

Historia, liberación e interculturalidad*

Héctor Samour**

Resumen

Este artículo representa un intento de repensar la tarea liberadora de la filosofía de cara al presente de América Latina. Con este fin, primero, se realiza un esbozo del contexto histórico actual, en el que se resaltan los principales problemas y retos que deben ser enfrentados por la reflexión filosófica. Se presenta luego una visión crítica de la ideología del neoliberalismo, mostrando los elementos principales que configuran la crisis de la sociedad capitalista y la necesidad de elaborar un renovado discurso filosófico que coadyuve al diseño de estrategias liberadoras. Finalmente, a partir de un balance crítico de las principales corrientes filosóficas contemporáneas, se exponen y valoran los aportes filosóficos de Ellacuría y de Fernet-Betancourt para la construcción de un pensamiento liberador a la altura de nuestro tiempo.

Palabras clave:

filosofía, globalización, interculturalidad, liberación, neoliberalismo, posmodernidad.

* En este artículo se desarrollan y profundizan algunas de las ideas ya planteadas en el editorial de la edición 707 (septiembre de 2007) de *ECA*, titulado "El marxismo en tiempos de globalización".

** Director del programa de Maestría y Doctorado en Filosofía Iberoamericana, y jefe del Departamento de Filosofía, UCA. Correo electrónico: hsamour@buho.uca.edu.sv.

1. El contexto histórico actual

Partimos de la evidencia de que el progreso capitalista ha arrastrado al planeta a un desastre humano y ecológico sin precedentes, y de que la continuación e intensificación de tal “progreso” no hace más que poner en evidencia un crimen que se ejecuta cotidianamente contra la mayoría de la humanidad. “Es evidente, como hecho —afirmaba Ellacuría—, que en la historia del mundo nunca hubo tantos seres humanos tan pobres, tan desposeídos, sobre todo en relación con tan pocos ricos y depredadores”¹.

La globalización actual de la economía no es algo novedoso, tal y como lo difunde la propaganda imperante, sino “otra dimensión o fase histórica más del desarrollo interno y endógeno de la sociedad capitalista en el desigual y jerarquizado ‘sistema-mundo’ capitalista”². Como lo ha señalado Dussel, el capitalismo, como despliegue del sistema-mundo y de la modernidad inaugurada por él, arranca aproximadamente hace quinientos años, con la invasión a Amerindia en 1492, y se caracteriza esencialmente por una lógica de acumulación y de expansión ilimitada, con proyecciones mundiales³. Este proceso de expansión comenzó así con un colonialismo, siguió con el neocolonialismo de corte estadounidense y hoy con el proceso que se denomina globalización.

Lo que se ha dado en llamar “globalización” no es el producto de una simple liberalización e integración de los mercados mundiales de capitales, bienes, servicios, técnica y trabajo (esto no es nada más que su aspecto fenoménico), sino la manifestación de la lógica constitutivamente expansiva que rige a la dinámica del sistema económico capitalista⁴. En ella se concreta “el comienzo de una nueva onda expansiva del capitalismo, caracterizada por una recuperación de la tasa media de ganancia”⁵, posibilitada, entre otros factores, por la disponibilidad global de mano de obra barata, las innovaciones tecnológicas e informáticas, la aceleración vertiginosa de la circulación del capital, la integración del ex imperio soviético y de China en el mercado capitalista, y las derrotas, en las décadas pasadas, de los sectores y movimientos anticapitalistas en todo el mundo⁶.

Esta reordenación capitalista se basa en un capital financiero de alcance planetario, flexible, tecnológico, especulativo e inmaterial, que actúa cada vez más fuera de todo control político y financiero de carácter democrático⁷. Los agentes principales de esta globalización son las empresas multinacionales, las grandes “burocracias privadas”, como las llama Hinkelammert⁸, cuya expansión las pone por encima de las “burocracias públicas y estatales”, especialmente de las más débiles y empobrecidas

1. Ellacuría, I., “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”. En Ayala, E. (ed.), *Escritos universitarios*, San Salvador: UCA Editores, 1999, p. 207.
2. Cfr. Fariñas Dulce, M. J., *Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p. 381. Ver también Wallerstein, I., *El moderno sistema mundial*, Madrid-México: Siglo XXI Editores, 1979; González, A., “Orden mundial y liberación”, *ECA*, 549, 1994, pp. 629-652; González, A., *Reinado de Dios e Imperio*, Santander: Sal Terrae, 2003, especialmente el capítulo 2; Fonet-Betancourt, R., “La globalización como universalización de las políticas neoliberales”. En *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, pp. 321 y ss.
3. Cfr. Dussel, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, pp. 351 y ss.
4. Cfr. Amin, S., *El capitalismo en la era de la globalización*, Buenos Aires: Paidós, 1999, pp. 29 y ss. Y Tortosa, J. M., “Viejas y nuevas fronteras: los mecanismos de la exclusión”. En Foro “Ignacio Ellacuría”, *La globalización y sus excluidos*, Navarra: Verbo Divino, 2002, p. 66.
5. González, A., *Reinado de Dios e Imperio*, op. cit., pp. 64-65.
6. *Ibíd.*, p. 65.
7. Cfr. Fariñas Dulce, M. J., op. cit., p. 39. Ramonet, I., “Crisis del fin de siglo”. En Jarauta, F. (comp.), *Escenarios de la globalización*, Murcia: Caja Murcia, 1997, p. 20. García Roca, J., “Globalización económica y solidaridad humana”. En Foro “Ignacio Ellacuría”, op. cit., pp. 110 y ss.
8. Cfr. Hinkelammert, F., “El proceso de globalización y los derechos humanos”. En Herrera Flores, J. (ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, pp. 117-127.

del planeta, algunas de las cuales pasan a ser prescindibles dentro del actual sistema productivo y de consumo.

Fornet-Betancourt nos advierte sobre el uso ideologizado del término “globalización”, el cual responde a las exigencias de una ofensiva ideológica del sistema capitalista para ocultar la hegemonía imperial de los países capitalistas del norte o de las grandes empresas y centros financieros de esta región, mediante la utilización de una palabra que quiere sugerir “integración”, crecimiento común a escala mundial, etc. En este sentido, la globalización es una ideología que busca encubrir al imperio neoliberal, induciendo la idea de que se trata de un proceso que abarca todo el planeta y ocultando la realidad de la asimetría del poder en las relaciones que se establecen en el nuevo contexto histórico. Además, esta ideología interpreta la dimensión cultural de la globalización como una oportunidad única “para universalizar lo local y localizar lo universal”, velando ideológicamente que lo que se propaga como “universal” o “global” es de hecho la cultura capitalista occidental del primer mundo, especialmente la cultura “popular” norteamericana, y que para que pueda haber una apropiación real por parte de lo local, este ámbito debe poseer un reconocido derecho de autodeterminación⁹.

En realidad, habría dos usos del término “globalización”: como concepto descriptivo, “fenomenológico”, de determinados procesos históricos de construcción social en la fase actual del desarrollo capitalista; y como concepto prescriptivo y normativo de una determinada estrategia política y económica de dominación. Así, cuando se habla de la actual “globalización” en el discurso neoliberal, hay que tener en cuenta que se trata de una construcción ideológica y no simplemente de la descripción

de un nuevo entorno económico y social. Se trata de una distinción analítica, porque en la realidad no se pueden separar los procesos globalizantes fácticos de la ideología del neoliberalismo, pues muchos de estos procesos tienen como sostén empresas transnacionales cuya política es la encarnación de la visión ideológica del neoliberalismo. En el plano concreto, se da un entramado entre la globalización como ideología del neoliberalismo y los procesos reales de globalización y sus manifestaciones fenoménicas concretas.

