El significado de la filosofía de la liberación hoy

Héctor Samour (Universidad Centroamericana, El Salvador)

1. Introducción

El propósito principal de la ponencia es reflexionar sobre el significado de la filosofía de la liberación en el momento presente para esclarecer su vigencia histórica y analizar las posibilidades que tiene dicha corriente de pensamiento para responder adecuadamente a los desafíos que hoy tiene planteados la filosofía en el contexto de la globalización y en el marco de la crisis de la modernidad ilustrada.[1] Estos desafíos, tienen que ver con las tareas que se derivan de la crisis de este modelo socio-cultural 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 la filosofía de la liberación apelando a la persistencia de la pobreza y de la exclusión que sufren las mayorías latinoamericanas[3]; o afirmar que, pese a todos los cambios ocurridos en los últimos treinta años, los problemas manifestados por este pensamiento liberacionista permanecen latentes y sin solución, aduciendo que hay más pobreza y mayor

---

[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", www.afyl.org/scannone.pdf.

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 la hermenéutica.[5] En la medida en que la filosofía de la liberación, por algunas de sus características y por su propósito fundamental, participa de varios supuestos de la Modernidad, ella misma se ve involucrada en la crisis de dicho modelo y se hace objeto de la deconstrucción postmoderna.

En efecto, como lo plantea Schelkschorn[6], lo que en último término tienen en común las distintas tendencias de la filosofía de la liberación, a pesar de todas sus divergencias, es su posición ambivalente entre la "despedida postmoderna" de los grandes relatos y la continuación acrítica de la modernidad: por una parte, en principio, sostienen, frente a un relativismo postmoderno, el proyecto de una liberación de la humanidad, es decir, de una sociedad humana mundial, basada en el respeto y la igualdad de todos los pueblos y culturas. Sin embargo, por otra parte, en nombre de las diferencias culturales y de la alteridad, someten a una crítica radical el eurocentrismo de la modernidad ilustrada. Como en el clima postmoderno de la filosofía contemporánea es muy dificultoso defender y justificar principios universales, la filosofía de la liberación tiene que emprender la tarea de intentar una fundamentación de una ética universalista desde la perspectiva de los empobrecidos y los excluidos. Pero con ello, la misma filosofía de la liberación pasa a ser objeto de la impugnación global del pensamiento ilustrado que realiza la postmodernidad.

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, pero sin recaer en el relativismo y en la renuncia a la búsqueda racional de alternativas a la situación de

---

[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.

[6] Cf. H. Schelkshorn, "La 'filosofía de la liberación' en Latinoamérica al finalizar el siglo XX", http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm

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 exponer el cuestionamiento que se le hace en la actualidad a la filosofía de la liberación, analizar las críticas postmodernas que más afectan a los planteamientos fundamentales de la filosofía de la liberación y, finalmente, exponer aquellos aspectos de la filosofía de Ignacio Ellacuría que son relevantes para pensar el significado de la función liberadora de la filosofía en el momento presente.

2. La filosofía de la liberación en cuestión

La discusión sobre la filosofía de la liberación latinoamericana[7] ha estado prácticamente ausente del debate contemporáneo sobre el futuro de la modernidad que se ha estado realizando al interior de las corrientes principales de la filosofía europea y norteamericana, y no ha despertado el interés de sus principales representantes.[8] Después del derrumbe del llamado "socialismo real", del fracaso de diversos proyectos políticos de liberación en América Latina y de la decadencia de la ideología marxista, la filosofía de la liberación aparece en la actualidad como un pensamiento desfasado y sin vigencia histórica alguna.[9]

En el ámbito latinoamericano, la filosofía de la liberación ha sido criticada por algunos autores pertenecientes a dicha corriente y se ha proclamado su agotamiento y su

---

[7] Esta filosofía comprendería, en sentido amplio, un conjunto bastante extenso de filósofos latinoamericanos que buscan una nueva forma de filosofar, desde la situación latinoamericana, y desde la opción por la liberación del pueblo y de las capas más desfavorecidas. Pero en sentido estricto el núcleo originario de la filosofía de la liberación estaría constituido por un grupo de filósofos argentinos, aglutinados alrededor de las Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina), entre 1971-73, y cuyos nombres más representativos fueron R. Kusch, C. Cullen, M. Casalla, J.C. Scannone, E. Dussel, O. Ardiles, H. Cerutti y otros A esta tendencia, habría que agregar el grupo encabezado por Leopoldo Zea en México. La obra del filósofo mexicano, desde un contexto histórico diferente, confluye, en parte, con la de los filósofos argentinos, aunque desde premisas distintas. En todos ellos, con sus peculiaridades y diferencias, la filosofía es entendida como un instrumento de liberación, que debe contribuir a crear la conciencia de la situación histórica de América Latina, y a orientar lo que debe hacerse en el plano teórico y práctico para alcanzar la liberación definitiva. Cf. C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 668, y D. Sánchez Rubio, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, op.cit., p.30 ss.

[8] Cf. H. Schelkshorn, "La 'filosofía de la liberación' en Latinoamérica al finalizar el siglo XX", op.cit.

