

ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

ENTRE LA DINÁMICA DEL RECONOCIMIENTO Y LA CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA: UN DIÁLOGO ENTRE RAÚL FORNET BETANCOURT E IGNACIO ELLACURÍA¹

ULISES SALOMÓN AMAYA PÉREZ²

RESUMEN: El presente artículo tiene como objetivo, por un lado, exponer la problematización del reconocimiento y su dinámica constitutiva desde la perspectiva de la filosofía intercultural. Para ello, se analizan las implicaciones del reconocimiento y los elementos que intervienen en su ejercicio, según la propuesta de Fornet-Betancourt, con el fin de esclarecer cómo se comprende y experimenta cotidianamente esta noción. En un segundo momento, se examinan dos conceptos clave en el pensamiento de Ignacio Ellacuría —la praxis histórica de liberación y la civilización de la pobreza— como espacios donde se actualizan los elementos constitutivos de la dinámica del reconocimiento planteada por Fornet-Betancourt. El propósito de este análisis es abrir un espacio de diálogo entre estos dos autores fundamentales de la filosofía latinoamericana contemporánea.

PALABRAS CLAVE: reconocimiento; dinámica del reconocimiento; dignificación; conflictividad histórica; praxis histórica de liberación; civilización de la pobreza.

Between the dynamics of recognition and the civilization of poverty: a dialogue between Raúl Fornet-Betancourt and Ignacio Ellacuría

ABSTRACT: This article aims, on the one hand, to examine the problematization of recognition and its constitutive dynamics from the perspective of intercultural philosophy. To this end, it analyzes the implications of recognition and the elements involved in its exercise, according to Fornet-Betancourt's proposal, in order to clarify how this concept-experience is understood and lived in everyday life. In a second moment, two key concepts from Ignacio Ellacuría's thought —the historical praxis of liberation and the civilization of poverty —are explored as spaces in which the constitutive elements of recognition, as proposed by Fornet-Betancourt, come into play. The aim of this analysis is to open a space for dialogue between these two fundamental thinkers of contemporary Latin American philosophy.

KEY WORDS: Dynamics of recognition; Dignification; Historical conflict; Historical praxis of liberation; Civilization of poverty.

¹ Este texto es un desarrollo de la conferencia, «Raúl Fornet-Betancourt e Ignacio Ellacuría: apuntes en torno a la dinámica del reconocimiento», dictada en octubre de 2017 en la Universidad Politécnica y Tecnológica de Colombia.

² Salvadoreño, doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Profesor Universidad Abierta y a Distancia, UNAD, Colombia, y profesor invitado, Dpto. de Filosofía en la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» de El Salvador. Email: uamaya@uca.edu.sv.

ORCID: 0000-0002-3361-4207

INTRODUCCIÓN

Mirad: Un extranjero... Yo los reconocía
Siendo niño, en las calles por su no sé qué ausente
Y era una extraña mezcla de susto y alegría
Pensar que eran distintos al resto de la gente

José Ángel Buesa

El reconocimiento ha sido un tema de interés en la reflexión filosófica³, especialmente en su dimensión práctica. Sin duda, en el contexto globalizado adquiere connotaciones que trascienden el plano eminentemente ético y moral. De ahí la necesidad de un ejercicio reflexivo que no se limite únicamente a su carácter asimétrico —derivado de la constatación de la realidad—, sino que busque problematizar su comprensión y alcance. Dadas las especificidades de nuestros contextos, localizados en la periferia del mundo, y la comprensión del ejercicio filosófico en estas periferias como un ejercicio situado —es decir, un ejercicio en el cual la comprensión del «desde dónde» se filósofa es crucial—, es imperativo que el análisis del reconocimiento parta de aquello que Fornet-Betancourt ha llamado «la otra orilla». Pero ¿qué debe entenderse por «la otra orilla»? Para Boaventura de Sousa Santos, el pensamiento occidental se caracteriza por ser un abismo, o —en sus propios términos—, «un pensamiento abismal». Este tipo de pensamiento establece una serie de límites artificiales a la realidad; de esta manera, termina configurando la existencia de dos universos, o —dicho con Fornet-Betancourt—, dos orillas. Sin embargo, entre ambas orillas existe una distancia insalvable, de modo que la orilla hegemónica y hegemonizante termina desdibujando a la que se encuentra frente a ella, estableciendo un abismo que la relega a la no-existencia. Este efecto de negación, propio del carácter abismal, no afecta únicamente a esa otra orilla —aquella que no es reconocida por la hegemónica—, sino también a la orilla que niega. Es decir, la negación transforma no solo a lo que es negado, sino también a quien niega.

