



Postmodernidad y filosofía de la liberación.

Héctor Samour

El propósito principal de este artículo es reflexionar sobre las posibilidades de construir una filosofía crítica y liberadora en el contexto de la actual globalización neoliberal y en el marco de la crisis de la modernidad ilustrada.¹ La filosofía tiene hoy varios desafíos, que tienen que ver con las tareas que se derivan de la crisis del modelo socio-cultural de la modernidad en sus diversos ámbitos, especialmente en los campos ético-político y científico-técnico, y que llevan al discurso filosófico a replantearse su función y su actividad teórica específica frente a otros saberes y otras estrategias que pretenden también incidir en la realidad.²

Dadas las características del nuevo contexto mundial y la profundidad de la crisis, no es suficiente proclamar la actualidad y la vigencia de un pensamiento crítico y liberador apelando a la persistencia de la pobreza y de la exclusión que sufren las mayorías latinoamericanas³; o afirmar que, pese a todos los cambios ocurridos en los últimos treinta años, los problemas manifestados por las diversas tradiciones de pensamiento liberacionista, especialmente en América Latina, permanecen latentes y sin solución, aduciendo que hay más pobreza y mayor dependencia aunque el contexto haya cambiado.⁴ La evaluación de las posibilidades de una filosofía liberadora tiene que partir de la radical impugnación que hoy se hace del espíritu no sólo ilustrado, sino de toda la cultura occidental desde sus orígenes griegos, y de los retos que plantea la postmodernidad filosófica, especialmente las diversas corrientes hermenéuticas.⁵ En la medida en que el planteamiento de una filosofía liberadora, por algunas de sus características y por su propósito fundamental, participa de varios

¹ Cfr. J. A. Nicolás, "Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna", *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, No. 96, 2003, pp. 765-787. Según el autor, el diagnóstico prácticamente unánime es el de crisis de toda la etapa histórica llamada 'Modernidad', generada a partir de la matriz filosófica Descartes-Kant. Los síntomas de esta crisis son varios: aceleración histórica que hace ineficaces para una generación los valores de la anterior, pérdida de convicciones suficientemente potentes como para instaurar un proyecto coherente de sociedad, desestructuración del saber en parcelas con fines desconectados entre sí, soledad en medio de un mundo hipercomunicado, diferencias económicas y sociales cada vez mayores, fragilidad del sentido individual y colectivo, etc.

² Cf. J. A. Nicolás, "La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica", en P. Brickle (ed.), *La filosofía como pasión*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 91-107. En este sentido, afirma el autor, "resurge de nuevo uno de los problemas específicos de la filosofía y como tarea siempre por reconstruir la de la fundamentación del saber y de la acción, tanto en sus vertientes teóricas como prácticas. En esta tarea se juega el sentido mismo del discurso filosófico. Este problema permanente reviste perfiles propios en nuestro momento actual y por ello constituye una tarea esencial y en circunstancias nuevas de la filosofía de cara al futuro."

³ Cf. J.C. Scannone, "Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación", en www.afyl.org/scannone.pdf.

⁴ D. Sánchez Rubio, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Desclée, Bilbao, 1999, p. 33. El autor sostiene que aunque pareciera que el concepto de liberación ha pasado a un segundo plano, éste sigue latente en el actual contexto latinoamericano, debido al carácter excluyente y empobrecedor del modelo económico neoliberal y al carácter elitista de las democracias de fachada que se han instaurado en la mayoría de los países del subcontinente.

⁵ Cf. J. A. Nicolás, "La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica", op.cit.

supuestos de la Modernidad, ella misma se ve involucrada en la crisis de dicho modelo y se hace objeto de la deconstrucción postmoderna.

Si una filosofía latinoamericana, que de alguna manera quiera seguir respondiendo a una perspectiva liberadora, puede tener algún futuro, tiene que procesar los problemas teóricos y prácticos planteados por la postmodernidad filosófica, pero sin recaer en el relativismo y en la renuncia a la búsqueda racional de alternativas a la situación de injusticia imperante en el actual orden mundial, es decir, sin renunciar al espíritu crítico de la modernidad ilustrada.

En los apartados que siguen me propongo analizar y evaluar las críticas postmodernas, para esclarecer las posibilidades de una filosofía liberadora a la altura de los tiempos.

1. La impugnación postmoderna de una filosofía liberadora

Uno de los problemas fundamentales de las diversas propuestas filosóficas liberadoras tiene que ver con el cuestionamiento radical que hoy en día se le hace a la modernidad ilustrada, lo cual arrastra a varios de sus supuestos y análisis, y sobre todo a sus pretensiones críticas y liberadoras. Por eso es importante que el planteamiento renovado de una filosofía liberadora asuma este cuestionamiento y proceda a justificar críticamente los ejes fundamentales de su discurso. Se trata de repensar las bases teóricas de dicha filosofía, asumiendo el nuevo contexto sociocultural y las principales críticas posmodernas a los proyectos de emancipación. Ciertamente la situación actual del mundo, y en especial de los países periféricos, reclama una filosofía crítica y liberadora, pero ésta tiene que reconstituirse teórica y prácticamente en claves distintas de las que han sido hasta ahora las vigentes en la mayoría de discursos de la filosofía de la liberación latinoamericana, caracterizados más por sus buenas intenciones y sus formulaciones abstractas que por su eficacia liberadora.

Aunque no es fácil determinar con precisión qué ha sido la Modernidad, ni qué es exactamente lo que ha perdido vigencia y fuerza de convicción al cabo de varios siglos de desarrollo cultural⁶, lo cierto es que desde mediados del siglo pasado, si bien con raíces teóricas y filosóficas más profundas, puede detectarse un permanente y sostenido ataque a la “razón moderna ilustrada”, considerada como fuente de todos los males.⁷ Las diversas propuestas posmodernas que han surgido en las últimas décadas⁸, se mueven en su mayoría en el ámbito filosófico de la hermenéutica, y buscan romper con la modernidad mediante una crítica radical a sus nociones constitutivas básicas “como las de fundamentación, criticismo, universalidad o

⁶ Cf. J. A. Nicolás, “Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna”, op.cit, p. 766.

⁷ D. J. Michelini, “La modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas”, *Diálogo filosófico*, No. 52, 2002, p. 47.

⁸ Como apunta J. A. Estrada, “el postmodernismo es una de las corrientes más importantes de la filosofía actual. Más allá de la complejidad y pluralidad de perspectivas de esta tradición filosófica, hay que subrayar un elemento clave al que apuntan todos los miembros de esta corriente: la toma de conciencia de que estamos cerrando el ciclo de la modernidad. El curso histórico comenzado hace cinco siglos con los modernos imperios coloniales, que llevó a la expansión de Europa en el mundo, y el del pensamiento, marcado por el individualismo racional (Descartes, Leibniz), la autonomía de sujeto competitivo (Kant, Hegel) y la consolidación del Estado nacional como modelo (Hobbes, Locke y Rousseau) ha llegado a su fin. Asistimos a una nueva época en la que hace crisis la identidad moderna”. J. A. Estrada, “El humanismo del siglo XXI”, en María Luisa Amigo Fernández de Arroyabe (editora), *Humanismo para el siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003, p. 64.