[9] ibídem.

inutilidad para responder a las necesidades presentes de América Latina.[10] Horacio Cerutti, por ejemplo, ha estado expresando la idea de superación de una filosofía de la liberación desde 1979.[11] Cerutti ha sido el autor más crítico respecto de la corriente "populista" de la filosofía de la liberación por considerarla poco consciente de sus supuestos epistemológicos.[12] En la actualidad[13], retomando las diferencias teóricas de fondo con los sectores enfrentados que nacieron en Argentina, sostiene que si existe una filosofía de la liberación no se parece en lo más mínimo a la desarrollada por dichos sectores. Además, es prácticamente imposible hablar hoy de una filosofía de la liberación, pues el contexto ha cambiado y se están desarrollando diferentes frentes desde los que se aborda el complejo fenómeno de la liberación[14]. Antes que hablar de una filosofía de la liberación, Cerutti prefiere referirse a múltiples expresiones filosóficas que abordan el tema de la liberación, no a una sola. Con ello quiere dejar claro que dentro del ámbito filosófico hay varias modalidades desde las cuales se puede abordar el concepto de liberación, aunque exceptuando entre ellas la perspectiva de la corriente "populista" y, por consiguiente, la perspectiva dusseliana.

Desde otra perspectiva, la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt de una filosofía de diálogo entre culturas critica la postura excesivamente maniquea y simplista que

---

[10] Cf. C. Beorlegui, "Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad", *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, No. 92, 2003, pp. 211-250.

[11] Cf. H. Cerutti, "Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la filosofía de la liberación", en *La Filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Tomo 1, Sociedad Venezolana de Filosofía, Caracas, 1979, pp. 189-192.

[12] Le achaca sobre todo que prescinde de las mediaciones lingüísticas, ideológicas, sociales y políticas que condicionan todo acto de conocimiento. Así, según Cerutti, la filosofía de la liberación de Enrique Dussel se sitúa por encima de cualquier otro tipo de conocimiento y prescinde del apoyo de las ciencias sociales y humanas, mistificando sus apresuradas propuestas de liberación. Por ese camino, la filosofía nunca será liberadora, pues antes deberá liberarse de sus pretensiones de saber primero, fundamental, omnisciente, autónomo, etc. La alternativa que ofrece Cerutti será la de una filosofía entendida como una producción teórica, limitada y autocrítica, que interesa no por sí misma, sino en cuanto constituye un modo de acceder a la realidad histórica pese a la dificultad metodológica que esto conlleva. Cf. H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, segunda edición, FCE, 1992, p. 292.

[13] Cf. H. Cerutti, "Actual situation and perspectives of Latin American Philosophy for Liberation", en *The Philosophical Forum*, No. 1-2, vol. XX, 1988-89.

[14] En esto coincide con la propuesta de Ofelia Schutte, quien prefiere hablar más de *tipos de teorías sobre la liberación* que de *una* filosofía de la liberación, rechazando así la propiedad del título a un solo tipo de actividad filosófica, aquella que se autodenomina como tal y que coincide con la filosofía de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. Engloba en dichos tipos a la teología de la liberación, a las perspectivas marxistas latinoamericanas, a las teorías sobre la identidad nacional o cultural, a la autodenominada filosofía de la liberación y a la "teoría del género" o pensamiento feminista. Cf. D. Sánchez Rubio, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, op.cit., p. 110.

adoptó la filosofía de la liberación en sus orígenes, en la que se consideraba dicha filosofía como una ruptura total, tanto con el pasado latinoamericano como con la filosofía europea y norteamericana.[15] En efecto, la filosofía de la liberación, sobre todo en la línea de la analéctica dusseliana, se entendió en un principio como una postura de confrontación. Desde la teoría de la dependencia, se construyeron una serie de categorías de carácter dicotómico: centro-periferia, dominación-liberación, centro nordatlántico-periferia latinoamericana, etc. Ahora se considera que estas categorías aunque pudieran tener algún contenido de verdad, no reflejan adecuadamente la compleja realidad latinoamericana y mundial. Pero lo que es más grave, se considera que esta postura de confrontación "no hace más que reproducir el problema, pero al revés, entendiendo ahora que la mejor y única filosofía auténtica será la de la filosofía de la liberación latinoamericana. Así, la filosofía y la cultura oprimidas se convierten, a su vez, en opresoras".[16] En esta línea, Leopoldo Zea ha señalado "que no tiene sentido una filosofía de la liberación que persiga en convertirse en dominadora de otras".[17] Frente a esta postura maniquea y frente a las pretensiones de una filosofía de la liberación autosuficiente y soberana, Raúl Fornet-Betancourt ha propuesto un replanteamiento del carácter liberador de la filosofía a partir de su transformación intercultural.[18]

Desde el ámbito de la postmodernidad latinoamericana, el colombiano Santiago Castro Gómez[19] ha señalado que la situación de América Latina y del mundo entero ha cambiado totalmente respecto de las décadas anteriores, configurando en la actualidad un contexto socio-cultural que invalida los motivos centrales de la reflexión filosófica en América Latina de los años sesenta y setenta: la liberación de los oprimidos, la tesis de que el imperialismo es el único culpable de la pobreza y miseria de las naciones latinoamericanas y la fe en las reservas morales y revolucionarias del pueblo. La

---

[15] Cf. C. Beorlegui, "Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad", op. cit., p. 219.

