

Capítulo tercero

Praxis de liberación y función liberadora de la filosofía

1. Introducción

La FL tiene en Ignacio Ellacuría²²³ uno de sus principales referentes. Él parte de la filosofía de la realidad de Xavier Zubiri para elaborar su propio pensamiento, profundamente marcado por la realidad latinoamericana, y que a la larga se perfilará como un proyecto de una FL. No obstante, no será la “liberación” el objeto propio de su filosofía sino la realidad histórica, y desde ahí construirá otros conceptos. De hecho, la obra filosófica más importante de Ellacuría se titula *Filosofía de la realidad histórica*²²⁴, y ahí se encuentran los fundamentos de su pensamiento político, social, teológico y jurídico.

Ellacuría plantea que se considere la “realidad histórica” —y no “la historia”— como el objeto adecuado de la filosofía. Utiliza el pensamiento de Hegel, Marx y Zubiri, autores que sostienen que “la realidad toda” forma una sola uni-

²²³ Ignacio Ellacuría (1930-1989) nació en Portugalete, Vizcaya, España. En 1947 entró en el noviciado jesuita en la ciudad de Loyola. Estudió Humanidades y Filosofía en Ecuador, en la Universidad Católica de Quito. Estudió teología en Innsbruck, y ahí en 1961 fue ordenado sacerdote en Innsbruck. Se doctora de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid con una tesis sobre el pensamiento zubiriano. En 1967 se instala en El Salvador para colaborar en la UCA, de la que llega a ser rector. En 1975 obtiene la nacionalidad salvadoreña. Es asesor de Monseñor Óscar Arnulfo Romero. Se constituyó en una voz importante en el proceso de negociación entre las guerrillas y el gobierno salvadoreño durante la década de 1980. El 16 de noviembre de 1989 es asesinado, junto con seis compañeros jesuitas, una trabajadora y su hija, por un batallón del ejército salvadoreño.

²²⁴ Cfr. Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores, 1999.

dad real, dinámica y procesual: ya sea el Absoluto la verdadera realidad unificadora, la materia, o la mera realidad, respectivamente. Estos tres pensadores señalan que esa unidad es dinámica y que, en continuo proceso, va dando a luz la diversidad de matices que vemos en las cosas, sin abandonar su unidad originadora. Por eso, para Ellacuría, el objeto de la filosofía tiene que ver con la unidad del dinamismo de lo real. Es la dinamicidad de lo real lo que puede dar razón de la unidad de una diversidad tan profusa y palpablemente constatada, en el mundo de la naturaleza, en el del espíritu o en el de la cultura. Pero esta dinamicidad no sería una unidad física de lo real si no se comprendiera desde la respectividad. La respectividad es el concepto que actualiza la realidad de que lo diverso es, en cierta medida, uno al mutuamente constituirse. Nada es por sí sin ser por los otros; todo está mutuamente constituido, todo es respectivo.

La realidad histórica es el objeto último de la filosofía entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad. Ellacuría comprende por “realidad histórica” el último estadio de la realidad (el *más superior*), en el cual se hacen presentes todos los demás:

A ese último estadio de la realidad, en el que se hacen presentes todos los demás es al que llamamos realidad histórica: en él la realidad es más realidad, porque se halla toda la realidad anterior, pero en esa modalidad que venimos llamando histórica²²⁵.

Ellacuría opta en hablar de “realidad histórica” y no simplemente de “historia” porque aquélla abarca todas las demás formas de realidad (realidad material y biológica, realidad personal y social), sobre las que está subtendida dinámicamente, a la vez que en la realidad histórica es donde los otros tipos de realidad dan más de sí y donde alcanzan su mayor grado de apertura: en la realidad histórica se nos da no sólo la forma más alta de realidad sino también el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. Es decir, la realidad histórica es la realidad entera asumida en el reino social de la libertad:

...la realidad histórica, ante todo, engloba todo otro tipo de realidad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social; en segundo lugar, toda otra forma de

²²⁵ Ellacuría, Ignacio. “El objeto de la filosofía” en *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores: San Salvador, 1999, p. 43.

realidad donde da más de sí y donde recibe su para qué fáctico —no necesariamente finalístico— es en la realidad histórica; en tercer lugar, esa forma de realidad que es la realidad histórica es donde la realidad es ‘más’ y donde es ‘más suya’, donde también es ‘más abierta’²²⁶.

No se habla, entonces, de historia simplemente sino de la realidad histórica: se toma lo histórico como ámbito histórico más que como contenidos históricos y en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él.

El objetivo de este capítulo es presentar dos ideas fundamentales de la filosofía de Ellacuría en estrecha relación con la FL y que son aplicables para el desarrollo de un pensamiento jurídico crítico: la praxis histórica de la liberación y la función liberadora de la filosofía. Es importante señalar que ambas ideas tienen como fundamento la filosofía de la realidad histórica.

2. La praxis histórica de liberación

Sobre la base de su concepción de “realidad histórica” como objeto de la filosofía, Ellacuría desarrolló dos conceptos fundamentales en la construcción de una FL: *praxis* y *liberación*, los cuales forman una unidad en la idea de Ellacuría de la *praxis histórica de liberación*. Ambos elementos son parte de las dimensiones políticas, en sentido estricto, del pensamiento ellacuriano, y como se verá en capítulos posteriores se proyectan al ámbito del derecho y los derechos humanos.

La filosofía de Ellacuría puede comprenderse como una filosofía de la praxis ya que en su reflexión aborda las diversas formas de *praxis*, y porque intenta fundamentarla desde el análisis de los elementos y dinamisismos que integran la realidad histórica que van desde la materialidad hasta la dimensión personal, y desde el individuo hasta el cuerpo social. Como señala Antonio González, la praxis humana “en cuanto apropiación y transmisión tradente de posibilidades es la categoría más apropiada para comprender la originalidad de lo histórico”²²⁷.

En diversos escritos, tanto en los de carácter político, filosófico como teológico, Ellacuría utiliza el concepto *praxis*, y en variadas ocasiones lo hace de

²²⁶ Ellacuría, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 43.

²²⁷ González, Antonio. “Prólogo” en Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 11.

manera adjetivada; así se encuentran conceptos como *praxis histórica*, *praxis social*, *praxis política*, etc. Es un concepto que utiliza como parte de su diálogo con el marxismo, aunque con una importante fundamentación desde el pensamiento de Zubiri.

