-Sur, dado que es imposible salirse de la única historia real de interdependencia en la que se encuentran forzosamente todos los pueblos. Por ello señala que la relación de los poderosos con los menos fuertes conduce a que unos pocos sean más ricos, mientras que las mayorías son más pobres, agravándose la brecha entre unos y otros: “Aparece así el mundo regido por la insolidaridad y la falta de misericordia y cuidado de los demás, de modo que aparece configurado y conformado antievangélicamente por la injusticia, con lo cual se presenta como la palmaria y constatable negación del reino de Dios anunciado por Jesús”. La dinámica fundamental de venderle al otro lo propio al precio más alto posible y comprarle lo suyo al precio más bajo posible, junto con la dinámica de imponer las propias pautas culturales para tener dependientes a los demás, muestra a las claras lo inhumano del sistema, construido sobre el principio del hombre lobo para el hombre y no sobre una posible solidaridad universal: “La situación real de América Latina denuncia proféticamente la malicia intrínseca del sistema capitalista y la mentira ideológica de la apariencia de democracia, que la acompaña, legitima y encubre” (UYP, 404). Ya que la propaganda ideologizada de la democracia liberal como forma única y absoluta de organización política, se convierte en instrumento de ocultamiento y opresión. Lo cual se ha acentuado en el contexto histórico más reciente con la llamada “globalización” del capital que, lejos de impulsar una integración universal, se caracteriza por la *institucionalización* a nivel mundial de la desigualdad y la exclusión social. De ahí que, al contrario de lo que insinúa su versión ideológica neoliberal, y como lo enfatiza Víctor Flores Olea, “la supuesta globalización de la riqueza se ha convertido en una verdadera globalización de la pobreza”²⁰. De modo que la pseudo-utopía de la globalización neo-liberal, con su agresiva ofensiva depredadora de la vida planetaria, no es universalizable, como ya lo decía hace veinte años Ellacuría: “el ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable, ni siquiera materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzaran el mismo nivel de producción y consumo,

²⁰ Flores Olea, V., *Tiempos de abandono y esperanza*, Siglo XXI, México, 2004, p. 15.



usufructuado hoy por los países llamados ricos, cuya población no alcanza el 25 % de la humanidad”.

Además, esa universalización del imperio neoliberal con sus contradicciones sociales y crisis ecológicas, que no es posible, tampoco es deseable. Ya que el estilo de vida que propaga no humaniza ni hace feliz, al estar movido por el miedo y la inseguridad, por la vaciedad interior y la necesidad de dominar para no ser dominado, por la urgencia de exhibir lo que se tiene, pues no se puede comunicar lo que se es: “Todo ello supone un grado mínimo de libertad y apoya ese mínimo de libertad más en la exterioridad que en la interioridad. Implica asimismo un máximo grado de insolidaridad con la mayor parte de los seres humanos y de los pueblos del mundo, especialmente con los más necesitados”. Y si esta especie de “ley histórica”, que pretende configurar nuestro tiempo, es fundamentalmente inhumana, todavía más claramente es anticristiana. Por ello sostiene que “la Iglesia latinoamericana ha sido demasiado tolerante con la situación de injusticia estructural y de violencia institucionalizada predominante en la región; sobre todo, hasta hace poco, la propia Iglesia universal ha sido ciega y muda frente a la responsabilidad de los países desarrollados en relación con esa injusticia” (UYP, 406-407). Pese a esta complicidad histórica, que perdura de cierta forma hasta ahora, la misma realidad latinoamericana se vuelve profética y convoca a una transformación de la Iglesia y su misión, en un continente mayoritariamente pobre y creyente: “El profetismo de la denuncia, en el horizonte del reino de Dios, traza los caminos que llevan hacia la utopía. El ‘no’ del profetismo, la negación superadora del profetismo, va generando el ‘sí’ de la utopía, en virtud de la promesa, que es el reino de Dios, ya presente entre los hombres, sobre todo desde la vida, muerte y resurrección de Jesús” (UYP, 409). Porque la negación del particularismo reductor induce a la afirmación de que sólo puede ser aceptable para la humanidad de hoy un proyecto global que sea universalizable, en contraposición a una concepción del mundo que genera el empobrecimiento generalizado, que no suscita ideales de crecimiento cualitativo y que más bien constituye ecológica y nuclearmente un peligro creciente de autodestrucción, no obstante los logros parciales conseguidos. Mientras que desde un punto de vista humano debería medirse las acciones y proyectos por el clásico “soy hombre y nada de la humano me es extraño”, significando con ello

Teoría



que cualquier acción u omisión que aliene o “extrañe” a otro ser humano, descompone la propia humanidad de quien así se comporta.