[16] C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, op.cit., p. 816.

[17] Ibídem.

[18] Cf. R. Fornet-Betancourt, *La transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao, 2001.

[19] S. Castro-Gómez, "Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana", *Disenso*, No. 1, Tübingen, 1995, pp. 270-286.

postmodernidad, según Castro-Gómez, no es un fenómeno puramente ideológico, sino un cambio de sensibilidad a nivel del mundo de la vida, y que se da no sólo en el primer mundo sino también en la periferia. Se trataría de un estado generalizado de la cultura en América Latina, que conlleva un "desencanto" con todas las promesas que el pensamiento de la liberación había hecho y una depuración de la política de todo elemento redencionista, despojándola de cualquier motivación ético-religiosa.[20]

En realidad, desde su surgimiento a principios de la década de los setenta, la filosofía de la liberación latinoamericana, a pesar de tener un propósito original y liberador, no ha logrado constituir una filosofía propia con validez y reconocimiento universales, tal como ha ocurrido en otras disciplinas, como ha sido el caso de la teología de la liberación, la sociología, la literatura y el arte latinoamericanos.[21] Según Ellacuría, una de las razones principales que explicaría este fenómeno radicaría en que "en todos esos discursos distintos, se da el rasgo común de haberse insertado en una praxis liberadora desde el lugar que representan las mayorías populares como hecho universal y básico de nuestra realidad histórica". Esto no ha sido claro que haya ocurrido con la filosofía. "Los diversos intentos de filosofía latinoamericana o de filosofía nacionalista no han enlazado debidamente con la praxis correcta y no han entendido de modo adecuado la posible función liberadora de la filosofía".[22] Aunque Ellacuría critica principalmente a la tendencia de la filosofía de la liberación más preocupada por la identidad cultural de América Latina y que concibe la liberación como la recuperación de una identidad perdida o alienada,[23] su crítica alcanza también a

---

[20] Cf. N. Lechner, "Un desencanto llamado postmodernismo", en AAVV, *Debates sobre Modernidad y Postmodernidad*, Editores Unidos Nariz del Diablo, Quito, 1991, pp. 31-55.

[21] Si bien es cierto que las propuestas de Leopoldo Zea y Enrique Dussel han tenido trascendencia y han logrado un cierto reconocimiento más allá de las fronteras latinoamericanas, no se puede decir que la filosofía de la liberación en su conjunto haya logrado en la actualidad validez y reconocimiento universales, como ha sido el caso de la teología de la liberación y de la literatura latinoamericana contemporánea.

[22] I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *Estudios Centroamericanos* (ECA), Nos. 435-436, 1985, p. 62.

[23] Aquí se puede ubicar el grupo que partió de la obra de Rodolfo Kusch en Argentina y que actualmente está integrado básicamente por J.C. Scannone, Carlos Cullen y Dina Picotti, quienes tienen en común el planteamiento de la liberación a partir de una perspectiva predominantemente cultural. Cf. P. Guadarrama, *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, El Búho, Bogotá, 1993, p. 186.

los filósofos de las otras tendencias.[24] Para Ellacuría una filosofía latinoamericana más que centrarse primariamente en el problema de la identidad cultural y del sentido de la historia latinoamericana, debe ser pensada desde la realidad y para la realidad histórica latinoamericana y al servicio de las mayorías populares que definen esa realidad tanto cuantitativa como cualitativamente. Es esto justamente lo que, a juicio de él, le puede dar a una filosofía latinoamericana originalidad, universalidad y eficacia liberadora.[25]

En la actualidad el problema de la filosofía de la liberación, señalado por Ellacuría, no se ha modificado sustancialmente. Si bien en la década de los ochenta se realizaron varios congresos y seminarios nacionales e internacionales que recogieron en su seno la temática de la filosofía de la liberación[26], en la última década, exceptuando el diálogo y la discusión entre la ética del discurso de Apel y la ética de la liberación de Dussel[27], su presencia en el debate filosófico actual ha sido escasa, como lo señalamos antes; tampoco se puede afirmar que la filosofía de la liberación en su conjunto haya tenido alguna influencia significativa en el proceso socio-político latinoamericano más reciente o que haya tenido alguna eficacia democratizadora, ya no digamos liberadora. En relación con los aportes teóricos de Enrique Dussel, hay que destacar que ha sido uno de los pocos filósofos de la liberación que ha ido modificando sus planteamientos originales de cara al fenómeno de la globalización,[28] y es quien se ha dedicado con mayor decisión, en los últimos treinta años, a elaborar un sistema filosófico pretendidamente único y original que bautiza con el término *liberación.*[29]

---

[24] P. Guadarrama, op.cit, p. 189, señala que si bien es cierto que en los distintos representantes de la filosofía de la liberación predomina la crítica al capitalismo, acompañada con aspiraciones de corte democrático y liberador, e incluso hasta de identificación con el socialismo, por lo regular predomina en ellos un quietismo político y la falta de compromiso con una praxis política liberadora.