Aclarado esto, podemos afirmar que lo que se ha conformado en el presente es una totalidad histórica caracterizada por el despliegue de lo que algunos llaman una “globalización mutilada”¹⁰ o “trunca”¹¹, en el sentido de que es una globalización que afecta al todo, pero no integra a todas sus partes; hay zonas de la periferia a las que los capitales, públicos y privados, no llegan nunca, como es el caso de muchos países africanos, y cada vez más se incrementa el número de pobres y de excluidos o expulsados del sistema. La distancia que separa a los países ricos de los pobres, lejos de acortarse con el tiempo, se amplía cada vez más, y las condiciones demográficas contribuyen a que el porcentaje de la población mundial que vive en la periferia del sistema sea cada vez mayor. “Si hace veinticinco años se hablaba de que las dos terceras partes de la humanidad estaban condenadas a la máxima pobreza, hoy se puede afirmar que son las cuatro quintas partes de la población mundial las que están sometidas a la miseria”¹².

Los informes del PNUD señalan que la pobreza y la desigualdad son los problemas centrales que obstaculizan el pleno desarrollo democrático de América Latina¹³. Aquí la crisis de la política se expresa, principalmente, en el divorcio entre los problemas que los ciuda-

9. Cfr. Fornet-Betancourt, R., “La globalización como universalización de las políticas neoliberales”, *op. cit.*, pp. 328-331.
10. Cfr. Estefanía, J., “La globalización mutilada”. En Jarauta, F. (ed.), *op. cit.* Martín Seco, J. F., “Norte y sur: las dos caras de la globalización”. En Foro “Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, pp. 28 y ss. Amin, S., *op. cit.*, p. 24.
11. Fornet-Betancourt, R., *op. cit.*, p. 330.
12. Martín Seco, J. F., *op. cit.*, p. 17.
13. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, Buenos Aires: PNUD, 2004, p. 26.

danos reclaman resolver y la capacidad de la política para enfrentarlos. La política tiende a perder contenido por la disminución de la soberanía de los Estados, atribuible, entre otros factores, a la limitada capacidad de éstos para actuar con autonomía y a la creciente complejidad de las sociedades latinoamericanas, que los sistemas tradicionales de representación ya no pueden procesar. La mayoría de partidos políticos de la región están más orientados hacia el clientelismo, la corrupción y la búsqueda de ventajas personales que a la atención de las demandas de los grupos sociales más vulnerables de la población.

Estos fenómenos políticos son congruentes con el tipo de democracia formal, instrumental, liberal y mercantilista que promueve la globalización neoliberal. Es un tipo de democracia ritual, procedimentalista, débil e incompleta, "carente de discusión, deliberación y decisión popular igualitaria sobre valores como la igualdad real de los individuos, la justicia social y redistributiva, la solidaridad intergeneracional e intergrupala, el respeto por las diferencias e identidades y por la dignidad de todos los seres humanos"¹⁴ que integran el cuerpo social. En realidad, lo que se globaliza es una concepción degradada de la democracia representativa, en la que los criterios de legitimación de la esfera pública se tornan minimalistas y los valores sociales son sustituidos por criterios de orientación económica y financiera, determinados por las oligarquías empresariales y las élites socioeconómicas.

Este fenómeno se explica en última instancia por el hecho de que la democracia en las sociedades capitalistas queda confinada a una esfera política y jurídica. La esfera política,

concebida como el espacio donde las personas se comportan en su carácter de ciudadanos, está separada del ámbito económico, el cual tiene su propio sistema de compulsión y de coerción, sus propias formas de dominación, sus propias jerarquías. Incluso en sociedades capitalistas con una fuerte tradición intervencionista del Estado, los poderes económicos de explotación del capital suelen quedar intactos por la ampliación de los derechos políticos. La razón última de este fenómeno radica en que el poder social está en manos del capital, no solo por su influencia directa en la política, sino también por su incidencia en los procesos productivos, en la distribución del trabajo y los recursos, y a través de los dictados del mercado. Esto significa que la mayoría de las actividades de la vida humana quedan fuera de la esfera del poder democrático y de la rendición de cuentas¹⁵.

La división entre centro y periferia, entre Norte y Sur, es el producto en el plano internacional de un sistema y de unas relaciones de producción radicalmente injustas. El sistema capitalista mundial funciona de acuerdo a determinadas leyes que polarizan los colectivos sociales en un centro y en una periferia, y bloquean cualquier forma de superación de dicha polarización¹⁶. Algunas de las tesis fundamentales de la teoría de la dependencia, tan denostada en las últimas décadas, vuelven a adquirir vigencia en la fase actual del proceso capitalista: la dependencia como resultado de la colonización y el imperialismo llevados a cabo por Europa a partir del siglo XVI; su carácter estructural, corroborado fehacientemente por el problema de la deuda externa; la consideración de la pobreza no como un

El resultado final de los procesos históricos capitalistas lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico por encima de la humanidad misma.

14. Fariñas Dulce, M. J., *op. cit.*, pp. 77-78.

15. Cfr. Meiksins Wood, E., "Estado, democracia, globalización". En Borón, A., Amadeo, J. y González, S. (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires: CLACSO, 2006, pp. 395-407.

16. Cfr. Dussel, E., "Los Grundrisse y la cuestión de la dependencia". En *La producción teórica de Marx. Un Comentario a los Grundrisse*, México: Siglo XXI Editores, 2004, pp. 371-413. González, A., *Reinado de Dios e Imperio*, *op. cit.*, pp. 39-64.

resultado accidental del sistema, sino como un fenómeno estructural¹⁷; y la perspectiva global para explicar el subdesarrollo.

El desarrollo desigual es uno de los efectos perversos del capitalismo global. “Los diferentes contextos de la globalización generan polarización social, inestabilidad, conflicto, fisuras, fragmentación social y cultural, ruptura de los vínculos sociales tradicionales, frustración económica y vulnerabilidad planetaria, así como diferentes tipos de ‘asimetrías’, desigualdades y mecanismos de exclusión en todo el planeta y en las diferentes facetas de nuestra vida”¹⁸. En este sentido, se puede afirmar que la actual globalización está caracterizada por la institucionalización a nivel mundial de la desigualdad y de la exclusión social¹⁹. La historia de los pueblos, desde la antigüedad, se ha caracterizado por el desarrollo desigual de las regiones, pero es en la era moderna donde la desigualdad y la polarización se convierten en un subproducto de la integración de la totalidad del planeta en el sistema capitalista²⁰.

Los economistas neoliberales consideran que la posición desigual de los países pobres en la jerarquía global se debe a que no han adoptado o no han sabido aplicar adecuadamente las “medidas racionales” que emanan de las “leyes objetivas del mercado”. Pero esto es una falacia, pues la competitividad de un país en el mercado mundial es algo muy complejo, en lo que confluyen múltiples factores económicos, sociales, políticos y culturales.

Además, en la lucha desigual que se da actualmente en el mercado mundial, los centros utilizan cinco monopolios que les aseguran su predominio en aquél: el tecnológico, el control de los mercados financieros, el acceso a los recursos naturales del planeta, el de los medios de comunicación y el de las armas de destrucción masiva.

Es ilusorio pensar que la sociedad mundial actual sea la realización de la utopía de la modernidad europea, ejemplificada con la paz perpetua que formulaba Kant. Ciertamente, se ha constituido una sociedad mundial, debido al hecho de que no hay en el momento presente acción humana alguna que no esté afectada por una estructuración mundial de las formas de vida²¹, pero se trata de una sociedad en la que la interacción y la integración se mezclan con la fragmentación y el antagonismo. El mismo proceso que produce y reproduce la integración de unos y otros, produce y reproduce la contradicción entre ellos. “Las relaciones, los procesos y estructuras característicos del capitalismo son simultáneamente de apropiación y dominación, de integración y antagonismo”²². La unificación y la contrariedad son parte esencial de la sociabilidad inherente al capitalismo, en escala local, nacional, regional y mundial²³.