verdad”.⁹ Así, a un concepto de razón “fuerte”, que apunta a la verdad, la unidad y la universalidad, oponen una “razón débil”, que realza la heterogeneidad, la diversidad, el relativismo, el disenso, la paradoja, el contexto cultural y las tradiciones¹⁰, y que, en algunas concepciones de la hermenéutica, sitúa “la reflexión filosófica al borde de su propia autodisolución, y al pensamiento más allá de cualquier posibilidad de fundamentación”.¹¹

El antifundamentalismo posmoderno consiste en afirmar que no se da un fundamento único ni un único modo de fundamentación, ni un fundamento en la forma de síntesis última o de estructura estable y necesaria ni una fundamentación última. Los fundamentos se revelan contingentes y relativos a un marco de referencia que los legitima como tales.¹² Vivimos de hecho fundamentados en alguna cosmovisión, en una cultura o trasfondo precomprensivo, “constituido por convicciones y experiencias colectivas y personales, que sirve de marco de referencia para la comprensión, interpretación y reconstrucción de las versiones de realidad”.¹³ Esta identidad prerreflexiva en los sujetos humanos limita tanto el poder de la conciencia como la absolutez del yo para dar cuenta de todos los fenómenos en su variedad. “El horizonte de sentido en el que nacemos y vivimos determina la identidad humana y no es nunca plenamente concientizable ni superable. De ahí la importancia de la memoria cultural y la necesidad de enraizamiento en la sociedad, para vivir el proceso individuación y de autonomía”.¹⁴

Así, se despiden por ilusoria e inútil la idea de un fundamento trascendente o transcendental, absolutamente necesario e inmutable.¹⁵ Aceptar radicalmente la contingencia implica asumir la condición limitada, relativa y situada de lo real en el modo y medida en que se da nuestra experiencia cultural y personal. No se da más necesidad que la necesaria y ésta es siempre contingente, en la medida en que todo podría ser de otro modo. La razón, tras la crítica posmoderna, debe entenderse como razón contingente, plural y compleja, dada la imposibilidad de una Razón absoluta o de una Razón pura que pueda dar cuenta de la totalidad de la realidad. Y por eso es mejor hablar de racionalidad que de razón, debido a la connotación metafísica de este término. “La razón ni es una instancia hipostática o sustancia en sí inmaterial y ahistórica, ni dispone de una visión privilegiada de la realidad (Nagel) o el “punto de vista de Dios” (Putnam), sino que es una competencia inserta en contextos socioculturales determinados, fruto de avatares históricos, mutante, perspectivística y sometida a los dinamismos de reproducción material y simbólica de la realidad”.¹⁶

La crítica que se deriva de este concepto posmoderno de razón ya no puede ser ni crítica transcendental ni crítica ideológica, porque ya no se parte del presupuesto de una razón pura ni se disponen de contenidos materiales concretos ni de criterios definitivos de validez universal, sino análisis comparativo y reconstructivo de las relaciones que se establecen y derivan de la multiplicidad de paradigmas divergentes, o búsqueda cooperativa, mediante conversaciones no normadas ni

⁹ J. A. Nicolás, “Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna”, op.cit, p. 778.

¹⁰ D. J. Michelini, “La modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas”, op.cit., p. 47.

¹¹ J. A. Nicolás, “La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica”, op.cit.

¹² Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, octava reimpression, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 23-46; 145-159.

¹³ D. Bermejo, “Posmodernidad y cambio de paradigma”, en *Letras de Deusto*, No. 82, 1999, p. 41.

¹⁴ J.A. Estrada, “El humanismo en el siglo XXI”, op.cit., p. 66.

¹⁵ Cf. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 124 y 126.

¹⁶ D. Bermejo, “Posmodernidad y cambio de paradigma”, op.cit., p. 47.

normativas, de acuerdos, coincidencias, similitudes, etc.¹⁷ Al desaparecer la idea de una verdad única o de un ideal de representación perfecta de la realidad, no hay referente al que adecuarse, por lo que la verdad ha de entenderse como la mera justificación particular para un público concreto. Ninguna comunidad está más cerca que cualquier otra de la verdad o la racionalidad. Del mismo modo ningún discurso está más cerca que otro de objetividad o de realidad alguna. Se trata siempre de descripciones distintas y, en última instancia, inconmensurables entre sí.¹⁸ Se obtura así “la posibilidad de criterio universal, tanto en el conocimiento como en la acción. La propia tradición cultural constituye el límite irrebalsable de todo saber, de toda valoración y de toda interacción”.¹⁹

El antifundamentalismo posmoderno arrastra también consigo la idea de fundamento teleológico, sentido o plenitud; y, por consiguiente, la idea de historia en cuanto proyecto lineal progresivo, vehiculado por una dinámica de superación continua y orientado a la culminación de un final reconciliador.²⁰ La historia no es un proceso unitario ni avanza hacia un fin, realizando un plan racional de emancipación.²¹ Además, “no existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los demás”.²² Por eso es mejor hablar de diversas historias, es decir, de diversos niveles y modos de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imaginación colectiva. Esto es lo que permite hablar, según Vattimo, del “fin de la historia” como tal, es decir, de la historiografía como reflejo de un curso unitario de acontecimientos.²³

Por esta razón, una filosofía de la historia se revela como una empresa metafísicamente sospechosa.²⁴ La filosofía de la historia, desde el punto de vista posmoderno, no es sino un relato entre otros muchos posibles y sometido a todas las contingencias y condicionamientos de la narración.²⁵ Finalmente, el cuestionamiento de la historia como relato unitario implica la crisis de lo social “en cuanto traducción práctica de la cohesión en torno a un proyecto común y universal. Este hecho se expresa en la pluralización y complejización creciente e imparable de formas de vida, sistemas de sentido, modelos de conducta y diseños de la existencia que se resisten a la simplificación, a la unicidad y la definitividad”.²⁶

2. Posibilidades actuales de una filosofía crítica y liberadora

A pesar de lo acertado de varias de sus críticas, la posmodernidad filosófica no ha podido superar dos dificultades que la acechan permanentemente: a) la de precisar el lugar desde donde efectúa su crítica radical a la razón moderna ilustrada, y b) la de

¹⁷ Cf. R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997.

¹⁸ Cf. J. A. Nicolás, “La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica”, op.cit.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cf. D. Bermejo, “Posmodernidad y cambio de paradigma”, op.cit., p. 42.

²¹ Cf. G. Vattimo, “Postmodernidad: ¿una sociedad transparente”, en AAVV, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 11ss.

²² *Ibidem*, p. 11.

²³ Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, op.cit., p. 16

²⁴ Cf. J.F., Lyotard, “Reescribir la modernidad”, *Revista de Occidente*, No. 66, 1987, pp. 23ss.

²⁵ Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, op.cit., pp. 15-16.

²⁶ D. Bermejo, “Posmodernidad y cambio de paradigma”, op.cit., p. 43.

ofrecer un criterio de acción responsable y solidaria para los desafíos globales que tiene que enfrentar la humanidad en una situación histórica de crisis económica, política, moral y cultural²⁷. Respecto a la primera dificultad, Mardones señala que “existe una inconsecuencia en el mismo pensamiento posmoderno que salta por encima de sus afirmaciones. Su propia actitud crítica con la razón ilustrada y el proyecto moderno sólo se sostiene en la posibilidad de una crítica de lo existente desde algún supuesto que sostenga la crítica y hasta la incipiente utopía posmoderna”.²⁸ Si no es así, ¿cómo se pueden declarar unos valores y proyectos históricos como más humanos, racionales y justos que otros?