[25] I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", op.cit, p. 46.

[26] *Cf.* D. Sánchez Rubio, *Filosofía, Derecho y Liberación,* op.cit, p. 47.

[27] Cf. Karl Otto Apel, "La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación", *Isegoría*, No. 11, 1995; AA.VV., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI editores, México, 1994; C. Beorlegui, "Diálogo de éticas: entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel), *Estudios de Deusto*, Vol. 45/1, 1997.

[28] Cf. E. Dussel, *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, y *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée, Bilbao, 2001.

[29] D. Sánchez Rubio, en su obra citada, p. 117, afirma de Dussel que "si en los inicios este tipo de teoría la realizó conjuntamente con otros compañeros, tras su exilio en México, casi se ha convertido en un *autopromotor* o *patrocinador* de la misma, haciéndola coincidir finalmente con su propio pensamiento. Así nos encontramos con un sentido concreto de la filosofía de la liberación en la actualidad, aquel que se

3. Postmodernidad y filosofía de la liberación

Uno de los problemas fundamentales de la filosofía de la liberación tiene que ver justamente 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 de la liberación en el momento presente asuma este cuestionamiento y proceda a justificar críticamente los ejes fundamentales de su discurso. No se trata, como lo apuntamos en la introducción, de afirmar la vigencia y la actualidad de la filosofía de la liberación apelando simplemente a la profundización de la desigualdad y la exclusión en el marco de la globalización neoliberal, sino 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 cultural[30], 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.[31] Las diversas propuestas posmodernas que han surgido en las últimas décadas[32],

---

fundamenta en la misma lógica alterativa y analéctica dusseliana y que trata una serie de temas éticos, políticos y económicos desde la alteridad al sistema mundial y global capitalista de Occidente".

[30] Cf. J. A. Nicolás, "Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna", op.cit, p. 766.

[31] D. J. Michelini, "La modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas", *Diálogo filosófico*, No. 52, 2002, p. 47.

[32] 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

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 verdad".[33] 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 tradiciones[34], 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".[35]

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.[36] 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".[37] 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".[38]

---

humanismo del siglo XXI", en María Luisa Amigo Fernández de Arroyabe (editora), *Humanismo para el siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003, p. 64.

[33] J. A. Nicolás, "Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna", op.cit, p. 778.

[34] D. J. Michelini, "La modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas", op.cit., p. 47.

[35] J. A. Nicolás, "La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica", op.cit.

[36] Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, octava reimpresión, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 23-46; 145-159.

[37] D. Bermejo, "Posmodernidad y cambio de paradigma", en *Letras de Deusto*, No. 82, 1999,p. 41.

[38] J.A. Estrada, "El humanismo en el siglo XXI", op.cit., p. 66.

Así, se despide por ilusoria e inútil la idea de un fundamento transcendente o transcendental, absolutamente necesario e inmutable.[39] 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".[40]

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 normativas, de acuerdos, coincidencias, similitudes, etc.[41] 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.[42] Se obtura así "la posibilidad de criterio universal,

---

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

[40] D. Bermejo, "Posmodernidad y cambio de paradigma", op.cit., p. 47.

[41] Cf. R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, FCE, Buenos Aires, 1997.

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

tanto en el conocimiento como en la acción. La propia tradición cultural constituye el límite irrebasable de todo saber, de toda valoración y de toda interacción".[43]

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.[44] La historia no es un proceso unitario ni avanza hacia un fin, realizando un plan racional de emancipación.[45] 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, comprehensivo, capaz de unificar todos los demás".[46] 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.[47]

Por esta razón, una filosofía de la historia se revela como una empresa metafísicamente sospechosa.[48] 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.[49] 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 complejificación creciente e imparable de formas de vida, sistemas

---

[43] Ibídem.

[44] Cf. D. Bermejo, "Posmodernidad y cambio de paradigma", op.cit., p. 42.

[45] Cf. G. Vattimo, "Postmodernidad: ¿una sociedad transparente", en AAVV, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 11ss.

[46] Ibídem, p. 11.

[47] Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, op.cit., p. 16

[48] Cf. J.F., Lyotard, "Reescribir la modernidad", *Revista de Occidente*, No. 66, 1987, pp. 23ss.

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

de sentido, modelos de conducta y diseños de la existencia que se resisten a la simplificación, a la unicidad y la definitividad".[50]

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 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 cultural.[51] 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".[52] 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 indigencia crítica y sin fuerzas para resistir la invasión y dominio de las estructuras y poderes contra los que se quiere luchar".[53] 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.[54]

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

---

[50] D. Bermejo, "Posmodernidad y cambio de paradigma", op.cit., p. 43.

[51] Cf. D.J. Michelini, "Modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas", op.cit., p.

[52] J. M., Mardones, "El Neoconservadurismo de los posmodernos", en AAVV, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 25.

[53] Ibídem, p. 32.

[54] D. J. Michelini, "Modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas", op.cit., p. 47.

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".[55]

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.[56] 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 libertad individual, en concepciones no plenamente consolidadas de los derechos humanos y en diversas formas histórico-políticas de democracias débiles".[57]

---

[55] Ibídem, p. 49.

