

# Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría

Héctor Samour

## Resumen

*El autor expone y desarrolla los tres conceptos más elaborados y trabajados por Ignacio Ellacuría a lo largo de todo su prolijo quehacer filosófico. Con ello se pretende, aparte de presentar un resumen del pensamiento filosófico de Ellacuría, esclarecer aún más su proyecto por elaborar una filosofía de la liberación que tenga como cometido ser el momento teórico específico de una praxis de liberación que, contraria a otras filosofías, haga de la realidad histórica de los empobrecidos y de la praxis histórica de éstos el disparadero y eje de toda su reflexión.*

*El artículo es, además, parte de una serie de ponencias que fueron presentadas en el Primer Congreso Internacional Xavier Zubiri realizado recientemente en Madrid.*

## 1. Introducción

Me voy a referir a tres conceptos fundamentales de la filosofía de Ignacio Ellacuría, que representan un esfuerzo intelectual que buscó continuar, aplicar o historizar el pensamiento zubiriano en el contexto latinoamericano y, más generalmente, en el contexto del llamado “sur” o mundo periférico, tratando de constituir una filosofía de la liberación.

Para Ellacuría, la historización del pensamiento de Zubiri supone un esfuerzo siempre renovado y creativo por cuanto si bien toda filosofía goza de cierta universalidad, es importante tomar en cuenta la diferencia de lugares en la que se produce. “El

lugar natural del pensamiento zubiriano fue Europa como lo fue también el lugar natural de Marx, por poner un ejemplo que más tarde ha sido universalizado, pero no siempre con el debido proceso de historización” (AOCZ, 972).

En el caso de la filosofía de Zubiri, su historización en el continente latinoamericano no es difícil, “no sólo por razón del lenguaje —con ser este punto de primera importancia—, sino sobre todo por el carácter general de una filosofía que siendo realista hasta el fondo no deja de estar abierta a dimensiones que otras filosofías se obstinan en no reconocer como es el caso de algunas

filosofías modernizantes y también del marxismo cerrado" (*ibidem*).

Este esfuerzo de Ellacuría por elaborar una filosofía de la liberación en perspectiva latinoamericana, no significa —como apunta acertadamente Manuel Domínguez (1989)— la búsqueda de características peculiares o exclusivas de una "filosofía latinoamericana", tal y como tradicionalmente se la ha entendido, sino que su esfuerzo significa la actualización, en una determinada época y situación concreta, de los objetivos, funciones y características intelectivas propias de una filosofía rigurosa que quiere estar a la altura de los tiempos y contribuir a la realización de la verdad y de la libertad en la historia.

Justamente esta actualización es la que posibilita que toda auténtica filosofía sea a la vez e intrínsecamente peculiar y universal, es decir, que al pensar total y últimamente los problemas de su época y de su situación concreta, ilumine al mismo tiempo los problemas de la humanidad en su totalidad.

En esta cuestión, Ellacuría seguía algo que había aprendido muy bien de Zubiri: que la filosofía debe ser hoy lo que ha sido siempre, sólo que a la altura de los tiempos. "Algo que poco o nada tenga que ver con lo que hizo Platón, Aristóteles, con lo que hicieron incluso los sofistas, pero sobre todo lo que hicieron Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, etc., no es filosofía. Con lo que hicieron y con el modo como lo hicieron, aun reconociendo que hoy hubieran hecho otras cosas y de otro modo como lo hicieron tal como les posibilitaba y limitaba la edad del tiempo en que vivieron" (AOCZ, 966-967).

En este sentido, lo importante es filosofar no para repetir temas y modos, sino para hacer lo que los clásicos hicieron en lo fundamental, esto es, hacer filosofía pura. Filosofía pura alude precisamente a que la filosofía sea lo que debe ser y ha sido siempre y no reducirla a lingüística, ensayística, política, literatura, etc. Esto no significa que filosofía pura aluda a una pura especulación abstracta que vive de sí misma y para sí misma, algo por lo demás totalmente ajeno a una auténtica filosofía. Filosofía pura lo que quiere significar es que

la filosofía, sin perder su especificidad, se constituya a través de un "inmenso contacto con la realidad, cuanto más amplio y profundo mejor, así como de una pluralidad de saberes tanto mejor cuanto sean también más amplios y profundos" (*ibidem*).

Ellacuría también valoraba positivamente el potencial de la filosofía pura de Zubiri para la constitución de una filosofía de la liberación, "no sólo porque nos ofrece un *saber* acerca de las cosas, una *dirección* para el mundo y para la vida e incluso una *forma de vida*, sino porque nos equipa material y formalmente para interpretar el mundo y aun para transformarlo sirviendo de luz última a otros modos de saber y a otros modos de actuar" (AOCZ, 968).

Sin embargo, ello no significa que no haya peligro de convertir la filosofía pura de Zubiri en pura filosofía y, o instrumentalizar su pensamiento anulando todas sus potencialidades críticas. Para evitarlo y para no quedarse en una repetición mecánica de su filosofía, se requiere "de una profundización laboriosa y creativa de su pensamiento" y de un "desarrollo de la capacidad de escuchar el reclamo de la realidad" (*ibidem*). Sólo así se estará en condiciones de ponerlo al servicio de la iluminación y transformación de realidades con las que Zubiri no se enfrentó.

## 2. La realidad histórica: horizonte y objeto de la filosofía

Antonio González (1990) señala que si bien Ellacuría en un principio, por influjo de *Sobre la esencia*, se inclinaba hacia una interpretación cosmológico-naturalista de la filosofía de Zubiri, posteriormente, el curso de *Estructura dinámica de la realidad* le iluminará para definir el horizonte y el objeto de la filosofía de la liberación.

Los análisis realizados por Zubiri sobre los dinamismos de la materia concluyen que en la historia se hacen presentes todos los demás dinamismos de lo real, pero, a su vez, estos otros dinamismos quedan afectados por la historia, "lo cual significa que el mundo, la realidad en tanto que mundo, es constitutivamente histórica" (Zubiri, 1989: 272).

## Hay aquí una concepción de la realidad y la historia que critica y supera los planteamientos de la modernidad sobre la historia, basados en un “desarrollismo” unilineal y eurocéntrico.

Esta es una idea fundamental para entender el pensamiento filosófico de Ellacuría. Inteligida la realidad como “estructura dinámica”, ésta se presenta en una constante innovación en tanto que realidad; y esto no sólo en el sentido de que vayan apareciendo nuevas realidades, sino de que cada vez hay *más* realidad, “al ir apareciendo cosas que son formalmente más de suyo pero que no anulan las anteriores, pues son subtendidas dinámicamente por éstas” (IF, 519). En este realizarse de la realidad en tanto que realidad, la historia aparece como la forma de realidad superior que afecta a la realidad en cuanto tal, aunque no a toda realidad de la misma manera.

La conclusión es, como señala Antonio González, que la trascendencia de lo real “no se constituye simplemente ante una conciencia fenomenológica individual, sino en lo que Zubiri denomina “mundo histórico” (o. c., 984).

La perspectiva que se abre con esta determinación de lo trascendental es la perspectiva de “la imbricación entre realidad e inteligencia, entre hombre y mundo” (*ibidem*), que es justamente la historia. La historia definiría el tercer horizonte de la filosofía, distinto del horizonte helénico como del horizonte de la modernidad, posibilitando así una nueva concepción de la ultimidad o de lo último.

Como señala Ellacuría, el concepto de lo último de la filosofía primera estaba sustentado en lo que era el ente natural, y las categorías para dar cuenta de él radicaban principalmente en lo *natural*: materia-forma, potencia-acto, sustancia-accidente. Con la modernidad, se descubre a la *subjetividad* como lo último de la realidad, lo cual representa un cambio radical, que no hay que interpretar falsamente como el paso del realismo al idealismo, sino del fisicismo al subjetivismo real, con lo cual queda ampliado y enriquecido el concepto de lo último, aunque signado por los dualismos sujeto-objeto, espíritu-naturaleza, pensamiento-ser, etc. “Tras el siglo XIX se habría visto la necesidad de

ampliar aun 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” (FLF, 103).

