

## Balance actual de la filosofía de la liberación

\*Héctor Samour

### 1. La filosofía de la liberación como un fenómeno complejo y plural

El movimiento de la filosofía de la liberación emergió en América Latina en una coyuntura histórica mundial, a finales de la década de los sesenta, marcada por una situación de crisis filosófica, cultural, política y económica (mayo francés, Tlatelolco en México, conferencia episcopal en Medellín, surgimiento de movimientos guerrilleros después de la revolución cubana y de diversos movimientos de liberación de carácter anticolonialista en países del llamado Tercer Mundo, especialmente en África y Asia).

En el ámbito sociocultural, el contexto estaba marcado por una serie de matrices culturales entre las que destacaban la teoría de la dependencia<sup>1</sup>, la teología de la liberación<sup>2</sup>, la pedagogía de Freire, la nueva literatura latinoamericana encabezada por Julio Cortázar, Alejo Carpentier, Gabriel García Márquez y Mario Vargas Llosa, y el muralismo mexicano de Rivera, Orozco y Siqueiros<sup>3</sup>. A esto hay que agregar, en el ámbito filosófico, la polémica entre Leopoldo Zea y Agustín Salazar Bondy en torno a la autenticidad y originalidad de una filosofía latinoamericana<sup>4</sup>.

\* Doctor en Filosofía Iberoamericana. Actual viceministro de Educación en El Salvador.

1. La teoría de la dependencia, con todas las críticas que se le puedan hacer hoy, transformó las bases de muchas de las interpretaciones dominantes sobre el desarrollo, especialmente, las que consideraban el desarrollo como un camino lineal, de seguimiento imitativo del trayecto recorrido por los países ricos occidentales, sin tomar en cuenta el carácter estructural y complejo de la pobreza y del subdesarrollo.
2. La teología de la liberación significó una reinterpretación del cristianismo desde la opción por los pobres y excluidos, a partir de la praxis de las comunidades eclesiales de base, de las comunidades cristianas pobres conscientes de su opresión, y en diálogo con el marxismo.
3. Cf. Carlos Beorlegui, "Corrientes actuales de la filosofía de la liberación", *Diálogo filosófico*, 65, 2006, p.199.
4. A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1969. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como una filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

De acuerdo a Enrique Dussel, la filosofía de la liberación representó el surgimiento en la periferia de un pensamiento crítico que inició un proceso de descolonización epistemológica del pensamiento de la filosofía misma, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y norteamericano situado en el centro del sistema-mundo<sup>5</sup>. Se trató de una toma de conciencia de la realidad del mundo periférico y dependiente en el que las ciencias, en general, y las ciencias sociales y la filosofía, en particular, tenían en lo fundamental un carácter colonial, de imitación y repetición del marco categorial y metodológico de la ciencia europea<sup>6</sup>.

Sin embargo, en el momento de su nacimiento, ni sus creadores ni sus críticos tuvieron conciencia de este significado mundial, que cobra más sentido que nunca en estas primeras décadas del siglo XXI, “en el que por primera vez en la historia de la filosofía las diversas tradiciones, gracias al enorme desarrollo de los medios de comunicación, pueden abrirse a un diálogo auténtico y simétrico que nos capacite para entender muchos aspectos desconocidos para nosotros, aspectos que pueden estar mejor desarrollados en unas tradiciones que en otras, superando así el eurocentrismo de la modernidad que prevalece en la actualidad, y que impide la creatividad

y a menudo oscurece los grandes descubrimientos logrados por las otras tradiciones”<sup>7</sup>.

En realidad, nunca hubo una unidad metodológica, epistemológica y política en la filosofía de la liberación<sup>8</sup>. Lo que en un principio parecía un movimiento homogéneo y compacto fue dando lugar a una amplia heterogeneidad de puntos de vista que se mantiene hasta el presente. Si bien se atribuye el inicio de esta línea filosófica a un grupo de filósofos jóvenes argentinos que se reunieron en el II Congreso Nacional de Filosofía, en Córdoba (Argentina, 1971), así como en varios encuentros académicos de filosofía en la Facultad de Filosofía de Universidad del Salvador, en San Miguel, entre 1969 y 1973<sup>9</sup>, en realidad, hay autores que sitúan los orígenes en tres núcleos diferentes: el mexicano (L. Zea), el peruano (A. Salazar Bondy) y el argentino<sup>10</sup>. La obra del filósofo mexicano, desde un contexto histórico diferente, confluye, en parte, con la de los filósofos argentinos, aunque desde premisas distintas<sup>11</sup>. 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.

5. Enrique Dussel, “A New Age in the History of Philosophy: The World Dialogue Between Philosophical Traditions”, ponencia presentada en la IV sesión plenaria del XXII Congreso Mundial de Filosofía. Seúl, 4 de agosto de 2008.
6. Cf. N. L. Solís Bello Ortiz y otros, “La filosofía de la liberación”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino” (1300-2000)*, CREFAL- Siglo XXI, 2009, p. 399.
7. E. Dussel, *op. cit.*
8. Cf. H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
9. Cf. C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 668.
10. Entre los nombres más representativos de este grupo, estarían los siguientes: O. Ardiles, H. Assmann, M. Casalla, H. Cerutti, C. Cullen, J. de Zan, E. Dussel, A. Fornari, D. Guillot, A. Kinen, R. Kusch, D. Pro, A. De la Riega, A. Roig y J.C. Scannone. En 1973 publicaron el libro conjunto *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973. Véase también: *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1975.
11. Cf. Leopoldo Zea, “Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana” en *Dianoia*. Anuario de filosofía, México, UNAM-FCE, Año XX, núm. 20, 1974, pp. 172-188. Leopoldo Zea, “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación” en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, pp. 32-47.

## 2. Las diversas filosofías de la liberación

A pesar de expresar el intento de construir una filosofía con pretensiones liberadoras, son muy marcadas las diferencias entre los distintos autores a la hora de entender el sujeto de la liberación, el método de construirla, el objeto final de la liberación y la fundamentación teórica de cada propuesta filosófica. Por ello, es mejor hablar de diversas filosofías de la liberación que de filosofía de la liberación, como si fuera un movimiento compacto y homogéneo.

Horacio Cerutti ha destacado cuatro corrientes, que denomina *ontologista*, *analéctica*, *historicista* y *crítica o problematizadora*<sup>12</sup>. En la corriente ontologista se inscribirían R. Kusch, C. Cullen y Mario Casalla, entre otros. La corriente analéctica estaría representada principalmente por J. C. Scannone, E. Dussel, O. Ardiles y H. Ortega. A la corriente historicista pertenecerían L. Zea, A. Roig y Arturo Ardao, que son intelectuales de una generación anterior. El cuarto grupo estaría compuesto por H. Cerutti, Severino Croatto,

Manuel I. Santos y Gustavo Ortiz, entre otros. Para Scannone<sup>13</sup>, en la interpretación y clasificación de Cerutti, se juega la comprensión del “pueblo” pobre, entendido sobre todo desde las culturas y sabidurías populares<sup>14</sup>, desde la exterioridad al sistema<sup>15</sup> o desde la opresión de clase, entendida en mayor o menor medida según la concepción marxista<sup>16</sup>. Raúl Fernet-Betancourt, a diferencia de Cerutti, pone el principio de diferenciación entre las distintas corrientes de la filosofía de la liberación en la mediación analítica preferentemente empleada para la reflexión filosófica desde y sobre la praxis liberadora. Así, este autor distingue entre dos principales enfoques: el ético-cultural (de Kusch, Cullen, Scannone, entre otros) y el que, sin ser marxista, estaría orientado por el marxismo (por ejemplo, Dussel)<sup>17</sup>.

A estos autores y corrientes hay que incluir las aportaciones de Ignacio Ellacuría<sup>18</sup> y de Franz Hinkelammert<sup>19</sup>, que, a pesar de no haber participado en los momentos iniciales del movimiento, generaron propuestas teóricas de suma relevancia y actualidad, y han propiciado escuelas de pensamiento que se manifiestan en el presente.

12. Cf. H. Cerutti, *op. cit.* El autor las diferenció según su relación con el “populismo”: populismo concreto y abstracto; crítica historicista o problematizadora al populismo. Más tarde, en su artículo “Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”, *Concordia*, 15, 1989, pp. 65-83, Cerutti utilizó una terminología más filosófica para referirse a las mismas tendencias: filosofía ontologista (cuyo principal exponente sería Kusch), filosofía analéctica (a la que pertenecerían Dussel y Scannone), versión historicista (por ejemplo, Roig) y problematización de la filosofía (en la que se incluye él mismo).
13. J.C. Scannone, “Filosofía/teología de la liberación”, en R. Salas Astrain (coordinador), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, vol. II, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, p. 437.
14. C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Experiencia de la sabiduría de los pueblos*, Editorial Castañeda, S. Antonio de Padua, Buenos Aires, 1978; J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, 1990.
15. E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.1 y t.2, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
16. H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *op. cit.*
17. R. Fernet-Betancourt, *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Materialis Verlag, Frankfurt, 1978.
18. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador, 1990; H. Samour, *Voluntad de liberación*, Comares, Granada, 2003. H. Samour, *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica contemporánea*, ADG-N Libros-Universidad Carlos III, Valencia, 2012.
19. F. Hinkelammert ha publicado numerosos libros, publicados en inglés, alemán y castellano, entre los cuales están: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970); *Dialéctica del desarrollo desigual* (1974); *Las armas ideológicas de la muerte* (1978); *Crítica de la razón utópica* (1984); *Democracia y totalitarismo* (1987); *Teología del mercado total* (1989); *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia* (1993); *El mapa del emperador* (1996); *El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización* (1998).