Esto nos lleva a la segunda dificultad del pensamiento posmoderno, y es que “en su afán de resistir a la metafísica objetivadora, a los grandes relatos emancipadores de la modernidad que legitiman un proyecto que se ha manifestado corrompido y a todo atisbo fundamentador, nos deja en una situación de indignancia crítica y sin fuerzas para resistir la invasión y dominio de las estructuras y poderes contra los que se quiere luchar”.²⁹ Además, como señala Michelini, al desconocer o ignorar el potencial crítico de la razón, el peligro que encierra toda defensa postmoderna de la diversidad y la heterogeneidad es que termine afianzando, paradójicamente, el dogmatismo y el fundamentalismo.³⁰

Los grandes problemas y las crisis que plantea la modernidad en un mundo globalizado son tan amplios y tan complejos que no pueden ser resueltos apelando únicamente al sentimiento, el relativismo, el disenso y las paradojas. Su abordaje crítico y la fundamentación de una estrategia correspondiente de acción racional con miras a transformar las condiciones históricas de falta de libertad, de injusticia y de exclusión en un proceso de liberación, reclama el ejercicio cada vez más preciso y diferenciado de una crítica racional y razonable. “La crítica al cientificismo no puede llevarnos a un abandono de la ciencia y la técnica; ni la crítica al racionalismo a una crítica radical de la razón; ni la mirada histórica sobre los fracasos de la razón moderna ilustrada o las trágicas consecuencias de numerosos intentos de racionalización de la vida y del poder a un abandono de la búsqueda racional y razonable de condiciones de libertad y justicia para todos”.³¹

Se hace necesario, por consiguiente, rescatar dos aspectos fundamentales de la modernidad ilustrada que parecen irrenunciables de cara a la situación actual de la mayoría de la humanidad: *la crítica racional de lo existente y la transformación de la praxis desde y a través de lo sabido racionalmente*.³² El primer aspecto tiene que ver con la capacidad de la razón para fundamentar el conocimiento y la acción, independientemente de si la racionalidad que se pretende introducir en el proceso histórico sea el producto de una razón condicionada y limitada, sin garantías trascendentales y sin certezas definitivas. En esta dimensión, la Ilustración aparece, en teoría, como el poder de conmoción que posee un proceso continuo de reflexión racional crítica de lo dado.

El segundo aspecto tiene que ver con la necesidad de una praxis individual y colectiva fundada en la libertad y la justicia, y en la participación libre y sin exclusiones. Aquí la ilustración aparece como la exigencia de la puesta en marcha de una praxis histórica de liberación y de institucionalización de la libertad, “que hasta el presente sólo ha podido concretarse, por ejemplo, en manifestaciones puntuales y frágiles de

²⁷ Cf. D.J. Michelini, “Modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas”, op.cit., p.

²⁸ J. M., Mardones, “El Neoconservadurismo de los posmodernos”, en AAVV, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 25.

²⁹ *Ibíd*em, p. 32.

³⁰ D. J. Michelini, “Modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas”, op.cit., p. 47.

³¹ *Ibíd*em, p. 49.

³² Cf. *Ibíd*em, p. 55.

libertad individual, en concepciones no plenamente consolidadas de los derechos humanos y en diversas formas histórico-políticas de democracias débiles”.³³

Se puede afirmar, con Michelini, que el proceso permanente de crítica y autocrítica y los diversos intentos de introducir la razón en la historia, de racionalizar el poder y de abrir y ampliar los espacios para la libre autorrealización personal y colectiva, “son signos de que la Ilustración, entendida como proceso ilimitado de crítica racional de lo existente, sigue siendo ineludible”.³⁴

Es en la vigencia de este fondo moderno donde encuentra asidero la posibilidad de construir una filosofía crítica y liberadora a la altura de los tiempos. La cuestión fundamental que se le plantea a una filosofía que pretenda la liberación en la actualidad es si existe la posibilidad de fundamentar unos principios orientadores para la acción liberadora que trasciendan los contextos locales y de proponer alternativas a la situación de injusticia en la que vive la mayoría de la humanidad. Esta cuestión se puede formular así: ¿cómo diseñar una filosofía liberadora que no soslaye las críticas posmodernas a los proyectos de fundamentación y emancipación, pero que a la vez no renuncie a la crítica racional y a la transformación de lo existente?

No hay duda que la posmodernidad cuestiona varias de las tesis clásicas de las diversas filosofías de la liberación latinoamericana: la pretensión de una liberación universal, la opción por los empobrecidos y excluidos como lugar privilegiado para conocer y transformar la realidad histórica, la concepción de la filosofía como actividad teórica que ilumina y orienta una praxis histórica de liberación y la propuesta de una meta utópica del proceso liberador. En el contexto posmoderno actual, parecería que seguir hablando de “opción por los pobres”, de “praxis histórica” y de “liberación” sería algo trasnochado y sin sentido.

Sin embargo, el problema con los discursos de la postmodernidad filosófica es que revelan contradicciones ostensibles. Como lo señalé antes, si bien es positiva su labor deconstructiva de la modernidad de algunas filosofías que se mueven todavía dentro de ese paradigma o al menos dentro de algunos de sus parámetros, su renuncia a la normatividad en nombre de la diversidad y de la diferencia no es consecuente. Como lo han mostrado varios autores, en su decisión por los “juegos lingüísticos” inconmensurables se expresa ya una decisión normativa y una metafísica.³⁵ Por otra parte, la renuncia a las narrativas normativas es cuestionable, ya que el propio discurso posmoderno no solamente constituye su propia narrativa, sino representa de cierta manera, la continuación de la narrativa moderna.³⁶

La dificultad más seria del discurso posmoderno es que las condiciones políticas, sociales y culturales concretas que subyacen a su discurso, son las realidades privilegiadas que se presentan en las sociedades capitalistas postindustriales y que la mayoría de los seres humanos del planeta no comparten ni

³³ Ibídem, p. 46.

³⁴ Ibídem.

³⁵ Cf. O. Kozlarek, *Crítica, acción y modernidad*, Editorial Driada, Universidad Michoacana de San Miguel de Hidalgo, México, 2004, p. 20; J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, pp. 11-28. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t. 1, Trotta, Madrid, p. 1994, p. 11. En la actualidad se han ido clarificando los presupuestos metafísicos inherentes a las filosofías más antimetafísicas y se ha establecido la imposibilidad de trazar criterios válidos de demarcación entre ciencia y filosofía, o entre filosofía y metafísica, sin presuponer postulados metafísicos. En resumen, la antimetafísica recae irremediabilmente en presupuestos metafísicos.