De lo que se trata es de “ampliar” el concepto de lo último de modo que se pueda dar cuenta, sin parcializaciones, de la totalidad de lo real en su total y plena concreción. “Lo último de la realidad, lo metafísico, no es accesible por el camino de la máxima abstracción, sino por la vuelta a lo que es el máximo de concreción (...) esta total concreción es no sólo procesual —y en ese sentido, evolutiva—, sino formalmente histórica” (FP, 51).

En este sentido, la discusión clásica de si ha de interpretarse el ser desde la naturaleza o desde la historia, se resuelve “hacia el lado de la historia, máxime si ésta se entiende como trascendiendo y no puramente anulando la naturaleza. En la historia, que incluye y supera la evolución, es donde la realidad va dando cada vez más de sí (...) haciéndose más verdadera y más real” (*ibidem*).

Entonces, si la filosofía pretende dar cuenta de lo que última y totalmente es la realidad, la historia, en cuanto es la total y última realización concreta de la realidad, se convierte en el “verdadero objeto de la filosofía” (FP, 50).

En su artículo “El objeto de la filosofía” (1980), Ellacuría propone a la “realidad histórica” —y no ya a la historia— como el objeto de la filosofía de la liberación. Si bien esta propuesta se puede sostener desde posiciones distintas e incluso antagónicas, como las de Hegel, Marx o Zubiri, tal y como el mismo Ellacuría apunta, de hecho su propuesta sobre el objeto de la filosofía es consecuencia de una radicalización de la metafísica zubiriana, sobre todo en lo referente al carácter estructural dinámico de la realidad y a la importancia metafísica de lo histórico. Esto se ve claramente en las tesis que Ellacuría elabora para justificar su

hipótesis fundamental:

1. la realidad intramundana constituye una totalidad dinámica, estructural y dialéctica;
2. esa totalidad ha ido haciéndose de modo que hay un incremento cualitativo de la realidad;
3. la realidad superior, el más de realidad, no se da separada de todos los momentos anteriores del proceso real;
4. se da, pues, un más dinámico de la realidad, desde, en y por la realidad inferior, de modo que ésta se hace presente de muchos modos y siempre necesariamente en la realidad superior;
5. ese estadio último de la realidad, en el cual se hacen presentes todos los demás, es al que se llama realidad histórica;
6. la realidad histórica es la realidad entera asumida en el reino social de la libertad; es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades desde el subsuelo de la realidad histórica.

Ellacuría habla de realidad histórica y no simplemente de historia no sólo porque ésta engloba todo otro tipo de realidad, sino porque toda otra forma de realidad “da más de sí y recibe su para qué fáctico —no necesariamente finalístico— en la realidad histórica” y, además, porque en la realidad histórica es “donde la realidad es *más* y donde es *más* suya, donde también es más abierta” (OF, 86).



Al hablar de realidad histórica no se pretende soslayar lo que ocurre en la historia ni mucho menos se pretende evadir de qué es lo que pasa últimamente en la historia, sino que se quiere recalcar que la metafísica quiere dar cuenta de la historia de la realidad, de “lo que le pasa a la realidad misma cuando entra en contacto con el hombre y la sociedad en eso que llamamos historia (...) es decir, atiende a la realidad histórica en tanto que realidad, aunque sabiendo que no se puede hablar de la realidad al margen de las cosas reales”(OF, 87).

Esto significa que se toma lo histórico como “ámbito histórico más que como contenidos históricos y que en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él” (*ibidem*).

Se puede objetar si el *summum* de realidad no es más bien la persona, o la vida humana o la existencia, etc. En este punto, Ellacuría reconoce que una consideración de la realidad histórica que anulara la especificidad de la persona humana o de la existencia, la invalidaría como objeto pleno de la filosofía, justamente porque ese objeto quedaría “disminuido” al no entrar en él una forma de realidad, “que, en algún sentido, es la máxima manifestación de la realidad” (*ibidem*). Esto representa un peligro real porque fácilmente la historia tiende a conceptuarse únicamente como historia social o historia estructural, soslayando o disminuyendo el hacer y el aporte de las personas.

Por ello, si de la historia no se excluye a las personas, en ella se da la plenitud cualitativa de la realidad.

Sin embargo, por otra parte, una consideración puramente personal o interpersonal de la historia no explicaría el poder creador de la historia, precisamente cuando en ese *novum* histórico la realidad va dando efectivamente de sí. Además, sólo desde la totalidad histórica se ve adecuadamente lo que es la persona y la vida humana en general. Situados en la realidad histórica, ésta exige para su explicación última, el estudio de las otras formas de realidad; pero la recíproca no es cierta: un estudio de la persona y de la vida humana, al margen de la historia, es un estudio abstracto e irreal, y lo mismo cabe decir de la materia o de cualquier otra

forma de realidad, aunque por distintas razones.

Aunque se da una interacción entre historia y persona, que no es unívoca ni unidireccional, las relaciones que establece la historia con las personas son más englobantes que las relaciones que establecen las personas con aquélla. La prueba más clara de ello es, como aduce Ellacuría, el caso de personas prominentes que no han podido dar todo de sí por cuanto han vivido en momentos históricos que no lo posibilitaban. Por muchas razones, se puede discernir que la apertura y la creatividad innovadora de la persona y la apertura y creatividad de la historia son distintas, siendo mucho mayores las de la historia. Si hay una apertura y una realización trascendentales de la realidad son de la historia, precisamente "porque la historia es abierta, porque la realidad es en sí misma dinámica y abierta, lo ha sido hasta llegar a la historia y desde la historia está abierta a lo que no es necesaria y exclusivamente intramundano"(OF, 89). Ninguna persona puede, desde sí misma, dar cuenta de toda la apertura de la realidad. La experiencia de realidad y la apertura a la misma no pueden ser agotadas por una sola persona ni por la suma de todas las personas consideradas separadamente. "La realidad histórica no se reduce a ser la suma de personas; como realidad es una realidad unitaria *sui iuris*, que es creadora en las personas, pero que posibilita esa creación de las personas" (*ibidem*).

Entonces, si hay apertura a la trascendencia, ésta se da más plenamente en la historia. Si el análisis de la realidad personal nos muestra tanto su apertura como su religación, donde realmente se hace patente la inmensidad y el misterio de Dios es en la totalidad de la experiencia histórica. "Hay una experiencia personal de Dios, pero la realidad más plena de Dios sólo se ha hecho presente y sólo puede hacerse presente en una realidad histórica" (OF, 90).

En conclusión, filosóficamente, la opción por la realidad histórica como objeto de la filosofía queda justificada por cuanto la realidad histórica es la "unidad más englobante y manifestativa de la realidad" (*ibidem*).

Esta unidad no es una idea o un ideal; "es algo que nos está dado y que, mientras se hace, se nos

está dando como objeto de la filosofía, si es que para la filosofía se sigue queriendo el que busque decir lo que es la realidad últimamente y lo que es la realidad como un todo" (*ibidem*). Por ello, "el que vive al margen de la historia vive al margen de la filosofía" (FP, 51).

Desde esta perspectiva, se entiende lo que Ellacuría entendía por filosofía de la liberación. "Esta consistiría ante todo en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la historia donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad" (A. González, o. c., 985).

### 3. Historia, praxis y "fin de la historia"

En *Filosofía de la realidad histórica* (1990), que representa el esbozo de esta filosofía de la liberación, se analizan las distintas estructuras y dinanismos que componen la realidad histórica. Tras este análisis, Ellacuría llega a la conclusión que la historia es la *liberación* de algo nuevo subtendido dinámicamente por todo lo anterior. Esta liberación tiene como eje la *praxis*, que define adecuadamente el dinamismo histórico y el carácter formal de la historia. Por praxis entiende "la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica" (FLF, 110) o como la "unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación" (FLF, 111). Por su carácter transformador, la praxis es el ámbito donde más claramente se realiza la imbricación o interacción entre hombre y mundo y donde se posibilita la creación o liberación progresiva del plus de realidad que se va produciendo en la realidad histórica, a través del dinamismo creador de la posibilitación y de la capacitación.