### 2.1. La filosofía ontologista (Rodolfo Kusch)

Los filósofos de la corriente *ontologista* defienden que el sujeto del filosofar liberador era el pueblo, entendiendo como tal al pueblo indígena, bajo el supuesto de que en la cultura de los pueblos originarios se encuentra la esencia auténtica de lo americano<sup>20</sup>. Desde esta perspectiva, contraponen la cosmovisión indígena y su modo de enfrentarse a la realidad (*estar*), y la cosmovisión europea racionalista, tecnocientífica y dominadora (*ser*).

Para Rodolfo Kusch, el indígena es capaz de reconocer en la dimensión del estar la emocionalidad, la presencia de lo absoluto, de las fuerzas sagradas con cuya relación se impregna toda su propia vida. Este reconocimiento le lleva a la práctica del ritual, mediante el cual se hace posible no solo el establecimiento de la relación con lo sagrado, sino, además, fundar sobre ella la continuidad de la vida de la comunidad<sup>21</sup>.

El *estar* implica así una visión dinámica de la realidad. Coloca en el primer plano un mundo configurado primariamente por circunstancias y sucesos, no por cosas. Ello lleva a la necesidad de asegurar la vigencia de un mundo en que la vida sea posible. Se trata, entonces, de ubicarse en el aquí y el ahora de un modo que asegure la supervivencia y la continuidad de la vida en medio de situaciones que amenazan a la vida en cada momento. Esto lleva a enfrentar el desgarramiento en que siempre se halla el ser humano. No es posible el estar, sino como “estar con”. El estar es así radicalmente opuesto al individualismo del ser.

Desde que el pensamiento occidental enfrentó al ser humano con la naturaleza, transformada en colección de objetos, la totalidad se desgarró. El sujeto quedó despojado del reconocimiento de su dimensión más profunda, dejó de “estar no más” para crecer, para ser, y pasó a intentar ser alguien para separarse de los demás y tratar de imponerse a los otros<sup>22</sup>.

En este contexto, la misión de la filosofía debe plantearse como una indagación del sujeto fusionado con su mundo y detectar los núcleos de mayor densidad y consistencia, que establecen la coherencia del sentido del mundo en que habita. No se trata de una filosofía entendida como un análisis de lo ya acontecido al modo hegeliano, sino como una mirada hacia el futuro, y, en ese sentido, será una filosofía de la liberación que asuma modos de pensar lo americano desde la profundidad ética de sus culturas originarias<sup>23</sup>.

En definitiva, para Kusch, una filosofía con pretensiones liberadoras debe asumir esta dimensión profunda del *estar* de la culturas originarias para no caer en un pensar artificial e imitativo. Mientras la filosofía se base en la afirmación del *ser* y la exclusión de la contradicción, no podrá construir un pensamiento realmente liberador.

### 2.2. La filosofía historicista (Leopoldo Zea)

Los autores de la línea *historicista* buscan recuperar la herencia histórica de la filosofía latinoamericana como condición para realizar una efectiva función liberadora. Aquí solo me referiré a algunas tesis centrales del pensamiento de Leopoldo Zea.

20. R. Kusch, *América profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1975; *Geocultura del hombre americano*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1976; M. Casalla, “El concepto de pueblo”, *Latinoamérica*, nº 8, México, 1975, pp. 119-158.

21. Cf. María Luisa Rubinelli, “Rodolfo Kusch (1922-1979)”, en Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Semillas del tiempo*, EDIUNC, Mendoza, 2001, p. 137.

22. Cf. María Luisa Rubinelli, *op. cit.*, p. 141.

23. Cf. R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, *op. cit.*, p. 94.

Para este pensador mexicano, es necesaria una filosofía de la liberación hoy, pero, según él, esto ha acontecido siempre en la historia de la filosofía latinoamericana, pues lo mejor de nuestra filosofía desde las guerras de emancipación fueron filosofías que pensaron procesos de liberación (momento *asuntivo* de las filosofías latinoamericanas del pasado en el presente). En este sentido, una filosofía de la liberación no es en realidad una novedad. Además, no se puede esperar a que la cultura latinoamericana se libere para después pensar filosóficamente la liberación (crítica a la postura de Salazar Bondy). Una filosofía de la liberación en la actualidad, según Zea, debe colaborar en la toma de conciencia de la necesidad de la liberación “del hombre”, del “hombre sin más”, universal. “Salazar Bondy, Dussel y Fanon y quienes como ellos pugnan por una filosofía de la liberación, hablan del hombre nuevo y de la nueva filosofía de este hombre... Pero ¿hablamos los no europeos del mismo hombre nuevo? Pienso que unos y otros hablamos, pura y simplemente del hombre... Y en este sentido toda la filosofía... ha sido una filosofía de la liberación”<sup>24</sup>.

En esta crítica, Zea hace generalizaciones criticables: en primer lugar, las liberaciones del pasado son iguales a la liberación del presente; en segundo lugar, los proyectos de liberación en cualquier época y lugar son igualmente idénticos: la liberación del ser humano genérico. Zea no analiza las causas concretas y diferenciales históricas de la particularidad de cada proceso de liberación que se ha dado o se puede dar en la historia y, por lo tanto, pasa por alto la forma concreta en que debe transformarse y articularse la filosofía con el proyecto de liberación que exige el estado actual de la región y del mundo. En ambos casos, L. Zea pasa sin mediaciones del caso

concreto a la universalidad, sin reparar en la especificidad de cada momento del proceso histórico, en las diferencias de forma y contenido de cada negatividad histórica<sup>25</sup>.

Por otro lado, Zea no se cuestiona los instrumentos metodológicos y categoriales de la nueva filosofía. Para Zea, la filosofía europea es la filosofía universal. Ciertamente los grandes filósofos europeos representaron momentos liberadores en diversas épocas de la historia europea, pero la función liberadora de su filosofía es cuestionable si se la quiere aplicar mecánicamente a otro contexto histórico o a otra época. La filosofía cartesiana representó un momento liberador respecto a lo que fue la cultura feudal, pero es el fundamento ontológico de la dominación moderna y colonial, de la que debemos descolonizarnos. “Se piensa que con los instrumentos de la Ilustración podríamos realizar la tarea descolonizadora, no advirtiendo la necesidad de deconstruir radicalmente la filosofía moderna europeo-norteamericana hasta el presente, y construyendo, cuando la temática lo exija, y porque es distinta, un *nuevo marco metódico y categorial* adecuado para pensar la praxis de liberación descolonizadora ante el capitalismo tardío del *centro*”<sup>26</sup>.

Para otros filósofos del movimiento, a diferencia de Zea, la filosofía de la liberación no es un momento más de la tradición de la filosofía occidental ni de la filosofía latinoamericana. Dussel y Scannone hablan de ‘ruptura’, una ruptura que se produce en la historia “cuando se acaba una civilización, en nuestro caso, la así llamada *occidental y cristiana*; reconocer la ruptura no excluye la reinterpretación, el retomar esa tradición cultural desde un *nuevo comienzo*”<sup>27</sup>.

24. L. Zea, “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, *op. cit.*, pp. 32-47.

25. Cf. N. L. Solís Bello Ortíz y otros, “La filosofía de la liberación”, *op. cit.*, p. 408.

26. *Ibidem*.

27. J.C. Scannone, en A. Salazar Bondy, *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, p. 170.

L. Zea experimentó una evolución en su pensamiento, enfocándose en el análisis de la situación histórica latinoamericana y de la manera cómo esta situación puede transformar la historia de las ideas y desembocar en una filosofía de la liberación propia para la época actual<sup>28</sup>.

Después de la caída del muro Berlin, Zea reaccionó contra la interpretación que Francis Fukuyama hizo de la tesis hegeliana del “fin de la historia”. Según ella, después del derrumbe del estalinismo, la evolución ideológica de la humanidad ha llegado a su final y el “futuro” solo puede fundarse en la aplicación de la democracia liberal occidental. Para Zea, cuya filosofía está influenciada por la filosofía hegeliana y el circunstancialismo de Ortega y Gasset y José Gaos, la tesis de Fukuyama es la expresión de un pensamiento profundamente antidialéctico. Según Zea, Fukuyama oculta que los desvaríos totalitarios del siglo XX (fascismo, estalinismo y despotismos regionales de los Estados postcoloniales) fueron reacciones a las contradicciones del mismo capitalismo cuyo triunfo luego se quiere celebrar<sup>29</sup>.

Sin embargo, Zea defendió el tratado de libre comercio (TLC) de México con Estados Unidos y Canadá, a partir de su concepción filosófica según la cual, contra las deformaciones eurocentristas, se puede reclamar el ideal moral de la modernidad a favor de una igualdad universal. En contraste con los críticos radicales del modelo neoliberal del desarrollo, Zea ve el futuro de Latinoamérica en una activa participación en la modernidad capitalista en condiciones de igualdad. En este proceso, las tradiciones culturales no deben ser ignoradas en el curso de la modernización de las sociedades periféricas, a pesar de que ellas provengan, como en el caso de

Latinoamérica, de la experiencia de siglos de dominación colonial. Una negación antidialectica y, por tanto, ahistórica del pasado –un signo de la primera Ilustración– fue para Zea la causa principal del fracaso de los proyectos modernizantes de orientación positivista en el siglo XIX, en base a los cuales los Estados latinoamericanos buscaron extirpar las tradiciones indígenas y la herencia colonial española mediante un cambio radical del sistema educativo y una activa política de inmigración<sup>30</sup>.

Según Zea, el TLC abre para México y, por extensión, para otros países latinoamericanos, una posibilidad especial para una integración honrosa en la sociedad mundial. Claro que Zea es consciente de que el TLC no surgió de un llamamiento moral hacia la igualdad universal, sino por los intereses económicos de los EE. UU, que necesitan nuevos mercados. Sin embargo, para Zea, el significado histórico del TLC va mucho más allá de los intereses de los conglomerados norteamericanos. El TLC puede llegar a ser precisamente el comienzo de una multifacética cooperación entre las dos “Américas”, con lo cual parece que se cumple otra de las esperanzas de la filosofía de la historia de Zea, aquella de la reconciliación entre el espíritu católico-románico de Latinoamérica y la cultura protestante anglosajona de Norteamérica.