³⁶ Cf. G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, París, 1983, p.127; O. Kozlarek, ob.cit., p. 20; T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Barcelona, 1977, p. 102; F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996, p. 27; Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, 2001, p. 102.

disfrutan.³⁷ “El discurso posmoderno no puede reclamar validez mundial, puesto que no representa una conciencia del mundo, sino solamente la de una de sus partes”.³⁸ Por otra parte, su crítica a las ideologías fuertes, a los totalitarismos ideológicos y a los fundamentalismos religiosos, se traduce en la práctica en ausencia de ideologías, valores y convicciones, como no sea su genérico rechazo a cualquier amenaza a la diferencia y al disenso. Pero de aquí se puede pasar inadvertidamente al travestismo ideológico, a la charla frívola y el dejarse llevar por la propaganda ideológica del imperio neoliberal. Ciertamente, el sentido de tolerancia y el respeto del pluralismo, propio de la postmodernidad filosófica, es un elemento importante para la construcción de sociedades abiertas y democráticas. Pero al renunciar a cualquier proyecto de liberación y a la utopía de la sociedad emancipada, y al poner en cuestión la posibilidad de una articulación comunitaria regida por la creación de una normativa que promueva una democracia real y garantice la satisfacción de las necesidades subjetivas y sociales,³⁹ fácilmente se puede caer en un pragmatismo individualista o colectivo.⁴⁰

Esta “ambigüedad” de la postmodernidad filosófica se refleja en el tipo de política que promueve, la cual es incompatible con cualquier tipo de política liberadora.⁴¹ Es una incompatibilidad consustancial a la vivencia política posmoderna, que se funda en su ataque a toda idea de totalización-totalidad, en su falta de fundamentos racionales y en su necesidad de romper con toda forma de crítica ideológica.⁴² Se trata en realidad de una “agonía de la política”, que contrastada con los retos que plantea la situación global actual, es incapaz de fundamentar una alternativa política de carácter comunitario y social. Además, algunos autores advierten que la posmodernidad, con su apelación fuerte y su revalorización de la privacidad y el individualismo, incita al recluimiento y a la indiferencia a los otros, con lo que se sustituye el compromiso político e ideológico por el refugio en la privacidad solipsista.⁴³ Este individualismo se refuerza por la dinámica de los medios masivos de comunicación que proyectan la privacidad y el individualismo como si fueran la característica natural de la vida humana, contribuyendo así a la despolitización de la vida social, tanto a nivel individual como colectivo.⁴⁴

La postura política que promueve la posmodernidad resulta paradójica en el momento en que hay una renovada conciencia sobre los desafíos que plantean los derechos humanos, la injusticia estructural del orden mundial actual y la necesidad de potenciar y desarrollar un proceso liberador. Es paradójico, además, que cuando se

³⁷ Cf. O. Kozlerek, ob.cit., p. 20; G. Lipovetsky, *L'ère du vida. Essais sur l'individualisme contemporain*, ob.cit.; F. Jameson, “Postmodernismo y sociedad de consumo”, en *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985, p. 167; J.L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 75.

³⁸ O. Kozlerek, ob.cit., p. 20.

³⁹ Cf. F. Féher, “La condición política posmoderna”, en *Políticas de la posmodernidad*, Península, Barcelona, 1989, p. 152; Z. Bauman, *En busca de lo político*, FCE, México, p. 131.

⁴⁰ Cf. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t.2, Trotta, Madrid, 1996, p. 232.

⁴¹ F. Féher, ob.cit., p. 27.

⁴² J.L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, ob.cit., p. 243.

⁴³ Cf. Ch. Norris, *What's wrong with postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, Exeter, 1990, p. 187; J.A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t.2, ob.cit., p. 232.

⁴⁴ J.L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, ob.cit., p. 244. “Los espectáculos de la telebasura, de la prensa del corazón y las filmaciones de la intimidad no son meros ejercicios de exhibicionismo, sino que vienen a transmitir que sólo lo individual y lo privado merece la pena de ser contado. Su estrategia conculca la nostalgia de los grandes relatos para reafirmar la privacidad en un juego de continuadas insensateces en el que ya resulta difícil averiguar cuánto hay de *reflejo social* y cuánto de *reeducción ideológica* en la presentación entusiasta del nuevo orden”.

está produciendo una *occidentalización* fáctica del mundo, que amenaza realmente la diversidad cultural de la humanidad, se niegue la crítica reflexiva y la posibilidad de abrir horizontes y ofrecer pautas de interpretación y normatividad, que es una de las tareas propias de la filosofía.⁴⁵

Además, existen en la actualidad algunas propuestas filosóficas latinoamericanas con pretensiones liberadoras que responden al cuestionamiento postmoderno⁴⁶, y aunque se instalan en un horizonte postmoderno y en un paradigma filosófico crítico de la modernidad, no renuncian a la crítica y a la búsqueda racional de alternativas a la globalización neoliberal, desde la perspectiva de sus víctimas. Desde la situación de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos en el mundo actual constatan la vigencia por vía negativa de los objetivos emancipatorios de la Ilustración y la necesidad de poner en marcha un proceso de liberación adecuado para la época actual.

3. Praxis histórica, interculturalidad y liberación

Estas propuestas parten de que estamos inmersos en una situación de crisis del pensamiento y de los discursos homogeneizantes y de que ya no es posible la creencia en las posibilidades de controlar al mundo a través de sistemas teóricos herméticamente cerrados. Por eso no tratan de oponer al discurso hegemónico universalista otro discurso igualmente universalista y cerrado. Es prácticamente imposible en la actualidad proponer soluciones definitivas a los grandes problemas que aquejan a la humanidad ni de responder en forma absoluta a las que se han considerado “las preguntas últimas” que tienen que ver con la realidad humana, según las famosas preguntas kantianas. Toda respuesta es siempre situada, histórica y hermenéutica, y por lo tanto, siempre es provisional, sujeta a las exigencias cambiantes de la realidad histórica.⁴⁷

Esto hace que dichas propuestas propongan la necesidad, a la hora de filosofar, de darle prioridad a las realidades concretas del mundo histórico, a la praxis, frente a los discursos unificadores y universalizadores. En esta línea, se podría estar de acuerdo con la postmodernidad filosófica cuando habla del “fin de la historia”, pero entendiendo con ello que no significa nada más que el “límite de la historia universal”, “el límite de la gran metanarrativa de la modernidad (capitalista)” eurocéntrica,⁴⁸ y tratar de diseñar, por tanto, nuevas estrategias discursivas liberadoras, que partan de una epistemología que se abra a la realidad y que le dé primacía a ésta frente a las interpretaciones y las especulaciones del sentido, asumiendo la actual crisis teórica como una crisis de la razón especulativa y logocéntrica.

⁴⁵ Cf. J.A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t.2, ob.cit., pp. 232-233.

⁴⁶ Como ejemplos de este tipo de propuestas, se pueden citar las de Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Raúl Fonet-Betancourt e Ignacio Ellacuría. En el siguiente apartado me centraré especialmente en los principales aportes de los dos últimos autores.

⁴⁷ J.A. Estrada, *La pregunta por Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, p. 407. El metarrelato es racionalmente infundamentable; es una narración inserta en el conflicto de hermenéuticas que determina la filosofía actual. “El valor de una interpretación universalista no se basa en su demostrabilidad, ya que ninguna es fundable y todas las metafísicas son hoy fragmentarias, incompletas y provisionales. No se pueden demostrar, sólo justificar argumentativamente. Una cosa es lo razonable de una creencia y otra que se pueda demostrar o que sea susceptible de una deducción lógica. Ya no es posible la cultura unitaria del pasado, en nombre de Dios o de una razón universal”.

⁴⁸ O. Kozlarek, ob.cit., p. 19.