En este sentido, la praxis hay que entenderla en el conjunto del dinamismo de la realidad y, por lo tanto, en conexión esencial con los otros dinanismos reales, los cuales "son supuestos de la praxis, pero no la praxis misma". (FRH, 594).

En la contraposición que Aristóteles hacía entre *praxis* y *poiesis*, suponía que el hombre puede hacerse a sí mismo sin hacer lo otro que sí, es decir,

que puede crearse sin crear. Para Ellacuría esto no es así. "Sólo el hombre 'realiza' formalmente aquello que hace y realiza realizándose y es en este ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis" (*ibidem*).

Desde esta perspectiva, se comprende que no todo hacer es praxis en el sentido estricto del término, "sino tan sólo aquel hacer que es un hacer real de realidad; un hacer, por otra parte, que va más allá del puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este 'más' es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella" (*ibidem*).

De esta manera la praxis queda caracterizada con una densidad metafísica enorme, por cuanto en ella no sólo está en juego el destino de la humanidad y de los diversos grupos humanos, e incluso el de la historia misma, sino, más radicalmente, la realización misma de la realidad en tanto que realidad, es decir, su constitución trascendental. La gravedad de este hecho estriba en que por el mismo carácter de la praxis, sobre el eje del dinamismo de posibilidad y capacitación, aquéllo no está predeterminado ni asegurado de antemano. Ello plantea el problema de cuál sea la praxis histórica adecuada, en cada momento del proceso histórico, para posibilitarlo y realizarlo.

El proceso histórico pasa por momentos muy distintos y cobra características muy distintas. Por ello, la determinación de la praxis histórica adecuada hace necesario preguntarse en cada caso "cuál es la índole de ese proceso, qué juicio merece, en qué etapa está y cómo se puede colaborar a su marcha" (EF). Esto requiere de una explicación racional y científica, tratando de superar las apariencias, prejuicios ideológicos o emotividades subjetivas.

El supuesto de este momento metodológico es que el "desarrollo" o "progreso" en la historia no

está últimamente originado ni garantizado por un presunto macrosujeto, llámese Espíritu Absoluto (Hegel) o Materia (Engels). La historia no es el desarrollo necesario por actualización de potencialidades contenidas ya al principio por un Sujeto o Sustancia universal, siguiendo el esquema aristotélico de acto-potencia. Siguiendo a Zubiri, Ellacuría piensa la historia desde el concepto de posibilidad, que se refiere a una praxis humana (expresión redundante) irreductible a sujetos o instancias externas a ella y fundada en la inteligencia sentiente: "En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deviniente, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y de estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación: la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y la mistificación de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión trascendental" (FRH, 596).

Hay aquí una concepción de la realidad y la historia que critica y supera los planteamientos de la modernidad sobre la historia, basados en un "desarrollismo" unilineal y eurocéntrico, que ubica a todos los países en una única e imaginaria línea temporal de desarrollo en cuya vanguardia se encontrarían las naciones europeas.

Si la concepción de Ellacuría se puede calificar, por tanto, de posmoderna, sin embargo, no cae en el posmodernismo de reacción (Lyotard). El posmodernismo de reacción es aquel que deconstruye la modernidad pero elogia y legitima el actual *status quo*. Frente a este posmodernismo, estaría el posmodernismo de resistencia que si bien deconstruye la modernidad, se opone al *status quo* y busca su transformación (ver Vargas Lozano,

**La filosofía de la liberación consistiría en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la historia donde se actualiza en concreto la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad.**

1990).

Si bien en la historia se presentan una serie de rupturas y tragedias que hacen dudar de su racionalidad y de la posibilidad de liberación de la humanidad, a la vez que han aparecido fenómenos nuevos que requieren ser repensados, el problema que se le presenta a la posmodernidad de resistencia frente a la de la reacción, es cómo mantener la crítica, como preservar no sólo la vida, sino la voluntad de emancipación a pesar de todo lo que ha ocurrido. Y en este punto, el pensamiento de Zubiri-Ellacuría tiene muchas potencialidades sobre todo desde la perspectiva del mundo periférico, donde los objetivos emancipatorios de la ilustración aparecen aun dotados, por vía negativa, de toda su gravedad y vigencia.

Ya hemos visto la importancia metafísica de primer orden que Ellacuría le concede a la praxis histórica; por ella se posibilita —por liberación— la creación del *plus* de realidad en el nivel cualitativo metafísico de la realidad histórica.

En este sentido, la praxis es liberación creadora o creación liberadora de realidad. Pero, aunque esto se pueda sostener y justificar filosóficamente, es decir, que el dinamismo de la historia es un dinamismo hacia la libertad y la personalización por un proceso de liberación, no se puede negar que la historia actual presenta rupturas y contradicciones que han convertido la realidad histórica en una realidad alienante y opresora, marcada por situaciones de no-libertad y no-verdad.

Esto es más evidente hoy en América Latina y la mayor parte del sur. De hecho, los pueblos de esta zona del planeta están urgiendo procesos de liberación que les permita ampliar su horizonte de posibilidades de humanización desde la situación concreta en la que se encuentran.

Esto se agrava más en nuestra época en la que el discurso dominante nos anuncia el *fin de la historia*. El trayecto cubierto por los países centrales representaría el curso que tiene que ser recorrido inexorablemente por las demás sociedades del planeta; la humanidad habría llegado al agotamiento de las ideologías, al ocaso de la utopía, al término de las alternativas y opciones. Si el futuro está claramente determinado (y en muchos países práctica-

mente realizado), también estamos en la era del fin de la política como terreno de debate, discusión pública y toma de decisiones sobre las metas individuales y colectivas (Habermas). Siendo éstas únicas, sólo tiene sentido resolver sobre los medios adecuados en cada situación específica. Pero incluso aquí las opciones son limitadas, sobre todo cuando los asuntos parece que los manejan mejor los expertos. Las cuestiones sobre las cuales habría que decidir son, cada vez más, de naturaleza científico-tecnológica o económicas y de gerencia.

Desaparecen igualmente, en esta visión del mundo, las alternativas culturales e ideológicas. Hay un sólo modelo (el individualismo competitivo de las sociedades capitalistas liberales) compatible con las exigencias económicas y tecnológicas de las sociedades desarrolladas. El neoliberalismo es hoy la máxima expresión de un pensamiento universalista, que piensa el mundo desde el centro y desde el poder, frente al cual el pensamiento *negativo*, el pensamiento normativo y utópico, parece encontrarse desfundamentado. Desde la ideología dominante en el mundo actual, se considera necesario, por lo tanto, la realización de profundas mutaciones culturales en aquellas sociedades del mundo periférico cuyos patrones éticos y culturales se consideran obstáculo para alcanzar el objetivo común de “desarrollo” que hoy se plantea. Se trata de las transformaciones que permitirían a estas sociedades “entrar a la historia”, alcanzando a las sociedades industrializadas.

Frente a este planteamiento sobre el “fin de la Historia”, el pensamiento de Ellacuría proporciona muchos elementos críticos y propositivos para superarlo.

Para Ellacuría, el final de la historia se puede pensar desde tres perspectivas. Desde un punto de vista físico, el final de la historia puede pensarse por un cambio de las condiciones cósmicas. El origen de nuestro planeta, su relación con el sol, las condiciones precisas requeridas para que puedan darse unas determinadas condiciones climáticas, etc., ponen en primer plano la posibilidad que se imposibilite cósmicamente la supervivencia de los hombres en la tierra. Sin embargo, no se prevé por ahora ningún peligro cósmico capaz de impedir el

desarrollo de la vida sobre la tierra. Ciertamente terminará el sol como fuente de energía, pero esto será en una escala de miles de millones de años, que no son amenaza para las dimensiones relativamente diminutas de la historia. "El fin cósmico de la tierra no plantea así ningún problema histórico. Y aunque lo planteara, no estaría en manos de la humanidad hacerle frente" (FRH, 467).