Ejemplos históricos de ello hay muchos; posiblemente, el que más interpela nuestro ser latinoamericano es la famosa Disputa de Valladolid, que tuvo lugar entre el 15 de agosto de 1550 al 4 de mayo de 1551, entre Gines de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. La profundización en el significado de esta disputa es algo que escapa a la pretensión de nuestro trabajo⁴. No obstante, es necesario señalar que los dos ejes transversales de dicha controversia son relevantes para nuestra temática: la discusión sobre la naturaleza del indio y la justificación de una guerra

³ Uno de los autores que ha dedicado gran parte de su trabajo a esta temática es Axel Honneth en obras como: *Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie; Unverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser; Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus; Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen* y *Die Unhintergehbarekeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte*, entre otros.

⁴ (LEÓN Y APARICIO, 2018; SCHERBOSKY, 2020)

justa. Si bien esta disputa posee una multiplicidad de aristas⁵, la pregunta por la existencia o no del alma en el indio implica un no reconocimiento de su carácter humano, al menos no plenamente. Esto significa que el reconocimiento es inexistente y posee profundas implicaciones, sociales, políticas, y antropológicas, que afectaron la cotidianidad del indígena. Tal como lo señala Fornet-Betancourt (2011), el reconocimiento no se limita a reflexiones teóricas, sino que —y aquí radica lo fundamental— hunde sus raíces en procesos prácticos y en la cotidianidad de la persona.

En este sentido, señala que, debido a ello, en el reconocimiento y su dimensión teórico-práctica pueden observarse ciertas contradicciones en una misma persona: entre la comprensión que tiene de la humanidad del otro y, al mismo tiempo, el rechazo que siente porque ese otro posee algo que simplemente le desagrada. De esta manera, el otro no es aceptado desde su diferencia; o dicho en otros términos, la diferencia aparece no como aquello que posibilita la identidad con el otro, sino como aquello que excluye a ese otro. En ese encuentro con el otro no se busca realmente a ese otro, sino el reflejo propio, de ahí que, si bien la diferencia ocurre en este no reconocimiento, esta adquiere un carácter excluyente por «no provenir de la misma figura del mundo occidental, así como también por no estar situadas en términos simétricos con relación a ella»⁶.

En este contexto, entonces, no es posible hablar de un verdadero mecanismo que permita la integración de una comunidad. El reconocimiento implica tanto un reconocimiento exterior como uno interior, es decir, un auto-reconocimiento. Por ello, la construcción de una identidad surge como producto de una lucha contra una comunidad frente a la cual hay que afirmarse como individuo y como sujeto⁷. Y es aquí donde la filosofía intercultural aparece como un nuevo *locus* hermenéutico que posibilita y exige un nuevo modo de situarse frente a la dinámica intersubjetiva de la realidad. Así, nuestro trabajo busca establecer un diálogo desde este nuevo *locus*, entre algunos elementos de la filosofía ellacuriana y la filosofía intercultural en torno a la «dinámica del reconocimiento» que Fornet-Betancourt ha señalado como momento fundamental de una filosofía intercultural. Dicho lo anterior, nuestro trabajo se divide en dos partes: en la primera haremos una aproximación al modo cómo Fornet-Betancourt comprende esa dinámica del reconocimiento, para, en un segundo momento, presentar cómo, a partir de esa comprensión, pueden repensarse ciertas ideas en Ellacuría que permitirían realizar algunos aportes a la discusión en torno a la dinámica del reconocimiento y, desde ahí, entrar en diálogo con la filosofía intercultural.