Se trata, por tanto, en el procedimiento de producir discursos filosóficos liberadores, de superar radicalmente el “reduccionismo idealista” en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental al haber privilegiado el logos y a la razón como vía primaria de acceso a la realidad (logificación de la inteligencia), y al haber postulado que es el ente o el ser aquello que primariamente concibe el ser humano y aquello en que últimamente se resuelven todos los conceptos y categorías que éste forja (entificación de la realidad).⁴⁹ “Desde Parménides para acá, -afirma I. Ellacuría- el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser (el sentido) no se muestra radicado en la realidad”.⁵⁰

En realidad, el discurso de la modernidad no se deconstruye de manera inmanente, ni mediante la simple construcción de otras formaciones discursivas ni a través de otra de interpretación. Por esta razón, Ellacuría sostenía que ni la mera refutación ideológica ni la construcción de un nuevo discurso ideológico son de por sí suficientes para cambiar un orden social, y la promoción del mero cambio ideológico puede convertirse en pretexto para que no se dé el cambio real.⁵¹ En este sentido, el postmodernismo se equivoca. Los discursos realmente existentes remiten siempre a una dimensión que ya no es meramente discursiva o lingüística, que es el ámbito de la praxis histórica con toda su complejidad y sus contradicciones, especialmente las originadas por las condiciones sociales de poder que generan y multiplican los discursos. Los discursos siempre se traducen en la práctica en por lo menos dos tipos: el de los que tienen el poder y el de los que no lo tienen.⁵² Además, hay acciones individuales y/o colectivas que carecen de representaciones discursivas sistemáticas, pero que emergen como resistencias inconscientes frente a las relaciones de poder y dominación, que los discursos oficiales legitiman y reproducen.⁵³

De lo anterior se desprende que una estrategia teórica para configurar un pensamiento crítico de la globalización debe partir de la negatividad de la praxis histórica y analizar los procesos y las dinámicas políticas, sociales y culturales de las múltiples formas de resistencia que se manifiestan en contra del discurso y las prácticas uniformadoras de la modernidad capitalista global. No se trata de proyectar a priori un horizonte normativo ni partir de discursos filosóficos con pretensiones universalistas, sino de elaborar una teoría y una normatividad desde un acompañamiento y un compromiso con las luchas de resistencia frente a las “narrativas dominantes” y sus objetivaciones institucionales.⁵⁴

Ellacuría señalaba que el error de algunos filósofos ha sido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse capaces de contribuir a la liberación por sí solos, bajo el supuesto de que puede construirse un discurso liberador con independencia de toda praxis liberadora y sin que la filosofía se entronque con una praxis social liberadora.⁵⁵ Este es un error que radica en atribuir condiciones liberadoras especiales a ese tipo de pensamiento, enfatizando excesivamente su autonomía, así como de centrarse más en las personas en forma individual que en las personas en su contexto histórico-social. Por el contrario, la realidad actual de América

⁴⁹ I. Ellacuría, “Superación del reduccionismo idealista”; *Estudios Centroamericanos* (ECA), No. 477, 1988.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 637.

⁵¹ Cf. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *Veinte de años de historia en El Salvador*, UCA Editores, San Salvador, p. 114.

⁵² Cf. J. C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, ERA, México, 2000,

⁵³ O. Kozlarek, *ob.cit.*, p. 24.

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *ob.cit.*, p. 108.

Latina y del mundo periférico lleva a postular que una reflexión filosófica de carácter crítico y liberador solo puede ser eficaz desde su encarnación en praxis liberadoras, que en principio son independientes de ella.⁵⁶

En esta línea, I. Ellacuría propone un filosofar orientado hacia lo histórico fáctico concreto, buscando ejercitar una hermenéutica histórica, distinta a lo que sería una hermenéutica del sentido, inscrita en la tradición de Heidegger y Gadamer, pero similar al tipo de hermenéutica practicada por Benjamin, Adorno y Jameson. Estos autores, según J. M. Romero⁵⁷, fundan la posibilidad de una hermenéutica de lo concreto, que busca descifrar el significado de los objetos no a partir de la intención significativa explícita de los agentes sociales, sino a partir de los elementos propios de la propia constitución del objeto. Su concepto de interpretación “no tiene como referente el modelo clínico de la crítica de las ideologías y el psicoanálisis tal como los entiende Gadamer en sus críticas a Habermas. El plano de sentido al que apunta y explicita en su trabajo interpretativo no remite tampoco al carácter finito de la individualidad, o al originario desvelamiento-ocultamiento del ser (como en Heidegger), ni al acaecer de la tradición en la comprensión (como en Gadamer), sino al plano de lo histórico-epocal real: la signatura problemática de la propia época”.⁵⁸ Se trata, por tanto, de un esfuerzo hermenéutico orientado por un interés explícito de impulsar procesos de emancipación práctico-política, buscando iluminar la praxis política de los colectivos sociales oprimidos, en tanto que son sujetos potenciales de una acción políticamente transformadora o generadores de una comprensión crítica de la sociedad existente.

Este es, justamente, el propósito fundamental de lo que Ellacuría llama el *método de historización de los conceptos*⁵⁹, que se configura a partir de una hermenéutica que no busca primariamente la comprensión de sentido de las interpretaciones, las ideologías y los productos culturales, sino las condiciones histórico-reales que los hacen posible. Su fundamento se encuentra en la concepción zubiriana de la inteligencia sentiente, pero considerada no en forma abstracta, sino desde la forma concreta, material e histórica en que los seres humanos aprehenden y se enfrentan a la realidad con el fin de asegurar su supervivencia y posibilitar el desarrollo pleno de sus vidas.⁶⁰

La intelección sentiente de realidad se hace siempre en unidad primaria con las demás notas de la realidad humana. De ahí que la totalidad de la actividad intelectual esté condicionada y determinada por esa primaria unidad, que es el ser humano como ser vivo. Esta realidad física total del ser humano es, como afirma Ellacuría, “el desde donde primario en el que el ser humano entiende, conoce y entiende. De ahí que la inteligencia tenga una referencia esencial a la vida: *se entiende primariamente para seguir viviendo y asegurar la condiciones no solo para tener vida, sino para tenerla en*

⁵⁶ *Ibidem*, p.112. Para Ellacuría, no es solo que la filosofía deba adscribirse críticamente “a los momentos liberadores” de la praxis histórica para poder contribuir *ex officio* a la liberación, sino que la filosofía se vería beneficiada de esa encarnación deliberada como filosofía. “La praxis liberadora es principio no solo de corrección ética, sino de creatividad, siempre que se participe en ella con calidad e intensidad teóricas y con distancia crítica”.

⁵⁷ Cf. J. M. Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Síntesis, Madrid, 2005.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 13

⁵⁹ Cf. “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *ECA* (335-336) 1976; “La historización del bien común y los derechos humanos en una sociedad dividida”, En E. Támez y S. Trinidad (eds), *Capitalismo: violencia y antividia*, T. II, EDUCA, San José, Costa Rica, 1977; “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *ECA* (502), 1990. Los tres artículos se pueden encontrar en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, 2001.

⁶⁰ I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *ECA* (322-323), 1975, p. 419.

más abundancia".⁶¹ Por esta razón fundamental, en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los presuntamente más altos, como lo puede ser la actividad estrictamente racional, deja de estar presente y operante este carácter sensorial y biológico orientado al mantenimiento activo de la vida humana y a su superación.