Hasta ahora la universalización del orden histórico mundial y de la institucionalización de la Iglesia se ha hecho desde una opción preferencial por los ricos y poderosos, que ha traído a la humanidad más males que bienes. Por ello la universalización actual ha de hacerse desde la opción preferencial por los pobres, es decir, por los pueblos empobrecidos, las clases oprimidas, los grupos discriminados, o por las culturas olvidadas y en vías de exterminio. El profetismo latinoamericano hace hincapié en el pobre activo y organizado, en el pobre con espíritu porque “cuando esos pobres incorporan espiritualmente su pobreza, cuando toman conciencia de lo injusto de su situación y de las posibilidades, y aun de la obligación real que tienen frente a la miseria y a la injusticia estructural, se convierten de sujetos pasivos en activos, con lo cual multiplican y fortalecen el valor salvífico-histórico que les es propio” (UYP, 411). Las distintas civilizaciones pasadas no han sido realmente humanas sino elitistas, y ahora al interior de los procesos de globalización los pobres con sus diversos rostros constituyen la abrumadora mayoría de la humanidad. Por añadidura, como afirma Franz Hinkelammert, “el mercado se transforma en una gran maquinaria aplanadora de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, por tanto, de las condiciones de su reproducción. El sistema llega a ser un gran dinosaurio que puede destruir, pero que no puede sobrevivir. Tiene a la tierra como su *Parque jurásico*, y no hay ningún helicóptero para que los amenazados puedan escapar”. Ante esta pretendida voluntad general del mercado total, las instancias políticas resultan relativizadas y por ello el mundo se encuentra en un viaje hacia el abismo, cabe entonces mencionar a Walter Benjamin: “Se dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Quizás las revoluciones sean la activación del freno de emergencia de una humanidad que está viajando en este tren”²¹. A pesar de este catastrófico devenir, son precisamente los pobres quienes van diciendo en diferentes leguajes su “¡ya basta!” de rebeldía, iniciando una marcha profética hacia la utopía que es impulsada por una gran esperanza.

Teoría

²¹ Hinkelammert, F., “La globalización desde una perspectiva económica”, en Raúl Fornet-Betancourt (editor), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid, 2003, p. 38-39.



Aunque pareciera que estamos atrapados sin salida e indefensos, sin los “ríos de esperanza” que constataba Ellacuría en su momento, no por ello deja de haber una esperanza que va acrecentándose en la marcha de la opresión a la tierra de promisión, “una esperanza contra toda esperanza”, que se alimenta de los resultados obtenidos: “Frente al vacío del no sentido de la vida, que pretende llenarse con actividades y pretensiones sin-sentido profundo, los pobres con espíritu de América Latina son un signo real y operante de que hay en el mundo actual tareas llenas de sentido”. En contraste con el mero placer efímero del consumo de entretenimientos, la esperanza surgida de la afirmación de la vida y la negación de la muerte es celebrada festivamente: “La fiesta no es un sustituto de la falta de esperanza, sino la celebración jubilosa de una esperanza en marcha” (UYP, 413). A diferencia de la posmodernidad reactiva y autocomplaciente, que proclama el “fin de la historia” para acomodarse mejor al “desorden” establecido por la globalización del capital y las comunicaciones, el posmodernismo de resistencia y emancipación comprueba el término u ocaso de la modernidad capitalista eurocéntrica que despeja el panorama²². Por ello en la búsqueda de una utopía universalizable, en la que los pobres o las mayorías populares tengan un lugar determinante, se vislumbra una revolución integral con el lema profético de “comenzar de nuevo” un orden histórico que transforme radicalmente el actual. El rechazo total del pasado no es posible ni deseable, porque no todo lo logrado es malo ni está impregnado de malicia, fuera de que no es posible comenzar de cero. Pero tampoco se trata de hacer cosas nuevas, sino más bien de hacer nuevas todas las cosas, dado que lo antiguo no es aceptable: “La profecía cristiana puede ir contra tal o cual hecho concreto, pero además y sobre todo va contra la totalidad de cualquier orden histórico en el que predomine el pecado sobre la gracia. Como negación y como afirmación la profecía utópica cristiana pretende hacer un hombre radicalmente nuevo y un mundo radicalmente distinto” (UYP, 414). El ideal utópico de una plena libertad para todos los seres humanos no es posible más que por un proceso de liberación, tanto en lo personal como en lo comunitario, en lo social como en lo político, ya que la libertad sólo se vuelve efectiva cuanto se puede ser y hacer lo que se quiere ser y hacer: “Tiene poco

Seoría

²² A su modo, Boaventura de Sousa Santos defiende un posmodernismo de oposición: “En vez de la celebración del fin de la utopía propongo utopías realistas, plurales y críticas. Más que renunciar a la emancipación social, propongo su reinención. En lugar de la melancolía, propongo un optimismo trágico... En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas que promuevan el paso de la acción conformista a la acción rebelde”. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, UNMSM, Lima, 2006, p. 40.



sentido hablar de libertad, cuando el espacio de su actualización está reducido por las necesidades básicas insatisfechas, por drásticas limitaciones de posibilidades reales entre las que elegir y por imposiciones de toda índole, especialmente las apoyadas en la fuerza y el terror” (UYP, 417). Motivo por el cual no puede darse libertad sin justicia ni justicia sin libertad, aunque en el ámbito socio-político haya una primacía de la justicia sobre la libertad, pues no se puede ser libre injustamente, mientras que la justicia no sólo posibilita la libertad, sino que la moraliza y justifica.