⁵ Dussel plantea en *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*, que la Modernidad surge en el momento en el que los europeos se confrontan con ese Otro que les resulta tan extraño, y lo controlan y lo dominan violentamente. A este proceso Dussel lo denomina, *ego conquiro*. Para Dussel, el Otro no es descubierto, sino encubierto como lo mismo que Europa ya era.

⁶ (ROSERO, 2022, p. 127)

⁷ (TAYLOR, 2022).

1. LA DINÁMICA DEL RECONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Las reflexiones en torno a la categoría del reconocimiento se han vuelto fundamentales, sobre todo, en un contexto en el cual esta se ha ido desdibujando en discusiones sobre justicia y respeto a los derechos humanos. Sin embargo, para aquellos pensamientos que han sido calificados como periféricos, el análisis y la reflexión de esta categoría continúan siendo primordiales, no solo por intereses académicos, sino —y esto es lo más radical— por el habérselas con el mundo de la vida desde y en la cotidianidad. Y es que el reconocimiento obedece a una necesidad originaria del ser humano, que es, como diría Fornet-Betancourt, la necesidad de ser reconocido. Los casos africano y latinoamericano son claros ejemplos de ello. En el caso de la negritud, por ejemplo, es la experiencia del «exilio» lo que conduce a una experiencia de auto-reconocimiento, como momento previo a la búsqueda del reconocimiento de aquel «otro» que lo ha negado históricamente⁸.

En América Latina, la pregunta «¿existe una filosofía latinoamericana?» no solo conduce a la discusión sobre qué es lo que debe comprenderse como filosofía, sino que, y esto me parece aún más radical, lleva a la interrogante sobre el ser latinoamericano, cuestión que se vuelve altamente compleja dada la diversidad cultural y la consecuente alteridad que caracteriza a Latinoamérica. De esta forma, la búsqueda del reconocimiento de ese otro que se niega excluye y violenta revela algo primario sin lo cual el reconocimiento de ese otro se torna difícil: el auto-reconocimiento, como se mencionó anteriormente. Así, en América Latina y en África, nos parece que varios elementos se encuentran articulados: identidad, diferencia, conflicto y reconocimiento. La lucha por el reconocimiento, que desde nuestra perspectiva implica los temas de identidad y diferencia, ha tenido un *locus* específico, a saber, la conflictividad histórica. De este modo, en el caso específico de la filosofía latinoamericana, el reconocimiento aparece como un momento y una experiencia fundante de su desarrollo.

Es en este contexto que la propuesta de Fornet-Betancourt constituye un aporte fundamental para comprender y ofrecer vías de solución a esta problemática. La propuesta intercultural no solo asume la existencia de una diversidad cultural, sino también la necesidad de un diálogo entre ellas. Dicho diálogo requiere que todos los participantes se encuentren en igualdad de condiciones. Haciendo eco de la crítica de Dussel a Habermas, se trata de garantizar que todos y todas sean «reconocidos como sujetos dialogantes». Para ello, se requiere que entre los participantes de ese diálogo exista un reconocimiento, pero no como un reconocimiento del «yo» reflejado en el otro, sino un reconocimiento que parte del «otro» desde su negatividad, como alguien diferente y, al mismo tiempo, idéntico. Esto presupone entonces que la problemática del reconocimiento parte de una constatación real —no olvidemos que es una temática que trasciende lo meramente teórico—, y esa es la situación de desigualdad en la que se encuentra quien exige reconocimiento. De ahí que lo desarrollado por la filosofía intercultural nos ofrezca elementos relevantes para comprender la categoría del reconocimiento, pues este ejercicio filosófico parte de la asunción de que la filosofía se realiza en un lugar y tiempo determinados, es

⁸ Para profundizar en este tema véanse los trabajos de Aimé Cesaire y Léopold Senghor.

decir, es un ejercicio «situado». Uno de los lugares preferenciales «desde donde» la filosofía intercultural reflexiona es América Latina, un continente atravesado por la desigualdad.