[56] Cf. Ibídem, p. 55.

[57] Ibídem, p. 46.

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".[58]

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 la filosofía de la liberación: 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, existen en la actualidad algunas propuestas filosóficas latinoamericanas con pretensiones liberadoras que responden a este cuestionamiento[59], y aunque se instalan en un horizonte posmoderno 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.

---

[58] Cf. Ibídem.

[59] Como ejemplos se pueden citar las de E. Dussel, Franz Hinkelammert e Ignacio Ellacuría.

Una de estas propuestas es la de Ignacio Ellacuría, a la cual dedicaré la última parte de la ponencia, destacando aquellas tesis de su pensamiento filosófico que pueden ser valiosas para repensar la constitución de una filosofía de la liberación en el momento presente.

4. Los aportes concretos de la filosofía de Ignacio Ellacuría a una filosofía de la liberación actual

A mi juicio serían tres los elementos que puede ofrecer la filosofía de Ellacuría para una filosofía de la liberación hoy: a) una visión de la totalidad; b) una visión de la historicidad de la realidad; c) una perspectiva acerca de la relación entre teoría y praxis.

En lo tocante a la visión de la totalidad, ésta es muy importante para pensar las diversas instancias de la realidad en su mutua vinculación, contrario a una tendencia, predominante en el pensamiento social y político contemporáneo, que tiende a tratarlas como esferas separadas y distintas de la vida social. En esto habría coincidencias con el marxismo. Lukács,[60] por ejemplo, sostiene que "la dialéctica afirma la unidad concreta del todo", lo cual no significa, sin embargo, hacer tabula rasa con sus componentes o reducir la pluralidad de sus componentes a una uniformidad indiferenciada, a la identidad, que es una de las críticas posmodernas a la idea metafísica de totalidad.[61]Esta es una idea central del método marxista en el análisis de las realidades sociales e históricas, ya expresada por Marx en su famosa *Introducción de 1857*: "lo concreto es concreto por que es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, la unidad de lo diverso".[62]

Para Ellacuría, la totalización que aporta la realidad histórica no significa la negación de la pluralidad y la diversidad; más bien la exige, porque de lo contrario no se podría hablar formalmente de estructura. Precisamente una de las características centrales del concepto zubiriano de estructura es la de ser un constructo de notas cualitativamente distintas que se co-determinan, esto es, una unidad en la que cada una

---

[60] Cf. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1961.

[61] Cf. D. Bermejo, "Posmodernidad y cambio de paradigma", op.cit., p. 47 ss. Según el autor, el pensamiento post-metafísico despide por "represora" la idea de la Unidad, entendida como Totalidad y como Identidad, y se aplica a defender la pluralidad y la diferencia. En Ellacuría hay una visión de totalidad que no niega la diferencia y la pluralidad, sino que, más bien, la exige.

[62] K. Marx, "Introducción de 1857", en *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política*, Tomo I, Siglo XXI, México, 1980.

de las notas tiene su constitución propia en orden a la respectividad.[63] Se da así una estricta totalidad que no se explica como suma de las partes ni como mera interacción entre ellas. En la estructura se da una especial complicación e implicación entre lo que son los elementos (notas) y lo que es el sistema como tal, el cual supone una novedad cualitativa, una nueva realidad, irreductible a sus partes constitutivas.[64] Las notas que constituyen la totalidad son en sí mismas y por sí mismas notas-de. Y esta co-determinación no es necesariamente producción ni influjo directo causal. Lo único que significa es que la primariedad le compete a la totalidad como unidad, pero sin que esto niegue las características y las acciones de cada parte. Y si bien el sentido de cada una de ellas es regido y dado por la totalidad, de acuerdo a su posición estructural tanto estática como dinámicamente considerada, se requiere de una determinada autonomía de las partes para que se constituya un verdadero todo.

En la estructura las diversas notas no sólo ocupan distinta 'posición' estructural sino que pueden darse en distintos niveles, unos más esenciales que otros. Aunque son las notas básicas o constitutivas las que determinan en última instancia todas las demás, pueden darse también otras notas necesarias menos determinantes y aun notas determinantes que no son necesarias. Como se trata de una realidad procesual y cambiante, no siempre las mismas notas son las predominantes y más determinantes, sino que incluso entre las básicas y constitutivas puede haber un distinto y cambiante modo de determinación.[65] En este sentido, la realidad histórica no es sin más una realidad dialéctica; coincide con la visión dialéctica en la afirmación de una totalidad diferenciada y en el intrínseco carácter dinámico de la realidad, pero no necesariamente la determinación entre las notas es de oposición o de contradicción.[66]

No se trata, en consecuencia, de negar o suprimir la existencia de lo "diverso", sino de hallar los términos exactos de su relación con la totalidad. Frente a la ilusión de la aparente independencia y autonomía que las diversas notas y elementos de una

---

[63] Cf. I. Ellacuría, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 117-122.

[64] Ibídem, p. 85.

[65] Ibídem, pp. 90 ss.