Ahora bien, en la perspectiva ellacuriana hay que apuntar, en primer lugar, a la creación del hombre nuevo en contraposición al hombre viejo dominante de la denominada “civilización occidental y cristiana”. De éste último se rechaza su honda inseguridad que le conduce a tomar medidas irracionales de autodefensa, su insolidaridad con lo que le pasa al resto de la humanidad, su etnocentrismo junto con la explotación dominadora directa o indirecta de los demás pueblos y sus recursos, la superficialidad banal de su existencia y de los criterios con que se eligen las formas de trabajo, la inmadurez en la busca de la felicidad a través de la diversión placentera, la pretensión autosuficiente de erigirse en vanguardia elitista de la humanidad, así como la agresión permanente del medio ecológico, no sólo del suyo, sino de quienes no sacan provecho alguno del desarrollo industrial. Por ello anota que cuando Hobbes escribía en el *Leviatán* que la inseguridad, la competencia y el deseo de gloria, son las tres causas de las luchas entre los hombres, estaba describiendo más la experiencia del hombre occidental emergente que algo necesariamente inscrito en la naturaleza humana (UYP, 420). Sin embargo, como lo enfatiza Raúl Fonet-Betancourt, actualmente se está provocando a escala planetaria una suerte de “revolución antropológica”, pues comienza a brotar un determinado tipo de hombre: “La globalización neoliberal no ocupa sólo los lugares y contextos de la subjetividad. Es a la vez ocupación de los sujetos mismos y hace que éstos sufran una inversión de su subjetividad, al concebirse y relacionarse según la ley del mercado capitalista”²³. Es que la colonización del mundo de la vida sólo es total si abarca la colonización de las subjetividades vivientes, produciendo un tipo de

²³ Fonet-Betancourt, R., *Interculturalidad y globalización*, ICO-DEI, San José, 2000, p. 131. Esto ya lo advertía a su modo Cornelius Castoriadis: “El capitalismo parece haber llegado por fin a fabricar el tipo de individuo que le ‘corresponde’: perpetuamente distraído, pasando de un ‘goce’ a otro, sin memoria y sin proyecto, listo a responder a todas las solicitudes de una máquina económica que, cada vez más, destruye la biósfera del planeta para producir las ilusiones llamadas mercancías”. *Fait et à faire*, Seuil, Paris, 1997, p. 75.



hombre que se hace “sujeto” desde la conciencia de ser propietario y/o consumidor individual y atomizado, que percibe que las relaciones “sociales” con los otros son básicamente mercantiles. Y como el afán de riqueza es el motor de esta cultura desalmada e inhumana, el buscar la propia identidad en la apropiación desvirtuada de modelos extraños, lleva a dependencias y mimetismos, frenadores de la propia autocreación: “La cultura de la riqueza propone modelos y establece medios de conseguirlos y lo hace de tal modo, que obnubila la posibilidad de buscar otros modelos de plenitud y felicidad y somete a dinamismos alienantes a todos los que se dedican a adorar al becerro de oro” (UYP, 421). En consecuencia, Ellacuría precisa que la comprobación histórica de la relación dialéctica riqueza-pobreza, la pobreza como correlato de la riqueza y viceversa, recupera la profundidad del mensaje evangélico, haciendo de la pobreza no un consejo puramente opcional sino una necesidad histórica. Ya que la opción preferencial por los pobres resulta fundamental al combatir la prioridad de la riqueza en la configuración del ser humano.

De ahí que el hombre nuevo se defina en parte por la protesta activa y la lucha continua contra la injusticia estructural, considerada como un mal y pecado, pues mantiene a la mayor parte de la población mundial en condiciones de vida inhumana. Este hombre nuevo no está movido por el odio, sino por la misericordia y el amor, porque ve en todos a hijos de Dios y no a enemigos por destruir: “Son los señores de este mundo quienes pretenden dominar y ser servidos, mientras que el Hijo del hombre, el hombre nuevo, no ha venido a ser servido sino a servir y a dar la vida por los demás, por muchos”. Y para ser realmente tal, ha de ser hombre de esperanza y de alegría en la construcción de un mundo más justo. No le mueve la desesperación que propende al suicidio y la muerte, sino la esperanza de la vida y el don, que con frecuencia es una esperanza contra toda esperanza, incansable y abierta: “El hombre nuevo es un hombre abierto, que no absolutiza ningún logro en el engaño de hacer de algo limitado algo infinito. El horizonte es necesario como límite que orienta, pero es más necesario como apertura permanente para quien avanza”. Se llega así a una nueva relación entre los hombres, pero también a una relación renovada con la naturaleza que no puede ser vista como simple materia prima o lugar de inversión: “Cuando los primitivos pobladores de América Latina sostenían que la tierra no puede poseerse por nadie, no puede ser propiedad de nadie en particular, porque es una diosa madre, que da la vida a tantos