De esta manera, la igualdad aparece como una realidad negada en torno a la cual se realiza la reflexión sobre el reconocimiento. De ahí que Fornet-Betancourt insista en que el reconocimiento no remite únicamente a un elemento teórico, sino que, primariamente, se trata de un proceso práctico y cotidiano, es decir, un proceso vivencial pluridimensional. Dado que la desigualdad aparece en el núcleo de la discusión sobre el reconocimiento, es innegable que este se encuentra atravesado por la conflictividad y la negatividad. Fornet Betancourt (2009) señala que «el reconocimiento ha sido una respuesta insuficiente para curar la patología de aquellos que se creen superiores y con derecho [...]» (p. 64). De ahí que la búsqueda de reconocimiento ha implicado históricamente una conflictividad histórica a la cual el reconocimiento, siempre de forma incompleta señala Fornet-Betancourt, ha tratado de dar solución. Por lo tanto, en cierto sentido, el reconocimiento busca dignificar a la víctima, sacarla de su invisibilidad y hacer que su rostro aparezca como denuncia de una historia que ha normalizado su negación, así como de la situación cotidiana de desigualdad en la que ha estado históricamente inmersa. Por ello, nos parece que el reconocimiento tiene en su seno un cierto carácter conflictivo; pero se trataría de una conflictividad creadora.

[...] A la luz de los momentos históricos señalados se impone conceder que el reconocimiento del otro —en todas sus variaciones y a pesar de las limitaciones que queramos criticar en ellas— se presenta como la respuesta por la que se quiere corregir el problema crónico de una historia de inhumanidad que hoy amenaza con una aceleración creciente de sus mecanismos de «sacrificios humanos». Es, como decíamos, una respuesta humana a un problema que se percibe como resultado de una historia de racismo, colonialismo e imperialismo, pero evidentemente también de la historia ideológica que han escrito filósofos y teólogos, entre otros «pensadores», al desarrollar teorías para justificar el mantenimiento del «números clausus» impuesto a la humanidad (del que habló Parte) y sancionar así las prácticas inhumanas que se hacían «necesarias» para la expansión de la dominación del otro en su propia casa⁹.

En el reconocimiento acontece una conversión —o, más bien, un resurgimiento— de la subjetividad. En este proceso, el sujeto se constituye como sujeto histórico desde su diferencia, de modo que en el centro de esta dinámica ya no se encuentra solo la desigualdad, sino también la diversidad (Scherbosky, 2017, p. 228). Por ello, lo más adecuado, según Fornet-Betancourt, es hablar de una «dinámica del reconocimiento» y no simplemente de un mero reconocimiento.

En una clase magistral dictada en marzo de 2009 en Chile, titulada «*La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*», con motivo de la inauguración de la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Católica de Temuco, Fornet-Betancourt enfatiza este elemento y sostiene que el «reconocimiento» constituye un momento fundamental de la «con-vivencia» con el otro: un «otro» que no puede ser cosificado ni avasallado. En esta medida, el reconocimiento puede caracterizarse entonces como una forma de resistencia, una protesta que devela la

⁹ (FORNET-BETANCOURT, 2009, p. 67)

existencia de «mundos» en respectividad, que fundan conjuntamente la realidad. La ausencia de reconocimiento no sería entonces sino un vehículo, señala Fornet-Betancour, para ocupar o apoderarse del mundo de ese otro negado y llenarlo de un contenido que resulta más aceptable y racional para un pensamiento y una civilización hegemónica. Así, la dinámica del reconocimiento implica diversas dimensiones de la realidad humana. Fornet-Betancourt (2011) afirma que:

[...] cuyo cumplimiento requiere la superación del horizonte teórico-práctico de la modernidad liberal occidental y su ideal de «sociedades tolerantes». Pues la liberación de la pluralidad se afina en una voluntad de compartir mundo y humanidad que genera mundos liberados en reciprocidad, es decir, mundos reales propios, pero que se «reconocen» como cofundadores de la realidad humana (pp. 21-22)

Así, uno de los tipos de liberación que implica la dinámica del reconocimiento se refiere a la liberación de la monoculturalidad y del olvido, y al surgimiento de una pluralidad respectiva y de una «memoria histórica». Este reconocimiento buscaría, entonces, que dicha liberación conduzca a una reconciliación de la humanidad. En este sentido Fornet-Betancourt (2011) afirma que:

[...] Desde la perspectiva intercultural que radicaliza el reconocimiento en el sentido de una disposición al renacimiento al mundo y a la humanidad con el otro, la tolerancia que resignifica como un proceso de aceptación recíproca, de interacción y de participación real en los asuntos del otro [...] Se abre así, en una palabra, un renovado horizonte utópico que el liberalismo no puede «tolerar», a saber, el de una humanidad que supera el «mínimo» de la coexistencia más o menos pacífica de sociedades multiculturales tolerantes para trabajar por el «máximo» de una humanidad reconciliada en la convivencia intercultural. (p. 22).

Para Fornet-Betancourt, un elemento que posibilita este rescate de la pluralidad y de su memoria histórica es la categoría —resignificada— de «dignidad humana», cuya nota distintiva es su carácter combativo, atravesado por la noción de «bien común». Este último actuaría como motor de la dinámica del reconocimiento, en virtud de su carácter universalizable. Así, dice el autor que: «la categoría de dignidad humana en el contexto de diálogo intercultural es indispensable para desarrollar la perspectiva del reconocimiento con mayor radicalidad y consecuencia...»¹⁰.

2. ELLACURÍA: CONFLICTIVIDAD HISTÓRICA Y CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA. HACIA UN DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Ignacio Ellacuría¹¹, filósofo y teólogo de la liberación es considerado uno de los principales referentes de la filosofía de la liberación. No obstante, siguiendo a

¹⁰ (FORNET-BETANCOURT, 2011, p. 24)

¹¹ Fue un sacerdote jesuita de origen español nacionalizado salvadoreño, llegó muy joven a El Salvador para dar inicio, junto a otros novicios jesuitas, la provincia centroamericana de la Compañía de Jesús, fue estudiante de dos grandes maestros; Xavier Zubiri y Karl Rahner. Fue asesinado el 16 de noviembre de 1989 en el campus de la Universidad Centroamericana «José Simón Cañas» por una unidad élite del ejército salvadoreño.

Antonio González, conviene precisar que, más que «hacer» una filosofía de la liberación, Ellacuría realiza aportes significativos para su construcción. Esto puede apreciarse, fundamentalmente, en textos como *Función liberadora de la filosofía* (1985) y *Filosofía, ¿para qué?* (2002). Además, cabe señalar que Ellacuría nunca se adscribió a la filosofía de la liberación, como sí lo hizo respecto de la teología de la liberación. Ellacuría parte de la constatación de una realidad negada, una realidad que no puede desarrollarse plenamente porque se le impide hacerlo. Esta realidad, devenida realidad histórica, se encuentra ideologizada por quienes sostienen e impulsan estructuras que la construyen y vuelven excluyente. Este diagnóstico conduce al pensamiento ellacuriano a asumir, como punto de partida para su análisis, una conflictividad histórica que se constata en el habérselas con la realidad.

Esa conflictividad histórica en la cual —según Fornet-Betancourt— el reconocimiento se ha visto envuelto, y que se ha caracterizado por la negación de la humanidad del otro y de sus derechos fundamentales, es la que nos interpela y exige el reconocimiento. Es desde ella, desde esta conflictividad histórica, el lugar desde el cual, nos parece, puede establecerse un diálogo con el filósofo mártir¹². Ellacuría, en su habérselas con la realidad, constata que —como ya se señaló— esta es una realidad negada. Sin embargo, dicha negación no surge de la «nuda realidad», sino de una serie de estructuras —lo que él denomina pecado estructural— que reprimen al ser humano, coartan su libertad e impiden su realización. Más aún, afirmará Ellacuría, en esta realidad negada ni siquiera pueden darse las condiciones mínimas para exigirle a una persona que sea un buen cristiano, porque simplemente no existen las bases necesarias para ello.