2.1. La praxis histórica

Ellacuría asume la presencia en la historia en las demás formas de realidad y sus dinamismos; se trata del dinamismo de la historia como creador de posibilidades y capacidades²²⁸. Este dinamismo toma la forma de *praxis histórica* que, en este sentido, tiene como sus supuestos el devenir de la realidad que es un devenir en respectividad, estructural y funcional. ¿Cómo comprende Ellacuría, desde estos supuestos, la praxis? A través de su obra, encontramos cuatro definiciones sobre la praxis, que deben leerse en conjunto²²⁹.

Por su carácter transformador, la praxis es el ámbito donde con mayor claridad se expresa la interacción entre el ser humano y el mundo, pues en ella las relaciones no son siempre unidireccionales sino respectivamente codeterminantes. Ellacuría rechaza la contraposición aristotélica entre *praxis* y *poiesis*, donde aquélla es la actividad que tiene un fin en sí misma, pues señala que

[s]ólo 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. De ahí que no todo hacer sea una praxis, 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. 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 historia²³⁰.

Pero, por otro lado, el sentido aristotélico de la praxis como inmanencia puede ser recuperado, para Ellacuría, si se entiende la realidad social e histórica como un todo, con el fin de que la inmanencia de la *praxis* socio-histórica se man-

²²⁸ Sobre este punto, se profundizará en el capítulo octavo de esta obra.

²²⁹ Tres de estas definiciones se encuentran en sus artículos "Función liberadora de la filosofía" (pp. 110, 111 y 119), y otra más en su obra *Filosofía de la realidad histórica* (p. 594).

²³⁰ Ellacuría, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía", en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. Escritos políticos. Tomo I, UCA Editores: San Salvador, 1993, p. 594.

tuviera y cobrara el pleno sentido de autorrealización. De ahí que no debe hablarse, en un primer momento, de distintas formas de praxis (teóricas, científicas, etc.) sino que debe comprenderse como “la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto”²³¹.

Ellacuría reconoce la dimensión personal y social de la praxis histórica, concibiendo la historia desde el concepto de *posibilidad*. Por una parte, la praxis biográfica o personal no es individualísticamente segregada porque se trata de la praxis de un individuo vertido a los demás, es parte de un cuerpo social y está situado en un contexto histórico, lo cual le otorga condicionamientos y posibilidades. La praxis histórica también es principio de personalización, pues al ser la historia un proceso de capacitación es una vía para una más plena realización de la persona. Es así como, a pesar de tener un formal carácter impersonal, la historia es un proceso de personalización. Con la apropiación de posibilidades, a la humanidad se le ofrecen nuevas formas de personalización. Por otra parte, la historia le incorpora a la praxis social el momento de realización personal, y esto significa un momento de liberación, pues es necesario que exista un momento de opción junto a un momento de creación.

Es importante señalar que, como muestra José Sols²³², el concepto zubiriano de “posibilitación” se acerca al de “praxis” utilizado por Ellacuría. Para Zubiri, la posibilitación se funda no en la nuda realidad sino en la realidad-sentido²³³; con lo cual cualquier dinamismo de posibilitación hace más suya a la realidad humana ya que se constituye desde sí misma con las cosas y, por lo tanto, toda posibilitación se funda en la autoposición de las personas. Ellacuría asume esta perspectiva pero va más allá, al considerar que no todo proceso de posibilitación se constituye en una verdadera praxis de transformación. La dirección del proceso histórico no está determinado naturalmente, y no cualquier conjunto de opciones va a dar lo más pleno de la realidad. Desde la situación sociopolítica que reflexiona Ellacuría, le es claro, ante la realidad histórica de mal e injusticia, que no se puede concebir un progreso histórico de forma optimista e idealista. Tras esta constatación es necesario pasar de la mera posibilitación a la praxis, para asumir la tarea de construir la verdad de la

²³¹ Ellacuría, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 111.

²³² Cfr. Sols Lucia, José. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta, 1999, p. 223.

²³³ Cfr. Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1995, pp. 225-245.

realidad; recordemos que la verdad de la realidad no es lo ya hecho, sino que el ser humano debe volverse a lo que está haciendo y a lo que está por hacer. Sin olvidar que la transformación sociohistórica que la praxis realiza tiene un trasfondo ontológico y antropológico: el ser humano está abierto a la realidad, y al hacerse cargo de ella, muestra que las posibilidades para abrirse y “cuasi-crear” algo nuevo.

La realidad histórica no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la praxis humana sobre la base del sistema de *posibilidades* determinado por cada situación y momento del proceso histórico. En la historia no están dadas todas las posibilidades de una vez por todas, sino que la actualización de esas posibilidades empuja al hombre a la constitución de otras, incluso a la creación de un nuevo sistema de posibilidades. Por eso, es importante reconocer la pluralidad de la praxis, pues es así como el ser humano se hace cargo de la realidad y actúa sobre ella para transformarla:

La reducción de la praxis a una determinada producción de condiciones materiales o a una determinada transformación de las estructuras sociales y políticas es arbitraria. Hay una praxis lúdica, etc. Desconocerlas, sería desconocer el carácter estructural de la historia y la pluralidad de fuerzas que operan sobre ella. Que unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad, no es prueba de que la hayan de tener siempre ni, menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales. El olvido de la dimensión personal de cualquier praxis, realmente humana, no puede menos de alienarla y convertirla en manipulación de objetos, en naturalización de personas. En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente, 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 transcendental. La consideración unitaria de todos los dinamisismos que intervienen en la historia muestra a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica²³⁴.

²³⁴ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 596.

En cuanto el proceso histórico es productivo y transformativo, la praxis se identifica con él, pues por praxis se entiende “la totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica: en ella, las relaciones sujeto-objeto no son siempre unidireccionales, por eso es preferible hablar de una respectividad codeterminante, en la que, sin embargo, el conjunto social adopta más bien características de objeto, que desde luego no solo reacciona, sino que positivamente acciona y determina, aunque el sujeto social (que no excluye los sujetos personales, antes los presupone) tenga una cierta primacía en la dirección del proceso”²³⁵. Es así como el proceso histórico no está determinado ni orientado por algo, sólo por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de la apropiación de posibilidades y según determinadas capacidades. La praxis no es reducible a la naturaleza o a la razón, pues la historia es algo que va dando de sí misma. Pero nada nos asegura que la apropiación de posibilidades sea la más adecuada para la instauración de la justicia, de humanización y personalización. Recuérdese que la historia es la que está en juego por la apropiación de unas u otras posibilidades, apropiación que va a suponer la existencia de unas capacidades y la no existencia de otras. Por eso, la praxis no es liberadora en sí misma. El ser humano se va configurando históricamente en virtud de las posibilidades que en cada momento recibe y se apropia. En este sentido, la realidad histórica puede ser principio de libertad, humanización y liberación, pero también de alineación, dominación y opresión.