hombres, sostenían una respetuosa y venerada relación con la naturaleza” (UYP, 422-23). Entre la negación profética del hombre viejo y la afirmación utópica del hombre nuevo, la praxis latinoamericana de liberación va abriendo nuevos caminos, buenos en definitiva para todos los hombres y para la construcción de una tierra y de un mundo nuevos. La propuesta alternativa de “sálvese quien pueda” en el desorden mundial puede ser la solución momentánea para unos pocos, pero supone la ruina de la mayoría, porque no es cierto que la libertad individual llevará a la libertad de todos, cuando la recíproca es mucho más real: la libertad general es la que posibilitará la libertad de cada uno. Por ello el ideal utópico, cuando se presenta históricamente como realizable paulatinamente y es asumido por las mayorías populares, se convierte en una fuerza material y espiritual, presente y futura.

Si en lo personal la liberación es un proceso de conversión, en lo histórico es un proceso de transformación o revolución, pues no puede hablarse de libertad si no se dan las condiciones materiales y objetivas de la nueva tierra. Por ello al hablar del orden económico desde la utopía cristiana, explicita muy claramente que se debe proponer una “civilización de la pobreza” que sustituya a la “civilización de la riqueza”. En una perspectiva más sociológica que humanista, esta utopía significa el reemplazo de la “civilización del capital” predominante por una “civilización del trabajo”: “Si el mundo como totalidad se ha venido configurando sobre todo como una civilización del capital y la riqueza, en que aquél más objetivamente y ésta mas subjetivamente han sido los principales elementos motores, conformadores y directores de la civilización actual, y si esto ha dado ya de sí todo lo positivo que tenía y está trayendo actualmente cada vez mayores y más graves males, ha de propiciarse, no su corrección, sino su suplantación superadora por su contrario, esto es, por una civilización de la pobreza”. Claro que no se niega que la civilización capitalista ha traído bienes a la humanidad, como pueden ser los adelantos tecno-científicos o nuevos modos de conciencia social, pero vista en su totalidad mundial desde las necesidades reales y las expectativas de la mayor parte de la población mundial, esa civilización de la riqueza ha de ser sobrepasada radicalmente. Por ello escribe que “en vez del economicismo materialista debiera plantearse un humanismo materialista que, reconociendo, y por tanto apoyándose en la condición complejamente material del hombre, evade todo tipo de solución idealista a los problemas reales del hombre... no sería la materia económica la que determinase en



última instancia todo lo demás, lo cual sí se da en cualquier tipo de civilización del capital y la riqueza, sino la materia humana, compleja y abierta, que concibe al hombre como sujeto limitado, pero real, de su propia historia”. Motivo por el cual la civilización de la pobreza fundada en un humanismo materialista de inspiración cristiana, descarta a la acumulación del capital como motor de la historia y a la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio de realización acrecentada de la solidaridad compartida que fundamente la humanización. Esto se logra por un ordenamiento económico dirigido a la satisfacción inmediata de las necesidades básicas de todos los seres humanos, que responde a un derecho fundamental de los hombres dignos, no con las migajas derramadas de la mesa de los ricos sino como parte principal de la mesa de la humanidad. Al respecto precisa que “la civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida” (UYP, 425-26).

Teoría

Por tanto, la civilización de la pobreza propone como principio dinamizador la dignificación a través del trabajo que no tenga por objetivo principal la producción de capital, sino la autorrealización del hombre. No se trata sólo de que el hombre nuevo deje de hacer de la riqueza su valor supremo, de hecho único como su ídolo fundamental, sino de construir una sociedad que se estructure de modo que no se requiera buscar la riqueza para contar con todo lo necesario para la liberación y plenificación del hombre. A contratendencia de la globalización capitalista, que promueve una dinámica de creciente exclusión con sus políticas neo-liberales de liberalización del mercado de trabajo y el desempleo selectivo o masivo, Ellacuría advierte que “la solución definitiva, sin embargo, no puede estar en un salirse de este mundo y hacer frente a él un signo de protesta profética, sino en introducirse en él para renovarlo y transformarlo hacia la utopía de la tierra nueva”. Ya que los grandes bienes de la naturaleza con sus recursos para la producción, uso y disfrute humanos, no necesitan ser apropiados privadamente por ninguna persona individual, grupo o corporación multinacional y de hecho son el gran medio de comunicación o convivencia. Si se lograra la satisfacción de las necesidades básicas de modo estable, garantizando las posibilidades de personalización, podría estimarse como etapa pre-histórica e infra-humana la fundamentada en la acumulación de capital privado y de