El resultado final de los procesos históricos capitalistas lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico por encima de la humani-

17. Cfr. Ellacuría, I., “Utopía y profetismo”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 17, 1989, pp. 151-152. González, A., “Orden mundial y liberación”, *op. cit.*, p. 633 y ss. Y García Roca, J., *op. cit.*, p. 11.

18. Fariñas Dulce, M. J., *op. cit.*, p. 43.

19. *Ibidem*. Ver también García Roca, J., *op. cit.*, p. 108; y Tortosa, J. M., *op. cit.*, pp. 64 y ss.

20. Cfr. Amin, S., *op. cit.*, pp. 15 y ss; y Castells, M., *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 1, Madrid: Alianza, 1996, p. 173.

21. González, A., “Orden mundial y liberación”, *op. cit.*, p. 644. La sociedad mundial actual es un hecho bruto, que no es en principio nada positivo ni mucho menos la realización de la utopía de la sociedad mundial propugnada por el pensamiento ilustrado europeo, si es que la analizamos y la enjuiciamos desde la perspectiva de las víctimas. Es una sociedad que se ha logrado a costa de los recursos, de la dignidad, los derechos y las culturas de los pueblos más débiles.

22. Ianni, O., *La sociedad global*, México: Siglo XXI Editores, 1998, p. 101.

23. En el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx y Engels ya habían expresado que la realidad social capitalista es una realidad dinámica, compleja y contradictoria, la cual incluye relaciones, procesos y estructuras de dominación política y apropiación económica. Este es el contexto en el que se producen los movimientos de integración y fragmentación. Por ello, la teoría marxiana contempla no solo el movimiento, el cambio y la transformación, sino también la ruptura y la revolución.

dad misma²⁴. Esto supone, en el fondo, una ruptura de la solidaridad, lo cual implica a su vez una ruptura del fundamento mismo de los derechos humanos (la unidad filética e histórica del género humano) que lleva consigo a una permanente violación de esos derechos, que se manifiesta en la situación dramática de las mayorías pobres y los pueblos subdesarrollados²⁵.

Si se quiere hablar de libertad humana y de derechos humanos, hay que hacerlo en su real concreción histórica, así como en sus implicaciones éticas y políticas mundiales. No puede hablarse de libertad en lo personal ni en lo histórico si no se dan las condiciones materiales y objetivas para su efectiva realización, tanto en el nivel local como en el nivel global. Así como no se puede hablar de libertad para un niño de pocos meses, porque, entre otras cosas, carece de un mínimo de condiciones biológico-cerebrales sin las que no es posible el ejercicio de la libertad, de modo semejante no se puede hablar de libertad en el ámbito socio-histórico si no se dan las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales que la hagan posible, y no solo para unos pocos, sino para la mayor parte de un determinado grupo social o de la humanidad misma.

La mera proclamación constitucional de libertades y derechos individuales y sociales se convierte en una mistificación ideológica cuando faltan las condiciones materiales para su ejercicio real²⁶. Tiene poco sentido hablar de libertad cuando el espacio para su actualización está reducido por las necesidades básicas insatisfechas, por drásticas limitaciones de posibilidades reales entre las cuales elegir y por imposiciones de toda índole.

En este sentido, Ellacuría nos advertía sobre la ideologización que puede asumir la teoría y la praxis de la libertad y de los derechos humanos en la sociedad capitalista al adoptar la forma de una normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica, como una “forma velada de defender lo ya adquirido por el más fuerte o adquirible en el futuro por los más fuertes”²⁷. Se defiende así lo ya adquirido sin discutir el modo de esa adquisición y sin discutir el proceso por el cual el derecho de todos se convierte en privilegio de pocos, ya que es una minoría la que cuenta con las condiciones para hacer efectivos esos derechos. “Cuando el derecho se convierte en privilegio, niega su esencia universal y deja de ser derecho del hombre para ser privilegio de clase o de un grupo de individuos”²⁸.

La visión hegeliana de una humanidad reconciliada consigo misma y con Dios, a partir del advenimiento del Estado burgués moderno en el curso de la etapa histórica germano-cristiana, en la que la libertad de unos pocos ya no estaría supuestamente fundada en la negación de la libertad de muchos, se muestra a la luz de la realidad de los hechos actuales como una mera ilusión²⁹. La razón última de ello, como apunta Ellacuría, radica “en que la libertad de todos para todo no se logra por la vía de la *liberalización*, sino por la vía de la *liberación*. La liberalización es la vía de los pocos fuertes, que están más preparados para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades. La liberación es el camino de las mayorías, que solo accederán a la verdadera libertad cuando se liberen de un mundo de opresiones y cuando se den las condiciones reales para que todos puedan ejercitar su

24. Ellacuría, I., “Subdesarrollo y derechos humanos”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 25, 1992, pp. 5-6.

25. Cfr. Ellacuría, I., “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. En *Escritos filosóficos III*, San Salvador: UCA Editores, 2001, p. 434.

26. Ellacuría, I., “En torno al concepto y a la idea de liberación”. En AA. VV., *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1985, p. 99.

27. Ellacuría, I., “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 434.

28. *Ibíd.*, p. 435.

29. Al utilizar las tesis hegelianas, F. Fukuyama se ha convertido en un símbolo no tanto del fin de la historia como de aquellos a los que les gustaría liquidar la historia porque piensan que vivimos en el mejor de los

libertad”³⁰. Es la humanidad, como sujeto de la historia, la que debe ser libre, y no unos cuantos privilegiados, sean estos individuos, clases sociales o naciones.

2. Los límites de la ideología neoliberal y la crisis de la sociedad capitalista

Es un hecho que el actual sistema mundial está en crisis y con él muchas de las teorías que emergieron dentro de la matriz de la modernidad europea. Obviamente, los que se benefician del actual orden internacional mantienen casi como un dogma religioso la permanencia inmutable del sistema, y condenan con la descalificación y la marginación a todos aquellos que se atreven a plantear dudas razonables acerca de la solidez de los valores de la ideología imperante. Incluso se ha llegado al colmo de criminalizar cualquier intento de disidencia, crítica o diferencia, y se tiende con ello a militarizar los conflictos y a dar preponderancia a las soluciones bélicas³¹. Son ellos los que también han decretado la muerte del socialismo y junto a él han enterrado cualquier ideología liberadora, así como todo deseo genuino de una realidad justa y un mundo mejor. Más allá de esta ideologización que “canta alabanzas y

salmos al mundo capitalista”, está la terca realidad, que nos dice lo contrario. Podrán haber fracasado las soluciones, algunas ideologías podrán haber pasado de moda o envejecido —por cierto, no más que las que propugnan los ideólogos del sistema—, pero las grandes interrogantes, las dudas y las contradicciones mantienen toda su actualidad.

El neoliberalismo es la ideología con pretensiones universalistas de los grupos dominantes de la sociedad mundial. Dicha ideología fundamenta y legitima los movimientos del capital, y es el pensamiento que está a la base de las actividades del Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, las corporaciones y las empresas multinacionales, y ha sido

La ideología del discurso dominante presenta las contradicciones y los problemas de la sociedad capitalista contemporánea como etapas o situaciones temporales necesarias para relanzar el “desarrollo”.

impuesta a la mayoría de gobiernos de la periferia³². Se trata de un discurso que se presenta con un carácter transterritorial y transcultural, al cual todas las culturas, civilizaciones y sociedades, independientemente de su ubicación geográfica y cultural, deben suscribirse.