A la luz de este análisis impregnado por una perspectiva histórico-filosófica, Zea interpretó el levantamiento zapatista de 1994 como una simple provocación y una recaída en el romanticismo de formas de vida premodernas. En este planteamiento y en sus valoraciones acriticas sobre el Partido Revolucionario Institucional (PRI) de México, se percibe de manera completamente clara el flanco débil de Zea, concretamente su concepto de *mesti-*

28. Cf. F. Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1981, p. 209.

29. L. Zea: *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte*. München 1989, 143ss. Citado por Hans Schelkshorn, “La filosofía de la liberación en Latinoamérica al finalizar el siglo XX”, en <http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm>

30. Esta es la tesis central del importante libro: L. Zea, *La filosofía americana*. México 1987.

zaje, según el cual la cultura de los pueblos indígenas está (dialécticamente) “superada” (*aufgehoben*) en el nacionalismo mexicano<sup>31</sup>.

### 2.3. La filosofía analéctica (J.C. Scannone y Enrique Dussel)

Los filósofos de la corriente *analéctica*, especialmente Enrique Dussel<sup>32</sup> y Juan Carlos Scannone<sup>33</sup>, apoyados sobre todo en la corriente filosófica judía (H. Cohen, Rozenweig, M. Buber, y en especial, E. Levinas) y en la hermenéutica filosófica (Heidegger, Gadamer y Ricoeur), descubrieron nuevas categorías y métodos muy diferentes del habitual en las escuelas filosóficas latinoamericanas. De esta forma, pudieron recuperar los símbolos del imaginario popular latinoamericano. También desarrollaron categorías, como las de totalidad y alteridad, que les permitieron un uso histórico y crítico de la tradición filosófica occidental: crítica a la racionalidad occidental, centrada en un yo pienso solipsista, racionalista y dominador, no respetuoso de la alteridad del otro, sean individuos, colectivos sociales o culturas; propuesta de una *metafísica de la alteridad* y una *analéctica de la liberación* que, analizando la realidad desde el lugar privilegiado de la alteridad del pobre y de las víctimas del sistema, les ilumine y acompañe en el proceso sociopolítico de liberación.

De esta forma, realizaron una ruptura epistemológica antieurocéntrica, antipatriarcal, anticapitalista y anticolonialista, pero no meramente negativa porque también desarrollaban un discurso positivo de transformación al analizar el proceso de liberación en diversos niveles: económico, político, cultural, pedagógico, género, familia, etc.<sup>34</sup>.

#### 2.3.1. Juan Carlos Scannone

Según Scannone, desde sus primeros planteamientos, su filosofar intentó superar tanto la mera relación sujeto-objeto como la pura dialéctica opresión-liberación. Y lo hizo a partir de la exterioridad, alteridad y trascendencia ético-históricas del otro, del pobre, inspirándose en Lévinas, pero releándolo desde América Latina, en cuanto pensó el pobre no solo en forma personal y ética, sino también social, histórica, estructural, conflictiva y política<sup>35</sup>.

En el desarrollo del pensamiento de Scannone, se pueden distinguir dos momentos principales: la fundamentación ontológica del proceso de liberación, como aporte a la filosofía de la liberación, y el desarrollo de una línea histórico-cultural. El primero comienza desde el posicionamiento crítico del autor ante la realidad latinoamericana y los proyectos históricos que en ella se han instaurado. Al tomar distancia de ellos y analizarlos desde la experiencia personal y social en el proceso histórico (es lo que Paul Ricoeur ha denominado “vía larga”), busca analizar filosóficamente el modo de liberar al pueblo. Scannone plantea así un círculo hermenéutico cuya primera fase implica una lectura y discernimiento filosóficos de la realidad social usando la mediación de las ciencias humanas y sociales; y la segunda, una relectura de todos los grandes temas de la filosofía a partir del nuevo horizonte abierto por la opción preferencial por los pobres. En ella, por tanto, se dan las mediaciones analítica (aportada por las ciencias humanas y sociales), hermenéutica (estrictamente filosófica) y práctica, con el fin

31. Cf. Hans Schelkshorn, “La filosofía de la liberación en Latinoamérica al finalizar el siglo XX”, *op. cit.*

32. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 5 vols., Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; *Filosofía de la liberación*, EDICOL, México, 1975.

33. J.C. Scannone, “Hacia una dialéctica de la liberación. Teoría del pensamiento practicante hoy”, *Stromata* 27, 1971; “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata* 28, 1972.

34. Cf. N. L. Solís Bello Ortiz y otros, “La filosofía de la liberación”, *op. cit.*, p. 412.

35. J.C. Scannone, “Filosofía/Teología de la liberación”, *op. cit.*, pp. 436-437.

de delinear estrategias liberadoras que sean históricamente eficaces.<sup>36</sup>

En la segunda fase de su pensamiento, Scannone parte del imaginario popular y reformula el lugar hermenéutico desde el cual se puede plantear la pregunta filosófica. Scannone nos habla ahora de la *sabiduría popular*, hermenéutica que parte de la experiencia histórico-cultural del pueblo, que se constituye en un paso más allá de la mera negación de la negatividad que pesa sobre la víctima. Scannone afirma que el pueblo, antes de ser negado, se inscribe ya en una positividad: la sabiduría popular, que es el poder sapiencial del pueblo (sujeto comunitario de historia común) que se expresa en discursos simbólicos enunciados en los campos religioso, político y poético<sup>37</sup>. La elaboración y reelaboración de las categorías han de usarse para interpretar la sabiduría popular latinoamericana.

En coincidencia con los análisis de Cullen y Kusch, pero enriqueciendo sus planteamientos, Scannone considera que la clave o categoría fundamental de la sabiduría popular es el *estar*, frente al *ser* de la cultura griega y el *acontecer* de la bíblica<sup>38</sup>. Se trata de un *nosotros estamos* como primera forma de la sabiduría de los pueblos, experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediada por la reflexión autoconsciente, y que por ello resulta irreductible. “En cuanto arraigado en la ‘América profunda’ se distingue del ‘ego cogito’ y del ‘estar en el mundo’ de la tradición filosófica europea; es sujeto comunitario del estar, del ser y de la historia, del pensar

sapiencial y del lenguaje simbólico que lo articula, y, por lo tanto, del filosofar que de allí debe partir”<sup>39</sup>. El “nosotros estamos” se constituye así en trama intersubjetiva que, dejando al yo individual y abstracto, se abre a la comunidad como nos-otros, lo que implica no solamente al diferente dentro de la identidad, sino al distinto, siguiendo a Levinas.

El filosofar así definido se caracteriza por la eticidad del saber que sabe esa experiencia, que sabe la verdad en una relación ética intrínseca al nosotros, aunque ese saber no se reduzca al ethos. “Se trata de una verdad que tiene que ver con la justicia, de modo semejante al planteo bíblico; de una eticidad que no se reduce a la moralidad, sino que posee una dimensión política y geocultural –nosotros como pueblo, comunidad orgánica–, sin prescindir de su dimensión trascendente y universal”<sup>40</sup>.

En una etapa posterior, Scannone incorpora a sus reflexiones elementos de la racionalidad comunicativa y de la ética del diálogo de Apel y Habermas<sup>41</sup>. Pero si Scannone se adhiere a estos filósofos alemanes en el paso del sujeto trascendental kantiano al nosotros de la racionalidad comunicativa, se distancia de ellos desde su propuesta del nosotros ético-histórico, ya que para él tanto Apel como Habermas no hacen hincapié suficientemente en la singularidad del otro levinasiano de cada interlocutor. El nosotros de la situación ideal de diálogo de la ética discursiva sería para Scannone un colectivo demasiado impersonal y homogeneizador<sup>42</sup>.

36. Cf. J.C. Scannone, *Teología y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, 2ª parte: aportes filosóficos, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 127-252.

37. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, op. cit.

38. J. C. Scannone, “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, en J. C. Scannone (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1984.

39. Cf. Dina Picotti, “Juan Carlos Scannone”, en Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Semillas del tiempo*, op. cit., p. 214.

40. *Ibidem*, p. 214-215.

41. J.C. Scannone, “Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad”, *Stromata* 43, 1987, pp. 393-397.

42. Cf. C. Beorlegui, “Corrientes actuales de la filosofía de la liberación”, op. cit., p. 207.



Sobre esta base, para Scannone la tarea que le compete a la filosofía de la liberación sería construir estrategias de construcción de lo humano que rompan la lógica asimétrica de la dominación de las sociedades capitalistas actuales, y que contribuyan al diseño y creación de instituciones justas, basadas en prácticas interpersonales e interculturales apoyadas en relaciones de gratuidad, respetuosas de la alteridad.

### 2.3.2. Enrique Dussel

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<sup>43</sup>, y es quien se ha dedicado con mayor decisión, en los últimos treinta años, a elaborar un sistema filosófico original<sup>44</sup>.

En su primera fase, Dussel parte de una hermenéutica y una fenomenología que deriva de Heidegger. Los seres humanos no somos expresión de un *cogito* o yo puro, sino que somos seres finitos arrojados en un mundo, condicionados y limitados por múltiples factores, y desde el cual existimos. Estamos inmersos en cosmovisiones que determinan nuestras experiencias y actitudes existenciales. Las ideas no son categorías absolutas y abstractas, sino coagulaciones de la experiencia existencial e histórica. La experiencia conlleva ciertas pre-concepciones y, por lo tanto, no podemos comprender el mundo sin disponer de algo previo a la experiencia sobre él. Las formas de existencia o las relaciones sociales a las que pertenecemos nos imponen esquemas conceptuales o modos de dar sentido al mundo, que determinan nuestro modo de ser con los demás y en la relación con el mundo. Los conceptos y nuestro punto de vista sobre el mundo son extensiones de

una red de relaciones existenciales. Esto se puede expresar diciendo que la mente y el mundo, las ideas y las cosas, la conciencia y lo otro no son ontológicamente diferentes, sino partes de un continuo.