Se trata, así, de una situación en la que el ser humano incluso ha perdido su «dignidad humana» porque su realización exige ciertas condiciones mínimas que están ausentes en la civilización actual, la cual Ellacuría denomina la «civilización del capital». Es decir, nos encontramos ante una situación atravesada por la desigualdad de una inmensa mayoría de personas que se encuentran desposeídas de los frutos de su trabajo, inclusive, de un mundo, ello debido a que el pobre no cuenta en el mundo ni posee tampoco un mundo propio que haya sido configurado por la civilización del capital y, por ello, se ve reducido a ser una fuerza de trabajo. De ahí que estas mayorías carezcan de cualquier tipo de reconocimiento y auto-reconocimiento ya que se encuentran inmersas en una situación que configura su subjetividad y que niega su carácter humano. De esta manera, ese pobre, cuya humanidad es negada, se ve sometido a un pensamiento hegemónico que justifica y normaliza su situación y se arroga el ser el único capaz organizar la comunidad. Este tipo de civilización, nos parece, es a la que Ellacuría denominó civilización del capital. En palabras del propio Ellacuría (2000):

¹² Ignacio Ellacuría fue filósofo, teólogo y sacerdote jesuita, asesinado por un comando del ejército salvadoreño durante el conflicto armado salvadoreño que duró 12 años (1980-1992). Su compromiso con quienes él llamaba *las mayorías populares* le valió ser considerado por los grupos de extrema derecha como un intelectual de la guerrilla. Para Ellacuría, los pobres de El Salvador constituyan el lugar donde Dios hacía historia e intervenía en ella; por ello, los comprendía como *el lugar que da verdad*.

[...]La civilización de la riqueza y del capital es aquella que, en última instancia, propone la acumulación privada del mayor capital posible por parte de individuos, grupos, multinacionales, estados o grupos de estados, como la base fundamental del desarrollo y la acumulación poseedora, individual o familiar, de la mayor riqueza posible como base fundamental de la propia seguridad y de la posibilidad de un consumismo siempre creciente como base de la propia felicidad (p. 273).

Este tipo de civilización ha creado una especie de arquetipo civilizatorio y humano atravesado por un economicismo materialista, el cual, sostiene Ellacuría, debe ser superado por un *humanismo materialista*. Para ello, el pobre necesita tomar conciencia, tanto individual como colectivamente. El pobre debe, primariamente, «reconocerse» a sí mismo como pobre y reconocerse, además, en el otro que también lo es. Es decir, reconocer que existe una situación *com-partida*, sin que ello implique caer en el conformismo ni reducirse a un mero ejercicio de conciencia. Ello porque esta con-scien-cia debe convertirse en acción, es decir, en *praxis*.

Ellacuría considera que el objeto de la filosofía es la «realidad histórica», la cual es el lugar donde convergen todas las demás realidades y donde la realidad da más de sí. Así, la realidad histórica es el lugar de mayor cualificación de la historia, por lo que puede ser considerada la suprema realidad. Ahora bien, esta realidad histórica posee un dinamismo, a saber, la «praxis histórica», que es un dinamismo de posibilitación y capacitación en el que convergen otros dinamismos de la realidad. Dice Ellacuría (2007) que «finalmente, está el dinamismo de la historia, el dinamismo creador de la posibilitación y de la capacitación. En él se hacen presentes todos los demás. Pero este dinamismo [...] toma una forma especial: se hace praxis histórica» (p. 594). Dicha praxis posee una dimensión personal y es que «En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad [...]»¹³. Esta dimensión personal remite a un estar vertido al otro:

[...] La vivencia personal, esto es, la posesión en forma de autoposesión toma forma de con-vivencia. En la con-vivencia se co-actualiza la autoposesión en forma de versión mutua, versión que no representa un añadido a la propia persona, pues la respectividad personal es la forma como se da entre personas la constitutiva respectividad de todas las cosas entre sí¹⁴.

Así, la praxis histórica posee un carácter de respectividad personal, de convivencia, de co-habitar. De esta manera, dicha praxis adquiere un carácter tanto biográfico como social. Lo biográfico, enfatizará Ellacuría, no es algo meramente individual, pues toda biografía es un co-estar, un estar vertido hacia los demás. Ahora bien, esta praxis histórica, en determinadas situaciones —realidades negadas—, adquiere un carácter liberador y se transforma en una praxis histórica de liberación. Es decir, la praxis histórica solo expresará su dimensión liberadora en ciertas condiciones específicas que exijan su despliegue; por ello, puede comprenderse la praxis histórica de liberación como una «expresión situacional» de la praxis histórica.