[66] Cf. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", *Estudios Centroamericanos* (ECA), Nos.396-397, 1981, p. 973.

sociedad parecen presentar, hay que afirmar la vinculación física y real entre ellos, sólo desde la cual es posible dar con su realidad concreta. Esto hará necesario adoptar una metodología que habilite al observador para producir una reconstrucción teórica de la totalidad socio-histórica, que nada tiene que ver con el monocausalismo o el reduccionismo economicista:

> Ni monismo idealista, ni monismo materialista. El monismo afirma profundamente una gran verdad: la unidad de lo real. Pero concibe esa unidad en términos muchas veces inaceptables. Nuestra tesis sostiene, al menos formalmente, que ni la unidad debe anular las diferencias ni las diferencias la unidad [...] El monismo puede estar más cerca de la realidad que el atomismo, pero no es tampoco satisfactorio. Encontrar la unidad por la vía de la reducción de las diferencias a un mínimo de identidad es en el fondo una tarea conceptualista que no hace justicia a las diferencias cualitativas irreductibles de la realidad.[67]

En cuanto a la visión de la historicidad de lo real, Ellacuría enfatiza simultáneamente la totalidad, la complejidad y la historicidad de lo real. La realidad histórica no es solo una totalidad cualificada por sus elementos o momentos constitutivos, sino también una totalidad configurada y dinamizada por la praxis y no, por ejemplo, por una razón lógica, como pretende Hegel, o por otra entidad abstracta, llámese materia, naturaleza, espíritu o ser. Se trata de una totalidad abierta cuyos contenidos talitativos y sus formas no están fijadas de antemano, sino que, por su formal carácter de praxis, éstos penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que quedan objetivadas en las estructuras históricas.

Por esta razón, la historia no lleva inscrita en su seno la llegada a un momento culminante que clausure el proceso de la realidad o que la reduzca a una Identidad simple e indiferenciada que absorba su complejidad, anulando así la pluralidad y la especificidad de sus partes constitutivas. “La historia es, en principio y por razón de sí, abierta e indefinida; podrán fallarle sus bases materiales y con ellas toda posibilidad de curso histórico; podrá ir consumiendo y degradando su sistema propio de posibilidades, pero de por sí no tiene un curso cerrado ni una trayectoria fija que la lleve a su final ni en cada nación ni en la totalidad de la humanidad”.[68] La historia implica la

---

[67] Ibídem, p. 972.

[68] I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990, pp. 449-450.

sucesiva constitución de situaciones y coyunturas que, a diferencia de lo que proponen los autores posmodernos, éstas no son producto de la pura contingencia, sino que se encuentran condicionadas por múltiples fuerzas y límites histórico-estructurales que posibilitan la apertura de ciertas oportunidades a la vez que clausuran otras. Pero las coyunturas y las situaciones históricas, así como la historia misma, son construcciones abiertas.

Esto es consecuente con la visión zubiriana de la historia, que asume Ellacuría, en la que el dinamismo histórico es un dinamismo de posibilitación, esto es, la actualización de lo real en su condición de posibilidad. La historia humana no es sino la creación sucesiva de nuevas posibilidades junto con la obturación o marginación de otras. La historia es *transmisión tradente* de posibilidades. Con esta tesis, Zubiri y Ellacuría se desmarcan de todos aquellos autores que formulado una filosofía de la historia prefijada y teleológica. La historia no hay que entenderla desde el futuro como un progreso cuya meta fuese un *topos* ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico. "El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias capacidades [...] y se va dando o, al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica".[69]

Lo que funda el riesgo constitutivo y permanente del proceso histórico es justamente que no está determinado ni orientado por nada, más que por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de una determinada apropiación de posibilidades y de acuerdo a unas determinadas capacidades. Y nunca se puede estar seguro que esa apropiación sea la más adecuada en términos de una real humanización y personalización:

> Todo hombre y todo grupo social pertenecen a un preciso momento del despliegue del proceso histórico y cuentan, por tanto, con un determinado sistema de posibilidades; pero tanto como personas cuanto como grupos, tienen en sus manos el acrecentamiento o la obturación de esas posibilidades. Como la vida humana, la historia carga sobre sí con el inquietante peso de lo que tiene que hacer de sí. [70]

---

[69] Ibídem., p. 561.

[70] I. Ellacuría, "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, p. 133.

La realidad histórica, por su mismo carácter estructural y abierto, es una realidad ambigua. Puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser principio de opresión y alienación; puede ser principio de liberación y de libertad, pero también puede ser principio de dominación y de servidumbre; puede ser principio de revelación de la realidad, pero también principio de error y de oscuridad.[71] El mal histórico, cuando se da, es definitivo, no es reducible en ningún sentido a pura negatividad en un sentido hegeliano, y está radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos.[72] Ellacuría, como Zubiri, entiende que el mal no es ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano; sólo respecto de la realidad humana hay bien y mal. La nuda realidad no es ni buena ni mala.