Este continuo es siempre un círculo de sentido (círculo hermenéutico), que se plasma en la cultura de un pueblo. La cultura ha de ser tratada como un sedimento geológico, acumulaciones de capas de sentido. Con estas ideas, Dussel inició el descubrimiento y recuperación de la simbología de la cultura latinoamericana que generaría en sus investigaciones las capas de sentido acumulado por los siglos de la experiencia existencial latinoamericana.

Pero la perspectiva hermenéutica de inspiración heideggeriana la cuestionará Dussel, ya que para él tal modelo interpretador solo es apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas, como lo es la cultura latinoamericana). Existencial, hermenéutica y culturalmente, Latinoamérica ocupa un lugar en la historia del mundo que no puede asimilarse a los modelos europeos de desarrollo ni siquiera de explicación.

Por influencia de Levinas, Dussel crítica ahora a toda la filosofía occidental, representada ejemplarmente por Hegel, Husserl y Heidegger, en cuanto dicha filosofía postula una totalidad basada en lo idéntico, en la permanencia del ser; una totalidad sistemática que lo integra todo sin diferencias. Es una filosofía de carácter dogmático, no respetuosa de la alteridad, de lo Otro, sean individuos, pueblos o culturas. El sistema niega la alteridad y la filosofía se convierte en una filosofía de lo mismo, donde el "otro" es lo "analógico", expresión o manifestación de lo Mismo. El paradigma de este pensar occidental es la

43. 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.

44. Cf. D. Sánchez Rubio, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Desclée, Bilbao, 1999, p. 117.

dialéctica hegeliana, en la cual todo ya está dado y donde todo es expresión de un Ser o Espíritu Absoluto<sup>45</sup>.

Frente a la “dialéctica” de la Totalidad, que constituye un movimiento cerrado a la novedad, Dussel construye un nuevo método; el ana-léctico o ana-dialéctico, como camino o método de realización de una filosofía de la liberación. El método ana-dialéctico significa más allá de la totalidad y de cualquier sistema. El otro es el diferente a mí. Lo universal lleva a un pluralismo que no es solucionable en una unidad superior, como lo propone la dialéctica. El “otro” es exterior al sistema. Es una crítica a la ontología occidental, a una filosofía que está siempre viciada, en la que siempre triunfa el universal en detrimento del particular, de la individualidad y del “otro”. Es una ontología bipolar en la que el otro queda integrado en la totalidad como momento de ella, producto de la diferenciación interna de la misma totalidad. Esto implica que la diferencia dentro de la unidad es fruto del conflicto, y lleva a la muerte del otro, a la integración de la parte en el todo, de lo diferente en la unidad. La totalidad ontológica expresa y justifica así una exclusión de una alteridad, del otro: en la polis griega, de las mujeres, los esclavos y los bárbaros; en la cristiandad medieval, de las mujeres, los ateos y los herejes; en la época moderna, con el surgimiento del capitalismo liberal, los pueblos conquistados y colonizados, y todas las víctimas que se han producido en su desarrollo hasta el presente.

Por lo tanto, lo que hay que hacer es vincularse al otro (tradición semita), donde la relación con el otro es la relación constitutiva (religación con el otro, que es lo diferente y lo diverso). Se establece así una filosofía de

la diferencia, una filosofía interpersonal. El planteamiento de Dussel es una crítica a todas las filosofías logocéntricas (que arrancan desde Parménides). Se basa en algo que está más allá del discurso y la representación, y esto lo encuentra Dussel en la vida. La vida no excluye lo corporal, y esto supone partir de lo concreto. El método de la ana-dialéctica pone en primer plano la facticidad, las experiencias empíricas de contenido, la experiencia de la vida concreta.

En una comunidad de vida concreta, el otro es sujeto asimétrico, expoliado, victimizado. Dussel no asume un punto de partida neutral como lo hace la hermenéutica gadameriana. Lo más universal es el sujeto oprimido, el sujeto marginado. Debemos pensar, oír, ver, sentir y saborear el mundo desde el punto de vista del otro, y sobre todo del otro oprimido y excluido. Este es el momento analéctico. Y una filosofía que trate de pensar una alternativa a la exclusión, la opresión y la guerra, desde la perspectiva de la alteridad del otro, es una filosofía de la liberación y no solo una hermenéutica o fenomenología radical. La filosofía al servicio de la liberación y producida desde y para la experiencia de la liberación<sup>46</sup>.

De aquí surgen las bases para una ética de lo material. Hay que reproducir la vida humana y todo aquello que libere al oprimido y al marginado. Se trata de elaborar una ética que vaya en la línea de generar proyectos que originen vida. Aquí hay un replanteamiento del trabajo de Marx por parte de Dussel. Se trata de un Marx reinterpretado en el que el trabajo aparece como el trabajo vivo del sujeto, que es un sujeto oprimido<sup>47</sup>.

45. Cf. E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, op. cit.

46. Cf. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit.

47. Cf. E. Dussel, *La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la 3ª y 4ª redacción de El capital*, Siglo XXI, México, 1990; *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1990.

Según Dussel, el conocimiento filosófico y metodológico central en el trabajo de Marx es que la fuente de valor, la que es apropiada como valor excedente y que concede a las mercancías su capacidad para generar valor que se acumula en el capital, es *trabajo vivo*. El sistema capitalista no produce valor. El valor es extraído y apropiado de la corporalidad viva del trabajador. Las mercancías, los productos de consumo y de intercambio, son una coagulación, una cristalización del trabajo vivo. Este reconocimiento de la vida del otro, como trabajo vivo del trabajador, es lo que hace que el Método de Marx no sea hegeliano sino schellingiano, y podría añadirse, levinasiano.

Para Dussel, el Marx realmente humanista es aquel que hallamos en *El capital*, donde nos encontramos no una ciencia económica, sino con una crítica de la economía política, que produce un sistema para la expropiación de la vida del trabajador. *El capital* es menos un tratado científico y más uno ético. En este sentido, *El capital* es una *prima philosophia* que describe una ética. En resumen, Dussel descubre a una Marx ético que ha sido traicionado y eclipsado por décadas de ontologización y hegelianización de su opción fundamental por la creatividad de la corporalidad viva del trabajador.

Así, las totalidades metafísicamente criticadas de la primera fase de su pensamiento se convierten ahora en los sistemas de explotación desenmascarados en clave marxiana. La historia, según Dussel, no es solo la sucesión de totalidades ontológicas, que encubren y justifican la exclusión del otro, sino también una sucesión de sistemas de explotación, expropiación y extracción de valor del trabajo vivo de los trabajadores.

Esta explotación y expropiación se ha localizado en niveles regionales, nacionales y continentales. Y este es el modo en que la totalidad y trascendentalidad (la alteridad del otro) se han traducido en Dussel en las catego-

rias de centro y periferia. Dussel se reinscribe en los conceptos desarrollados mediante la teoría de la dependencia. En la década de los setenta y comienzos de los ochenta, la cuestión central de Dussel fue el *desarrollo del subdesarrollo* a un nivel global. Durante este período, el análisis que hace Dussel de la realidad sociopolítica es más económico, en el sentido de que dichos análisis están plagados de minuciosos estudios sobre el flujo del capital (valor acumulado) de un continente a otro (de AL a Europa, y de AL a Estados Unidos). La categoría de “dependencia” expresa las relaciones sociales de dominación de unas naciones sobre otras, y se basa en la transferencia de plusvalor entre capitales industriales ya constituidos, aunque tengan diferentes niveles de composición orgánica y salarios. Dicha dependencia o transferencia de plusvalor se realiza por múltiples mecanismos, entre los cuales están el intercambio desigual y la fijación de precios de las materias primas, según las conveniencias del capital global, precios altos de los bienes importados por los países periféricos, pago de la deuda externa, y la transferencia de plusvalor por las multinacionales.

La crítica de Dussel de la economía política imperial del sistema mundial converge con las críticas desarrolladas por I. Wallerstein y Samir Amin. Según Dussel, cualquiera que quisiera hablar de pobreza y miseria, conflictos, guerras y hambre, debe hablar de capitalismo e imperialismo global y de acumulación mundial de riqueza para una minoría y expropiación empobrecedora de una mayoría.

Dussel pasa, así, de una crítica a la filosofía occidental como ontología a una crítica de las teorías políticas y económicas que legitiman y contribuyen a la preservación y extensión del sistema de inequidad masiva y global. Las necesidades materiales básicas son negadas por la facticidad de la sociedad y de las relaciones sociales, lo cual hace necesario transformar la realidad material. Se trata de partir del sufrimiento de las víctimas excluidas.

De aquí surge un renovado proyecto de ética y política de liberación, que marca una nueva fase en la evolución de la filosofía de la liberación de Dussel. Se trata de construir un discurso de liberación y de propiciar una praxis de liberación de las víctimas de cualquier sistema.

En esta fase del pensamiento de Dussel, asistimos a una transformación de la ética del discurso (Apel, Habermas) a una ética material<sup>48</sup>; de una ética formal (basada en la acción comunicativa y en la comunidad ideal de comunicación) a una ética de la liberación (basada en la reproducción de la vida humana). De la pragmática a la económica. Hay que superar una filosofía de la conciencia, convertir una filosofía pragmática en una filosofía de la ética material.