La segunda perspectiva se funda en que actualmente parece estar en manos de los hombres la posibilidad de destruir la vida humana y, probablemente toda la vida en la tierra. Desde que se ha descubierto la utilización de la energía nuclear, está en sus manos la posibilidad de finalizar la historia. Este es un hecho radicalmente nuevo en la historia que no se puede comparar a la posibilidad que había en el comienzo de la historia de la humanidad de que los pocos hombres existentes se destruyesen entre sí. La historia ha hecho posible actualmente la destrucción de la historia. Que no sea hoy probable la utilización de ese poder, no quita para que deba considerarse que esa posibilidad ocurra.

Esta amenaza histórica corrige ciertas interpretaciones metafísicas de la historia que han apelado a una conflagración universal o a una catástrofe

cósmica para buscar el sentido último de la historia. El sentido último de la historia hay que enfocarlo "desde la posibilidad real y previsible de la autodestrucción del hombre y de la historia (FRH, 468), máxime si añadimos la cuestión del despojo y agotamiento de los recursos naturales, aunado a la destrucción del habitat ecológico, cuya responsabilidad principalmente recae en el modelo capitalista de la sociedad de consumo del cual sólo se beneficia una minoría de la humanidad. Sólo como ejemplo podemos citar el caso de Estados Unidos que tiene alrededor de 240 millones de habitantes, que representan el 4 por ciento de la población mundial. Este 4 por ciento consume aproximadamente el 25 por ciento de la energía mundial; es decir, con la actual tasa de consumo energético estadounidense podrían abastecerse unos 1,000 millones de seres humanos. Dado que la población mundial alcanza 5.5 mil millones de personas, quedarían más del 80 por ciento sin abasto de energía (ver Heinz Dieterich Steffan, 1993).

La tercer perspectiva es la que "podríamos llamar malthusiana": los consumidores de recursos aumentan en proporción mayor que la renovación de esos recursos; llegará, por tanto, un tiempo en el cual la historia humana no podrá proseguir o, al



menos, no podrá hacerlo al mismo ritmo y de la misma forma como lo ha hecho hasta ahora. "Se daría así un agotamiento de la historia que podría llevar a algo así como a la muerte"(FRH, 468). Esta muerte se convierte en una posibilidad real para la mayoría de la población mundial que se encuentra en el inframundo capitalista (América Latina, Europa oriental, Africa, Asia). Así, por ejemplo, en Alemania, como en muchos otros países del primer mundo, el crecimiento demográfico interno es virtualmente cero; no así en América Latina, donde la media anual es del dos por ciento o, en términos absolutos, de nueve millones de personas (ver Heinz D. Steffan, o. c.). Tan sólo para contrarrestar el efecto del incremento poblacional, las economías latinoamericanas tendrían que desarrollarse a una tasa anual del dos por ciento; para reducir el desempleo y aumentar el ingreso per cápita sustancialmente, tendrían que crecer anualmente entre un siete y un diez por ciento por un período prolongado. Pero esto, en la actual estructuración capitalista mundial se vuelve casi imposible (*ibidem*).

La consecuencia de todo ello, de acuerdo a Ellacuría, es que el final de la historia, no puede venir ahora de un cambio drástico del medio puramente cósmico, sino de acciones humanas, "más o menos dependientes del ejercicio de su libertad", esto es, de sus comportamientos estrictamente históricos. Es decir, los peligros reales tanto de un final como de un cambio profundo están inscritos en el propio proceso histórico. "El problema ya no es, por tanto, si la historia podrá ir dominando la naturaleza, sino si la historia podrá irse dominando a sí misma" (FRH, 470).

El hecho es que la historia ha entrado a una nueva época, en una altura distinta de los tiempos, caracterizada tanto por su unidad universal históricamente real, como por la posibilidad, también históricamente real, de tener que contar con su propio final, pero de un final "que en buena parte depende de sí misma y de lo que vaya haciendo" (*ibidem*).

Por lo que si el final de la historia es ahora una posibilidad real de la historia misma —por muy teórica que pueda hoy parecer— también ello permite entrever otro ámbito de posibilidades reales

para que la historia se reconduzca hacia metas más humanas y a una mayor apertura histórica. "La posibilidad de finalizar la historia podría convertirse así en la posibilidad para entrar en otra etapa histórica" (FRH, 471).

Esto se deduce del concepto mismo de *posibilidad histórica*. Por posibilidad histórica no se entiende aquello que no es imposible, ni siquiera aquello que es positivamente posible, sino aquello que posibilita: "Posibilitar consiste formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder" (FRH, 521).

Como ya lo sabemos por Zubiri, una cosa es el poder *para* optar y otra cosa distinta es el *poder optar*: "Las posibilidades no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar" (*ibidem*). El poder para optar es algo que ya le compete al hombre por su condición metafísica, pero para poder optar se requieren "estrictas posibilidades posibilitantes" (*ibidem*). El problema del reconocimiento formal de la libertad se resuelve en cuanto ésta no se apoya en la posibilitación real de las condiciones de su ejercicio. Se puede tener el poder para optar, pero si no se cuenta con posibilidades reales se está negando la libertad humana, la libertad histórica.

Como el hombre siempre interpone unas posibilidades entre lo que tiene dado y lo que hace sin estar absolutamente determinado por aquéllo, esto nos permite ver que "la posibilidad, las posibilidades, no consiste formalmente en que no esté dada, sino en que posibilitando positivamente no lo haga forzosamente en una sola dirección"; por lo que no hay una conexión necesaria e inmediata "entre las posibilidades y la acción correspondiente", aunque la acción libre sólo puede ejecutarse si ha sido previamente posibilitada (*ibidem*).

De ahí que su final es una posibilidad real que está dada a la historia en el momento actual, esto no determina forzosa y necesariamente que la historia se la apropie. Más bien, en tanto posibilidad que está en manos de la misma historia el realizarla o no, es una "posibilidad que (...) dibuja el ámbito inmenso de lo que hoy puede hacer la humanidad, reorientando la historia hacia otros destinos de mayor humanización y libertad, superando la actual configuración capitalista mundial.

## Para la liberación integral de la humanidad es bueno lo que vaya siendo bueno y más multiplicadoramente bueno en directo para las mayorías populares.

De esta manera, la filosofía neoconservadora del “final de la historia” (Fukuyama) que pretende fundamentar que la única salida que le queda a todos los países del mundo es aceptar el capitalismo como único modelo de estructuración y configuración de las sociedades, es insostenible. Contra el pensamiento neoconservador, habría que decir que no nos hayamos en “el final de la historia” (realizada por el triunfo del capitalismo sobre el “socialismo real”), sino en un estadio del desarrollo histórico caracterizado por un cierre, no total, de la apertura y realización trascendentales de la realidad, en la medida en que la inmensa mayoría de la humanidad no puede satisfacer sus necesidades básicas, paradójicamente en el siglo de mayor avance e innovación científica de la historia del género humano.

En la medida en que el “capitalismo real” está causando deshumanización y empobrecimiento a la mayoría de la humanidad, ello nos indica una serie de exigencias y demandas para construir un nuevo modelo de organización económica, de convivencia social y de la construcción del sujeto humano (Rafael Díaz-Salazar, 1992). Justamente, para Ellacuría, la nueva etapa abierta con la caída del bloque socialista abre posibilidades para construir una “civilización del trabajo” que supere la “civilización del capital” (ver DMP, 1075-1080). El capitalismo en la actualidad no es sólo un modo de producción económica, sino un modelo de consumo, de vida, de cultura e, incluso, de estructuración y configuración de la personalidad individual y colectiva. Esta cultura engendrada por dicho sistema es la que está marcando la dirección de la civilización actual. En este sentido, “el imperialismo capitalista no es sólo económico sino también ideológico cultural” (R. Díaz-Salazar, o. c.). Este *gusto cultural* de masas creado por el capitalismo ha penetrado incluso en países como China y otras naciones del antiguo bloque socialista.

Lo grave es que esta cultura es una cultura de la alienación, un modelo de cultura que multiplica el individualismo, el darwinismo social, la insoli-

daridad, el egocentrismo y el afán de consumo.