¹³ (ELLACURÍA, 2007, p. 596)

¹⁴ (ELLACURÍA, 2007, p. 593)

El fin último de la praxis histórica de liberación es la negación de aquella realidad negada que despoja al ser humano y lo deja en la intemperie. Esto implica una ruptura con las estructuras que han negado su dignidad y, con ella, su humanidad. En este contexto, como señala Ellacuría, lo que ha prevalecido no es el bien común, sino el mal común. Por ello, la praxis histórica de liberación buscaría devolver la dignidad al ser humano, restituirlle un mundo y una igualdad que le han sido arrebatados por lo que Ellacuría denomina la civilización del capital. Así, la praxis histórica de liberación —como dinamismo de la realidad— permitiría «convertir» la conflictividad histórica que se constata en el habérselas con la realidad, en un nuevo mundo, ya no caracterizado por el mal común, sino por el bien común, donde el pobre no sería más un pobre de espíritu, sino un pobre con espíritu.

Es en este contexto que Ellacuría propone, frente a la «civilización de la riqueza», la necesidad de una «civilización de la pobreza». Se trata de una civilización en cuanto refiere a la totalidad de la realidad, pero que rechaza la acumulación del capital como motor de la historia, así como la posesión y la individualidad exacerbada como criterio y principio de humanización. En su lugar, recupera la solidaridad, la respectividad personal —yo-tú-nosotros—, la dignidad humana y, en consecuencia, el bien común como criterio y principio radical de humanización. La denominación de «civilización de la pobreza» no pretenden, la pauperización universal como ideal de vida (Ellacuría, 2007). En este sentido, puede afirmarse que la civilización de la pobreza aboga por la dignificación radical del ser humano, por el bien común, la solidaridad y, con todo ello, por el reconocimiento. Se trataría de una civilización simétrica que funcione como motor de la historia y como principio de humanización. Un elemento fundamental que este tipo de civilización implicaría es la dignificación del ser humano, la ruptura con el individualismo y con el predominio del YO para abrir la civilización y, por ende, la organización de la comunidad y la intersubjetividad a partir de parámetros en los cuales prive la solidaridad y el reconocimiento de la diferencia del otro, pero una diferencia que ya no es excluyente y que permite, a partir de esa diferencia, comprenderse y sentirse como miembros de una misma comunidad humana.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

La pretensión de este escrito no es presentar la praxis histórica de liberación ni la civilización de la pobreza como los únicos puntos de diálogo entre Ellacuría y Fornet-Betancourt, y con él de la Filosofía Intercultural. Tampoco es el objetivo afirmar que nuestra lectura sea la única posible. Pretendemos simplemente mostrar una serie de elementos que, a nuestro criterio, pueden ser de utilidad en la investigación del pensamiento de ambos autores. Y es que tanto la propuesta ellacuriana —civilización de la pobreza—, como la propuesta de Fornet-Betancourt —la dinámica del reconocimiento—, buscan convertir la situación de desigualdad y conflictividad histórica en la que se encuentran quienes no han sido reconocidos como seres humanos. Se pretende devolver la dignidad y los derechos que le han sido negados y devolverles un mundo y una historia. Por lo tanto, en ambos autores vemos dos momentos: un momento crítico y un momento creativo; creativo en el

sentido de que se pretende proponer una serie de elementos para crear ese nuevo mundo que, realmente, serían nuevos mundos.