Esto es lo que se plasma en *Ética de la liberación*, en la época de la globalización y de la exclusión (1998). Se trata de una ética construida desde el punto de vista de las víctimas, desde los perdedores de la historia y de todos los oprimidos y excluidos de las decisiones que marcan el rumbo de los acontecimientos, y en especial de los oprimidos y excluidos del sistema hegemónico neoliberal, el *sistema-mundo* (Wallerstein), que domina este momento histórico en que nos encontramos y pretende extenderse y globalizar toda la superficie de nuestro planeta.

La cuestión que según el autor tenemos que plantearnos es cómo construir una ética universal desde la situación del *sistema-mundo* actual, que pretende imponer a todo el planeta la uniformización de parámetros culturales y éticos. Ante este reto, Dussel intenta desmascarar las pretensiones de la cultura noratlántica, base del neoliberalismo imperante, que pretende presentarse ante la opinión pública universal como la única poseedora de los parámetros desde los que definir el bien y el mal, lo recto y lo humano, el modelo único para la realización individual y colectiva.

Para criticar esta pretensión de la cultura occidental, Dussel se ha esforzado siempre por recuperar los períodos históricos de culturas diferentes a la europea y occidental, y situar la historia de Europa dentro de un contexto más omniabarcante y universal. Y dentro de tal contexto, se advierten dos realidades, que Dussel quiere resaltar: la primera se refiere a la apreciación de que la filosofía y la cultura griega, en general, que desde la óptica de los europeos suele ser el inicio de su historia cultural y se interpreta como un fenómeno que surge casi de cero, *ex novo*, no es tan creativa y fontanal, sino fruto de aportaciones medulares de las culturas limítrofes, como la egipcia, y las múltiples del Oriente próximo. Y, en segundo lugar, destacar que la llamada cultura occidental o modernidad, convertida en la hegemónica en la actualidad, surge más bien a partir del s. XVI, con la conquista de América, y no tanto con la Ilustración francesa y alemana, siendo hasta ese momento una cultura periférica del imperio y entorno cultural musulmán.

Para Dussel el sistema-mundo cultural europeo-occidental es uno más de los que se han producido en la historia, y tiene que demostrar racionalmente, y no solo a través de su dominio fáctico, mediante imposiciones económico-políticas y militares, sus pretensiones hegemónicas y universalistas.

Dussel intenta, por lo tanto, construir su ética de la liberación buscando liberarse del eurocentrismo para que se convierta en una ética realmente mundial, desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su “ser-periférico”. La filosofía hegemónica ha sido fruto del pensamiento del mundo como dominación. No ha intentado ser la expresión de una experiencia mundial, y mucho menos de los excluidos del “sistema-mundo”, sino exclusivamente regional, pero con pretensión de universalidad (es decir, negando la particularidad de otras tradiciones culturales).

48. Cf. E. Dussel, *Debate en torno a la ética del discurso*, Siglo XXI, México, 1994.

La tarea frente a esta mistificación está en liberar a la filosofía occidental, que se presenta como la única filosofía existente, de sus pretensiones hegemónicas y construir una nueva filosofía y ética, liberadora y de la liberación, que oriente su reflexión precisamente desde la perspectiva de los excluidos y de las víctimas del sistema dominante.

Con estos supuestos, Dussel configura una arquitectónica de seis principios, articulados en dos grupos, y que van a configurar las dos partes de su libro. La primera parte está encaminada a presentar los tres principios que configuran los *fundamentos de la ética*. Son los principios que Dussel denomina *material, formal y de factibilidad*. La segunda parte de la obra, encaminada a un apuntalamiento y complementación de los principios de la primera parte, comprende la visión crítica de la ética, a través de tres principios que complementan los tres formulados en la primera parte, y que denomina Dussel el *principio crítico*, el de *validez anti-hegemónica* y el de *praxis de liberación*.

De los seis, el que fundamenta la arquitectónica es el primero, el que tiene que ver con la vida humana y su reproducción. La vida humana es el contenido de la ética, y la afirmación de esta ética de contenido material se hace desde la perspectiva del proyecto de ética de Dussel que afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido.

La afirmación de la vida humana como contenido de la ética no se hace porque se desee fundamentar una ética material darwinista o naturalista, o de tipo similar, sino porque la afirmación de la vida se hace como punto de partida crítico frente a todos los sistemas en los que se niega la corporalidad y dignidad del otro. Toda la crítica emerge del reconocimiento del sufrimiento ajeno, y este

sufrimiento es siempre primariamente material y corporal.

Para Dussel la política no es extraña a la ética. La política se convierte en el horizonte para la realización de lo ético<sup>49</sup>. Dussel ha afirmado que la ética de la liberación tiene como complemento lógico y conceptual una política de liberación. En *Política de la liberación*<sup>50</sup>, se subsumen los principios éticos en el campo político propiamente dicho. En la "arquitectónica" (vol. 2), se describen los tres niveles de lo político (los actos estratégicos, las instituciones y los principios normativos políticos. En la "crítica" (vol.3), se elaboran temas como la acción antihegemónica o liberadora, la transformación de las instituciones (de la transformación parcial a la revolución), y los principios normativos críticos de la liberación política.

#### 2.4. El proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría

Definir lo propio y original del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, más allá de lo que pueda haber de la filosofía de Xavier Zubiri, no es una tarea fácil porque, a diferencia de su producción teológica o de su producción en el campo del análisis sociopolítico, la mayor parte de su producción estrictamente filosófica permaneció inédita durante mucho tiempo, lo que dificultaba enormemente cualquier intento de sistematizar y caracterizar con propiedad su filosofía.

Esto provocaba la impresión de que no había realmente un corpus filosófico coherente y original, sino más bien una serie de trabajos eventuales, más o menos originales y sugerentes, pero dedicados fundamentalmente a divulgar la filosofía zubiriana. Incluso se generaba la apariencia de que Ellacuría era más teólogo que filósofo. Se hacía también

49. Cf. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Descleé de Brouwer, 2001; *20 tesis de política*, Siglo XXI, Crefal, México, 2006.

50. E. Dussel, *Política de la liberación. La arquitectónica*, vol. 2, Trotta, Madrid, 2008.

difícil ver la conexión y la unidad teórica entre sus últimos artículos, en los que expresaba su intención de constituir una filosofía de la liberación de cara a la realidad latinoamericana, y sus escritos más zubirianos de los años anteriores. Parecía, entonces, que su proyecto filosófico de liberación era una ocurrencia afortunada de Ellacuría, muy influenciada por la teología de la liberación, pero sin ninguna vinculación teórica relevante con la filosofía de Zubiri.

Todo esto empezó a modificarse con la publicación póstuma de su *Filosofía de la realidad histórica* en 1990. Este trabajo, que Ellacuría había redactado como borrador en 1976 nos revela la coherencia y sistematicidad de su esfuerzo filosófico, que comenzó a gestarse desde 1965, cuando terminó y defendió su tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid (*La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*). Dicha tesis representa el punto de partida del esfuerzo filosófico maduro de Ellacuría y cuya expresión máxima lo constituye la ya mencionada *Filosofía de la realidad histórica*<sup>51</sup>.

En esta obra, Ellacuría asume y utiliza positivamente las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de la filosofía zubiriana en orden a fundamentar el concepto filosófico de praxis histórica, pero a la vez con el objetivo político de pensar e iluminar una adecuada praxis histórica de liberación en el contexto latinoamericano frente a otras formas de praxis política, que se desarrollaban en el Continente, en aquella época, y que a los ojos de Ellacuría resultaban parciales e insuficientes por cuanto dejaban de lado aspectos esenciales de la realidad histórica que, como tal, es una unidad estructural, dinámica y abierta, según lo postula la metafísica intramundana de Zubiri.

Toda la realidad forma una sola unidad, y la envolvente principal de esa realidad es la historia. Esta, al ser el ámbito donde se

da más plenamente la realidad, se convierte en el único acceso concreto a lo último de la realidad y, por tanto, en el objeto de la filosofía. Esta tesis es la clave para entender todo el planteamiento ellacuriano y el tránsito que realiza desde la filosofía de la realidad zubiriana a una filosofía de la realidad histórica con intención liberadora.

Se pueden distinguir cuatro etapas en la evolución del pensamiento filosófico de Ellacuría.

Una primera etapa de 1954 a 1962, caracterizada principalmente por su esfuerzo de construir una filosofía más allá de los moldes escolásticos en los que se había formado. Ellacuría busca construir una filosofía menos intelectualista, menos abstracta y con un profundo sentido ético; una filosofía que exprese el compromiso vital y existencial del filósofo con la búsqueda de la verdad y con su realización en la vida histórica de los seres humanos. El modelo de filósofo escolástico le parece demasiado especulativo y dogmático, incapaz de dar cuenta de la realidad concreta y existencial de la realidad humana y de los problemas que le obstaculizan su potenciación. Por otro lado, si bien ve con simpatía las modernas corrientes existencialistas y vitalistas, por cuanto intentan expresar vitalmente la problemática existencial del hombre contemporáneo, les recela su poco y cuestionable basamento metafísico y en algunos casos, como el de Sartre y de Heidegger, su ateísmo.

En esta línea, Ellacuría pretende construir una filosofía a la altura de los tiempos, a partir de la síntesis de lo antiguo y lo moderno; una nueva filosofía que afronte con autenticidad los temas capitales y dolorosos del ser humano actual, aprovechándose de las expresiones y aportes del pensamiento filosófico contemporáneo, pero que, a su vez, sea una filosofía "sin tiempo" que, a fuerza de ahondamiento profundo en la realidad, esté alimentada con

51. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit.

lo permanente y universal de los mejores filósofos clásicos. Este intento se concretará en el esfuerzo por sintetizar el pensamiento escolástico y el raciovitalismo de Ortega y Gasset.