Por desconocer la raíz vital de toda la actividad humana, algunas filosofías realistas y las interpretaciones puramente fenomenológicas o noológicas de la teoría de la inteligencia zubiriana no logran ser consecuentes con la esencial dimensión material del conocer humano ni con su necesario carácter práctico. En el fondo, estas interpretaciones realizan una abstracción en el análisis de los actos intelectivos y del resto de actos humanos, al considerarlos y describirlos en forma separada de la realidad concreta e histórica en la que dichos actos se ejecutan. Ellacuría expresa su posición con claridad en el siguiente texto:

"La estructura formal de la inteligencia y su función diferenciativa, dentro del contexto estructural de las notas humanas y del permanente carácter biológico de la unidad humana, no es la de ser comprensión del ser o captación del sentido, sino la aprehender la realidad y la de enfrentarse a ella. La comprensión de sentido es una de las actividades de la inteligencia, sin la que no da de sí todo lo que ella es y todo lo que hombre necesita de ella; pero no se da en todo acto de inteligir y, cuando se da, puede servir de evasión contemplativa y de negación en la práctica de lo que es la condición formal de la inteligencia humana. *En relación con su primaria referencia a la vida*, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas, en tanto que cosas reales, que sólo por su esencial respectividad con el hombre pueden tener para éste uno u otro sentido".⁶²

El sentido es una condición de lo real respecto al ser humano, y se configura a partir de la relación específica que los seres humanos, finitos y concretos, establecen o han establecido con su realidad circundante. El ser o el sentido se funda así en la realidad, y por esto no puede haber un cambio real de sentido sin un cambio real de realidad. En otras palabras, "creer que por cambiar las interpretaciones de las cosas cambian las cosas mismas, o, al menos, la conciencia profunda de la propia instalación en el mundo, es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética".⁶³ Los meros cambios interpretativos de sentido e incluso lo puros análisis objetivos de la realidad social e histórica no son cambios reales del propio sentido, sino en la mayoría de las veces, meros cambios de formulaciones.

Lo importante es plantear la cuestión del sentido desde la praxis concreta de los individuos y los colectivos humanos, que es donde se origina radicalmente el sentido de la realidad. "Solo desde este enfrentamiento con la realidad y desde este atenuamiento a la realidad tiene relevancia real la cuestión del sentido".⁶⁴ Evidentemente, el sentido de la realidad es importante, porque realmente los seres humanos necesitan hacerse cuestión del sentido de las cosas en el contexto socio-histórico en el que están inmersos. Pero lo que hay que dejar en claro es que esta necesidad real de sentido, así como el sentido mismo, se inscriben en la dimensión de realidad, en el plano histórico-real, y no al revés.

Por consiguiente, la circularidad hermenéutica a la que se debe prestar atención a la hora de construir un pensamiento filosófico crítico y liberador, es una circularidad primariamente real, histórica y social. "La circularidad fundamental, que se da incluso en el conocer humano –para no hablar de otras dimensiones de la actividad humana–, no es la de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, que se entienden desde aquel horizonte y en parte lo reconstituyen, sino la de un horizonte

⁶¹ *Ibidem*. Las cursivas mías.

⁶² *Ibidem*. Las cursivas son mías.

⁶³ *Ibidem*, p. 420.

⁶⁴ *Ibidem*

histórico-práctico y de unas realidades estructurales socio-históricas, que fluyen desde aquél y también lo reconfiguran, si es que hay transformación real de las realidades concretas".⁶⁵ La circularidad es primariamente física, y lo es ya desde el punto de arranque de toda comprensión y de toda actividad humana, así como en el movimiento por el cual se constituyen las determinaciones concretas de la realidad histórica.

Si la hermenéutica idealista de sentido concibe el método histórico como búsqueda del significado del acontecer histórico y de las interpretaciones, la hermenéutica histórico-realista ellacuriana busca adecuarse a lo que es la historia como proceso real y englobante de la realidad humana, personal y estructuralmente considerada. "Frente al concepto de historia como relato histórico con su propia hermenéutica está el concepto de historia como acción histórica, como proceso real histórico, con la hermenéutica social e histórica que le corresponde".⁶⁶ Esta última implica una vuelta a la historia que no consiste meramente en un proceso metodológico de recoger los datos históricos –lo cual siempre es necesario para no caer en fantasías y especulaciones–, sino de volver a la historia para captar el sentido de las acciones y las interpretaciones desde la praxis histórica, como lugar primario de verificación de las interpretaciones y de los conceptos.

Su objetivo central no es, por tanto, el sentido y la comprensión del sentido, sino predominantemente la transformación de la realidad histórica, asumiendo lo que toda acción y toda interpretación debe a las condiciones socio-históricas concretas de una sociedad. Y esto, "tanto en el caso de lo interpretado como en el caso del interpretador. Lo cual no excluye técnicas hermenéuticas metodológicas, sino que las subordina a un planteamiento más general y profundo de la labor hermenéutica".⁶⁷ Si la hermenéutica idealista cree en el cambio profundo de lo real desde el cambio de las ideas o de sus formulaciones, la hermenéutica histórica asume una posición realista que entiende que no puede darse un cambio real del ser humano y de sus ideas sin que cambien las condiciones reales de existencia.

En resumen, esta hermenéutica, que funda el método de historización que propone Ellacuría, consistirá básicamente en ir a la historia entendida en su carácter formal de praxis para dilucidar críticamente el sentido expresado en las interpretaciones y en los discursos que legitiman las relaciones de poder y dominación, desenmascarando su pretendida universalidad y poniendo en evidencia las condiciones reales y los intereses sociales que las sustentan. Se trata de una verificación práxica que busca mostrar lo que revelan o encubren las formulaciones y los planteamientos abstractos, para examinar las condiciones reales sin las que no tiene realidad lo que se proclama como verdadero o justo en el plano teórico o ideal.⁶⁸ En esta línea no se pretende realizar una verificación puntual o de "hecho", en un sentido empirista, sino hacer una comprobación en la que se busca contrastar lo que se proclama idealmente en el principio abstracto con el proceso histórico de una sociedad determinada y en un período de tiempo suficiente, con el fin de medir los resultados objetivos de ese proceso y su correspondencia o no con lo que se proclama idealmente como real, bueno y justo.

Consecuente con este procedimiento, la historización implica sobrepasar tanto el nivel de la mera intencionalidad como el de la pseudoconcreción. Lo primero significa que se consideran metodológicamente los comportamientos y los efectos reales de las formulaciones ideológicas y no las intenciones de los individuos y los grupos que las portan y las propugnan. Además, no se considera lo que de verdad,

⁶⁵ *Ibidem*, p.423.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 424.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 415.

⁶⁸ Cf. "La historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", ob.cit., pp. 88-94.

valor o justicia pueda haber en el contenido de los discursos ideologizados tomados en sí mismos, porque de hecho toda ideologización contiene necesariamente aspectos de verdad, de valor y de justicia. Como se podría rechazar, por ejemplo, la afirmación de las libertades individuales y de los derechos civiles que en forma abstracta proclama el discurso del liberalismo, sin negar con ello una dimensión relevante de la libertad humana. Más bien, lo que la historización considera metódicamente es la relación de ese contenido con una determinada situación o con una determinada acción, porque es ahí justamente donde radica el carácter ideologizador de un determinado discurso.