Podemos señalar que Ellacuría construye un concepto de praxis que la considera como el hacer del ser humano de carácter transformador que afecta a la totalidad del dinamismo de la historia y de la naturaleza. Tomando en cuenta que la praxis no es sólo una parte de la vida, sino una dimensión que afecta a la vida humana como totalidad.

Por último, es importante destacar la unidad y la pluralidad de la praxis. Una unidad que responde a la unidad de lo humano y una diversidad que es dada por la pluralidad en las dimensiones de lo histórico²³⁶. Para Ellacuría cada praxis histórica tiene una estricta unidad sin que esto niegue su complejidad; es decir, se trata de una unidad —dialéctica en caso de praxis contradictorias— que estructura una compleja pluralidad y que no uniformiza. Así, la praxis “es

²³⁵ Ellacuría, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 110.

²³⁶ “La *praxis* son necesariamente diversas según las distintas circunstancias históricas y, consecuentemente, deben serlo las formulación teóricas. Esto da paso a la necesidad de aceptar un pluralismo de *praxis*...” (Ellacuría, Ignacio. “El problema ‘ecumenismo y promoción de la justicia’” en *Escritos Teológicos*. tomo III, San Salvador: UCA Editores, 2002, p. 376).

compleja, y en nuestro caso, contrapuesta; la unidad de la praxis no sólo no es una unidad uniforme ni una unidad estática, sino que es una unidad de diversas praxis, cuando no de praxis contrarias. Lo grave de estas praxis es que no son momentos de una sola praxis y que, por tanto, no permiten aislacionismos robinsonianos²³⁷. Se trata de una unidad estructurada, donde las diversas praxis (pluralidad) conservan una cierta autonomía²³⁸ dentro de la praxis histórica total. Por lo tanto, una praxis puede tener diversos discursos sin perder su unidad; cuestión importante para derechos humanos que retomaremos en capítulos posteriores.

En cuanto a la tarea intelectual, sostiene nuestro autor la estrecha relación entre teoría y praxis. De hecho, la teoría es un momento de la praxis: el momento teórico o intelectual. En este sentido, la filosofía debe ser una reflexión sobre la *praxis histórica*, porque es justamente en la realidad histórica donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en especial —pero no exclusivamente— la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad. *Praxis* entendida no como un tipo de actividad humana contrapuesta a otras sino, como ya se ha insistido, considerándola “la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica”²³⁹ y “la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación”²⁴⁰.

De lo anterior se desprende el interés de Ellacuría por plantearse la necesidad del aporte de la filosofía a las luchas por la liberación; es decir, que la praxis histórica sea una praxis liberadora. De ahí la importancia de comprender el concepto de *liberación*.

2.3. Liberación y praxis

Siguiendo lo expuesto líneas arriba es fácil percatarse que a través de la praxis se muestra el poder creativo del ser humano. Este poder “está en estrecha relación con el grado de libertad que vaya alcanzado [el hombre] dentro del proceso histórico”²⁴¹. Como hemos insistido, para Ellacuría la realidad histó-

²³⁷ Ellacuría, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 112.

²³⁸ Se entiende por autonomía el hecho de que una praxis no sea, en principio, un mero reflejo mecánico de otras instancias y el hecho de que tenga capacidad de actuar sobre otras instancias.

²³⁹ Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 110.

²⁴⁰ *Ídem*.

²⁴¹ Samour, Héctor. “Filosofía y libertad” en Rodolfo Cardenal y Jon Sobrino. *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*. Santander: Sal Terrae, 1999, p. 110.

rica es la total y última realización de lo real, el último estadio de realidad. En efecto, y en conexión con lo dicho sobre la praxis, la historia se nos presenta como un crecimiento de la libertad que supone un proceso de liberación progresiva, aunque no garantizada, de la humanidad; liberación de todo tipo de condicionamientos materiales, políticos y sociales. En otras palabras, la actualización de la libertad es resultado de un proceso de liberación²⁴².

Podría decirse, entonces, que la liberación comienza desde la propia evolución, desde la misma naturaleza, a través del esquema “desgajamiento exigitivo-liberación biológica-subtensión dinámica”. En este proceso destacan los aspectos de estabilización y liberación, donde la fijación progresiva de estructuras da pie al desarrollo en direcciones más ricas en función de su liberación:

[L]a liberación está montada sobre una fijación progresiva de estructuras, que no es anquilosamiento, sino apertura a una actividad de orden superior”y que “no supone el abandono de la fijación precedente”²⁴³. En el ser humano, esta liberación se ve con claridad en su apertura a la realidad, a su capacidad de aprehender las cosas como realidades. Pero, conviene recordar, es una liberación que no anula a la materialidad, sino que es desde ella. La libertad en abstracto no existe; lo existente son las acciones libres, las cuales hacen del ser humano, un ser relativamente absoluto, que puede optar dentro de una serie de posibilidades en virtud de su apertura a la realidad. Es decir, las acciones libres son “aquellas en las cuales me enfrento con las cosas como realidades, pues si no hubiera más que reacciones estímúlicas, no habría posibilidad alguna para hablar de acciones estrictamente libres”²⁴⁴. De ahí que la libertad es “libertad *de* la naturaleza, pero *en* y *desde* la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad *para* ser lo que quiere ser”²⁴⁵.

En el sentido de lo descrito, puede verse cómo Ellacuría inicia su reflexión sobre la liberación no desde lo sociopolítico sino de una forma más radical: desde el proceso entero de realización de la realidad. Sin el proceso de liberación básico no habría historia, ni novedad en ella, y es gracias a ella que aparece un proceso de praxis en el ser humano con base en el dinamismo de actualización de posibilidades. Es cuando el proceso de liberación pasa de ser una cuestión metafísica (de lo real en cuanto real) a insertarse en el campo

²⁴² Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 350.

²⁴³ *Ibidem*, p. 114.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 417.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 350.

de la ética y la política. Es decir, la liberación histórica reside en que los seres humanos vayan constituyéndose en autores de su propio proceso histórico, donde se desarrollen condiciones de todo tipo que posibiliten que ellos den más de sí: “[N]o parece pequeña tarea, ni tampoco totalmente utópica, el que la humanidad entera, como sujeto último de la historia, pueda llegar a ser la creadora y la dueña de su propio curso histórico, de la vida histórica entera”²⁴⁶. La libertad es, entonces, una posibilidad real del ser humano, pues se apoya en su propia estructura abierta, pero su actualización debe darse a través de un proceso de liberación.

Si bien, como habíamos mencionado, todo tipo de actividad humana transformadora está incluido en la reflexión filosófica de la praxis humana, pues ella incluye todas las formas del quehacer humano, tanto especulativas, educativas, técnicas, religiosas, etcétera, Ellacuría pone énfasis en las praxis históricas de liberación, es decir, en aquellas que actúan como productoras de estructuras nuevas más humanizantes.