En esta época, Ellacuría está influenciado por la neoescolástica, sobre todo en lo que tiene de deseo de síntesis y de enriquecimiento con lo más valioso de la filosofía contemporánea. Por esta vía, Ellacuría estudia el neokantismo y autores como Jaspers, Heidegger, Sartre, Bergson y Blondel, de quienes hace abundantes referencias en sus escritos filosóficos juveniles<sup>52</sup>. En este contexto, especial mención merece el neotomismo alemán, el círculo de filósofos cristianos más o menos influidos por Heidegger; entre ellos J.B. Lotz, K. Rahner, M. Müller, G. Siewerth, B. Welte y H. Krings. Rahner, en particular, quien fue uno de los profesores de Ellacuría durante sus estudios de teología en Innsbruck de 1958 a 1962, influirá enormemente en su pensamiento, especialmente en relación con el tema de la apertura y la historicidad esencial del ser humano<sup>53</sup>.

La importancia de esta etapa radica en que en ella se encuentran las raíces de la filosofía madura de Ellacuría, así como los temas e intereses filosóficos que estarán a la base de su búsqueda filosófica posterior y que le llevarán a asumir la filosofía de Zubiri como base de su reflexión filosófica. Entre ellos se encuentran: la necesidad de una fundamentación filosófica de la apertura humana a la transcendencia, la visión del ser humano como naturaleza e historia, la búsqueda de una visión unitaria y abierta de la totalidad de la realidad y la orientación hacia la historicidad como lugar de revelación y plenificación de la realidad. Por otra parte, ya desde aquí Ellacuría desarrolla una serie de ideas y tesis que casi no

experimentarán variación en su evolución filosófica. La filosofía como forma de vida, la filosofía como saber sistemático, radical y último, el carácter liberador de la filosofía y la importancia metafísica de la historicidad son todos logros de esta etapa que permanecerán como una constante en el desarrollo de su pensamiento.

Una segunda etapa de 1963 a 1971, caracterizada por su profundización en la filosofía de Zubiri y por sus investigaciones en el campo de la historia de la filosofía. En la filosofía de Zubiri, descubre las potencialidades para construir una metafísica de la realidad, superadora del idealismo de la filosofía moderna y del realismo de la filosofía clásica, como fundamento para formular un “realismo materialista abierto o transcendente”, término que alude al intrínseco carácter material pero a la vez abierto de la totalidad de la realidad cósmica cuya máxima realización y manifestación se concreta en la realidad humana en su proceso social e histórico<sup>54</sup>. La vida humana, en su biografía y en su historia, es así la realidad en su última concreción y totalidad dinámicamente considerada<sup>55</sup>.

Ellacuría es consciente, desde el principio, de que esta consideración de la realidad no recae en el naturalismo porque no intenta explicar la realidad desde la naturaleza, sino fundamentar metafísicamente la realidad humana como forma suprema de realidad intramundana; una realidad que es intrínsecamente dinámica y que responde a un orden transcendental físicamente abierto. No se trata, por tanto, de una filosofía de la naturaleza ampliada a la materia histórica, pero dependiente de las ciencias naturales, como ocurre en el materialismo dialéctico de Engels, sino de una conceptualización de la

52. Cf. I. Ellacuría, *Escritos filosóficos I*, UCA Editores, San Salvador, 1996.

53. Cf. J. Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, pp. 25 ss.

54. Cf. Las conclusiones de su tesis doctoral *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, op. cit., pp. 1032-1083.

55. Cf. I. Ellacuría, “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976.

unidad dinámica de la realidad material que la entiende desde su última aparición en su forma histórica. Ellacuría crítica principalmente al *materialismo dialéctico* y no al *materialismo histórico*, en el cual, a su juicio, lo real como historicidad cobra un rango metafísico de primer orden, muy superior a lo que puede dar de sí aquel, atrapado todavía en el horizonte de la naturaleza<sup>56</sup>. Pero tampoco es una nueva forma de hegelianismo, aunque sea Hegel quien está más cerca de esta concepción dinámica y transcendental de la realidad en la que desaparecen zonas de realidad para convertirse el todo dinámico en el objeto de la metafísica. Y es que no se trata de un monismo idealista ni de un macrosujeto que deviene, sino de un carácter físico de realidad, que se va realizando en las distintas realidades estructuradas del universo<sup>57</sup>.

Una tercera etapa de 1972 a 1981, en la que se produce una radicalización del planteamiento anterior que se concreta en su propuesta de una filosofía política cuyo objeto y punto de partida sería la historia por cuanto esta es la reveladora de la realidad total<sup>58</sup>. Ellacuría reflexiona sobre la politicidad de la filosofía con el objetivo de hacerla más efectiva en el cambio sociohistórico de América Latina. La correcta politización de la filosofía consistiría en que esta contribuyera desde su propia especificidad a la transformación del mundo en la que está situada históricamente, con el fin posibilitar una liberación paulatina de la naturaleza y una mayor vida personal.

La filosofía sería producto de un logos histórico –un logos de la historia– que busca saber crítica y radicalmente sobre su objeto

(logos contemplativo) con el fin de iluminar y dirigir su transformación hacia una mayor humanización y a la plenificación de la realidad (logos prático). En estas tres dimensiones, el logos histórico es el principio sintetizador del logos contemplativo y del logos prático. El logos histórico es quien más realmente se pone en contacto con la totalidad de la realidad concreta y en el lugar privilegiado de aparición de la realidad, pero necesita de la dimensión contemplativa y de la dimensión práctica y las sintetiza en cuanto busca una comprensión unitaria de la historia en su realización, que es un hacer y un hacerse realidad<sup>59</sup>.

La filosofía así entendida encuentra en Sócrates el modelo de lo que debe ser la realización óptima de su intrínseca dimensión política<sup>60</sup>. Desde estos presupuestos, Ellacuría orienta prioritariamente sus esfuerzos filosóficos a la elaboración de una filosofía de la historia (o mejor, de la realidad histórica) a partir del diálogo de la filosofía de Zubiri con aquellas filosofías que han tematizado la historia como la zona de máxima densidad de lo real, especialmente con las de Hegel y Marx<sup>61</sup>. Estos esfuerzos culminan, en esta etapa, con la propuesta de la realidad histórica como objeto de la filosofía<sup>62</sup>.

Una cuarta etapa de 1982 a 1989, caracterizada principalmente por la formulación explícita de su proyecto de filosofía de la liberación sobre la base de su filosofía de la realidad histórica. Ellacuría pretende ahora constituir una auténtica filosofía en su nivel formal en relación con la praxis histórica de liberación y desde los oprimidos como substancia de esa

56. Cf. I. Ellacuría, "Curso de metafísica" (1974), en *Cursos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 2009.

57. Cf. I. Ellacuría, "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", aparte del libro *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, 1970, p. 522.

58. Cf. I. Ellacuría, "Filosofía y política", Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), N° 284, 1972, San Salvador.

59. Cf. I. Ellacuría, *Curso sobre Antropología política* (1972). Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador.

60. Cf. I. Ellacuría, "Filosofía, ¿para qué?", Revista *Abra* (11), 1976, San Salvador.

61. Cf. I. Ellacuría, "Curso de metafísica" (1974), *op. cit.* Es precisamente en estos años cuando Ellacuría comienza a redactar lo que hoy se conoce como su filosofía de la realidad histórica, pero que en su esquema original de 1975 aparece titulada simplemente como filosofía de la historia.

62. Cf. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), números 396-397, 1981.



praxis<sup>63</sup>. La realidad histórica entera forma un todo complejo desplegado en el tiempo y en ella se articulan, estructural y dinámicamente, todas las demás realidades. La realidad histórica es así la realidad radical desde el punto de vista intramundano.

Esta realidad entendida como totalidad dinámica es praxis<sup>64</sup>. Esta praxis es una totalidad activa inmanente porque su hacer y resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso. La filosofía es un momento teórico específico de la praxis histórica; es una ideología que puede orientarse hacia una reflexión crítica y sistemática o hacia un puro reflejo de la praxis misma (*ideologización*). La filosofía puede degradarse en ideologización, pero por su propia naturaleza puede orientarse por la otra vía, haciendo de la ideología una reflexión crítica, sistemática y creadora. Para ello tiene que ser fiel a su propio estatuto epistemológico intentando constituirse en *función liberadora*, tanto en el aspecto crítico como en el aspecto creador, y participando en praxis históricas de liberación.

Separada de estas praxis es difícil que la filosofía sea liberadora y que realmente contribuya a la liberación. La filosofía no puede pretender instalarse de un salto en la totalidad de la praxis histórica para superar su negatividad y sus parcialidades. Como la praxis histórica en su forma actual es una praxis dividida y conflictiva, el modo histórico de situarse en la totalidad es el de incorporarse reflexivamente en una de las partes contrapuestas para reasumir la contraposición y lograr así superarla. La pretensión de salirse del conflicto supone la pretensión de salirse de la historia

cuando no el aumentar indirectamente el poder de una de las partes del conflicto.

Como momento ideológico de la praxis liberadora, la filosofía debe relacionarse debidamente con el sujeto de la liberación, quien es idealmente en sí mismo la víctima mayor de la dominación, el que realmente carga con la negatividad de la historia. La existencia de mayorías populares y de pueblos oprimidos es la verificación histórica del mal, de la nada que aniquila y hace malas a las cosas y a los seres humanos, pero que en razón de ello puede dar paso a una vida nueva a través de un proceso histórico de liberación que tiene caracteres de creación.

La producción filosófica de Ellacuría quedó interrumpida violentamente con su asesinato en 1989, pero su línea filosófica sigue siendo continuada por algunos de sus discípulos en la Universidad Centroamericana de San Salvador<sup>65</sup>. También se han realizado varias tesis sobre su pensamiento filosófico y teológico en universidades españolas, mexicanas y norteamericanas, y se han realizado congresos y coloquios en los que se ha intentado poner al día sus tesis filosóficas y teológicas<sup>66</sup>.