Es una alienación que, paradójicamente, impulsando el individualismo, asfixia la posibilidad de realización de una subjetividad liberada y de una vida interior expandida. El problema de la soledad, del tedio, del aburrimiento o incluso del suicidio en los países ricos es un reflejo, entre otros, de esta cultura capitalista de la alienación.

Esta realidad es la que rompe la tesis del “final de la historia” y más bien relanza la cuestión para el discernimiento de posibilidades en la actual situación mundial que permita la creación de una economía y de una cultura humanizadoras y liberadoras de las opresiones de las mayorías empobrecidas del planeta. Se trata de construir una alternativa que Ignacio Ellacuría definió como “civilización de la pobreza” y del predominio del factor trabajo sobre el capital.

Filosóficamente, esto se fundamenta, de acuerdo a Ellacuría, porque en el juego entre lo que las cosas pueden ofrecer desde ellas mismas al hombre y lo que el hombre puede hacer saltar de ellas como posibilidades —que es, en definitiva, el juego de la historia—, “nunca se acabará de descubrir el conjunto sistemático de posibilidades que los hombres y las cosas son capaces de alumbrar, según sean las situaciones en las cuales se relacionen cosas y hombres” (FRH, 523).

Esto no obsta para que en ese proceso de “alumbramiento” y realización de posibilidades, ocurra que se abandonen irremediabilmente las mejores en orden a que el género humano pueda dar de sí. Y es que con la elección de unas posibilidades “no sólo se compromete un futuro, sino que al mismo tiempo, se imposibilitan futuros” (FRH, 524).

Pero, en cualquier caso, la historia es un proceso creativo siempre abierto y no predeterminado a un fin específico: “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 pue-

de llegar a dar, su propia figura histórica" (FRH, 561).

Este proceso creacional de la historia no es, sin embargo, un proceso estrictamente creativo. No lo es, en primer lugar, porque el proceso creacional es un proceso histórico donde unas posibilidades sólo pueden venir después de otras muy precisas, y donde las posibilidades han de ser posibilidades reales y no puramente fantaseadas. La distinción que establece Zubiri entre *futuro* y *futurible* esclarece esta cuestión. Futuro es aquello con que se puede contar porque es posibilidad real y presente, mientras que futurible es aquello que se puede "fantasear" como posible y deseable, pero para lo cual no existen las condiciones objetivas ni subjetivas para serlo. Estas posibilidades reales, por otro lado, no son cualesquiera y no pueden ir más allá de lo que en cada momento pueden dar de sí las capacidades. Además hay que tener en cuenta que las posibilidades son siempre posibilidades dentro de un sistema de posibilidades. El cambio de un sistema de posibilidades no sólo es difícil, sino que también supone el apoyo en otro sistema, que no permite cualquier cambio sistemático.

En este sentido, "toda posibilidad real lo es desde una realidad y para una realidad que como proceso tiene sus propias condiciones y su propia gradualidad procesual" (SH, 28). Las posibilidades puramente imaginadas pueden acelerar o retardar el proceso pero no son reales si no son integrables en un preciso momento del proceso.

Si bien la posibilidad histórica es aquello que puede ocurrir en la historia por anticipación y opción humana, no es algo que se haya de quedar en un proyecto ideal puramente utópico, "sino de algo que aunque sea real procesualmente tiene que incorporarse a lo que ocurra en la historia" (SH, 29).

En segundo lugar, el carácter sistemático del dar de sí no permite cualquier juego. El mismo carácter estructural dinámico de la realidad nos hace patente que, incluso, el dar de sí de la realidad puede ser frenado y que se dé depende en alguna medida de la configuración en que se esté.

En tercer lugar, no se puede desconocer "el riesgo constitutivo", propio del proceso creacional de la realidad histórica, que consiste justamente en

el carácter ambivalente del proceso de capacitación. Los poderes y la capacitación lograda por la humanidad pueden ser utilizados para destruir o construir, para humanizar o deshumanizar. El momento actual de la historia hace esto más evidente.

No se puede negar que la humanidad de hoy es más poderosa y que está más capacitada de lo que estaba la humanidad de hace veinte siglos, pero ello no se ha traducido en una verdadera humanización y personalización. Desde la situación histórica actual, incluso se puede cuestionar si los poderes desarrollados son los verdaderos poderes que necesita la humanidad para humanizarse o si las historias particulares de los pueblos no han seguido rutas falsas en el acrecentamiento de su poder que los han llevado a su destrucción o, al menos, a su empobrecimiento. Dada la injusta estructuración mundial, es probable que sólo vayan a subsistir y prosperar "aquellos poderes y aquellos sujetos del poder que sean efectivamente los más 'poderosos'" (FRH, 563). Pero la equiparación de los poderosos y triunfantes con los "mejores" es una ideologización, máxime cuando se ven los gravísimos costos sociales que implica el "desarrollo" de poderes "en manos de quienes se estiman la vanguardia de la historia, la punta de lanza del avance histórico" (*ibidem*).

En conclusión, si bien el proceso creacional de capacidades no es total y absoluto, por cuanto el hombre en su proceso creador se tiene que apoyar en su propia realidad y en la realidad de lo que lo rodea, lo cual le impone límites a su poder creativo, sin embargo, siempre es creador, "precisamente en esa línea de hacer, hasta cierto punto, sus propios poderes, su poder hacer" (FRH, 561).

La historia, como lo plantea Zubiri, no es ni maduración de lo que ya estaba en germen ni desvelación de lo que todavía estaba oculto. Lo formalmente histórico es creado en una acción —es praxis— "que no sólo produce algo nuevo, algo no precontenido ni determinado, sino que llega a constituir un nuevo principio de acción: la capacidad" (*ibidem*), la cual se constituye en el principio histórico de lo humanamente posible.

El horizonte de la historia —entendido como la limitación de la apertura trascendental de la inteli-

gencia por el carácter radical de la situación en la que se encuentra— está abierto y cerrado por lo que son las posibilidades históricas. Su apertura, mayor o menor, es un desafío para el hombre mismo, de su praxis.

#### 4. Historia y liberación

En consonancia con lo planteado anteriormente, el poder creativo del hombre en la historia está en estrecha relación con el grado de libertad que vaya alcanzando dentro del proceso histórico. Por libertad se entiende aquí la posibilidad que tiene el hombre “de estar sobre sí y de ofrecerse a sí mismo posibilidades, que no emergen naturalmente de él, sino que debe crearlas muchas veces y debe apropiárselas siempre” (FRH, 350). En este sentido, libertad es autodeterminación de lo que quiere ser y de lo que quiere hacer en razón de lo que quiere ser, cualesquiera que sean los estímulos o tendencias que acompañen este querer. “Libertad es, por tanto, ‘libertad’ ‘de’ la naturaleza, pero ‘en’ y ‘desde’ la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad ‘para’ ser lo que se quiere ser” (*ibidem*).

La libertad es, pues, una posibilidad real del hombre, que se apoya en su propia estructura de esencia abierta, pero su actualización es resultado de un proceso de liberación. Las acciones libres son forma de liberación progresiva y resultados de un proceso de liberación. Y es así “porque la libertad ha aparecido por exigencia de un proceso, en virtud del cual el viviente no puede seguir viviendo sin hacerse cargo de la situación, pero que, a su vez no puede hacerse cargo de la situación sino manteniendo consigo lo que está haciendo posible ese proceso” (FRH, 418).

Por ello, la vida humana para irse haciendo humanamente necesita ir creando el ámbito de su libertad a través de un proceso de liberación: “a partir de una liberación de las necesidades naturales—lo cual no supone su anulación sino sólo su superación— y de los principios deshumanizadores del hombre, éste va a la conquista de una libertad cada vez mayor, una libertad para ser realmente lo que tiene que ser” (EF).