La falacia fundamental de los discursos ideológicos dominantes consiste en hacer pasar como valores efectivos y operantes unos principios, conceptos o representaciones que son puramente abstractos y que son, además, presentados como universales, ocultando así la negatividad de la realidad socio-histórica en la cual se inscriben y se producen. Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia, pero si en realidad esa libertad de prensa solo la pueden ejercitar quienes poseen enormes recursos económicos, que no son adquiribles por las mayorías empobrecidas y excluidas, resulta que, en esas condiciones, la afirmación abstracta de la libertad de prensa es un obstáculo fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia.⁶⁹ Algo similar se puede plantear de los principios que pueden determinar la acción humana, como el amor, la justicia, la libertad, que solo serán reales, si se realizan a partir de condiciones sociales e históricas efectivas; afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., pero sin poner las condiciones que los hagan efectivos para todos en una comunidad determinada o en la humanidad misma, es una mistificación que impide que los seres humanos no sean lo que se dice que deben ser.⁷⁰

Por otra parte, decíamos que la historización implica superar el nivel de la pseudoconcreción, porque lo que pretende es ir más allá del nivel del fenómeno en el que la realidad aparece estática y destotalizada, para criticar los planteamientos y los discursos ideologizados en el marco de la concreta estructura histórica de la cual forman parte y en la cual se originan. Lo que la historización hace en este sentido es “separar y mostrar en la praxis histórica cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal y de impedir que lo que se pretende llevar a la realidad cobre de hecho realidad”.⁷¹ Por consiguiente, no se trata simplemente de criticar internamente, por ejemplo, el discurso neoliberal y proponer otro discurso alternativo, sino desmontar su matriz ideológica a través de su puesta en relación con los resultados de la praxis histórica e iluminar así las posibilidades reales de transformación de las estructuras históricas opresivas. Ya se dijo antes que el mero cambio de una interpretación por otra, que soslaye las condiciones históricas, fácticas y concretas que sustentan las mistificaciones de los discursos ideológicos, no es suficiente para propiciar una efectiva desideologización que coadyuve a un cambio real de realidad.

Ellacuría entiende la historización como el primer momento lógico en la elaboración de un discurso liberador, de un nuevo discurso que ponga en evidencia la falsedad encubridora del pensamiento dominante y los fundamentos imaginados y desfundamentados de las posiciones ideologizadas, con el fin de posibilitar las transformación de las condiciones predominantes de opresión y negatividad. Si la ideologización, afirma Ellacuría, “nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad,

⁶⁹ Cf. I. Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *ob.cit.*, p. 428.

⁷⁰ Véase al respecto I. Ellacuría, “Ética fundamental”, esquema inédito de un curso de ética dictado en 1977, Archivo I. Ellacuría, UCA, San Salvador.

⁷¹ Conclusiones de la primera parte del curso “Ideología e inteligencia” de 1983, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser”,⁷² se hace necesaria una negación crítica que en el plano teórico se debe concretar en el ejercicio de esa específica hermenéutica histórica que es la historización, con el fin romper con los límites de todo el ámbito de lo ideologizado y abrir la posibilidad de la construcción de un nuevo discurso teórico que en lugar de encubrir y/o deformar la realidad, la descubra y permita el discernimiento de las posibilidades reales de una efectiva liberación en la actual altura procesual de la realidad histórica.⁷³ Para Ellacuría, una praxis histórica de liberación supone la activación de fuerzas sociales que provoquen conscientemente, dentro del marco del sistema de posibilidades históricas ofrecido en cada situación, el paso de una forma estructural a otra. La razón principal de por qué el cambio socio-histórico tiene que ser en última instancia estructural responde a una visión estructural de la realidad histórica, que está sustentada en lo fundamental en el concepto zubiriano de estructura y no en el concepto marxista de la estructura social, como algunos creen erróneamente.⁷⁴

Son estos planteamientos los que permiten entender la vuelta que Ellacuría le da a la pregunta de Heidegger en ¿Qué es la metafísica? En lugar de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, Heidegger debería haberse preguntado por qué hay nada –no ser, no realidad, no verdad, etc., en vez de ente. En un contexto histórico marcado por la negatividad y por la nada de lo ideologizado, la actitud que mueve a filosofar no es la angustia, sino la protesta, la inconformidad ante el estado de cosas existente y las ideologías que lo justifican.⁷⁵

La historización se ejercita y se practica, pues, como parte de un proceso teórico-práxico orientado a la liberación histórica, y supone una opción previa por las víctimas y los excluidos del sistema y de todo sistema. A nivel teórico, se pretende descubrir, mediante la acción desideologizadora, cuál es la realidad deseable y posible en el actual contexto histórico; al nivel práctico, se busca apoyar las múltiples luchas de resistencia y emancipación que se llevan a cabo en la actualidad en las periferias del sistema con el propósito de lograr una transformación socio-histórica de carácter estructural, que permita la negación superadora de la negación y la negatividad que sustenta el estado actual de cosas existente.⁷⁶

Ellacuría está consciente que la función que ejerce la historización mediante la crítica ideológica no es suficiente para acompañar efectivamente un proceso de liberación, y por eso insistirá en la necesidad de que la filosofía realice también una función creadora en la propuesta de horizontes y teorías, en el diseño de modelos y en la fundamentación teórica de soluciones viables y factibles para sustentar una alternativa a la civilización del capital.⁷⁷ Específicamente, Ellacuría hace referencia a la necesidad de elaborar una teoría crítica de la inteligencia y del saber humanos (epistemología), una teoría general de la realidad (metafísica), una teoría abierta y crítica del ser humano, la sociedad y la historia (antropología), una teoría del valor y del sentido de las cosas (ética) y una reflexión filosófica sobre lo trascendente.⁷⁸

Desde la óptica de Ellacuría, no se trata de crear un sistema cerrado que dé respuestas definitivas a esos problemas, sino de construir un discurso crítico y abierto cuyo punto de partida, no es un ideal o algo que ya previamente se estime positivo,

⁷² I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, ob.cit., p. 101.

⁷³ I. Ellacuría, “Ética fundamental”, ob.cit.

⁷⁴ Cf. “La idea de estructura en X. Zubiri”, en *Escritos filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador, 1999, pp.445-514

⁷⁵ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, ob.cit., p. 101.

⁷⁶ Cf. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, ob.cit., p. 438

⁷⁷ Cf. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, ob.cit., pp. 102ss.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 106ss.

sino la negatividad y el mal común que se manifiestan en la realidad histórica latinoamericana (y de la periferia en general) y las respuestas y las razones implícitas que ya portan consciente o inconscientemente las formaciones discursivas de las diversas fuerzas y grupos sociales que practican la resistencia y propugnan la liberación. “La realidad histórica latinoamericana y los seres humanos que la constituyen necesitan estas preguntas y es posible que en su preguntar lleven ya el inicio de las respuestas, que necesitarán tal vez mayor elaboración conceptual, pero que es seguro están cargadas de realidad y verdad. Tal vez esa realidad y esa verdad ya la han expresado en cierta medida poetas, pintores y novelistas; también la han expresado los teólogos. A la filosofía queda expresarla y reelaborarla al modo específico de la filosofía, cosa que todavía no se ha hecho de forma mínimamente satisfactoria”.⁷⁹

R. Fonet-Betancourt también ha expresado la necesidad de elaborar prioritariamente una teoría del ser humano, una antropología alternativa, que responda y neutralice el cambio antropológico que está propiciando el “espíritu” de la globalización neoliberal, como principio generador de una determinada forma de ser y de vivir, basada en el primado de lo económico-rentable, en la centralidad del mercado y en la necesidad de competencia entre individuos. La prioridad de elaborar esta antropología radica en la transmutación que dicho “espíritu” está llevando a cabo de “la sustancia misma de lo humano” y del “horizonte referencial para saber qué es lo que realmente debemos ser y cómo deberíamos convivir en nuestro mundo”.⁸⁰