El proceso práxico de liberación, ya en el ámbito ético y político, es principalmente dialéctico —aunque no exclusivamente— en cuanto busca negar la negación de los seres humanos, y se avanza afirmando lo positivo. Un proceso que se da dentro del dinamismo histórico de la posibilitación y capacitación, por lo cual no existe ninguna garantía de triunfo. Ya se ha dicho que la realidad histórica puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser de opresión y alienación. Esto porque “la *praxis* histórica no es reducible ni a las leyes del mundo natural ni a los saltos dialécticos de algún presunto espíritu”²⁴⁷. A diferencia de lo que puede suceder con posturas idealistas o mecanicistas de la historia, el mal y la injusticia en la historia —desde la perspectiva de nuestro autor— no pueden ser legitimados ni justificados como unas necesidades lógicas en el desarrollo de una teleología o como partes de un devenir forzoso de la historia. Más bien el mal histórico es un límite real que se presenta como un desafío a la praxis de liberación.

La liberación es, entonces, un proceso a través del cual el ser humano va ejerciendo su libertad, y va haciéndose cada vez más libre gracias a su estructura de esencia abierta. “La liberación es, por lo pronto, 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

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 561.

²⁴⁷ González, Antonio, “Prólogo” en Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 11.

revolución”²⁴⁸. El mal no es, pues, ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano, pues sólo en referencia a él hay bien y hay mal. Así que la praxis histórica de liberación se puede comprender también como la superación del mal histórico.

La realidad histórica es la realidad abierta e innovadora por antonomasia, por lo cual el ser humano debe hacerse cargo de ella para su transformación. En efecto, para que la realidad histórica dé más de sí, es necesario que la praxis humana sea una praxis de liberación.

La ventaja de la comprensión de la liberación por parte de Ellacuría, desde la estructura dinámica de la realidad, consiste en que constituye un concepto integral, que no se ubica sólo en el ámbito político o en el económico, ni tampoco enarbola una abstracción del ser humano. Se asume un proceso que busca concretizar la libertad, creando las condiciones materiales y objetivas para su ejercicio. En efecto, la liberación es un proceso que supone la:

- *Liberación de las necesidades básicas, cuya satisfacción es necesaria para una vida humana.* “La liberación, es, ante todo, liberación de las necesidades básicas, sin cuya satisfacción asegurada no puede hablarse de vida humana, ni menos aún de vida humana digna”²⁴⁹. Es lo que se debe llamar, según Ellacuría, “liberación de la opresión material”.
- *Liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas deshumanizantes.* “La liberación es, en segundo lugar, liberación de los fantasmas y las realidades que atemorizan y aterrorizan al hombre; en ella va incluida la superación de todas aquellas instituciones sean jurídicas, policiales o ideológicas, que mantienen a los individuos y a los pueblos movidos más por el temor del castigo o el terror del aplastamiento que por el ofrecimiento de ideales y de convicciones humanas”²⁵⁰. Es la “libertad ante la represión”.
- *Liberación personal y colectiva de todo tipo de dependencia que impide una autodeterminación plena.* “[H]ay que superar las dependencias, pues de poco sirve la libertad potencial si no puede romper las amarras del objeto que lo determina unívocamente, imposibilitándole a

²⁴⁸ Ellacuría, Ignacio. “En torno al concepto y a la idea de liberación”. en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores: San Salvador, 2000, p. 640.

²⁴⁹ Ellacuría, Ignacio. “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 645.

²⁵⁰ *Idem.*

determinarse a sí mismo. Estas dependencias quitan libertad cuando están interiorizadas, pero el que provengan del interior no quita su carácter de anulación de la libertad: es lo que debería llamarse liberación de las dependencias (tendenciales, pasionales, atractivas, consumistas, etc.)²⁵¹.

- *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"²⁵². Se trata de no considerar absoluto aquello que llevará fácilmente a la idolatría, y en este caso, de un ego-centrismo destructor.

Esta manera integral de comprender la liberación, supone un proceso de lucha por la justicia, que debe conducir al ejercicio auténtico de la libertad de todos los seres humanos. De ahí que él vea la libertad desde los procesos de liberación y no desde la mera liberalización, entendida ésta como el proceso que apunta exclusivamente a la libertad subjetiva e individual; por eso denuncia las abstracciones de la libertad que, aunque predicadas para todos son ejercidas sólo por unos cuantos, sobre una base material posibilitada por la explotación de la mayoría.

Cabe aclarar que Ellacuría no desprecia la libertad individual y subjetiva, ni muchos menos, como hemos visto en los capítulos anteriores, la capacidad creativa de la persona en la historia; su postura no es un colectivismo que niegue esta dimensión humana: uno de los elementos de la liberación es la libertad ante la represión, ante las realidades que atemorizan al ser humano, donde bien comprendidos están ubicados los derechos humanos, comúnmente llamados, de libertad. Donde no está de acuerdo es en considerar la liberalización —el proceso de individualización que nace desde el Renacimiento europeo— como un auténtico proceso de liberación integral de toda la humanidad: "Sin desestimar las virtudes de la liberalización (...), la liberación hace un planteamiento más material y más integral, en definitiva, más realista y más universalista"²⁵³.

La realidad histórica no es creación de un macro sujeto, sino que es tarea de la humanidad misma. Por eso, para Ellacuría, no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido en todo tiempo y lugar. Siempre será

²⁵¹ *Ibidem*, p. 646.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*, p. 645.

necesario discernir las formas, objetivos y contenidos de la posible praxis liberadora, pues ésta se identifica con el proceso histórico mismo, en cuanto este proceso es productivo y transformativo. Esta concepción pluralista del proceso de liberación no significa la negación de la realidad histórica como totalidad, sino que la misma praxis humana, y la historia como apropiación de posibilidades, implican ya en sí mismas la pluralidad. Tampoco significa negar la unidad de la humanidad, pues desde el proceso de liberación en su ámbito estructural, la humanidad se comprende como parte del mismo *phylum*, pero que para serlo y seguir siéndolo debe entrar en un proceso integral de liberación, lo que requiere de una pluralidad en la praxis. Es decir, la misma dinamicidad de la realidad la hace plural y una. En las siguientes páginas veremos la importancia de esta postura al hablar de las luchas por derechos humanos.