Sin este proceso de liberación, el tiempo huma-

no y la historia serían inconcebibles. Podrá discutirse hasta qué grado de libertad se llega y aun en qué pueda consistir formalmente la libertad, “pero el hecho es que a ella se adviene por un proceso de liberación y en ella se permanece por subtensión dinámica de los procesos que intervienen en la liberación. Por liberación se logra un ámbito nuevo donde es posible la libertad tanto de la biografía personal como de la historia social” (FRH, 415) y, más radicalmente, la constitución trascendental de la realidad. Desde esta perspectiva, Ellacuría le concede a la categoría de liberación una carga metafísica de primer orden en cuanto lo que caracteriza el proceso entero de realización de la realidad es ser justamente un proceso de liberación.

La liberación es algo que le compete intrínsecamente al dinamismo de la realidad en su concreta configuración cósmica, ya que por liberación han ido apareciendo nuevas formas de realidad: las formas inferiores liberan formas superiores. Se trata de un estricto proceso de liberación porque en cada uno de sus pasos “aparece algo que no se reduce al anterior ni queda confinado en los límites funcionales de las estructuras que le precedieron. Cada estructura anterior no es sólo lo que es, sino que en su interno dinamismo crea un ámbito que le supera y, en ese sentido, libera una nueva forma de realidad” (FRH, 419). En la culminación del proceso aparece la libertad, que posibilita el desgajamiento de la historia, la cual a su vez deberá ser liberada desde la naturaleza posibilitando la aparición de nuevas formas de realidad a través de la progresiva liberación integral de la humanidad.

La historia se presenta, desde esta perspectiva, “como el reino de la libertad en un proceso de liberación” (FRH, 530). Y aun cuando esta liberación no puede llevarse a cabo al margen de las necesidades y los condicionamientos naturales, la riqueza y la peculiaridad de lo histórico radica en la liberación progresiva de realidad que se va produciendo a través de la praxis humana, sobre la base del dinamismo de posibilitación y capacitación.

Asentado lo anterior, veamos las características que Ellacuría le asigna a la liberación.

En primer lugar, la liberación está orientada en

función del proceso y el proyecto de posibilitar que los hombres sean actores y autores de su propio proceso histórico. Se trata de crear condiciones en las que, por su carácter, se exija que los hombres den más de sí, liberen todas sus potencialidades.

En segundo lugar, hay que insistir en que la liberación es un proceso. "Un proceso que en lo personal es, fundamentalmente, un proceso de conversión y que en lo histórico es un proceso de transformación, cuando no de revolución" (ECL, 98).

La libertad personal, prescindiendo metodológicamente de su esencial componente intersubjetivo y aun social, no está dada de una vez por todas, sino que ha de conquistarse; esta conquista supone, negativamente, la liberación de todas aquellas ataduras, internas y externas, que disminuyen la fuerza de la libertad potencial, y positivamente, el fortalecimiento de la propia autonomía y autodeterminación configuradora, lo cual "no supone la anulación de lo tendencial (...), ni el corte de relaciones con la presión del mundo exterior en todas sus formas, pero sí un cierto dominio sobre todo ello" (*ibidem*). Se trata de un proceso que no termina nunca, lo cual no implica que no se deba dar libertad a los hombres hasta que consigan su plena liberación, pero sí supone que no puede hablarse de libertad personal plena más que como resultado de un largo proceso de liberación. Si definimos la libertad personal por una de sus características esenciales, la autodeterminación, se puede apreciar lo difícil que es hablar de libertad, por más que formalmente se proclame su vigencia o uno crea que ha elegido libremente.

Si en lo personal la liberación es un proceso de conversión, en lo histórico, es un proceso de transformación y, o revolución. Tanto la libertad personal como la libertad histórica "sólo son tales efectivamente cuando se "puede" ser y hacer lo que se quiere —se debe o es permitido— ser y hacer" (UP, 161). Por ello, ni en lo personal ni en lo histórico puede hablarse de libertad si no se dan condi-

ciones materiales y objetivas para ella. "La libertad sin condiciones reales que la hagan realmente posible puede ser un ideal, pero no es una realidad, ya que sin las debidas y suficientes condiciones, no se puede ser ni hacer lo que se quiere" (*ibidem*). Pero, si además de no darse las condiciones reales para ejercitar la libertad, se da una dominación y opresión positiva, "de poco vale que se pregonen libertades y derechos individuales y sociales" (ECL, 99).

Las constituciones democráticas pueden proclamar toda suerte de libertades formales, pero de ellas sólo se pueden aprovechar quienes tienen las condiciones reales para hacerlas realidad. "De ahí que una lucha auténtica por la libertad exige la transformación (revolucionaria o no) de aquellas condiciones reales que impiden o dificultan al máximo la libertad socio política y económica de la mayor parte de un pueblo" (*ibidem*).

La liberación de las estructuras injustas y la creación de nuevas estructuras, fomentadoras de la dignidad y de la libertad se constituyen, por tanto, en camino esencial de la libertad, "de la libertad de los individuos dentro de su contexto nacional y libertad para los pueblos dentro de su contexto internacional" (*ibidem*).

En la medida que la praxis histórica es no sólo "principio de realidad", sino también "principio de verdad", la historización de las formulaciones teóricas y éticas es lo que muestra su grado de verdad y de realidad. En este sentido, los presuntos principios generales que pueden determinar la acción humana: el amor, la justicia, la libertad, deben concretarse como procesos históricos. "Y sólo serán reales, si se realizan a partir de condiciones reales; afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., es una mistificación, un engaño para que el hombre no sea realmente lo que decimos debe ser", si no se ponen las condiciones reales e históricas para su realización efectiva (EF).

La historización de la concepción liberal o del liberalismo muestra que la mera proclamación de

**Se trata de construir una alternativa que Ignacio Ellacuría definió como "civilización de la pobreza" y del predominio del factor trabajo sobre el capital.**

las libertades civiles y de los derechos formales no basta para realizar la libertad; sobre todo cuando se da en un contexto donde la dominación de unos sobre otros se vuelve la condición de la libertad y la brecha entre los ricos y los pobres se va abriendo cada vez más, tanto a nivel nacional como internacional.

En tercer lugar, la liberación es no sólo un proceso, sino un proceso colectivo “tanto por razón de su sujeto activo como de su sujeto pasivo” (ECL, 99). La concepción liberal de la libertad enfatiza en que ésta tiene por sujeto propio a cada uno de los individuos; “cada una de las personas es la que puede ser libre y la libertad sólo se predica formalmente de las personas individuales” (*ibidem*). En el otro extremo, estaría la concepción totalitaria o colectivista donde el Estado o determinadas instancias colectivas serían el sujeto propio de la libertad, “porque sólo en sus manos estaría decidir sin ser sobredeterminado por otras instancias superiores” (*ibidem*).

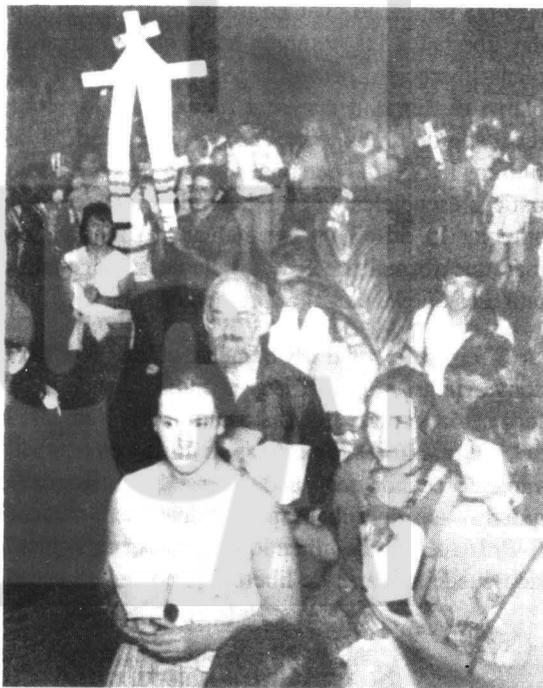
La liberación, tal y como la concibe Ellacuría, pretendería evitar este doble escollo: el no ser individualista, sin negar por ello la libertad individual, y el no ser colectivista, sin negar por ello o disminuir la libertad de los otros. “La condición de la libertad (...) no es la esclavitud de todos para que uno sea libre (despotismo oriental), ni la esclavitud de muchos para que unos pocos sean libres (democracia griega), sino la de que todos sean libres para que cada uno pueda serlo. Pero esta escasa propuesta por Hegel no permite hablar de que el tercer estadio sea el verdadero, si no es en la medida de que se concrete esa libertad de todos como la liberación de las mayorías populares, que en su libertad colectiva liberan a la minoría de su libertad opresora, pero por ello mismo permanentemente amenazada” (*ibidem*).