riqueza material: “El objetivo utópico no es que todos tengan mucho por la vía de la apropiación privada y exclusivista, sino que todos tengan lo necesario y quede abierto a todos el uso y disfrute no acaparador y exclusivista de lo que es primariamente común”. El ordenamiento nuevo debe poner la economía al servicio del hombre, porque “hoy es un reclamo compartido que en la actualidad el hombre se somete a la economía y no la economía al hombre” (UYP, 428-29)²⁴. Por ello puede sostenerse que el ideal socialista genuino está más cerca en lo económico de las exigencias utópicas del reino, pero el derrumbe de los “socialismos reales” muestra a las claras sus problemas en la realización del modelo socialista como medio más eficaz para historizar la utopía cristiana. De ahí que “sin pasar por alto la difícil relación del profetismo y de la utopía con las mediaciones históricas, que no deben ser anatematizadas desde un purismo irreal, lo que finalmente importa subrayar es que, en cualquiera de los casos, la civilización del trabajo y de la pobreza debe sustituir a la civilización del capital y de la riqueza” (UYP, 431). El imperio del capital financiero y especulativo se ha ido imponiendo mundialmente hasta tocar fondo y entrar en crisis, provocando que al profetismo utópico cristiano le quede una permanente tarea de fermento o levadura de un nuevo proyecto histórico global.

Teoría

En correspondencia con ese nuevo orden económico debe surgir un nuevo orden socio-político, en el cual se posibilite que el pueblo sea cada vez más sujeto de su propio destino y tenga mayores posibilidades de libertad creativa y participación: “Dicho en otros términos, ha de darse más peso a lo social que a lo político, sin por eso caer en que sea el individualismo la forma suprema de humanización. La dimensión social debe predominar sobre la dimensión política, aunque no sustituirla”. Entre el individualismo y el estatismo debe construirse una sociedad civil vigorosa, que supere el desenfreno de aquél y la imposición totalitaria de éste. No se trata de encontrar términos medios entre estos extremos, sino de buscar formas nuevas que, negándolos, vayan más allá de los modelos existentes. Desde luego, la desestatización no hay que entenderla como el reclamo neoliberal de una menor intervención del Estado ante las exigencias de la iniciativa privada y las leyes del mercado: “La desestatización es, más

²⁴ En otro momento hemos tematizado a las “necesidades radicales” como palancas de la revolución, pero éstas implican siempre la satisfacción de las necesidades básicas para todos, que habrá que detectar en cada situación histórica. Cf. Alfonso Ibáñez, *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales*, IAA-Sur, Lima, 1989; Alforja-DEI, San José, 1991.



bien, una socialización que promueva una iniciativa comunitaria y social, no delegada ni en el Estado, ni en partidos, ni en vanguardias, ni en caudillos”. Lo que en el fondo se pretende es dar más vida y decisión a las instancias sociales, superando los dinamismos perturbadores del poder político: “Buscar el bien comunitario desde la presión comunitaria y por medios comunitarios sin delegar esta fuerza en instancias políticas, que se autonomizan y nunca pueden representar adecuadamente lo social, sería la característica principal de esta socialización”. Por ello lo público no tiene que confundirse con lo político, y la reserva de todo lo público al Estado y los partidos políticos no tiene por qué ser aceptada, pues en el fondo significa una burocratización o “estatalización de la vida social”. Lo social en tanto que mediación entre lo individual y lo político, no se realiza en el Estado, sino en la dimensión pública de lo social, y cuando se ha dado un cierto desprecio de los partidos en beneficio de las organizaciones populares que pretenden asumir el poder político estatal, se ha vuelto a caer en los males de la mediación política para propugnar sus intereses reales. Asimismo la Iglesia abdica de su carácter social cuando se convierte en apéndice del poder político, desvirtuando así su misión al servicio de las mayorías populares.

Por otro lado, la unidad libertad-justicia-igualdad se logra mejor en la mediación social, que no es estatal ni individual: “Quien genera condiciones reales para la libertad personal es, ante todo, la libertad social y, a su vez, no es tanto el individuo como la agrupación quien se constituye en la mejor garantía real y efectiva contra la dominación y opresión de las estructuras político estatales” (UYP, 432-33). En lo político no se propone una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista-leninista, pese a que ya se han dado algunos intentos de democratizar el socialismo o de ir hacia la indispensable socialización de la democracia, que más bien patentizan el requerimiento de dar un salto hacia la invención de un nuevo sistema socio-político. Es que el dinamismo de la sociedad civil no lleva al reformismo, sino a la transformación radical de los actuales dinamismos y estructuras a través de una revolución anticapitalista: “La revolución necesaria será aquella que pretenda la libertad desde y para la justicia y la justicia desde y para la libertad, la libertad desde la liberación y no meramente desde la liberalización, sea ésta económica o política, para superar así el ‘mal común’ dominante y construir un ‘bien común’, entendiendo éste en contraposición con aquél y procurado desde una opción preferencial por las mayorías