3. La función liberadora de la filosofía

Como consecuencia de la necesidad de realizar praxis de liberación está preguntarse la tarea que al respecto tiene la filosofía. Al respecto, Ellacuría sostiene que, de diversas maneras:

...la filosofía ha estado íntimamente vinculada con la libertad. Esta consideración implica que es obra de hombres libres, en pueblos libres, libres al menos de aquellas necesidades básicas que impiden ese modo de pensar que es la filosofía; pero, por otra parte, admitimos también (...) que la filosofía ha ejercido una función liberadora para quien filosofa y que, como ejercicio supremo de la razón, ha liberado del oscurantismo, de la ignorancia y de la falsedad a los pueblos²⁵⁴.

Sin embargo, también existen pseudo-filosofías —así las llama el autor— que han colaborado para mantener órdenes establecidos lejanos a la libertad y la justicia, jugando un papel dogmático y anulando la libre determinación de personas y comunidades: “Las grandes filosofías como representaciones o sustituciones de la realidad pueden convertirse en ideologías y defraudar a quien va en busca de la realidad como es, pero como instrumentos de aproximación, como vías que uno ha de recorrer, son espléndidos medios de realización”²⁵⁵.

²⁵⁴ Ellacuría, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 62.

²⁵⁵ Ellacuría, Ignacio. “Filosofía, ¿para qué?” en *Escritos Filosóficos*. Tomo II, San Salvador: UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 47.

Lo anterior conduce al problema de la relación entre la teoría y la praxis. La inteligencia es constitutivamente práxica y la praxis es constitutivamente intelectual. Las raíces de esta unión se encuentran en el carácter biológico y sentiente de la inteligencia²⁵⁶. La teoría no debe entenderse como lo contrario a la praxis, sino como uno de los momentos de ella: aquel momento que en un primer instante tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de ella. No obstante, la teoría no se puede comprender como un mero reflejo de la praxis, pues es un momento relativamente autónomo:

No todo momento de la *praxis* es consciente ni todo momento de la *praxis* tiene el mismo grado de conciencia. Cuando ese grado de conciencia se separa reflejamente de la *praxis* y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede empezar a hablar de teoría, la cual se puede ir constituyendo en momento relativamente autónomo más allá de ser reflejo acompañante de la *praxis*²⁵⁷.

En este sentido, se puede considerar a la teoría como el momento en que el sujeto toma distancia con respecto de la praxis, para analizarla y comprenderla mejor. Al ser la teoría un momento de la praxis, ésta tiene una prioridad en el orden lógico, pues “es antes la experiencia que la reflexión, la *praxis* antes que la teoría, aunque no puedan hacerse divisiones tajantes entre unas y otras y aunque no pueda desconocerse una permanente circularidad potenciadora, que va de uno de los pares a otro”²⁵⁸.

Si bien la teoría y la praxis no se contraponen, sino que tienen una relación dialéctica y circular, es necesario preguntarse por esta relación cuando se trata de la praxis por la liberación. Es entonces cuando entramos al tema de la función liberadora que le atribuimos a la filosofía (y en general al conocimiento y a la inteligencia), que Ellacuría desarrolla principalmente en un trabajo titulado *Función liberadora de la filosofía*. Esta función o contribución a la liberación no es meramente especulativa sino práctica, y parte de darse cuenta de dos situaciones:

²⁵⁶ Cfr. Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 163.

²⁵⁷ Ellacuría, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”, op. cit., p. 63. En otro texto, Ellacuría señala: “Ciertamente, la teoría en todo caso es un momento de una praxis unitaria de la que recibe su última determinación, pero tiene su propia autonomía relativa, sin cuyo desenvolvimiento la praxis como totalidad queda empobrecida”. (Ellacuría, Ignacio. “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación” en *Escritos Teológicos*. Tomo I, San Salvador: UCA Editores, 2000, p. 235).

²⁵⁸ Ellacuría, Ignacio, “El auténtico lugar social de la Iglesia” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000, pp. 447-448.

- a) Las mayorías populares de Latinoamérica —y la mayor parte de la humanidad— viven estructuralmente en condiciones de opresión y aun de represión, en la cual han contribuido presentaciones o manifestaciones ideológicas de ciertas filosofías y aquellas realidades socioeconómicas y políticas que nutren dichas ideologías.
- b) La ausencia de una filosofía latinoamericana que provenga de su propia realidad histórica y que desempeñe una función liberada respecto a ella. Los principales autores de la liberación en quienes nos apoyamos, no se encuentran dentro de los filósofos culturalistas latinoamericanos, sino entre aquellos que prefieren buscar más bien la eficacia histórica —en la transformación liberadora de la realidad— que una cierta “identidad y originalidad” teórica.

Por eso, la finalidad principal y el horizonte fundamental filosófico estarían indudablemente en la liberación de esas mayorías. No se trata de realizar una filosofía popularizada, que pudiera ser recogida por las masas para convertirse en su propia ideología liberadora, sino de un momento intelectual del proceso práxico de liberación:

...esto puede y debe darse de algún modo, pero para no ser mimética y dogmática, esa ideología presupone una estricta y exigente colaboración intelectual, de la que en alguna forma son sujeto y objeto las mayorías populares y su praxis histórica, pero que no por ello participan en el hacer técnico y específico que es el filosofar. Esto no implica dejar fuera a las mayorías populares, incluso en el hacer filosófico, aunque sí configura su modo de participación en él²⁵⁹.

Esta función liberadora de la filosofía o, en términos más amplios, este momento intelectual de la praxis de liberación, parte de la constatación de la existencia de ideologías como una de las fuerzas que empujan la historia. De ahí la necesidad de una función crítica y de una capacidad creativa de la filosofía, en uso de un *logos*²⁶⁰ histórico que va más allá del *logos* contemplativo y no se reduce a un *logos* meramente práxico. Todo esto posibilitado, en parte, por ubicar el lugar epistemológico en la lucha por la liberación realizada por los pueblos.

La filosofía tiene una capacidad de crítica y una capacidad de creación y, “evidentemente, éstos son dos poderosos factores de liberación, y no sólo de

²⁵⁹ Ellacuría, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 95.

²⁶⁰ Cfr. Ellacuría, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 599.

liberación interior o subjetiva, sino también, aunque en un grado reducido y complementario de liberación objetiva y estructural²⁶¹. Por una parte, la función liberadora de la filosofía se expresa a través de la crítica que debe estar orientada a desenmascarar lo que de falso e injusto contiene la ideología dominante como momento estructural de un sistema social. De la misma manera, esta actitud crítica también debe estar enfocada a otras notas de la estructura social, como lo económico, lo político, lo cultural, etc. Sin embargo, la prioridad la tendrá la crítica a la ideologización pues ésta puede ser reproducida no sólo por los aparatos teóricos sino también por estructuras, ordenamientos y relaciones sociales. En efecto, frente al fenómeno de la ideología es donde se define, en buena medida, la función crítica de la filosofía.