Esto lleva a plantear la vinculación de la liberación-libertad con los pobres y la pobreza como uno de los elementos esenciales del concepto de liberación. La libertad burguesa (la concepción liberal de la libertad) que se presenta como el paradigma de la libertad está fundada en la propiedad privada y en la riqueza; “sin el desequilibrio de unos pocos que tienen mucho y de unos muchos que tienen

poco, apenas puede hablarse de libertad” (ECL, 100).

Históricamente, la libertad burguesa, que supuso la liberación de la aristocracia y de las monarquías absolutas, se concretizó sobre la opresión de grandes capas sociales, que sustentaban sin libertad el desarrollo de la clase burguesa. Esto hace necesario superar esta concepción de liberación-libertad. “No hay libertad sin liberación”, pero ésta hace referencia esencial a los pobres y a la pobreza, en un mundo configurado históricamente por la injusticia. “Mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres. Cuando deje de haberlos porque ha sido superado mundialmente el estado de insatisfacción de las necesidades básicas y haya sido superada también la desigualdad injusta que supone y posibilita la opresión y la represión, se habrá llegado a una etapa superior” (ECL, 101), no sólo de humanidad, sino también de realidad y de trascendencia, de revelación de lo que sea la realidad.

La referencia a los pobres como definatoria de la liberación, sitúa éste concepto en su perspectiva correcta. En primer lugar, no hay que identificar



liberación con *liberalización*. Liberalización apunta a la libertad subjetiva e individual, en el marco de la ideología liberal-burguesa; en cambio, liberación hace referencia a un planteamiento más material e integral, “en definitiva, más realista y más universalista” (*ibidem*).

Desde esta perspectiva, la liberación supone:

a) liberación de las necesidades básicas, sin cuya satisfacción asegurada no puede hablarse de vida humana;

b) liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas que “atemorizan y aterrizan al hombre (...) y que mantienen a los individuos y pueblos movidos más por el temor del castigo o el terror del aplastamiento que por el ofrecimiento de ideales y convicciones humanas” (*ibidem*);

c) supuestas estas dos liberaciones, pero en simultaneidad con ellas, está la liberación tanto personal como colectiva de todo tipo de dependencias que impiden una autodeterminación plena. Estas dependencias quitan libertad cuando se interiorizan, pero el que provengan del interior no quita su carácter de anulación de libertad: es lo que deberá llamarse liberación de las dependencias (tendenciales, pasionales, atractivas, consumistas, etc.);

d) finalmente, está la liberación de sí mismo, “pero de sí mismo como realidad absolutamente absoluta, que no lo es, pero no de sí mismo como realidad relativamente absoluta que sí lo es”; y es que el peligro es llegar a la dependencia de algo que aparece como absoluto y que puede dar lugar a la idolatría; y en el caso de sí mismo, el centrismo propio de todo viviente, especialmente el del humano, “puede convertirse en auto-centrismo total, no sólo respecto de los demás hombres sino también de Dios, constituyéndose así en la forma más peligrosa de idolatría” (ECL, 102).

En su grado, todas estas formas de liberación son a la vez individuales, sociales e históricas, y superan el planteamiento de la pura liberalización individualista, “que sólo cobra su sentido real cuando está asegurado lo que debiera ser su fundamento, la liberación” (*ibidem*).

La liberalización parece que tiene como objetivo la libertad, pero pretende buscarla por un camino falso, donde “la libertad de unos pocos se identifica con la negación real de la misma para los demás” (ECL, 102), y donde se supone “que sólo el tener-más con referencia a tener-más-que-otros, es lo que posibilita el ser-más, el ser realmente libre” (ECL, 100). El objetivo primario de la liberación es, en cambio, la justicia, la justicia de todos y para todos, “entendiendo por justicia que cada uno sea, tenga y se le dé, no lo que se supone que ya es suyo porque lo posee, sino lo que le es debido por su condición de persona humana y de socio de una determinada comunidad y, en definitiva, miembro de la misma especie, a la que en su totalidad psico-orgánica corresponde regir las relaciones correctas dentro de ella misma y en relación con el mundo natural circundante” (ECL, 102).

Puede decirse que no hay justicia sin libertad, pero la recíproca es más verdadera aún: no hay libertad para todos sin justicia para todos. Esta interrelación justicia-libertad “debe ser conservada, pues sus dos extremos son sumos valores del hombre, pero su jerarquización no tanto como valores, sino como pasos de un proceso integral, hay que definirla con realismo en cada caso histórico” (*ibidem*).

La historia nos muestra que el camino para llegar a la justicia a través de la libertad liberal sólo ha tenido buenos resultados para los más fuertes, como individuos o como pueblos en su determinado momento, pero ha dejado sin libertad (liberación) a la mayoría de la humanidad. El camino de llegar a la libertad por la justicia ha dejado también mucho que desear en determinados países. Aquí se propone una liberación integral, “que al hacer la justicia no ponga impedimentos definitivos a la libertad y que al impulsar la libertad no ponga medios impidientes de la justicia” (*ibidem*). Este debe ser el camino que los pobres deben emprender para ir realizando históricamente el proyecto de liberación.

Sólo en esta fase en que por un proceso de liberación se hagan posibles la justicia y la libertad es cuando ésta podrá desplegarse en lo que tiene de participación en la vida divina en relación con los



hombres.

La libertad creadora del hombre es una prolongación de la libertad creadora de Dios y tanto será más libre y creadora cuanto prolongue la acción de Dios en la línea del amor. "La creación libre por amor es el resultado en el hombre (...) de un proceso de liberación" (ECL, 103). La posibilidad de esa

libertad creadora y la llamada a ella están ya inscritas en la propia realidad humana, "no sólo por voluntad imperativa de Dios sino en cuanto esa propia realidad es ya la potencialidad real puesta por Dios en la comunicación hacia fuera de su propia vida personal (Zubiri)" (*ibidem*).

Pero esa posibilidad y esa realidad se realizan

en un mundo donde es patente la realidad del mal, que también está radicado en la libertad humana y en la limitación congénita de su naturaleza. Pese al modo insuficiente de ser Dios que el hombre tiene, como ser limitado que es, posee, con todo, la posibilidad, no sólo de superar el mal, "sino de llegar a hacerse como Dios por donación del Dios mismo y no por un esfuerzo prometeico, en definitiva, idolátrico" (*ibidem*).

De esta manera, la liberación integral como actualización histórica de la libertad, tiene la doble vertiente de realización mundanal y de realización trascendente, "donde aquella es la objetivación en cada caso limitada de lo que pretende ser ésta como una mayor presencia del Dios siempre mayor" (*ibidem*).

Sin embargo, la liberación por su carácter técnico y material tiene unas determinadas exigencias. La liberación necesita de mediaciones. Mediaciones teóricas para interpretar el carácter de las negaciones de ella y para proponer soluciones conducentes a su superación. Mediaciones prácticas para poner en marcha esa superación. Así, pues, mediaciones teóricas y prácticas, que pueden ser muy distintas según los diferentes estadios del desarrollo histórico. Pero entre estas mediaciones hay que optar. Es ilusorio pensar que hay mediaciones estrictamente neutrales, "pues aunque haya elementos de ellas que pudieran ser considerados como tales, el conjunto en el que se inscriben las hace tendenciales, cuando no tendenciosas". (ECL, 104). Todas las mediaciones tienen su estructura y su dinámica propias, pero ello no las exime de un juicio moral en orden a la liberación.

Para realizar este juicio moral se debe tener en cuenta el criterio de la praxis y la historización, ubicándose en el lugar adecuado de discernimiento que son los pobres, las mayorías populares. "Para la liberación integral de la humanidad es bueno lo que vaya siendo bueno y más multiplicadoramente bueno en directo para las mayorías populares" (ECL, 105).