Es más, “se trata de un discurso que define la posición que los seres humanos de todo el planeta deben ocupar en el ‘sistema mundial’ mucho antes de que la mayoría de ellos tenga la posibilidad de participar con su propia voz en este discurso”³³.

mundos posibles. Esto no es algo nuevo. A lo largo del tiempo, todas las culturas han pretendido perpetuarse y han generado apologistas dispuestos a negar la posibilidad de cualquier cambio bajo el supuesto de que la estructura socio-política vigente es la mejor de cuantas han existido. Se busca así cancelar la temporalidad, la historicidad intrínseca de la realidad; se desprecia y se margina como utópica cualquier posición alternativa.

30. Ellacuría, I., “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 443.
31. *Cfr.* Naïr, S., “El mundo según Washington”, *Le Monde Diplomatique*, 89, marzo 2003, p. 9. Así, por ejemplo, el principio de intervención preventiva, abanderado por la actual administración estadounidense, instituye un derecho de guerra unilateral cuyo objetivo es aniquilar a cualquier adversario probado o supuesto.
32. Para Perry Anderson, el neoliberalismo, por la hegemonía que ha alcanzado a nivel mundial en las últimas décadas, puede ser considerada como la ideología más exitosa en la historia mundial. *Cfr.* Anderson, P., “Las ideas y la acción política en el cambio histórico”. En Borón, A., Amadeo, J. y González, S. (comps.), *op. cit.*, pp. 379-392.
33. Kozlarek, O., *Crítica, acción y modernidad*, México: Editorial Dríada-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004, p. 18.

Su tesis central es que la libertad económica es el fundamento de la libertad política. La democracia supuesta por el neoliberalismo es aquella que mantiene y afirma las condiciones del libre juego de las fuerzas del mercado, en un proceso que tendería a generalizarse de manera natural, beneficiando de forma creciente a sectores más amplios. Esto bajo el supuesto de que la economía internacional, o mejor dicho, el capitalismo global, es autorregulable y tiende naturalmente a equilibrarse, a superar las crisis, distribuyendo beneficios a todos de manera gradual y progresiva, en todos los rincones del planeta, a través de la mano invisible de la economía de libre mercado. En esta visión, la globalización neoliberal se justifica sobre la convicción de que el crecimiento económico y sus beneficios llegarán a toda la población mundial por efecto de su desbordamiento. El neoliberalismo asume que, aun cuando el punto de partida entre los distintos países sea muy desigual en riqueza, nivel de salarios y renta per cápita, la adopción del libre cambio irá amortiguando las diferencias siempre que se acepte también la libertad absoluta de circulación de los factores de producción³⁴.

Esta ideologización pretende demostrar así que los actuales procesos de la globalización y de la integración transnacional no son malos en sí mismos ni son obstáculos para el progreso y el desarrollo humano; se oculta así la negatividad de la realidad histórica y las injustas relaciones de desigualdad y de exclusión que la definen en el momento presente, con el fin de inhibir su crítica y evitar su transformación. Sirve, además, para justificar y legitimar ideológicamente los flujos económicos y militares que se mueven unidireccionalmente desde los centros de poder económico, financiero, político y militar hacia los países dominados. En de-

finitiva, se trata de una ideología que pretende legitimar selectiva y unilateralmente intereses económicos y políticos particulares y clasistas a escala global³⁵. El resultado es la configuración de una “ideología totalitaria”, la del mercado total, que busca la imposición “del monoculturalismo ultra conservador y mesiánico de la sociedad neoliberal global, cuyas normas universales, absolutas e incuestionables son el libre mercado, la tecnología, la democracia formal y la liberación del capital”³⁶.

Consecuente con esta pretensión, la ideología del discurso dominante presenta las contradicciones y los problemas de la sociedad capitalista contemporánea como etapas o situaciones temporales necesarias para relanzar el “desarrollo”. El concepto de desarrollo es de naturaleza ideológica y permite juzgar determinados resultados en virtud de criterios a priori, sustentados en una visión de mundo y del ser humano, que definen el progreso deseable desde una opción ideológica³⁷. Sin embargo, no se puede identificar sin más expansión capitalista con desarrollo. Una cosa es la expansión capitalista como realidad, y otra, muy distinta, lo que es deseable en una dirección determinada, según lo define la ideología que la legitima. De acuerdo a sus criterios, los ideólogos neoliberales identifican los resultados de la expansión capitalista con desarrollo. Pero si definimos este concepto desde parámetros ideológicos distintos a los de la ideología neoliberal, si asumimos la negatividad generada por la globalización capitalista actual y sus consecuencias catastróficas para la mayoría de la humanidad, lo cierto es que la expansión capitalista no implica ningún resultado que pueda identificarse en términos de desarrollo.

Ciertamente, la lógica de la expansión capitalista puede generar empleos en ciertas con-

34. Este planteamiento choca frontalmente con la realidad y la experiencia. En la globalización actual, la mayoría del comercio mundial se efectúa entre los países del primer mundo, con economías muy parecidas y producciones similares en muchos casos; por el contrario, los países pobres apenas participan de las corrientes internacionales de intercambio, e incluso en los ejemplos extremos de miseria, quedan prácticamente excluidos de la economía mundial, incapaces de competir en alguna forma.

35. Cfr. Fariñas Dulce, M. J., *op. cit.*, pp. 36-37.

36. *Ibid.*, p. 37.

37. Cfr. Amin, S., *op. cit.*, p. 30.

diciones en función de la misma expansión, pero también puede hacer que disminuyan. Igualmente, puede reducir las desigualdades de ingreso o incrementarlas. Pero esa lógica no es la expresión de unas abstractas leyes del mercado, sino la exigencia de beneficio del capital que se expresa en determinadas condiciones históricas³⁸. En la actualidad, en las periferias del sistema capitalista, la pobreza y distribución desigual de los ingresos no son efectos negativos causados por circunstancias adversas o la aplicación de políticas erróneas, contrarias al mercado, sino resultado de la propia lógica del sistema, la lógica de polarización y exclusión mundial intrínseca al sistema.

Por otra parte, se pretende legitimar al capitalismo global desde el argumento de que —debido a su inevitabilidad histórica y a su carácter insuperable³⁹— no hay alternativas mejores o posibles. Se aduce que no existe alternativa, porque cualquier alternativa posible sería mucho más devastadora que los efectos negativos producidos por el actual modelo económico dominante. Estos argumentos manifiestan un escaso poder explicativo, y una lógica tautológica y nihilista, que pretende legitimar el capitalismo neoliberal sobre la base

del criterio de la “eficacia formal”⁴⁰. Según dicho criterio, la sociedad capitalista actual se legitima a sí misma mediante una racionalidad instrumental de cálculo lineal medio-fin y una eficacia técnico-productiva, que incluso justifica y defiende la necesidad de la desigualdad y de la exclusión social como factores de prosperidad y desarrollo económico⁴¹. Se apela, además, a los hechos históricos y, en concreto, al derrumbe del socialismo real para proclamar las bondades y la supremacía del capitalismo sobre cualquier tipo de sociedad. Pero los ideólogos neoliberales no logran elaborar argumentos válidos, y enuncian una serie de tesis que son insuficientes e injustificadas, y que evidencian su carácter ideologizado si las confrontamos con los resultados negativos de la praxis histórica en el actual contexto global⁴².

Es claro que, más allá de lo que proclama la mistificación neoliberal, no estamos viviendo en un nuevo e inevitable orden económico global, natural y espontáneo, sino en un nuevo desorden económico global, en una catástrofe social, que en los países del centro ha adoptado la forma de desempleo permanente, y en las periferias la del estancamiento económico, el empobrecimiento masivo y la fragmenta-

38. Cfr. Amin, S., *op. cit.*, pp. 30-31.

39. En el fondo de esta tesis está el supuesto de que la sociedad capitalista contemporánea es la mejor de cuantas han existido debido a su correspondencia con el orden natural. Polanyi, en *The Great Transformation* (1944), ha demostrado que el surgimiento del capitalismo no obedeció a ninguna necesidad histórica o a una tendencia inscrita en la naturaleza humana, sino que fue producto de la confluencia de una serie de factores económicos, sociales, políticos, jurídicos y culturales. De ahí que sea insostenible afirmar su carácter insuperable apoyándose en su supuesta correspondencia con la naturaleza humana o con el orden natural.