## 2.5. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert

La producción intelectual de Franz Hinkelammert está muy vinculada a su trayectoria vital, y por eso es muy difícil entender la evolución de su pensamiento sin hacer referencia a las condiciones históricas de producción de sus textos más importantes<sup>67</sup>. En última instancia, su reflexión intenta dar

63. Cf. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), números 435-436, 1985.

64. Cf. *Ibidem*.

65. J. Sobrino/Rolando Alvarado (editores), *Ignacio Ellacuría, "Aquella libertad esclarecida"*, Sal Terrae, Santander, 1999. H. Samour, *Voluntad de liberación*, op. cit.; H. Samour, *Crítica y liberación*, op. cit.

66. J.J. Tamayo-Acosta (Editor), *Ignacio Ellacuría. Intelectual, filósofo y teólogo*. ADG-N Libros, Universidad Carlos III, Valencia, 2012; AAVV, *Ignacio Ellacuría, 20 años después*, Actas del Congreso Internacional, Instituto Andaluz de Administración Pública, Sevilla, 2010.

67. Cf. Alejandra Ciriza, "Franz Joseph Hinkelammert (1931)", en Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Semillas del tiempo*, op. cit., pp. 117-132.

cuenta de la articulación entre la imagen del mundo (formalización) y organización material del mundo, entre condiciones materiales de existencia y formas de conciencia. Para él, las explicaciones científicas o teológicas que los intelectuales producen se hallan condicionadas por las condiciones materiales de existencia y por sus compromisos políticos. Se trata, por tanto, de dar una respuesta a los problemas de un mundo organizado según los criterios de la racionalidad instrumental. La teorización/formalización dominante responde a la organización real de un mundo que ha olvidado los valores de uso para sumergirse en la lógica abstracta del intercambio, poniendo en peligro la vida humana concreta<sup>68</sup>. Así, asumiendo como criterio la preservación de la vida humana concreta, se pueden distinguir cuatro grandes etapas en su evolución intelectual. La primera, en la década de los setenta, marcada por su experiencia del ascenso de Allende a la presidencia de Chile y por su convivencia con el exilio latinoamericano, colaborando en la formulación de la teoría de la dependencia. Aquí sostiene una aguda crítica al desarrollo como ideología dominante<sup>69</sup>.

La segunda etapa, en la década de los ochenta, Hinkelammert sostiene una discusión sistemática sobre la cuestión de la utopía y la democracia. Dentro de la lógica propia del neoliberalismo, los regímenes democráticos actuales realizan una escisión entre derechos ciudadanos y condiciones materiales de existencia, entre economía y política, entre derechos y garantías. Esto conduce a una representación deformada de la democracia, basada en esa dislocación entre los derechos proclamados idealmente y la negación en la realidad concreta del ejercicio efectivo de esos mismos derechos para la mayoría de los ciudadanos y para los que se atreven a reivindicarlos. A la vez que se alimenta la utopía del

acuerdo total, el otro disidente es condenado a la exclusión y la represión<sup>70</sup>.

En relación a la utopía, Hinkelammert toma como punto de partida la no factibilidad de la eliminación definitiva de la desigualdad y de la sociedad perfecta. Mantiene la idea de una sociedad sin clases como criterio teórico y como guía para la acción, aun cuando no crea en la posibilidad de su concreción. Por lo tanto, no se trata de creer en la utopía realizada, sino de mantener la idea trascendental de una sociedad de iguales, con el fin de disponer de criterios para evaluar críticamente las sociedades actuales en su capacidad para la reproducción de la vida humana<sup>71</sup>.

Para Hinkelammert, las ideologías políticas de la modernidad, en virtud de la autonomización de la racionalidad formal, tienen una particular estructura categorial, en la que se concibe la relación con lo imposible a partir de la hipótesis de la aproximación asintótica hacia la meta, y al colocar en el centro la noción de progreso. Con ello tienen la convicción de que el tiempo, un tiempo orientado hacia el futuro, permitirá la realización plena del ideal, de la utopía. Esta ilusión trascendental choca en el presente con la crisis de la fe en el progreso tecnológico-productivo ilimitado, a partir de la constatación de los males generados por el desarrollo industrial y de los límites ecológicos del modelo de desarrollo vigente en el contexto de la civilización del capital.

En los años noventa, Hinkelammert criticará de forma enérgica la organización del nuevo orden mundial, la globalización neoliberal y sus efectos devastadores sobre los países pobres y sobre medio ambiente del planeta, enmascarando su dominación con el mensaje ideológico de estar diseñando el mejor de los mundos posibles. También criti-

68. *Ibidem*, p. 120.

69. F. Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual*, EDUCA, San José, 1970; *La teoría clásica del imperialismo. El subdesarrollo y la acumulación socialista*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

70. F. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, Editorial DEI, San José, 1987.

71. F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Editorial DEI, San José, 1990.

cará el formalismo apeliado, y posteriormente al pensamiento posmoderno<sup>72</sup>.

La última etapa se inaugura con *Hacia una crítica de la razón mítica* (2008), que culmina su crítica epistemológica del marco categorial de las ciencias sociales de la modernidad, dando un nuevo paso a la crítica del horizonte mítico en el que se mueven dichas ciencias, como por ejemplo la idea de progreso.

### 3. Las filosofías de la liberación en cuestión

En el ámbito latinoamericano, la filosofía de la liberación ha sido criticada por algunos autores pertenecientes a dicho movimiento y se ha proclamado, por autores de otras corrientes, su agotamiento y su inutilidad para responder a las necesidades presentes de América Latina<sup>73</sup>.

Horacio Cerutti ha estado expresando la idea de superación de una filosofía de la liberación desde 1979<sup>74</sup>. Cerutti ha sido el autor más crítico respecto de las corrientes “populistas” de la filosofía de la liberación, por considerarlas poco conscientes de sus supuestos epistemológicos<sup>75</sup>. Además, sostiene que, si existe una filosofía de la liberación, no se parece en lo más mínimo a la desarrollada por dichas corrientes<sup>76</sup>. Para Cerutti, 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. Antes de 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. 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 las teologías de la liberación, a las perspectivas marxistas latinoamericanas, a las teorías sobre la identidad nacional o cultural, a distintas filosofías críticas y a la “teoría del género” o pensamiento feminista<sup>77</sup>.

Cerutti pide una actitud más modesta y autocrítica, que considere que una filosofía que se pretenda liberadora podrá aspirar solo a acompañar e iluminar praxis de liberación, esto es, que sea una filosofía *para* la liberación. Y es que, en definitiva, no son las filosofías las que liberan, sino el conjunto de los procesos sociales colectivos con sus filosofías para acompañarlos, radicalizarlos, autocriticarlos<sup>78</sup>.

Una *filosofía para la liberación* propia del siglo XXI tiene que configurarse con presupuestos diferentes de aquellos en los que se apoyó el núcleo original de los años setenta del siglo pasado. En primer lugar, tiene que

72. F. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*, DEI, San José, 1991; *El mapa del emperador*, DEI, San José, 1996; *El grito del sujeto*, DEI, San José, 1998.

73. Cf. C. Beorlegui, “Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad”, *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n° 92, 2003, pp. 211-250.

74. 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.

75. Cf. H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, segunda edición, FCE, 1992, p. 292.

76. Cf. H. Cerutti, “Actual situation and perspectives of Latin American Philosophy for Liberation”, en *The Philosophical Forum*, n° 1-2, vol. XX, 1988-89.

77. Cf. D. Sánchez Rubio, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, op. cit., p. 110.

78. Cf. H. Cerutti, Vigencia de un filosofar para la liberación”, en *Diálogo filosófico*, n° 65, p. 255.

partir de las abismales diferencias sociales en las que vive gran parte de la humanidad y desenmascarar la ideología neoliberal que pretende encubrir esta injusta realidad. Esto implica acercarse con mirada crítica a la historia de las ideas y a la realidad de América Latina, enfrentándose a las trampas academicistas, para colaborar y entroncarse al proceso de liberación de los seres humanos, aportando a un proceso dialógico, crítico y autocrítico, y ayudando a resolver la tensión utópica que se da entre la realidad y el ideal<sup>79</sup>. Pero esta tarea no la hará el filósofo más que dialogando críticamente con otros, en equipos interdisciplinarios, escapando a las rigideces académicas y estando abierto a las exigencias y las voces de los colectivos sociales excluidos.

Ignacio Ellacuría señala, en su artículo “Función liberadora de la filosofía” (1985), que 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. 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”<sup>80</sup>. Aunque Ellacuría critica, principalmente, 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<sup>81</sup>, su crítica alcanza también a los filósofos de las otras tendencias. 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<sup>82</sup>.

Por su parte, Raúl Fonet-Betancourt ha realizado una crítica intercultural a las distintas filosofías de la liberación. Considera que a la filosofía latinoamericana, en especial, a la filosofía de la liberación, le falta todavía asumir con seriedad el giro intercultural. Los autores hispanoamericanos que desde el momento de la emancipación política intentaron construir una filosofía americana auténtica, como paso para conseguir la segunda emancipación, la cultural, solían filosofar casi siempre desde un horizonte cultural criollo, sin ser conscientes del entramado intercultural que constituye a la realidad latinoamericana. Fonet concluye que, a pesar de los esfuerzos que los filósofos de la liberación están realizando para asimilar el giro intercultural que se está proponiendo, no han tomado plena conciencia que ese proceso de contextualización de su filosofar exige la apertura de la filosofía a la diversidad cultural que configura la realidad de los contextos de vida en América Latina, lo cual supone encarar ese diálogo entre las culturas presentes en el continente como un desafío de transformación radical de la filosofía latinoamericana<sup>83</sup>.