populares” (UYP, 435). Más allá de la imposición dogmática de la democracia liberal o de las mal llamadas democracia populares, habría que atenerse a que es la realidad, tal como es experimentada por las mayorías, la que debiera imponerse en la selección de los criterios de convivencia y socialización en la línea de una auténtica autodeterminación. De ahí la importancia de la defensa de los derechos humanos, así como los diversos ensayos de autogestión en los diferentes ámbitos sociales, incluido el económico, que conducen a formas de autogobierno desde lo local. No faltan ahora movimientos sociales anti-sistémicos que se encaminan hacia una radicalización de la democracia, comprendida como el poder del pueblo y para el pueblo, demandando un reconocimiento del “otro” y de los “otros” como sujetos dignos, autónomos y libres. Tal perspectiva, de indiscutible talante ético, que reivindica la idea de una democracia profunda e integral, aparece con una fuerza insospechada en las corrientes más críticas y prospectivas del pensamiento contemporáneo²⁵. Ya que como lo recuerdan los rebeldes zapatista desde México, una genuina democracia sólo puede tener lugar allí donde se reconocen y respetan las diferencias, proporcionando autonomía y capacidad de propia gestión a las colectividades sociales y étnicas. En la hora presente, como lo recalca Víctor Flores Olea, “se trataría de ir de la globalización neoliberal que vivimos a una globalización realmente democrática y fundada en la participación”²⁶.

Teoría

El nuevo orden cultural debiera desembarazarse de los modelos de cultura occidentales, ya que “confundir el ser feliz con el estar entretenido, favorece y promueve el producto consumista a través de unas necesidades inducidas por la vía del mercadeo, pero, al mismo tiempo, descubre y fomenta el mayor de los vacíos interiores” (UYP, 437). La civilización de la pobreza tiende a ser naturalista y potenciar las actitudes contemplativas, más que las activo-consumistas en unos casos y puramente pasivo-receptivas en otros. Se hace conveniente recuperar la enorme riqueza cultural reunida por miles de años de vida humana, no para quedarse conservadoramente en ella, pero sí para emprender una creación cultural vigorosa. La cultura debe ser liberadora, porque es desde la propia identidad que se puede asimilar valores de otras culturas sin perderse en ellas. El problema es que hay en todo el mundo una tremenda imposición

²⁵ Para una profundización en la cuestión de la autonomía, que hoy adquiere diversas tonalidades, véase Francis Guibal-Alfonso Ibáñez, *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*, UdeG, Guadalajara, 2006; UARM, Lima-Perú, 2009.

²⁶ Flores Olea, V., *Tiempos de abandono y esperanza*, op. cit., p. 21.



cultural, que universaliza desde centros poderosos la visión y la valoración del mundo con los más distintos medios comunicativos, suscitando que lo que debiera ser una unidad plural se convierta en uniformidad estandarizada. El principio de universalización no es un principio de uniformización, por ello “ha de generarse un universalismo no reductor, sino enriquecedor, de modo que la riqueza entera de los pueblos quede respetada y potenciada, y las diferencias sean vistas como plenificación del conjunto y no como contraposición de las partes, de modo que todos los miembros se complementen y en esa complementación el todo quede enriquecido y las partes potenciadas” (UYP, 410). Esta opción fundamental es una toma de partido entre dos proyectos de civilización que se han opuesto desde la Conquista hasta el día de hoy: el de los imperios y el de los pueblos oprimidos. En este sentido, Giulio Girardi puntualiza que se da la confrontación entre “el proyecto de los imperios, encarnado en la globalización capitalista neoliberal, y el de los pueblos oprimidos, representado hoy particularmente por las movilizaciones indígenas, a nivel nacional, continental y mundial”²⁷. Resulta así que es desde el respeto y promoción de la diversidad cultural que se impulsa la disputa global por la hegemonía cultural, en dirección a promover la civilización de los pobres, de los de abajo que a menudo habitan en el inframundo. Ricardo Rivera comenta con razón que “a la *singularidad* de la civilización correspondería la *pluralidad* de las culturas. De tal modo, expresaríamos que la alternativa civilizatoria deberá adoptar la forma de *una civilización multicultural*”²⁸.

Teoría

La creación de un “nuevo cielo”, siguiendo la metáfora bíblica, sería la presencia operante del Dios liberador en la nueva tierra, entre los hombres y las estructuras humanas públicas. Para ello “el Jesús histórico ha de constituirse, no sólo en el Cristo de la fe, sino también en el Cristo histórico, esto es, en la historización visible y eficaz de la afirmación paulina de que él sea todo en todos y para todo, de que la vida real de hombres e instituciones... no sea ya la vida surgida de sus limitados y pecaminosos principios inmanentes, sino la vida surgida de los principios que hacen nuevas todas las cosas, que crean, regeneran y transforman lo que hay de insuficiente y aun de pecaminoso en la criatura vieja”. En la óptica del profetismo utópico, el nuevo cielo

²⁷ Girardi, G., “El macroecumenismo popular indo-afro-latinoamericano: perspectivas ético-políticas, culturales y teológicas”, en Raúl Fonet-Betancourt (editor), *Resistencia y solidaridad...*, op. cit., p. 338.