40. Cfr. Hinkelammert, F., “Del cautiverio de la utopía por las utopías conservadoras y el espacio para las alternativas”. En *Crítica de la razón utópica*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 2002, pp. 259 y ss. Véase también Hinkelammert, F., *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2006, pp. 50-60. La racionalidad medio-fin, predominante en la lógica del mercado capitalista, hace abstracción de la racionalidad reproductiva de los sujetos vivientes. Su resultado es una tendencia del mercado hacia la destrucción en términos de racionalidad reproductiva. Es esta una tendencia tanto hacia la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria para la propia vida humana.

41. Cfr. Hayek, F. A., *Democracia, justicia y socialismo*, Madrid: Unión Editora, 1977, p. 53. Para los neoliberales, el capitalismo no es capaz de acabar con la pobreza; esto es lo que los diferencia del liberalismo clásico. Al respecto, véase De Sebastián, L., *Neoliberalismo global. Apuntes críticos de la economía internacional*, Madrid: Trotta, 1997, pp. 33-36.

42. La sociedad capitalista —afirman— es la sociedad democrática por excelencia, la que mejor promueve la libertad y la justicia, la única capaz de generar masivamente prosperidad material, escaso desempleo, disminución de la discriminación racial y de las diferencias de clase, y un carácter pacífico de sus gobiernos.

ción social. A nivel mundial, se manifiesta en el sacrificio y/o postergación de las medidas radicales que deberían tomarse para salvar el futuro del planeta⁴³. Contrariamente a lo que proclama la ideología neoliberal, en lugar de un mundo capitalista sin dilemas, realizándose de forma cada vez más perfecta, visto como si fuera el clímax de la historia, nos encontramos en un mundo capitalista difícil, mucho menos interdependiente e integrado que problemático y contradictorio.

Según Wallerstein, la economía-mundo capitalista ya no es capaz de manejar las presiones estructurales a las que está sometida, derivadas principalmente de la desruralización de las naciones, el agotamiento ecológico y las crecientes demandas de gasto público en educación, salud y pensiones. “Esto está creando una crisis estructural masiva a largo plazo de los beneficios de la producción, al punto de estar convirtiendo al sistema capitalista en poco rentable para los mismos capitalistas”⁴⁴. A esto hay que agregarle la ampliación de la brecha demográfica que se superpone a la brecha económica entre Norte y Sur, y que está creando una presión muy intensa de movimientos migratorios del Sur al Norte, lo que a su vez está generando una fuerte reacción política antiemigrante en el Norte, que permite prever graves conflictos sociales en los países ricos.

Samir Amin desenmascara el mito de la inexorabilidad de la globalización capitalista y muestra su precariedad. Como dijimos, la evolución del capitalismo en la actualidad no apunta hacia un nuevo orden mundial carac-

terizado por formas de polarización inéditas, sino hacia el caos global debido, entre otras cosas, a la incapacidad del sistema para crear formas de organización social y política que vayan más allá del Estado-nación (un nuevo requisito del sistema globalizado de producción) y establecer una relación que no sea excluyente de la periferia africana, que no está implicada en modo alguno en una industrialización competitiva⁴⁵.

Para otros autores, el sistema capitalista ha chocado con límites insuperables: los límites ecológicos del planeta. “La presión intrínseca del sistema, hacia la innovación tecnológica y hacia el desarrollo de las fuerzas productivas constituye la clave de sus éxitos. Sin embargo, este carácter constitutivamente expansivo del capitalismo termina chocando con las fronteras ecológicas del planeta, aunque no se produzca ninguna crisis final puramente económica”⁴⁶. La pregunta ahora es cuánto crecimiento puede aguantar el mundo dentro de la actual estrategia de acumulación. Y esa pregunta no debe ser dirigida en primera instancia a los países pobres, sino ante todo a los países ricos, cuyo déficit ecológico se encuentra desde hace mucho tiempo en números rojos⁴⁷. La mayor parte de informes mundiales coinciden en que es preciso un crecimiento material para satisfacer las necesidades de la mayoría de la humanidad. Pero si se han alcanzado los límites ecológicos, que son los límites del crecimiento, la única alternativa posible es restringir el estándar de vida de las minorías ricas y modificar el patrón de desarrollo que se ha

43. Cfr. Amin, S., *op. cit.*, p. 120.

44. Wallerstein, I., *Un mundo incierto*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2002, pp. 63-64.

45. Cfr. Amin, S., *op. cit.*, p. 16.

46. González, A., “¿Qué queda del socialismo?”, *Realidad*, 55, 1997, p. 15.

47. Cfr. Zamora, J. A., “Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos”. En Foro “Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, pp. 181-182. La destrucción global del medio ambiente es un hecho, como lo demuestran los informes del Club de Roma, que ha puesto de manifiesto no solo los límites de los recursos naturales, sino los límites que nos imponen los residuos producidos por un crecimiento basado primordialmente en el consumo de cantidades cada vez mayores de energía y materias primas. Al respecto, véase Meadows, D. H. *et al*, *Los límites del crecimiento. Informe del Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975; Weizsäcker, E., *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1997; y Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CMMAD), *Nuestro futuro común*, Madrid: Alianza, 1992.

promovido a través de la expansión capitalista hasta el momento presente⁴⁸.

Además, el reconocimiento de la escasez de los recursos naturales obliga a pensar en la prioridad de qué es lo que hay que producir, qué demandas está justificado atender primero; en condiciones de escasez, las desigualdades resultan difícilmente justificables y, a la vez, se hace más evidente el problema de la distribución: si no hay de todo para todos, hay que pensar en el qué, cuánto y para quién. Pretender hacer compatible la situación de escasez con un sistema que genera y se asienta en la desigualdad implica instaurar una “dictadura” de ámbito planetario (de los incluidos o privilegiados para defenderse de los excluidos) de una brutalidad inimaginable⁴⁹.

En una situación de aguda escasez, los excluidos pasan a ser un estorbo para los privilegiados⁵⁰. Esto es lo que técnicamente se conoce como una “situación de dominación”, a diferencia de una “situación de explotación”. En un sistema típico de explotación, el privilegiado está interesado en que el explotado exista y se reproduzca; por el contrario, en una situación de dominación, la pobreza de unos es la condición necesaria de la riqueza de otros. Traducido esto al plano del contexto histórico mundial actual, esto significa que para que los países ricos puedan mantener sus elevados consumos energéticos y de recursos, esto es, puedan mantener sus actuales condiciones de vida, es condición necesaria que los países pobres consuman poco y limiten sus pretensiones de crecimiento.

La supuesta victoria del capitalismo se revela así como una victoria pírrica, en la que se pone de manifiesto una crisis de civilización, como ya lo diagnosticó Ellacuría. Los niveles de

desarrollo y consumo de los pueblos más ricos no son universalizables, pues acarrearían un deterioro medioambiental catastrófico, aun en el hipotético caso de que los recursos del planeta aumentaran milagrosamente. “Si todo el mundo tuviera los niveles de consumo de Estados Unidos (de carne, de electricidad, de petróleo, etc.) acabaríamos en veinte años con los recursos existentes”⁵¹. Por esta razón fundamental, la civilización del capital no es una civilización humana ni ética, y no sirve como solución verdadera para todos los problemas que enfrenta la humanidad. El “análisis coprohistórico” de las heces de esa civilización muestra que “está gravemente enferma”, y se hace necesario, por tanto, “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección, con el fin de evitar un desenlace fatídico y fatal de la humanidad”⁵².