En la concepción ellacuriana, el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como ocurre en las concepciones ilustradas de la historia, especialmente en la filosofía hegeliana o en la dialéctica materialista de Engels.[73] De ahí que la superación del mal no vendrá automáticamente, sino únicamente mediante el cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema o, por lo menos, mediante el cambio de figura ante el sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado.[74] Pero esto sólo puede realizarse a través de la puesta en marcha de una praxis histórica de liberación, entendida como una acción ética que busca, a partir de unas posibilidades reales, la negación superadora del mal histórico.[75]

En cuanto a la concepción de la relación teoría-praxis, la filosofía de Ellacuría puede efectuar una valiosa contribución a una filosofía de la liberación, al dotarla de una adecuada fundamentación y justificación de su tarea política liberadora.

---

[71] Cf. I. Ellacuría, "Historia de la salvación", *Revista latinoamericana de teología*, No. 28, 1993, p. 11.

[72] Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op.cit., p. 590.

[73] Cf. Ibídem, pp. 451-460.

[74] Cf. Ibídem, p.446.

[75] Cf. I. Ellacuría, "El mal común", apuntes de clase del curso de derechos humanos que Ellacuría impartió de marzo a junio de 1989.

Para Ellacuría, la relación entre teoría y praxis no es una relación extrínseca ni de oposición, sino una relación estructural de co-determinación; por ser la inteligencia sentiente no hay praxis que no tenga un momento intelectivo y no hay momento intelectivo que no suponga algún tipo de transformación práctica de lo real. Y este momento intelectivo de la praxis puede darse bajo formas más o menos difusas, más o menos irreflexivas, o al contrario bajo formas más o menos conscientes, reflexivas y explícitamente sistematizadas en las formas teóricas. "No hay, pues, algo así como una praxis teórica, sino que hay distintos momentos teóricos de la praxis que los engloba y da sentido; en cuanto son momentos de esa praxis total sobre la cual inciden y en cuanto pueden autonomizarse manteniéndose activos y eficientes puede hablarse derivadamente de una praxis teórica".[76]

La filosofía, entendida como un momento teórico de la praxis histórica, no es para Ellacuría una ciencia pura, sino una ideología, tomando el término en su sentido no peyorativo. Esto significa que la reflexión filosófica está configurada por intereses prácticos tanto en la selección de los temas y en el modo de enfocarlos y de desarrollarlos. "Hay que reconocer que el horizonte de intereses, preocupaciones, anhelos, etc., y, sobre todo, la presión social limitan y potencian sus preguntas y aun la orientación de sus respuestas; y esto respóndase positivamente y favorablemente a esos condicionamientos o respóndase negativa y críticamente".[77] Y aun cuando el filósofo no pretenda conscientemente una finalidad práctica, es claro que su reflexión carga con todos los atributos de lo que es la inteligencia humana como inteligencia sentiente y lo que le compete por estar al servicio de la vida; esto es, el de ser una ejercicio racional que se lleva a cabo desde una realidad limitada e interesada y al servicio de unos intereses determinados.[78]

---

[76] I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", op.cit., p. 63.

[77] Ibídem, p. 56.

[78] La actividad cognoscitiva está radicada primariamente en la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad y por lo tanto es activada por la realidad misma aprehendida sentientemente. De ahí que no haya evasión posible de la materialidad concreta en la que se está en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, por más "altos" o "espirituales" que éstos se consideren. Ellacuría, siguiendo a Zubiri, se distancia de las concepciones tradicionales de la razón que se encuentran dentro de la logificación de la intelección, y que de algún modo separan dualísticamente la actividad de la razón de la actividad sentiente, de la praxis. La razón no es ni mero rigor lógico (filosofía griega, racionalismo), ni organización totalizadora de la experiencia (Kant), ni dialéctica conceptual (Hegel). La razón es siempre razón sentiente. La actividad cognoscitiva tiene así una inmediata referencia a la praxis; siempre está condicionada por el mundo histórico en el que se da; y tiene una estricta dimensión social, como

Desde perspectiva, no hay ni puede haber productos filosóficos histórica y políticamente neutros. Por esta razón, el filósofo debe preguntarse en cada momento del proceso histórico a quiénes y a qué acciones favorecen sus reflexiones. La filosofía, al ser momento de la praxis, siempre está situada en un ámbito de realidad más amplio que la contextualiza y la determina, y esto es un hecho que no se puede soslayar en el punto de arranque de una reflexión filosófica con pretensiones liberadoras. Lo cual no significa negar que la filosofía "como toda forma auténtica de saber, por su propio carácter teórico y por su relativa autonomía tiene posibilidades y exigencias que son independientes de cualquier praxis social determinada dentro de ciertos límites que pueden ser cambiantes".[79] Pero, aun admitiendo esto, la pura autonomía de la filosofía no es suficiente para que ésta pueda desplegar su potencial liberador, si no asume conscientemente su dependencia de la praxis. De lo contrario, en lugar de convertir la ideología en una reflexión crítica y sistemática de la praxis histórica, la filosofía puede degradarse en una ideologización más, en ser un puro reflejo de la praxis misma.[80]

De ahí que Ellacuría afirme que una condición indispensable para que la filosofía "pueda desempeñar toda su capacidad liberadora y para que ella misma se potencie como filosofía" es la de "recuperar consciente y reflejamente su papel como momento teórico adecuado de la praxis histórica adecuada".[81] Ellacuría señala que la filosofía en sí misma, por su doble capacidad de crítica y de creación, puede ser un poderoso factor de liberación; el ejercicio del filosofar es de por sí liberador, sobre todo por su capacidad desideologizadora, radicada en la aplicación sistemática de la duda y la negación frente a lo dado, y potenciada además, por la búsqueda permanente de los fundamentos.[82] Pero esta función liberadora propia de la labor filosófica sólo puede realizarse a plenitud si la filosofía se entiende como un momento de una praxis histórica global, que la condiciona y le da sentido. Y en un contexto histórico de opresión y deshumanización, la función liberadora de la filosofía sólo se realizará integral y

---

momento de una totalidad histórica socialmente condicionada por determinados intereses y por fuerzas sociales.