La diferencia principal entre la propuesta de I. Ellacuría con la de R. Fonet-Betancourt radica en que éste propone la constitución de una antropología contextual, de carácter intercultural, que asuma y articule las diversidad de formas de comprensión cultural de lo humano, a partir de una comunicación entre los procesos culturales contextuales del mundo entero, pero dándole especial cabida en este diálogo a las tradiciones críticas y liberadoras de las culturas subordinadas y silenciadas en el actual contexto de la globalización.⁸¹ Desde este punto de vista, Ellacuría tendría un déficit intercultural en su proyecto de filosofía de liberación, pues a pesar de que afirma y sustenta la contextualidad y la historicidad de la reflexión filosófica, como un momento teórico de la praxis histórica, todavía seguiría privilegiando una idea de filosofía y de filosofar propio de la tradición filosófica occidental, como una tarea eminentemente teórica que requiere una capacidad y una preparación peculiares, que no pueden ser sustituidos, “por ningún compromiso voluntarista ni con el ejercicio, aun el más esclarecido, de la praxis social”.⁸²

Aunque esta última tesis le da pie a Ellacuría para reclamar de la filosofía una distancia crítica de la praxis dominante, aunque ésta fuese correcta en lo fundamental, y proponer que los filósofos lleven una existencia socrática, señalando permanentemente las deficiencias en el hacer y el saber, en su propuesta estaría latente la idea de que la tarea liberadora de la filosofía consiste en realizar o encarnar “la filosofía” en el mundo, sin ver que los contextos desde los que se filosofa son contextos cargados de interculturalidad.⁸³

⁷⁹ *Ibidem*, p. 107

⁸⁰ R.Fonet-Betancourt, “La inmigración en el contexto de la globalización como diálogo intercultural”, en *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia (36), Aachen, 2003, p. 145.

⁸¹ R. Fonet-Betancourt, “Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana”, en *Interculturalidad y filosofía en América latina*, Concordia (36), Aachen, 2003, pp. 132-133.

⁸² I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *ob.cit.*, p. 113.

⁸³ Cf. R. Fonet-Betancourt, “La interculturalidad como alternativa a la violencia”, en *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia (37), Aachen, 2004, p. 100.

Es necesario aclarar que la filosofía intercultural no pretende en realidad romper con el filosofar contextual desarrollado hasta ahora en América Latina, en especial con el de la filosofía de la liberación, sino radicalizar su perspectiva de trabajo para superar sus deficiencias en la percepción de la interculturalidad del continente. De lo que se trata es de transformar la tradición actual del filosofar contextual latinoamericano mediante la reubicación de dicho filosofar en “las múltiples matrices culturales” y liberarlo “de su ubicación parcial en América Latina”, con el fin de “que pueda contextualizarse en todos los contextos culturales de la misma”.⁸⁴ En esta línea, la crítica que R. Fonet-Betancourt le hace a la filosofía de la liberación no es a la contextualidad de su filosofar, sino a la parcialidad con la que se “ha contextualizado y ha percibido nuestra diversidad cultural”.⁸⁵ El ejercicio del filosofar intercultural pretendería, en este sentido, hacer filosofía “desde la diversidad, y no solo ser filosofía sobre la diversidad cultural”.⁸⁶

R. Fonet-Betancourt ve necesaria esta transformación o reorientación intercultural de la filosofía debido a la hegemonía de la monoculturalidad en América Latina que se expresa en todos los niveles y que se traduce en la exclusión y marginalización no solo de otras ideas o cosmovisiones, sino también de la marginación de otros contextos o mundos posibles en nuestro continente. La filosofía intercultural se entiende así como un marco teórico para el desarrollo de una filosofía política que responda al “desafío uniformizante de la globalización neoliberal”.⁸⁷ Lo que pretende últimamente es contribuir al logro de una verdadera convivencia humana, de una “humanidad convivente”, mediante “la tarea de crear a escala planetaria una cultura de la convivencia solidaria que supere las asimetrías y desigualdades en todos los ámbitos de las relaciones humanas, tanto en el plano de las personas como en el campo internacional, y que sea así la cultura de la humanidad equilibrada económica y políticamente, pero también afectiva, cultural y epistémicamente”.⁸⁸

Ahora bien, la propuesta de transformación intercultural de la filosofía no es incompatible con el proyecto de filosofía de liberación de Ellacuría. Según este proyecto, el carácter político que adquiere la filosofía al vincularse conscientemente a la praxis histórica le va a obligar a replantearse teóricamente sus mismos fundamentos, sus métodos, sus conceptos y sus categorías. Es decir, la reflexión filosófica, al asumir como lugares filosóficos por excelencia las realidades sociales y políticas que se dan históricamente, se verá forzada en cada momento del proceso histórico a formular creativamente las categorías apropiadas y a elaborar novedosos planteamientos teóricos en orden a la crítica, el análisis, la interpretación, la valoración y la transformación de dichas realidades.⁸⁹ Este esfuerzo no excluye, por tanto, la necesidad de asumir en serio la interculturalidad en la propia reflexión filosófica.

Lo anterior nos permite entender que si bien Ellacuría puede tener un punto cultural de partida y una posición contextual propia, no los eleva a paradigma único ni los absolutiza, y está abierto, por tanto, a cuestionar sus propios presupuestos culturales e ideológicos en función de las exigencias de la realidad histórica; y esto implica, en principio, la apertura a la diversidad de formaciones culturales que se

⁸⁴ R. Fonet-Betancourt, “La filosofía y la interculturalidad en América Latina”, en *Interculturalidad y filosofía en América latina*, Concordia (36), Aachen, 2003, pp. 110-111.

⁸⁵ Ibidem, p. 111. Ver también R. Fonet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 19-75.

⁸⁶ R. Fonet-Betancourt, “La filosofía y la interculturalidad en América Latina”, ob.cit., p. 111.

⁸⁷ R. Fonet-Betancourt, “Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana”, ob.cit., p. 130.

⁸⁸ R. Fonet-Betancourt, “Rumbos actuales de la filosofía o la necesidad de reorientar la filosofía”, en *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, ob.cit., p. 41.

⁸⁹ Cf. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, ob.cit., p. 104.

expresan en la praxis intercultural del continente. En todo caso, en el método filosófico ellacuriano, la prioridad la tiene la realidad que se nos actualiza en la praxis histórica, y es a ella a la que hay que volver siempre para comprobar la logicidad y la racionalidad alcanzada en un momento histórico determinado. Esto hace que la propuesta liberadora de Ellacuría admita formas diversas de filosofar y de filosofías específicas, así como teorías y discursos plurales, surgidos de diferentes contextos, para distintas etapas y situaciones históricas, sin que esto suponga la ruptura de la unidad, múltiple y compleja, pero unitaria de la praxis histórica.⁹⁰

Lo importante es el lugar por el que se opte para ejercitar la reflexión filosófica. El situarse en un lugar o en otro a la hora filosofar es uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías. No es lo mismo filosofar desde las ciencias, desde la cultura, desde el lenguaje o desde la realidad personal, que filosofar desde la praxis histórica, como propone Ellacuría. En cada caso se producirán filosofías distintas no solo desde el punto de vista ético, sino también teórico. Para Ellacuría, lo crucial en cada situación histórica es optar por la perspectiva de la liberación y de la libertad, no solo “por lo que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y de realización” de las personas y de la humanidad misma, “sino por lo que tiene de potencialidad teórica, tanto en la fase creativa como en la fase crítica desideologizadora”.⁹¹

⁹⁰ Cf. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 91.

⁹¹ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, ob.cit., p. 115.