Ahora bien, en cuanto a la función crítica de la filosofía, no basta con señalar con que el conocimiento tiene condicionamientos sociológicos, sino que hay que ver cómo y por qué la inteligencia, en su propia estructura formal, está sujeta a la ideologización. Es decir, por qué el ser humano necesita de explicaciones y justificaciones teóricas para asumir la realidad, y por qué estas explicaciones tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y de bien. Ellacuría considera que los condicionamientos no sólo son económicos sino que hay otros más radicales, configurados a partir de la estructura psico-orgánica del individuo. Basándose en la teoría de la inteligencia sentiente de Zubiri, encuentra una forma de abordar dicho problema. La inteligencia tiene un radical carácter de materialidad y de praxis en cuanto es un momento del hacer biológico:

El problema estriba radicalmente en que el hombre no usa su facultad de conocer tan sólo para determinar cómo son realmente las cosas, sino fundamentalmente para defenderse en la lucha por la vida. Este carácter biológico o material del conocimiento humano es el que está a la raíz de las ideologizaciones: la supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y dominación, determina y condiciona las posibilidades del conocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro²⁶².

El peligro de la ideologización consiste en la legitimación que puede otorgarle a un sistema injusto, en búsqueda de mantener el *statu quo*, pues se

²⁶¹ Ellacuría, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 97.

²⁶² Ellacuría, Ignacio. "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización" en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Tomo I, San Salvador: UCA Editores, 1993, p. 588.

realza lo bueno y se oculta lo malo que tiene, utilizando expresiones ideales que son contradichas por los hechos reales y por los medios empleados para poner en práctica el contenido de dichos ideales. En este sentido, refiriéndose a los procesos de ideologización, Ellacuría escribe:

Esto se dan en el sistema social como un todo, por ejemplo, en los marcos constitucionales que para nada reflejan la realidad o en las instituciones sociales más restringidas como el ejército o la Iglesia, para no hablar de los partidos políticos, cuyo discurso conceptual en nada se adecua con la práctica cotidiana, aunque se supone, cuando no hay patente hipocresía, que aquel discurso se mantiene honradamente²⁶³.

Los procesos ideológicos se relacionan de forma directa con los procesos de dominación, pues se ideologiza para conseguir y mantener el poder. Esto no debe leerse como una postura relativista en el conocimiento, sino como una crítica a las teorías idealistas que desconocen este elemento material del conocer. En efecto, el pensamiento humano "sólo podrá superar este condicionamiento radical, si lo reconoce como tal y lo enfrenta críticamente. Pero, como quiera que se dé tal superación, el factor interés sigue siempre presente y dificulta el camino hacia la objetividad"²⁶⁴. La filosofía puede ser una herramienta importante, mas no la única ni suficiente, contra los aparatos ideológicos; es decir, la filosofía no debe perder su criticidad pues es algo que, además, la ha distinguido históricamente.

La criticidad de la filosofía se complementa con su fundamentalidad, por la búsqueda de fundamentos. Cuando se indagan los "fundamentos últimos totalizantes" se puede descubrir la des-fundamentación de los aparatos ideológicos. En otras palabras, la filosofía se encuentra en posibilidades de identificar y combatir lo que quiere presentarse como fundamento real algo que en realidad es un fundamento imaginado o falso.

Pero la labor crítica de la filosofía no se limita a su faceta negativa. La criticidad debe partir desde algo y para algo, y en este criticar y negar deben aparecer formulaciones positivas y aspectos inesperados de la realidad, ocultos muchas veces por la ideologización²⁶⁵. La filosofía no debe quedarse en la crítica, al contrario, ha de desarrollar un nuevo discurso teórico que descubra la verdad de la realidad. Es cuando aparece la función creadora de la filosofía,

²⁶³ Ellacuría, Ignacio, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 99.

²⁶⁴ *Ídem.*

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 102.

como momento del proceso de liberación del ser humano, "donde los intelectuales de todo tipo, esto es, los teóricos críticos de la realidad, tienen un reto y una tarea impostergable. No basta con la crítica y la destrucción, sino que se precisa una construcción crítica que sirva de alternativa real"²⁶⁶.

Esta función liberadora de la filosofía no ha de caer en falsos universalismos y abstracciones ahistóricas, pues no es desempeñada de la misma manera en todos los lugares y tiempos. No se debe conceptuar una función liberadora abstracta de la filosofía, ni determinar previamente el qué, el cómo y el hacia dónde de los procesos de liberación, sino reflexionar sobre los procesos reales que se dan en la realidad histórica y desde ellos tratar de iluminarlos por el momento intelectual. Pero no basta una filosofía dedicada a la mera especulación. La FL no se suma a aquellas filosofías que al tratar de interpretar el mundo creen que la manejan y transforman:

Sería ingenuo pensar que las grandes realizaciones sociales y aun los comportamientos personales dependen últimamente de formulaciones filosóficas. Puede que esta ilusión haya tenido consistencia en momentos pasados, cuando las relaciones sociales y la estructura económica eran mucho más débiles y cuando había un campo mayor para la efectividad del héroe, del genio, de la individualidad. Hoy, esto es cada vez menos así, aunque, en la autodeterminación personal, el sujeto libre y consciente tenga mayor campo que en la determinación de los procesos socio-económicos, así como la puede tener todavía en alguna medida apreciable en el terreno de lo cultural²⁶⁷.

De lo anterior surge la necesaria conexión entre filosofía y praxis, que tiene como presupuesto que los filósofos y teóricos sociales, desde un aspecto epistemológico, *se ubiquen en el lugar adecuado para encontrar la verdad de la realidad histórica*. Para Ellacuría este lugar es, según la configuración actual de la realidad, las grandes mayorías populares porque en ellas negativa y positivamente está la verdad de la realidad; habla del *lugar-que-da-verdad* para referirse a esta cuestión epistemológica, a este *locus adecuado* para una filosofía latinoamericana con validez universal:

El momento opcional, que busca ese lugar-que-da-verdad y que hace verdad, no debe ser ciego, sino iluminado, en un primer paso, por una valoración ética

²⁶⁶ Ellacuría, Ignacio. "El desafío de las mayorías pobres" en *Estudios Centroamericanos*, n°. 493-494, San Salvador, 1989, p. 1079.

²⁶⁷ Ellacuría, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 104.

que hace de la justicia y de la libertad, mejor dicho de la no-justicia y de la no-libertad que se dan en nuestra situación como hechos primarios, un punto de referencia esencial, e iluminado, en un segundo paso, por la valoración teórica que se ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, 'la injusticia que reprime la verdad'²⁶⁸.