Sin embargo, lo más grave, además de la desigualdad, la exclusión y la depredación ecológica planetaria, es el modelo de ser humano que promueve el capitalismo y la oferta de humanización y de libertad que hacen los países ricos a los países pobres: modos abusivos, superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido mediáticamente en todo tipo de actividades; predominio de la insolidaridad en las relaciones entre los individuos, las familias y los Estados. “La dinámica fundamental de venderle al otro lo propio al precio más alto posible y de comprarle lo suyo al precio más bajo posible, junto con la dinámica de imponer las pautas culturales propias para tener dependientes a los demás, muestra a las claras lo inhumano del sistema, construido más sobre el principio del hombre lobo para el hombre que sobre el

48. Cfr. Gargarella, R. y Ovejero, F., “Introducción: el socialismo todavía”. En *Razones para el socialismo*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 19 y ss.

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*.

51. Ellacuría, I., “Quinto centenario: ¿descubrimiento o encubrimiento?”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 21, 1990, p. 277-278.

52. Ellacuría, I., “El desafío de las mayorías pobres”. En Ayala, E. (ed.), *Escritos universitarios*, op. cit., pp. 301-302.

principio de una posible y deseable solidaridad universal”⁵³.

En esta línea, Fonet-Betancourt ha señalado la “inversión antropológica” que está generando la globalización neoliberal y que se manifiesta en un cambio profundo de las “condiciones de subjetivación de los seres humanos”. Esto se traduce en la producción de un tipo de ser humano que se hace sujeto “desde la conciencia de ser un propietario y/o consumidor individual y atomizado [...] y desde la percepción de que las relaciones ‘sociales’ con los otros son fundamentalmente relaciones mercantiles”⁵⁴. Se configuran así individuos funcionales a las exigencias de las instituciones del sistema y se bloquea en el ámbito cultural la construcción de una globalización alternativa realmente humana.

Para Hinkelammert, la estrategia actual de la globalización ha desmoronado las relaciones humanas hasta un punto tal que está afectando la propia posibilidad de la convivencia. “Cuanto mayor es la exclusión de sectores de la población humana, es inevitable la generalización e internalización del comportamiento inhumano de los incluidos respecto de los marginados”⁵⁵. Esta crisis general de la convivencia humana representa una amenaza para la supervivencia de la humanidad y el futuro del planeta, y nos

convoca a asumir una responsabilidad individual y colectiva por el globo basada en la afirmación de la vida del otro, con la conciencia de que, en la dinámica de la actual globalización, “el asesinato es un suicidio”⁵⁶.

La crisis que enfrenta la sociedad capitalista contemporánea⁵⁷ abre posibilidades para implementar un proyecto humanista y alternativo a la globalización neoliberal; un proyecto que supere el “mal común”⁵⁸ que la caracteriza y promueva la construcción histórica de una nueva civilización ya no regida por las leyes del capital, que incluya a todos en sus beneficios, garantice de modo estable la satisfacción de las necesidades básicas y haga posible las fuentes comunes de desarrollo personal y las posibilidades de personalización. La tarea hoy es la de imaginar, y tratar de crear, esa nueva civilización. Y es que no hay ninguna certeza de que el paso de una totalidad histórica a otra distinta sea mejor en términos humanos y liberadores. Como dice Wallerstein, “la transición de un sistema histórico a otro [...] es necesariamente incierta en cuanto al resultado, pero siempre toma la forma de un torbellino caótico que desestructura lo familiar y que entretanto nos confunde a todos”⁵⁹. No existe una legalidad o necesidad histórica inexorable que determine fijamente el curso de la historia hacia una dirección determinada. Ellacuría sostenía, contra las

53. Ellacuría, I., “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, pp.151-152.

54. Fonet-Betancourt, R., *op. cit.*, pp. 342-343.

55. Hinkelammert, F., “La globalidad de la tierra y la estrategia de la globalización”. En Borón, A., Amadeo, J. y González, S. (comps.), *op. cit.*, p. 368.

56. *Ibid.*, p. 377.

57. Según Samir Amin, si definimos “crisis” como una situación en la que las expectativas de la mayoría no pueden satisfacerse en virtud de la lógica del sistema, la sociedad capitalista está claramente en crisis. Afirmer esto no implica necesariamente hablar de crisis del capitalismo, que es algo muy distinto. Esta expresión carecerá de sentido hasta que llegue el momento en que las fuerzas antisistémicas dispongan de proyectos alternativos coherentes y factibles. *Cfr.* Amin, S., *op. cit.*, p. 118.

58. *Cfr.* Ellacuría, I., “El mal común y los derechos humanos”. En *Escritos filosóficos III*, *op. cit.*, pp. 447-450. No se trata simplemente de reconocer el carácter estructural del mal común que produce la sociedad capitalista, sino de entender su estricto carácter histórico en cuanto es un sistema de posibilidades (sistema de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones económicas, etc.) que se erige como un poder que se apodera de la vida de los individuos pertenecientes a un determinado momento del proceso histórico. Se trata, pues, de un verdadero poder de la realidad histórica que es capaz de configurar la vida y la figura personal de cada uno. Según esta tesis, la maldad histórica tiene las siguientes características: (a) es un *mal reconocido*, algo que afecta a la mayor parte de personas; (b) tiene, por tanto, la *capacidad de propagarse* y de comunicarse; y (c) esta capacidad radica en su *carácter estructural y dinámico*.

59. Wallerstein, I., *Un mundo incierto*, *op. cit.*, p. 65.

visiones deterministas de las filosofías ilustradas de la historia, que la necesidad histórica no excluye el azar y la indeterminación⁶⁰.

Esta imprevisibilidad del curso histórico no solo surge de las posibles intervenciones de las acciones libres de los individuos y grupos humanos en los determinismos de la historia, sino, además, de la misma complejidad y pluralidad de elementos y fuerzas que en ella se hacen presentes, y que ningún sujeto histórico es capaz de dominar intelectivamente. “Hay un azar histórico y no sólo porque puedan darse coincidencias fortuitas de gran significación para la marcha de determinados procesos históricos [...] sino porque hay un margen de indeterminación por la interacción constante de los elementos innumerables que intervienen en la totalidad concreta de la historia”⁶¹. Por esta razón los procesos históricos no pueden equipararse con los procesos físico-naturales. El conjunto de las fuerzas históricas, caracterizadas por su diversidad cualitativa, por su carácter procesual que va incorporando las transformaciones logradas, por la multiplicidad de elementos concurrentes, por la presencia de elementos de libertad, hace que la historia sea necesariamente azarosa. Y este carácter azaroso, de indeterminación, no se elimina aun en el hipotético caso de que el proceso histórico estuviese dirigido racionalmente por fuerzas reflexivamente liberadoras y creadoras, ya que tal intervención implica una serie de elementos inmanejables, a la vez que una serie de efectos secundarios que inciden en el proceso más allá de las intenciones y de la racionalidad que se pretende introducir en su seno.

Según esto, la transformación de la sociedad mundial actual hacia otra distinta que la sustituya puede ir en direcciones imprevisibles. Se puede salir de la transición del capitalismo histórico y llegar a otro sistema igualmente asimétrico e inequitativo, o bien a uno realmente

equitativo y democrático⁶². Que esto último se dé dependerá, en parte, de que surjan fuerzas antisistémicas capaces de organizar una estrategia significativa y relevante de cambio y se elabore, asimismo, un renovado pensamiento crítico que, partiendo de la negatividad de la situación y de la necesidad de superarla, posibilite la generación de soluciones, tanto coyunturales como estructurales, en todos los ámbitos de la realidad histórica. De lo que se trata es de contribuir a diseñar y a realizar históricamente las instituciones concretas por medio de las cuales pueda expresarse finalmente la liberación humana.