[79] I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", op.cit., p. 56.

[80] Cfr. ibídem, p. 63.

[81] Ibídem, p. 59.

[82] Ibídem, p. 50.

adecuadamente si la filosofía se pone refleja y explícitamente a favor de una praxis liberadora:

> La función liberadora de la filosofía, la cual implica la liberación de la propia filosofía de toda contribución ideologizadora y, al mismo tiempo, la liberación de quienes están sometidos a dominación, sólo puede desarrollarse cabalmente teniendo en cuenta y participando a su modo en praxis históricas de liberación. Separada de estas praxis es difícil que la filosofía se constituya como tal, más difícil aún es que se constituya como liberadora y más difícil aún es que contribuya realmente a la liberación.[83]

Estas praxis históricas de liberación pueden ser de diversa índole y adquirir diversas características, modalidades, objetivos y metas, según el momento procesual de la realidad histórica y de acuerdo a la naturaleza de los procesos opresivos o deshumanizantes que predominen en cada región, en cada pueblo o al nivel global de la humanidad, que no necesariamente serán de carácter socioeconómico o político, sino que pueden ser de carácter étnico, religioso, ecológico, tecnológico, etc. Por esta razón, Ellacuría afirma que la función liberadora de la filosofía "es siempre una labor concreta tanto por lo que se refiere a aquello de lo que uno debe liberarse como al modo de llevar a cabo la liberación y a la meta de la libertad histórica que se puede proponer en cada situación. La filosofía debe desempeñar siempre una función liberadora, pero el modo de desempeñarla es distinto y esto va a hacer que haya filosofías distintas con su propia universalidad. No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía; hay, por tanto, que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación; el paso del previamente al definitivamente, el paso de la anticipación a la com-probación dará por resultado una filosofía original y liberadora, si es que realmente se ha puesto en el lugar adecuado del proceso liberador". [84]

En consecuencia, el proyecto de una filosofía liberadora, que propone Ellacuría, no pretende ser un proyecto únicamente válido para la realidad latinoamericana, sino que busca constituirse también en una propuesta válida para hacer una filosofía liberadora en otras regiones del planeta, por cuanto comporta la tesis de la historicidad de toda filosofía como momento de la praxis histórica y la posibilidad y necesidad de asumir la liberación en la propia realidad histórica, de acuerdo a sus propias

---

[83] Ibídem, p. 63.

[84] Ibídem, p. 55.

peculiaridades y problemáticas.[85] Incluso la exigencia de construir una filosofía de la liberación que colabore en la superación de la injusticia estructural que caracteriza el actual orden mundial no es el fin de la filosofía, sino un momento de su historicidad, exigida por la situación catastrófica en la que se encuentra la humanidad, expresada en la existencia de mayorías populares y de pueblos oprimidos. Pero en otra altura procesual de la realidad histórica, donde no haya injusticia estructural, necesariamente deberá emerger otro tipo de filosofía liberadora menos centrada en esta problemática y más preocupada en la resolución de otros problemas[86] y, por tanto, exigida a insertarse en otro tipo de praxis liberadoras, con otras modalidades y con metas distintas, y con otros sujetos de la liberación.

De ahí que no pueda haber una única filosofía de la liberación, sino que puede haber varias, según las diversas situaciones y según las distintas épocas que puedan configurarse en el proceso histórico. En cada caso se tratará de reflexionar filosóficamente, de hacer filosofía en su nivel formal desde la propia realidad histórica, buscando introducir en esa reflexión los graves problemas que afectan a la mayoría de los seres humanos con el fin de contribuir a una praxis histórica de liberación. En este sentido, para Ellacuría, una filosofía liberadora no puede ser otra cosa "que la actualización, en una determinada época y situación cultural, de los objetivos, funciones y características intelectivas que son esenciales a toda filosofía. Esta actualización es la que hace posible que toda filosofía verdadera sea inseparablemente peculiar y universal, es decir, que al pensar radicalmente los problemas de su época y de su circunstancia, pueda iluminar el horizonte de toda la humanidad".[87]

---

[85] Aquí coincido plenamente con la misma conclusión a la que llega J. Sols Lucia con relación a la teología de la liberación de Ellacuría. Cfr. J. Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 289 ss.

[86] Cfr. ibídem, p. 292.

[87] M. Domínguez, "Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana", *Universitas Philosophica,* No. 13, Bogotá, 1989, p. 72.