¿Cuál es el significado del concepto "mayorías populares"? Ellacuría señala que por mayorías populares debe entenderse²⁶⁹:

- a) Aquellas auténticas mayorías de la humanidad —la inmensa mayor parte de los seres humanos— que carga con unos niveles de vida donde apenas puede satisfacer las necesidades básicas fundamentales.
- b) Aquellas mayorías que, además de no llevar un nivel material de vida que les permita un desarrollo humano suficiente, no gozan de manera equitativa de los recursos disponibles actualmente en la humanidad, pues se encuentran marginadas frente a unas minorías elitistas que usan en su provecho inmediato la mayor parte de los recursos disponibles, a pesar que son la menor parte de la humanidad.
- c) Aquellas mayorías que están desposeídas como efecto de ordenamientos sociohistóricos, que los han situado en una posición privativa, y no meramente carencial de lo que les es debido, ya sea por explotación o por exclusión.

Se debe realizar una filosofía pensada desde la realidad y para la realidad histórica latinoamericana y puesta al servicio de las mayorías populares. De ahí que Ellacuría se pregunte: "¿Por qué no hacer una filosofía latinoamericana, que si es estrictamente tal en sus dos términos, se convertiría en un aporte universal teórico-práctico, a la par que desempeñe una función liberadora, junto con otros esfuerzos teóricos y prácticos, respecto de las mayorías populares que viven en secular estado de opresión-represión?"²⁷⁰. Esta opción epistemológica no debe confundirse con un dogmatismo que justifique cualquier afirmación por provenir de una opción *desde* las grandes mayorías, *desde* los pobres, o *desde* las víctimas. Esto sería un uso politizado e incorrecto de la filosofía, que le haría perder su relativa autonomía como momento intelectual de la praxis, que lo conduciría fácilmente a ser herramienta de ideologización.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 115.

²⁶⁹ Cfr. Ellacuría, Ignacio. "Universidad, derechos humanos y mayorías populares" en *Escritos Universitarios*, San Salvador: UCA Editores, 1999. p. 204.

²⁷⁰ Ellacuría, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 94.

La determinación de este *lugar-que-da-verdad* debe pasar por un momento de discernimiento teórico, que implica volverse a la historia presente de una manera crítica para delimitar las fuerzas y las praxis, tanto liberadoras como dominadoras, que se hacen presentes. Además, tiene que ser una opción *iluminada*, dice Ellacuría, por una *valoración ética* que tenga como punto de referencia esencial el hecho de la negación de la justicia y de la libertad, y por una *valoración teórica* que vea en la no-justicia y en la no-libertad una de las represiones de la verdad. Sobre estos criterios es que, en la configuración actual de la realidad histórica, son las grandes mayorías las que constituyen ese lugar: "Hay buenas razones teóricas para pensar que tal pretensión está epistemológicamente bien fundamentada, pero, además, pensamos que no hay otra alternativa en América Latina, en el tercer mundo y en otras partes"²⁷¹. La fundamentación básica de esta opción por las mayorías y los pueblos oprimidos "radica en que son ellos y su realidad objetiva el lugar adecuado para apreciar la verdad y falsedad del sistema"²⁷². De ahí que el lugar epistemológico tenga relación con el lugar político, pues "mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres"²⁷³.

Esto, desde la perspectiva de la función crítica de la filosofía, significa que los grupos que son víctimas de la opresión, que va acompañada de la ideologización, son en sí mismos un principio de desideologización. Lo cual no quiere decir que subjetivamente sean capaces en todo momento de realizar un proceso de desideologización, pues muy al contrario pueden estar totalmente inmersos en la ideología dominante y asumirla como propia. Más bien son principio de desideologización por su realidad objetiva, al vivir en carne propia las consecuencias del sistema, y ser su situación producto de éste.

Es importante resaltar que desde el pensamiento ellacuriano es viable demostrar que el sujeto de la liberación son estas mayorías populares. Ahora cabría preguntarse si Ellacuría no realiza una restricción inadecuada respecto al sujeto de la liberación al hablar de "mayorías populares", "pobres" o "pueblo", viéndose en el mismo problema que el marxismo dogmático al considerar al proletariado como el *único* sujeto de la revolución, excluyendo de ella a otros sectores sociales²⁷⁴. Es cierto que tanto la FL como la teología de

²⁷¹ Ellacuría, Ignacio. "El desafío de las mayorías pobres", *op. cit.*, p. 1078.

²⁷² Samour, Héctor. *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores, 2002, p. 302.

²⁷³ Ellacuría, Ignacio. "En torno al concepto y a la idea de liberación", *op. cit.*, p. 645.

²⁷⁴ Cfr. Ellacuría, Ignacio. "El desafío cristiano de la teología de la liberación" en *Escritos Teológicos*. Tomo I, San Salvador: UCA Editores, 2000, p. 26.

la liberación han venido, con el paso de los años, ampliando a *sus sujetos* y concretizando la *opción por los pobres* a subjetividades emergentes y con una identidad propia, tales como las mujeres, los niños, los afroamericanos, los homosexuales, etc. Por otro lado, de primera impresión parece que Ellacuría al hablar de “mayorías populares” o “pueblo crucificado” deja fuera de toda posibilidad el comprender como sujetos de la liberación a las llamadas “minorías”. No obstante, una comprensión integral del pensamiento de la liberación nos da pautas para comprender el concepto de “pobres” y “mayorías populares” en un sentido incluyente. Si Ellacuría utiliza estos conceptos es por su carácter *metafísico*, es decir, como parte de su análisis de la realidad histórica, donde está presente la idea de una sola humanidad referida al mismo *phylum*²⁷⁵. Lo cual no impide que dentro de la unidad de lo real se dé la pluralidad, y en este caso, la pluralidad de las praxis de liberación. En este sentido, es totalmente válido considerar que la praxis de liberación del sujeto “mayorías populares” se pluralice a través de luchas concretas, de sujetos que, a primera vista, son unas “minorías” pero que por sus características forman parte del gran sector de la humanidad explotada y excluida. Ellacuría señala que “los pobres, sin identificarse con el proletariado, no son sólo los pobres en sentido económico, sino que son los desposeídos que luchan por superar su estado de injusticia”²⁷⁶. Pero su praxis concreta, por más que esté relacionada con una identidad y unas reivindicaciones concretas, para que sea auténtica praxis de liberación debe estar referida a la unidad de una praxis global de liberación.