²⁸ Ribera, R., “Reflexiones a partir del planteamiento ellacuriano de una civilización de la pobreza”, en *Para una filosofía liberadora...*, op. cit., p. 170.



desborda lo que se entiende habitualmente por Iglesia, no obstante la referencia a la Iglesia es imprescindible mientras Dios sigue peregrinando por la historia como Cristo histórico. Pero sólo una Iglesia que se deja impregnar por el Espíritu renovador de todas las cosas y que esté atenta a los signos de los tiempos: “El ejercicio utópico de la profecía puede llevar a una Iglesia, configurada en gran parte por los dinamismos del capitalismo occidental como una Iglesia de los ricos y de los poderosos, que en el mejor de los casos deriva hacia los más pobres las migajas desprendidas de la abundancia, a irse convirtiendo –en verdadera ‘conversión’- en una Iglesia de los pobres, que realmente puede ser el cielo de una tierra en la que vaya dominando una civilización de la pobreza” (UYP, 439-441). Aquí es donde se da una gran confluencia del mensaje cristiano con la situación actual de la mayor parte del mundo y de América Latina, que es la depositaria mayoritariamente de la fe cristiana, pese a que esto de poco le ha servido para crear una tierra nueva o un “nuevo mundo”, como se proyectó inicialmente. En la era de la globalización se va evidenciando el vínculo profundo que existe entre la opción por los pueblos oprimidos como sujetos y el descubrimiento del amor infinito de Dios, que va estimulando la apertura y el diálogo interreligioso de las diversas Iglesias y con los que no tienen una. Por ello tal vez podríamos decir con Giulio Girardi que “el Dios en el cual creemos hoy es más grande que el cristianismo. Su verdad es más rica que la Biblia. Para revelarse al mundo no tiene un solo camino, sino infinitos; ninguno de los cuales es exclusivo o privilegiado o agota la infinita riqueza de su amor. El evangelio de Jesús volverá a ser una buena nueva sólo si no pretende ser el único mensaje de Amor, reconociendo que Dios es más grande. ‘Dios es más grande’ podría ser una de nuestras consignas macroecuménicas”²⁹.

Teoría

Para no concluir

Finalizando esta recepción del pensamiento de Ignacio Ellacuría, un tanto sesgada pero que sigue algunos “hilos conductores” fundamentales que conducen de la búsqueda filosófica a una propuesta teológica para el presente, conviene hacer hincapié en que ahora nos encontramos ya en plena crisis integral de la civilización de la abundancia y el despilfarro, que ha llegado hasta los límites ecológicos del planeta, lo cual implica el agotamiento de los recursos naturales y múltiples trastornos

²⁹ Girardi, G., “El macroecumenismo popular indo-afro-latinoamericano...”, op. cit., p. 351.



medioambientales. Fuera de que la crisis de la economía-mundo que estamos sufriendo muestra que el sistema mundial, tal como está montado, se hace poco funcional hasta para los señores del dinero, ingresando en una época de desintegración y caos. Sin embargo, a diferencia de las filosofías ilustradas de la historia en las cuales subyace la creencia en el “mito del progreso” inexorable, en ella no hay determinismos absolutos ni garantías de nada, y por eso experimentamos la perplejidad e incertidumbre. Si el tan voceado fin de la historia es ahora una posibilidad real en sí misma, a su vez es posible que la historia se reconduzca hacia un horizonte más humano y responsable de las generaciones del porvenir: “La posibilidad de finalizar la historia podría convertirse así en la posibilidad para entrar en otra etapa histórica” (FRH, 471). Lo que sí se evidencia es que lo que nos propone el capitalismo moderno como lo bueno y utópico, la civilización de la riqueza y de la acumulación de capital, ni ha asegurado la vida de las mayorías ni ha civilizado o humanizado a casi nadie, más bien nos ha traído mayor barbarie. De ahí la importancia de la alternativa que significa la civilización de la pobreza y el trabajo, porque se hace necesaria la creación de una sociedad mundial más sobria o de “la austeridad compartida”, como lo expresa Jon Sobrino³⁰, que posibilite la vida de todos y propicie el florecimiento del espíritu. La subcultura de la posmodernidad ha contribuido a la deconstrucción del discurso moderno del ilusorio dominio racional del mundo, pero se manifiesta ambigua e incoherente al deslegitimar los discursos normativos críticos y prospectivos, sirviendo de enmascaramiento ideológico de las contradicciones más profundas del sistema-mundo. Por otro lado, la teoría crítica de la sociedad, como la elaborada por Habermas o Apel con su razón dialógica del entendimiento contrapuesta a la calculadora razón instrumental, no obstante sus valiosos aportes aparece como pseudo-universal, siendo a la postre demasiado tributaria de su propio “mundo de la vida” etnocentrista³¹.

Motivo por el cual, más allá de la interpretación idealista del sentido o sin-sentido de la historia, se trata de hacer en la óptica ellacuriana una hermenéutica histórica fáctico-real, orientada por un interés explícito de impulsar procesos emancipatorios, buscando elucidar la praxis política de los sujetos individuales y colectivos. Frente al desafío de la intolerante uniformización de la globalización

³⁰ Sobrino, J., “Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado”, op. cit., p. 25.