Es aquí donde resulta relevante preguntarse por la función liberadora del quehacer filosófico y por su capacidad para responder a los desafíos que plantea la estrategia de la globalización neoliberal. Esto nos lleva al siguiente apartado, en el que analizaremos el vínculo de la filosofía con la liberación y las posibilidades que hay en la actualidad para configurar un pensamiento filosófico realmente liberador.

3. Filosofía, liberación e interculturalidad

Partimos de que estamos en una crisis del pensamiento y de los discursos homogeneizantes, y de que ya no es posible la creencia en las posibilidades de controlar al mundo a través de sistemas teóricos herméticamente cerrados. Por eso, no se trata de oponer al discurso hegemónico universalista otro discurso igualmente universalista y cerrado⁶³. Es prácticamente imposible en la actualidad proponer soluciones definitivas a los grandes problemas que aquejan a la humanidad o responder en forma absoluta a las preguntas últimas sobre la realidad humana. Toda respuesta es siempre situada, histórica y hermenéutica, y por lo tanto, siempre es provisional, sujeta a las exigencias cambiantes de la realidad histórica⁶⁴.

60. Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA Editores, 1990, p. 575.

61. *Ibidem*.

62. Wallerstein, I., *Después del liberalismo*, México: Siglo XXI-UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, 2005, p. 246.

63. Cfr. Kozlarek, O., *op. cit.*, p. 19.

64. Estrada, J. A., *La pregunta por Dios*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005, p. 407. El metarrelato es racionalmente infundamentable; es una narración inserta en el conflicto de hermenéuticas que determina la

Esto nos lleva a la necesidad, a la hora de filosofar, de darle prioridad a las realidades concretas del mundo histórico, a la praxis, frente a los discursos unificadores y universalizadores. Podríamos estar de acuerdo con la posmodernidad filosófica cuando habla del “fin de la historia”, pero entendiendo que ello no significa nada más que “el límite de la gran metanarrativa de la modernidad (capitalista)” eurocéntrica⁶⁵. De lo que se trata, por tanto, es de diseñar nuevas estrategias discursivas liberadoras, que partan de una epistemología que se abra a la realidad y que le dé primacía a ésta frente a las interpretaciones y las especulaciones del sentido, asumiendo la actual crisis teórica como una crisis de la razón especulativa y logocéntrica.

Se trata, en el procedimiento de producir discursos filosóficos liberadores, de superar radicalmente el “reduccionismo idealista” en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental al haber privilegiado el logos y a la razón como vías primarias de acceso a la realidad (logificación de la inteligencia), y al haber postulado que es el *ente* o el *ser* aquello que primariamente *concibe* el ser humano y aquello en que últimamente se resuelven todos

los conceptos y categorías que éste forja (entificación de la realidad)⁶⁶. “Desde Parménides para acá —afirmaba Ellacuría—, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser (el sentido) no se muestra radicado en la realidad”⁶⁷.

El problema con los discursos de la posmodernidad filosófica es que revelan contradicciones

ostensibles. Si bien es positiva su labor deconstructiva de la modernidad de algunas filosofías que se mueven todavía dentro de ese paradigma o al menos dentro de algunos de sus parámetros, su renuncia a la normatividad en nombre de la diversidad y de la diferencia no es consecuente. Como lo han mostrado varios autores, en su decisión por los “juegos lingüísticos” inconmensurables se expresa ya una decisión normativa y una metafísica⁶⁸. Por otra parte, la renuncia a las narrativas normativas es cuestionable, ya que el propio discurso posmoderno no solamente constituye su propia narrativa, sino que representa de cierta manera la continuación de la narrativa moderna⁶⁹.

filosofía actual. Al respecto, dice Estada: “El valor de una interpretación universalista no se basa en su demostrabilidad, ya que ninguna es fundable y todas las metafísicas son hoy fragmentarias, incompletas y provisionales. No se pueden demostrar, sólo justificar argumentativamente. Una cosa es lo razonable de una creencia y otra que se pueda demostrar o que sea susceptible de una deducción lógica. Ya no es posible la cultura unitaria del pasado, en nombre de Dios o de una razón universal”.

65. Kozlarek, O., *op. cit.*, p. 19.

66. Ellacuría, I., “Superación del reduccionismo idealista”, *ECA*, 477, 1988, pp. 633-650.

67. *Ibid.*, p. 637.

68. *Cfr.* Kozlarek, O., *op. cit.*, p. 20; Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 11-28; y Estrada, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas*, tomo 1, Madrid: Trotta, 1994, p. 11. En la actualidad se han ido clarificando los presupuestos metafísicos inherentes a las filosofías más antimetafísicas y se ha establecido la imposibilidad de trazar criterios válidos de demarcación entre ciencia y filosofía, o entre filosofía y metafísica, sin presuponer postulados metafísicos.

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

La dificultad más seria del discurso posmoderno es que las condiciones políticas, sociales y culturales concretas que subyacen a su discurso son las realidades privilegiadas de las sociedades capitalistas posindustriales; realidades que la mayoría de los seres humanos del planeta no comparten ni disfrutan. “El discurso posmoderno no puede reclamar validez mundial, puesto que no representa una conciencia del mundo, sino solamente la de una de sus partes”.⁷⁰ Por otra parte, su crítica a las ideologías fuertes, a los totalitarismos ideológicos y a los fundamentalismos religiosos se traduce en la práctica en ausencia de ideologías, valores y convicciones, como no sea su genérico rechazo a cualquier amenaza a la diferencia y al disenso. Pero de aquí se puede pasar inadvertidamente al travestismo ideológico, a la charla frívola y al dejarse llevar por la propaganda ideológica del imperio neoliberal. Ciertamente, el sentido de tolerancia y el respeto del pluralismo, propios de la postmodernidad filosófica, es un elemento importante para la construcción de sociedades abiertas y democráticas. Pero al renunciar a cualquier proyecto de liberación y a la utopía de la sociedad emancipada, al poner en cuestión la posibilidad de una articulación comunitaria regida por la creación de una normativa que promueva una democracia real y garantice la satisfacción de las necesidades subjetivas y sociales⁷¹, fácilmente se puede caer en un pragmatismo individualista o colectivo.

Esta ambigüedad de la postmodernidad filosófica se refleja en el tipo de política que promueve, la cual es incompatible con

cualquier tipo de política liberadora⁷². Es una incompatibilidad consustancial a la vivencia política posmoderna, que se funda en su ataque a toda idea de totalización o totalidad, en su falta de fundamentos racionales y en su necesidad de romper con toda forma de crítica ideológica⁷³. Se trata en realidad de una “agonía de la política” que, contrastada con los retos que plantea la situación global actual, es incapaz de fundamentar una alternativa política de carácter comunitario y social. Además, algunos autores advierten que la postmodernidad, con su apelación fuerte y su revalorización de la privacidad y el individualismo, incita al reclusión y a la indiferencia con los otros, sustituyendo así el compromiso político e ideológico por el refugio en la privacidad solipsista⁷⁴. Este individualismo se refuerza por la dinámica de los medios masivos de comunicación que proyectan la privacidad y el individualismo como si fueran la característica natural de la vida humana, contribuyendo así a la despolitización de la vida social, tanto a nivel individual como colectivo⁷⁵.

La postura política que promueve la postmodernidad resulta paradójica en el momento en que hay una renovada conciencia sobre los desafíos que plantean los derechos humanos, la injusticia estructural del orden mundial actual y la necesidad de potenciar y desarrollar un proceso liberador. Es paradójico, además, que cuando se está produciendo una occidentalización fáctica del mundo, que amenaza la diversidad cultural de la humanidad, se niegue la crítica reflexiva y la posibilidad de abrir horizontes y ofrecer pautas de interpretación

70. Kozlarek, O., *op. cit.*, p. 20.

71. Cfr. Féher, F., “La condición política posmoderna”. En Heller, A. y Féher, F., *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona: Península, 1989, p. 152. Y Bauman, Z., *En busca de lo político*, México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 131.