La efectividad de la tarea de la FL debe partir del compromiso con una praxis histórica de liberación; no se concibe una filosofía acompañada de un quietismo político. De ahí que ser parte de una praxis dada en la realidad histórica, el *logos* filosófico debe ser un *logos* histórico, es decir, un *logos* que sintetice la necesidad de comprensión y transformación de una realidad que es intrínsecamente histórica. Este *logos* histórico debe ser una síntesis entre un *logos* exclusivamente contemplativo y un *logos* meramente práxico: “Un *logos* histórico que (...) busca la realidad y no sólo el funcionalismo de la realidad, pero busca la realidad en su acción y concreción histórica. (...) un *logos* que tiene que ver con la historia y su transformación, pero también con el entendimiento de esa historia y con la iluminación de esa transformación”²⁷⁷. Tanto el *logos* contemplativo como el *logos* práxico, por sí solos, no se hacen cargo de la realidad histórica en su integridad; de ahí que el *logos* griego sea insu-

²⁷⁵ Cfr. Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 95.

²⁷⁶ Ellacuría, Ignacio. “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, op. cit., p. 26.

²⁷⁷ Ellacuría, Ignacio. “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana” en *Escritos Teológicos*. Tomo I, San Salvador: UCA Editores, 2000, p. 295.

ficiente para asumir la verdad desde la estructura dinámica de la historia. Se trata de un *logos* ahistórico que, por el lugar de donde surge, no tiene la preocupación de comprender lo histórico como fuente de verdad, sino que ésta se ubica en la comprensión de lo inmutable. Este no es un *logos* adecuado para la transformación histórica donde el sujeto sean las mayorías populares, los pobres y las víctimas, pues este *logos* "pudo responder de manera bastante adecuada a una precisa situación histórica, donde la historia, que era la historia de unos pocos, se basaba en la contemplación especulativa y de ninguna manera en la transformación social, cuyo sujeto fuera el pueblo entero"²⁷⁸. No se trata, pues, de minusvalorar la importancia de este tipo de *logos*, sino de ser conscientes de sus limitaciones en cuanto a la realidad histórica, y su relativa inclinación a potencializar el encubrimiento de situaciones falsas o injustas.

La tarea filosófica, realizada desde un *logos* histórico, no intenta únicamente determinar la realidad y el sentido de lo ya hecho, sino que, desde esa determinación y en dirección a lo que hay por hacer, debe *verificar*, hacer verdadero y real lo que ya es en sí principio de verdad. Es decir, debe existir una interacción entre la necesaria realización del concepto y su carácter verdadero:

El pensar debe ser efectivo, pero la efectuación debe ser verdadera; el concepto debe ser efectivo de modo que si no tiene este carácter puede dudarse de su verdad, pero el concepto debe ser real, es decir, debe intentar la realización de lo que previamente se ha estimado como real; se reconoce así una implicación de intelección y *praxis* que supera la disyunción marxiana de contemplación y transformación, pues si es cierto que el mundo debe ser transformado no es ociosa la pregunta por el sentido de esa transformación²⁷⁹.

Es un *logos* que no sólo es interpretativo, sino transformativo; es una inteligencia que tiene que ver con la historia, con su entendimiento y su comprensión, pues la inteligencia humana no sólo es siempre histórica, sino que esa historicidad pertenece a la propia estructura esencial de la inteligencia, y el carácter histórico del conocer, en tanto que actividad, implica un preciso carácter histórico de los mismos contenidos del conocimiento.

El *logos* histórico hace referencia a una inteligencia situada, es decir, a una inteligencia que sabe que sólo puede entrar al fondo de sí misma de forma

²⁷⁸ Ellacuría, Ignacio. "El carácter político de la misión de Jesús" en *Escritos Teológicos*. Tomo II, San Salvador: UCA Editores, 2000, pp. 15-16.

²⁷⁹ Ellacuría, Ignacio. "Filosofía y política" en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos Políticos*. Tomo I, San Salvador: UCA Editores, 1993, p. 54.

situada y en busca de entrar al fondo de la situación tomada en su totalidad. O en otras palabras, “supone e implica que la realidad es histórica y que, por tanto, solo un *logos* de la historia, un *logos* histórico, un *logos* dinámico puede dar razón de la realidad”²⁸⁰. Pero también se debe advertir de los riesgos que corre el *logos* histórico, especialmente tratándose de su estrecha relación con las luchas sociales. Corre el riesgo de ideologizarse y de politizar de manera falsa la realidad, perdiendo su autonomía y respondiendo a intereses que, por decirlo de alguna manera, ven en la inteligencia simplemente un instrumento técnico-utilitarista.

4. Conclusión

Ellacuría no es ingenuo en las limitaciones de sus planteamientos de la praxis, la liberación y, aunado a esto a la tarea que le corresponde a la filosofía. La intervención humana en la historia puede humanizarla y por lo tanto humanizar a los seres humanos. Pero esto no es seguro, no hay ninguna instancia metafísica, de la realidad en tanto que realidad, que lo asegure; la intervención humana puede terminar en un fracaso, pues en el momento de opción por ciertas posibilidades, se pueden estar obturando otras que pudieron significar mejores oportunidades para la humanidad. En este sentido, el pensamiento ellacuriano no concilia con las propuestas modernas de emancipación que propugnan por “un fundamento inmutable, teleológico como fin, sentido o plenitud de la realidad, que hace de la historia un proyecto lineal y progresivo, orientado a la culminación en un final reconciliador”²⁸¹.

La liberación no es sólo ética y política, sino que en la concepción de Ellacuría proviene desde la misma estructura dinámica de la realidad. Una realidad que a través de la historia va dando más de sí, y donde también el ser humano va liberándose. De ahí la importancia de la praxis humana, y en concreto, de la praxis humana de liberación. Pero por una liberación integral, que supone la unidad del género humano, su materialidad y su universalidad, pero sin caer en universalismos abstractos, uniformantes, sino que comprendan la pluralidad tanto de las condiciones materiales de los pueblos como de los diversos procesos de praxis liberadora que se requieren; más que un universalismo se trata, por decirlo de alguna manera, de un *pluriversalismo*²⁸².

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 60.

²⁸¹ Samour, Héctor. *Voluntad de liberación*, op. cit., pp. 244-245.

²⁸² Cfr. Sánchez Rubio, David. *Repensar derechos humanos. De la anestesia a la sinestesia*, Sevilla: Editorial MAD, 2007.

Todo lo anterior tiene importantes consecuencias para el pensamiento jurídico y de los derechos humanos, si estos se asumen como momentos de la praxis histórica de liberación. Entonces deberán comprenderse desde su complejidad como momentos pertenecientes a las distintas fuerzas históricas; es decir, contemplarlos como momentos tanto jurídicos como ideológicos, sociales y político. Estas y otras consecuencias se analizarán en los siguientes capítulos.