79. Cf. H. Cerutti, “Urgencia de un filosofar vigente para la liberación”, *Erasmus*, 16, V (1-2), pp. 15-27.

80. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 62.

81. Cf. P. Guadarrama, *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, El Búho, Bogotá, 1993, p. 186.

82. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 46.

83. Cf. R. Fonet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.

Desde otra perspectiva, H. Schelkschorn señala que 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 (especialmente en el caso de Enrique Dussel). Pero con ello, la misma filosofía de la liberación pasa a ser objeto de la impugnación global del pensamiento ilustrado que realiza la postmodernidad<sup>84</sup>.

Es este carácter “moderno” de la filosofía de la liberación el que choca en los últimos tiempos con la crítica y el escepticismo postmodernista. En este sentido el trabajo más importante es la colección de ensayos *Crítica de la razón latinoamericana* del colombiano Santiago Castro-Gómez.<sup>85</sup> Allí en un primer momento se aprecian los aportes de la filosofía de la liberación, sobre todo la crítica al concepto eurocentrista de razón de la modernidad, la valoración positiva de las propias culturas, la relación entre filosofía y las luchas sociales contemporáneas, en síntesis: su aporte a la construcción de una filosofía propia. Castro-Gómez no ignora que la filosofía de la

liberación, con su llamamiento a favor de la diferencia, anticipa una de las más importantes intuiciones del postmodernismo europeo. Sin embargo –según el diagnóstico de Castro Gómez– la filosofía de la liberación se queda enredada en tesis modernas que después de Foucault y Lyotard no se pueden sostener más. Estas son algunas de las deficiencias que detecta Castro Gómez<sup>86</sup>.

En la defensa de la alteridad cultural contra la homogeneización de la modernidad occidental, la filosofía de la liberación construye una *identidad latinoamericana* en la cual se procesan de una manera *moderna* las diferencias a favor de una *cultura popular*, un *mestizaje*, un *pueblo*, una *nación* homogéneos. Por eso, la filosofía de la liberación, en la definición de la cultura latinoamericana, reproduce exactamente esa identidad forzada que ella critica a la modernidad occidental.

La identidad moderna se construye principalmente con referencia al recuerdo y la historia. También de esta forma la filosofía de la liberación, sobre todo la historia de las ideas que en alguna medida ha sido muy influenciada por Leopoldo Zea, ha diseñado una “historia latinoamericana” en la cual, comenzando con la ilustración criolla del siglo XVIII, pasando por la visión panamericana de Simón Bolívar, la *América nuestra* de José Martí, hasta las luchas actuales de liberación, se perfila como un proceso continuo de toma de conciencia de la identidad latinoamericana. Sin embargo, como Castro-Gómez lo señala críticamente, allí regresan las características del concepto moderno de historia que Foucault puso al descubierto: la historia aparece como un proceso continuo, lineal, orientado hacia un *telos* en el cual un sujeto trascendental llega a ser consciente de sí mismo. En otras palabras: surge un *metarrelato de la razón latinoameri-*

84. Cf. Hans Schelkschorn, “La ‘filosofía de la liberación’ en Latinoamérica al finalizar el siglo XX”, <http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm>

85. S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill libros, Barcelona, 1996.

86. [Cf. H. Schelkschorn, *op. cit.*

cana en el cual las discontinuidades y fracturas se suprimen sistemáticamente.

En el discurso de la liberación, los filósofos reciben la función privilegiada de la interpretación de la identidad latinoamericana. El intelectual se convierte en la voz, en el *caudillo* del pueblo, de los pobres, de la nación. Con ello, según Castro-Gómez, la filosofía de la liberación cae en la trampa de un *intelectual universal* (Foucault) que, al descifrar la verdadera historia de los pueblos periféricos, representa el interés liberador de la humanidad. El “lugar” sociohistórico de los intelectuales latinoamericanos permanece por el contrario en la penumbra.

Por último, la filosofía de la liberación privilegia, en el mejor estilo de la modernidad, al Estado como lugar de la autodeterminación colectiva, en detrimento de la sociedad civil. La lucha de liberación es por ello al mismo tiempo la lucha para definir el poder político. Con ello –según Castro-Gómez– se soslaya el dispositivo de poder (Foucault) del Estado moderno, que penetra en todos los poros de la vida social y controla toda la vida del individuo. La confianza excesiva en el Estado y la proclividad hacia la violencia fueron, junto a la ortodoxia marxista, motivos centrales del fracaso de numerosos movimientos de liberación en las últimas décadas del siglo pasado, en América Latina.

Desde el punto de vista de los distintos filósofos de la liberación, en la *Crítica de la razón latinoamericana*, de Castro-Gómez, se pueden comprobar, con toda seguridad, malentendidos, generalizaciones impertinentes y deformaciones de las verdaderas intenciones y de tesis centrales de su pensamiento. En primer lugar, de manera clara, Castro-Gómez deja en la sombra el “lugar” contingente de su propio discurso. Además, es problemático que retome sin mayor crítica tesis postmodernas como, por ejemplo, la crítica anarquista de Foucault al Estado. La mayoría de Estados latinoamericanos no se caracterizan precisamente porque sus ciudadanos estén

permanentemente sometidos a una red apretada de instituciones de la seguridad social, sino porque ellos son dejados sin amparo al arbitrio de la modernización capitalista y la dinámica del mercado. El hambre y la pobreza, como lo han demostrado estudios sociales, se pueden superar solo mediante un sistema estatal de salud y educación que funcione. Pero mientras los grupos oligárquicos bloqueen las reformas sociales, la cuestión del poder estatal tiene que ser planteada también en el futuro por los movimientos sociales, por muy ambivalentes que sean los instrumentos del Estado.

A pesar de todas las críticas y reparos que se le puedan hacer a la *Crítica de la razón latinoamericana* de Castro-Gómez, no hay duda de que le atina a problemas centrales de la filosofía de la liberación. 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 injusticia imperante en el actual orden mundial, es decir, sin renunciar al espíritu crítico de la modernidad ilustrada.

#### 4. Situación actual de las filosofías de la liberación

En la actualidad, los autores más representativos de la filosofía de la liberación cuentan con un pensamiento maduro, especialmente en el caso de Enrique Dussel, J. C. Scannone, Horacio Cerutti y Franz Hinkelammert. Hay representantes de esta filosofía en casi toda América Latina, así como en otros continentes. Han entrado en diálogo con los autores de movimientos filosóficos actuales, como por ejemplo, el diálogo con la ética del discurso, la hermenéutica y la postmodernidad.

En 2003, la mayoría de los firmantes del manifiesto de 1973 se reunieron para sostener un diálogo renovado, a pesar de las confron-

taciones entre las distintas corrientes. De dicho diálogo quedaron acordados los siguientes puntos: 1) La vigencia y actualidad del movimiento; 2) el acuerdo en cuestiones metodológicas y temáticas fundamentales; 3) una crítica filosófica renovada a la situación agravada de los pobres en el mundo y en América Latina, así como a la ideología y prácticas neoliberales; 4) la contribución teórica –desde la filosofía– a alternativas viables de liberación.

Consecuencia de ese diálogo fue el nuevo Manifiesto de Río Cuarto (2003). Allí se dice: “Asumimos, como filósofos, la opción ética-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la filosofía de la liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos”.

En realidad, la propuesta de una filosofía crítica y liberadora es hoy en día tan actual como obsoleta. Es actual en tanto que, bajo las condiciones de la globalización, se abre más la brecha entre pobres y ricos y que, en vista de las crecientes desigualdades, las relaciones dominantes requieren de crítica. Por otro lado, las condiciones de la crítica han cambiado. Independientemente de la creciente aceptación que encuentran las argumentaciones relativas a los derechos humanos, hoy en día es mucho más difícil fundamentar la crítica social que hace cincuenta, sesenta o setenta años, y con el final del socialismo realmente existente y el fracaso o la desviación de diversos movimientos de izquierda en las últimas décadas parece haber muy escasas alternativas viables a la estructura fundamental capitalista de la modernidad. A esto hay que agregar el cuestionamiento radical que hacen hoy el postmodernismo filosófico y la hermenéutica al concepto de crítica, en

el sentido de la imposibilidad de encontrar un punto de vista universal desde el cual criticar y evaluar normativamente las situaciones fácticas concretas en orden a su transformación.

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<sup>87</sup>; 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 dependencia aunque el contexto haya cambiado<sup>88</sup>.

La evaluación de las posibilidades de una filosofía liberadora tiene que partir de la radical impugnación que hoy se hace del espíritu no solo ilustrado, sino de toda la cultura occidental desde sus orígenes griegos, y de los retos que plantea la postmodernidad filosófica, especialmente la hermenéutica<sup>89</sup>. 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.

Ciertamente, la situación actual del mundo, y en especial de los países periféricos, reclama una filosofía crítica y liberadora, pero esta 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, que —a pesar de sus rigurosas construcciones

87. Cf. J.C. Scannone, “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación”, [www.afyl.org/scannone.pdf](http://www.afyl.org/scannone.pdf).

88. D. Sánchez Rubio, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, op. cit., p. 33. El autor sostiene que, aunque pareciera que el concepto de liberación ha pasado a un segundo plano, este 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.

89. 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.

teóricas y su crítica radical a la modernidad capitalista eurocéntrica— no han logrado tener eficacia liberadora ni mucho menos incidencia en la dinámica de la realidad histórica contemporánea de América Latina y de otras regiones de la periferia capitalista. No se han vinculado a praxis liberadoras, requisito fundamental para que se constituya el carácter liberador

de una filosofía, tal y como lo reclama Ignacio Ellacuría, y, por lo tanto, no han logrado convertirse en efectivos acompañantes críticos de los distintos procesos y prácticas de resistencia y emancipación llevados a cabo por diversos movimientos sociales, de distinta naturaleza y objetivo, que han emergido en las últimas décadas y en el presente.