## 5. Conclusión

Hemos expuesto tres conceptos fundamentales del pensamiento de Ignacio Ellacuría, los cuales

nos esclarecen su proyecto de constituir una filosofía de la liberación. Las características generales de ese intento ellacuriano, así como sus bases zubirianas, han sido expuestos claramente tanto por Antonio González (1990) y por Manuel Domínguez (1989).

Voy a terminar señalando algunos elementos de la dimensión ética de la filosofía en América Latina, asumiendo los planteamientos de Ellacuría al respecto (ver FLF):

1. La filosofía debe recuperar refleja y explícitamente el momento ético de toda filosofía, entendiéndola desde su situación histórica propia y haciendo de ella un punto esencial de su perspectiva y horizonte, de su lugar y de su opción, de su tarea tanto crítica como creadora, de su método, de sus temas y categorías, así como de su finalidad.

2. La filosofía debe entenderse a sí misma como un momento de una praxis global frente a la cual sólo tiene una relativa autonomía. Determinada y marcada por una situación de dominación deshumanizadora, la filosofía se pone refleja y explícitamente a favor de una praxis histórica liberadora.

3. La filosofía debe comprometerse éticamente no sólo a no contribuir activa o pasivamente a cualquier praxis de dominación, sino que positivamente debe plantearse el compromiso histórico de hacer lo más posible en favor de la liberación del pueblo latinoamericano y en esa tarea de otras formas históricas de humanidad, todo ello desde la especificidad filosófica elaborada rigurosa y creativamente.

4. Su opción ante la realidad que interpela es por una opción preferencial y solidaria por los pobres: los pueblos empobrecidos, las clases oprimidas, las razas discriminadas, las culturas olvidadas y distorsionadas. Es una opción por la contribución específica más adecuada a la praxis liberadora, en el concreto escenario de dominación externa e interna del continente latinoamericano.

Su finalidad es abrir la praxis histórica, sin presuponer la apertura histórica.

5. La verdadera realización de la filosofía en su

eticidad fundamental implica que tanto la filosofía como el filósofo se sitúen en aquel lugar socio-histórico que mejor permita la intelección de la realidad y la contribución a la praxis de liberación.

En América Latina el lugar histórico adecuado es el que tienen el sujeto paciente de la opresión y los sujetos potencial o incipientemente agentes de liberación, y también sus intereses y praxis liberadores.

En otras palabras, el llamado ético fundante del quehacer filosófico exige de la filosofía y del filósofo mismo el situarse del lado del oprimido en los procesos históricos de dominación. Es el no-ser del oprimido y reprimido quien determina el lugar adecuado desde donde se nos manifiesta la verdad de la realidad.

6. La tarea crítica de la filosofía parte del juicio ético que califica la praxis dominante como una praxis deshumanizadora de dominación. Esto le lleva a la negación crítica de esta situación de extrema pobreza e injusticia.

7. Como la praxis histórica no es sólo económica, política, científica, social, sino también ideológica, la filosofía no puede cumplir su dimensión ética si no entra en la lucha ideológica.

La lucha ideológica no es el primer momento lógico, pero sí en su elaboración sistemática.

8. Esta prioridad no puede quedar dentro de los límites del horizonte del pensamiento dominante. Tiene que reubicarlo en otro horizonte en el que se haga evidente su falsedad encubridora y mistificadora.

La pregunta de por qué se da la nada de lo ideologizado antes que la realidad de lo verdadero se convierte así en una pregunta fundamental cuya respuesta no puede darse con explicaciones meramente sociológicas o psicológicas, sino que deben ser filosóficas y aún, en su ultimidad, metafísicas.

9. Si el aspecto crítico es posible por una actitud ética de protesta contra la nada que se le hace presente en la realidad deficiente, el aspecto creador de la filosofía le es posible como superación de la nada desde la realidad idealmente aprehendida

como negación de la negación, de lo que es "privativamente" nada, y en seguimiento de una praxis que en algunos momentos avanza en la negación de determinados aspectos de la realidad histórica.

10. De esta manera la filosofía de la liberación se entiende así misma como un momento teórico específico de una praxis histórica frente a la cual hay que tomar una posición crítica desideologizadora y una posición creadora que sea parte de un saber como momento estructural de la praxis y de la estructura total que se busca.

La filosofía latinoamericana, para ser ética, debe incorporarse al proyecto histórico global del continente, proyecto de liberación ("liberación de y liberación "para"), manteniendo sus servicios específicos a las otras actividades que impulsan el mismo proyecto, y promoviendo la trascendencia que ocupan en la historia la vida y la verdad.

11. El aporte de la filosofía de la liberación no se reduce a su función crítica y desideologizadora, sino que debe ir logrando un nuevo discurso filosófico, que en vez de encubrir y, o deformar la realidad, la descubre tanto en lo que tiene de negativo como en lo que tiene de positivo.

12. Ya el enfrentamiento crítico con las realidades negativas y las ideologías que las justifican apunta a un momento creativo, en cuanto la crítica se hace desde un horizonte de afirmación y de esperanza (utopía), además de las realidades incipientemente positivas que puedan irse dando más inmediatamente.

13. Asimismo quedan replanteados en nuevos términos, al interior del discurso metafísico, el sentido de lo último y la relación "pensar-ser" por medio de una interacción entre lo metafísico y las realidades opresivas y superadoras de la opresión. Desde allí la reflexión filosófica irá proyectando una teoría crítica de la inteligencia y del saber humano, una antropología, una teoría general de la realidad y una reflexión filosófica de lo trascendente, que expliquen y critiquen, acompañen y orienten, provoquen y animen la praxis de liberación.

## Siglas utilizadas de los escritos de Ignacio Ellacuría

- AOCZ : Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri.
- DMP : El desafío de las mayorías pobres.
- ECL : En torno al concepto y a la idea de liberación.
- EF : Etica fundamental.
- FLF : Función liberadora de la filosofía.
- FP : Filosofía y política.
- FRH : Filosofía de la realidad histórica.
- IF : La idea de filosofía en Xavier Zubiri.
- OF : El objeto de la filosofía.
- SH : El problema del sujeto de la historia.
- UP : Utopía y profetismo en América Latina.

## Bibliografía

### Escritos de Ignacio Ellacuría

- "El desafío de las mayorías pobres", San Salvador, *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, 1990, 366, pp. 1075-80.
- "El objeto de la filosofía", en *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA editores, 1990.
- "El problema de el sujeto de la historia", (esquemas de clases), San Salvador, publicaciones del Departamento de Filosofía, Universidad Centroamericana, 1987.
- "En torno al concepto y a la idea de liberación", en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de*

*la liberación*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Instituto de Filosofía, Madrid, 1985, pp.97-109.

"Ética fundamental", San Salvador, Curso Inédito, 1978.

*Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA editores, 1990.

"Filosofía y política", en *Veinte años de historia en El Salvador (Escritos políticos)*, T. I, San Salvador, UCA editores, 1991.

"Función liberadora de la filosofía", en *Veinte años de historia en El Salvador (Escritos políticos)*, T. I, San Salvador, UCA Editores, 1991.

"La idea de filosofía en Xavier Zubiri", en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, SEP., 1970, pp.461-468.

"Utopía y profetismo en América Latina", San Salvador, *Revista Latinoamericana de Teología*, 1989, 17, pp.141-184.

### Otros autores

Díaz-Salazar, Rafael, "La crítica cristiana a la civilización del capital", San Salvador, *Revista Estudios Centroamericanos*, 1992, 529-530.

Dietrich Steffan, Heinz, "América Latina: entre el capitalismo utópico y la democracia mundial", México, *La Jornada*, 11 de mayo de 1993.

Domínguez, Manuel, "Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana", Santa Fe de Bogotá, *Revista Universitas Philosophica*, 1989, 13, pp. 69-88.

González, Antonio, "Aproximación al pensamiento de Ignacio Ellacuría", San Salvador, *Revista Estudios Centroamericanos*, 1990, 505-506.

Vargas Lozano, Gabriel, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1990.

Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.