³¹ Sobre este punto véase Alfonso Ibáñez, “La ética del discurso en América Latina”, en *Pensando desde Latinoamérica*, UdeG, Guadalajara, 2001, pp. 182-197.



neoliberal, que propaga cínicamente un estilo de vida que no es universalizable, se impone defender y promover la eclosión de la pluralidad cultural, renovando el ideal de la universalidad como praxis de solidaridad entre las culturas. Por ello descentrando el curso actual de la historia humana del centro que pretende totalizarla excluyendo a las mayorías, los zapatistas han lanzado la utopía incluyente de un mundo donde sea posible la realización integral de todos los mundos³². Y Raúl Fonet-Betancourt estima que a la filosofía latinoamericana de la liberación le hace falta abrirse a la problemática intercultural y al diálogo interfilosófico con las tradiciones indígenas y afroamericanas, que entraña una nueva forma de filosofar no *sobre* las culturas sino *desde* las culturas³³. Como hemos visto, esto no es incompatible con la propuesta liberadora de Ellacuría, ya que él admite diversos tipos de filosofía según los contextos históricos específicos y los proyectos de resistencia y emancipación, sin que esto suponga la ruptura de la unidad, múltiple y compleja, de la praxis histórica de liberación³⁴. Contra lo que perseguía Platón y muchos otros de sus continuadores, él opinaba que los filósofos no deben gobernar, pero “debe permitírseles llevar una existencia socrática, que muestra permanentemente las deficiencias en el saber y en el hacer. Y si no se les permite llevar la vida filosófica de Sócrates, deben emprenderla por su cuenta hasta merecer la condenación o el ostracismo de su sociedad” (FLF, 16). Así es como su existencia socrática se desplegó hasta las últimas consecuencias, también en el seguimiento del Jesús histórico quien aceptó pasar por la lógica paradójica de la cruz, de la muerte que da vida y la da en plenitud.

Teoría

Bibliografía

Libros:

Castoriadis, C., *Fait et à faire*, Seuil, Paris, 1997.

³² En torno a este proyecto histórico remitirse a Alfonso Ibáñez, “La utopía de ‘un mundo donde quepan todos los mundos’”, en *Xipe totek*, N° 70, Guadalajara, Junio de 2009.

³³ Fonet-Betancourt, R., “Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural”, en *Interculturalidad y globalización*, op. cit., pp. 79-87.

³⁴ Para ahondar en la complementariedad de estos enfoques, consultar a Héctor Samour, “Historia, liberación e interculturalidad”, en *Pensares y Quehaceres*, N° 6, México, 2008, pp. 131-134. Prolongando la filosofía de la praxis ellacuriana, Antonio González argumenta que desde una ética praxeológica es posible cuestionar la forma de vida occidental, en la medida en que no es universalizable. Como apertura a la razón del otro, en cambio, “una ética praxeológica tiene que esbozar la utopía de una civilización de la pobreza. Esta utopía no es una simple visión ideal, sino el intento real para hacer compatibles las formas de vida de todos los seres humanos en un planeta más justo”. “Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza”, en *Xipe totek*, N° 25, 1998, p. 65.



- Cerutti Gulberg, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1992.
- De Sousa Santos, B., *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, UNMSM, Lima, 2006.
- Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica* (FRH), UCA, San Salvador, 1990.
- Ellacuría, I. – Sobrino, J., *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, T. I y II, Trotta, Madrid, 1990.
- Flores García, V., *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Universidad Iberoamericana-Miguel Ángel Porrúa, México, 1997.
- Flores Olea, V., *Tiempos de abandono y esperanza*, Siglo XXI, México, 2004.
- Fornet-Betancourt, R., *Estudios de filosofía latinoamericana*, UNAM, México, 1992.
Interculturalidad y globalización, ICO-DEI, San José, 2000.
- Fornet.Betancourt, R., (editor), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid, 2003.
- Gimbernat, J.A. – Gómez, C., *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, EVD, Navarra, 1994.
- Guibal, F. – Ibáñez, A., *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*, U de G, Guadalajara, 2006; UARM, Lima, 2009.
- Ibáñez, A., *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales*, IAA-SUR, Lima, 1989; Alforja-DEI, San José, 1991. *Pensando desde Latinoamérica*, U de G, Guadalajara, 2001.
- Richard, P., *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José, 1994.
- Sobrino, J., *Cartas a Ellacuría 1989-2004*, Mínima Trotta, Madrid, 2004.
- Sobrino, J. – Alvarado, R., *Ignacio Ellacuría: “Aquella libertad esclarecida”*, UCA, San Salvador, 1999.
- Varios autores, *Para una filosofía liberadora. Primer encuentro mesoamericano de filosofía*, UCA, San Salvador, 1995.

Revistas:

Abra, N° 11, San Salvador, 1976.



Revista electrónica del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara
Año 1, número 2 / Enero-junio 2010

Estudios Centroamericanos (ECA), San Salvador, varios números.

Pensares y Quehaceres, N° 2 y 6, México D.F., 2006 y 2008.

Xipe totek, N° 25 y 70, Guadalajara, 1998 y 2009.

Teoría