Ciertamente, Ellacuría no se refiere explícitamente al reconocimiento. Sin embargo, es evidente que en su propuesta expresada en la civilización de la pobreza da por supuesto que existe tanto un reconocimiento al y del otro como un autoreconocimiento, procesos que se ven posibilitados por la civilización de la pobreza. Recordemos que en el proceso de construcción de esta civilización la praxis histórica de liberación ha sido un dinamismo posibilitante. En este mismo sentido Fornet-Betancourt (2011) nos dice:

[...] Pues la liberación de la pluralidad se afina en una voluntad de compartir mundo y humanidad que genera mundos liberados en reciprocidad, es decir, mundos reales propios, pero que se reconocen como cofundadores de realidad humana. Reconocer al otro y su mundo es, pues, en esta dinámica de la liberación de la pluralidad, tomar conciencia de que se conoce a la humanidad y al mundo con él. Y el ser humano que se comporta de acuerdo con esta conciencia, sea su mundo propio el que sea, transustancializa la idea de la tolerancia, ya que ésta (en el horizonte del pensamiento liberal) se piensa desde la frontera entre lo que (desde la cultura dominante) se considera como socialmente establecido y lo que se perfila como no aceptable; mientras que desde la perspectiva intercultural que radicaliza el reconocimiento en el sentido de una disposición al renacimiento al mundo y a la humanidad con el otro, la tolerancia se resignifica como un proceso de aceptación recíproca, de interacción y de participación real en los «asuntos del otro» (p. 22).

De esta manera, tanto en Ellacuría como en Fornet-Betancourt, el reconocimiento se expresa, primariamente, como una denuncia, como un grito desde las víctimas cuya negación ha atravesado total y radicalmente su ser. De ahí el llamado ellacuriano a constituir un pobre ya no de espíritu, sino, un pobre con espíritu, un pobre capaz de reconocerse como sujeto histórico y sujeto de derechos, un sujeto con historia y temporalidad, un sujeto que sea en comunidad.

BIBLIOGRAFIA

- Ellacuría, I. (1985). «Función liberadora de la filosofía». *Revista de Estudios Centroamericanos (ECA)*. El Salvador: UCA Editores, pp. 435-436.
- Ellacuría, I. (1990). «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares». *Revista de Estudios Centroamericanos (ECA)*, (502), pp. 589-596.
- Ellacuría, I. (2000). *Escritos teológicos II*. El Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2001). «Filosofía, ¿para qué?», en *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, pp. 115-131. (Publicado originalmente en *Abra*, 11, 1976).
- Ellacuría, I. (2007a). *Escritos filosóficos II*. El Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2007b). *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA Editores.
- Fornet-Betancourt, R. (1992). *500 años después. La filosofía de la liberación en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fornet-Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Costa Rica: Editorial DEI.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde América Latina en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2004a). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2004b). «El programa de diálogo Norte-Sur: Historia de un proceso y balance provisional». En *Filosofía para la convivencia*. MAD.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Alemania: Verlagsgruppe Mainz in Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Chile: Ediciones UC Temuco, Cátedra Fray Bartolomé de las Casas.
- Rosero Morales, J. R. (2022). «Normalización filosófica o la naturalización de la colonialidad filosófica: consideraciones desde la filosofía intercultural». *Cuestiones de Filosofía*, 8(31). Tunja.
- Scherbosky, F. (2017). «Tolerancia, reconocimiento, hospitalidad: Tensiones en torno a la desigualdad». *Universitas Philosophica*, 68(34). Bogotá.
- Zuchel, L., y Samour, H. (2018). «Para una interculturalidad crítica: Reflexiones desde Raúl Fornet Betancourt e Ignacio Ellacuría». *HYBRIS. Revista de Filosofía*, 9. Santiago de Chile.
- Zuchel, L., y Borges, C. (2021). «Sobre los congresos internacionales de filosofía intercultural y su importancia para la filosofía y el pensar actual». *POIESIS Revista de Filosofía*. Montes Claros.
- Zuchel, L. (2020). «El pensamiento liberador de Ignacio Ellacuría». *POIESIS Revista de Filosofía*. Montes Claros.
- Zuchel, L., y Henríquez Leiva, N. (2020). «Una crítica a la interculturalidad desde la interculturalidad crítica». *Hermenéutica Intercultural*, (33). Santiago de Chile.

Profesor invitado
Departamento de Filosofía
Universidad Centroamericana «José Simeón cañas»
El Salvador
uamaya@uca.edu.sv

ULISES SALOMÓN AMAYA PÉREZ

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]