72. Cfr. Féher, F., *op. cit.*, p. 27.

73. Cfr. Rodríguez García, J. L., *Crítica de la razón posmoderna*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, p. 243.

74. Cfr. Norris, C., *What's Wrong With Postmodernism*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1990, p. 187; y Estrada, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas*, tomo 2, *op. cit.*, p. 232.

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

y normatividad, que es una de las tareas propias de la filosofía⁷⁶. Frente al posmodernismo hay que afirmar, dada la gravedad de la crisis actual, que no se puede renunciar a dos elementos que son consustanciales a la modernidad ilustrada, por lo menos en teoría: la crítica racional a lo existente y la transformación de la praxis desde —y a través de— lo sabido racionalmente. No se puede negar la capacidad de la razón para fundamentar el conocimiento y la acción, aunque hoy estemos conscientes de que cualquier racionalidad que se pretenda introducir en el proceso histórico es el producto de una razón condicionada y limitada, sin garantías trascendentales y sin certezas definitivas⁷⁷.

Por otra parte, el giro posmetafísico de algunas filosofías contemporáneas se orienta a lo real. Así, reconocen la actual crisis teórica como crisis de la razón especulativa, pero buscan rescatar al proyecto moderno con sus pretensiones normativas universales, tratando de apoyarlas en el reconocimiento fáctico de la sociedad mundial. Ejemplos de estas filosofías serían las propuestas de la ética discursiva de Habermas y Apel, que elaboran una teoría normativa con pretensiones de universalidad, incardinando la razón práctica en las estructuras racionales de la acción comunicativa. Si Kant recurría a Dios para garantizar la validez última y la racionalidad de la obligatoriedad moral, en estas propuestas se propugna una normatividad enraizada en la subjetividad del ser humano, en su racionalidad lingüística universal, que fundamenta los ideales de verdad-libertad-justicia, con el fin de justificar las condiciones que hagan posible la comunicación argumentada y pública. Lo que se les cues-

tiona, sin embargo, es si el universalismo que postulan es realmente universal; si el modo de alcanzarlo representa el mejor camino para la integración del otro⁷⁸ (especialmente de los excluidos socio-culturalmente y los oprimidos del sistema); y si no recaen en el eurocentrismo y el occidentalismo en sus puntos de partida y en sus supuestos implícitos.

En el caso de Habermas es cuestionable si el formalismo que se deriva de la racionalidad de los procesos comunicativos es realmente universal, o si no se encuentran ya inscritas en él ciertas particularidades que no se corresponden realmente con las diversas comunidades humanas de todo el planeta, sino que opera más bien bajo los supuestos de una concepción del ser humano y de una visión del mundo típicamente occidentales⁷⁹. Algo similar se puede afirmar también de los presupuestos que subyacen en la ética del discurso de Apel, en la medida de que su punto de partida y su condición de posibilidad son las comunidades reales de comunicación que se expresan en las instituciones sociales, políticas y jurídicas de los países ricos occidentales⁸⁰. El consenso, que es el que permite concretar la universalidad en la propuesta de Apel, lleva así latente el peligro de etnocentrismo socio-cultural, ya que la idea de justicia desde la que se llega a dicho consenso se sigue sacando de una forma de vida particular, que es la forma de vida occidental⁸¹. Si para Ellacuría la forma de vida occidental no puede ser universalizada sin poner en peligro la supervivencia de la humanidad, para la ética discursiva, por el contrario, es “una condición de posibilidad enormemente relevante para el surgimiento histórico de las instituciones reales de diálogo”⁸².

76. Cfr. Estrada, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas*, tomo 2, *op. cit.*, pp. 232-233.

77. Cfr. Samour, H., “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *Diálogo filosófico*, 65, 2006, p. 243.

78. Cfr. Kozlarek, O., *op. cit.*, p. 21. Esto se muestra claramente, por ejemplo, en la apelación de Habermas a la racionalidad comunicativa como principio para su teoría universal del derecho, que le permite configurar pretensiones normativas que devalúan las diversas ideas culturales de lo bueno.

79. Cfr. Kozlarek, O., *op. cit.*, p. 34. Según A. Honneth, el último Habermas, a partir de *Facticidad y validez*, ha abandonado el interés por las patologías sociales que ha sido la razón de ser de la teoría crítica. Véase Critchley, S. y Honneth, A., “Philosophy in Germany”, *Radical Philosophy*, 89, 1998, p. 36.

80. Cfr. González, A., “Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza”, *ECA*, 583, 1997, p. 420.

81. Cfr. Estrada, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas*, tomo 2, *op. cit.*, p. 255.

82. González, A., “Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza”, *op. cit.*, p. 421.

En realidad, el discurso de la modernidad no se deconstruye de manera inmanente ni mediante la simple construcción de otras formaciones discursivas, ni a través de otra interpretación. Ya decía Ellacuría que ni la mera refutación ideológica ni la construcción de un nuevo discurso ideológico son de por sí suficientes para cambiar un orden social; la promoción del mero cambio ideológico puede convertirse en pretexto para que no se dé el cambio real⁸³. En este sentido, el postmodernismo se equivoca. Los discursos realmente existentes remiten siempre a una dimensión que ya no es meramente discursiva o lingüística: el ámbito de la praxis histórica con toda su complejidad y sus contradicciones, especialmente las originadas por las condiciones sociales de poder que generan y multiplican los discursos. Además, hay acciones individuales y/o colectivas que carecen de representaciones discursivas sistemáticas, pero que emergen como resistencias inconscientes frente a las relaciones de poder y dominación que los discursos oficiales legitiman y reproducen⁸⁴. De esto se desprende que una estrategia teórica para configurar un pensamiento crítico de la globalización debe partir de la negatividad de la praxis histórica y analizar los procesos y las dinámicas políticas, sociales y culturales de las múltiples formas de resistencia que se manifiestan en contra del discurso y las prácticas uniformadoras de la modernidad capitalista global. No se trata de proyectar a priori un horizonte normativo ni de partir de discursos filosóficos con pretensiones universalistas, sino de elaborar una teoría y una normatividad desde un acompañamiento y un compromiso con las luchas de resistencia frente a las narrativas dominantes y sus objetivaciones institucionales⁸⁵.

Ellacuría señalaba que el error de algunos filósofos suele consistir en considerarse capaces

de contribuir a la liberación por sí solos, bajo el supuesto de que puede construirse un discurso liberador con independencia de toda praxis liberadora, sin que la filosofía se entronque con una praxis social liberadora⁸⁶. Desde este error, se atribuye condiciones liberadoras especiales a ese tipo de pensamiento, enfatizando excesivamente su autonomía, y se enfatiza más en las personas en forma individual que en las personas en su contexto histórico-social. Por el contrario, la realidad actual de América Latina y del mundo periférico lleva a postular que una reflexión filosófica de carácter crítico y liberador solo puede ser eficaz desde su encarnación en praxis liberadoras, que en principio son independientes de ella.

En esta línea, Ellacuría propone un filosofar orientado hacia lo histórico-fáctico-concreto, buscando ejercitar una hermenéutica histórica (distinta a lo que sería una hermenéutica del sentido) inscrita en la tradición de Heidegger y Gadamer, pero similar a la practicada por Benjamin, Adorno y Jameson. Estos autores, según Romero⁸⁷, fundan la posibilidad de una hermenéutica de lo concreto, que busca descifrar el significado de los objetos no a partir de la intención significativa explícita de los agentes sociales, sino a partir de los elementos propios de la constitución del objeto. Su concepto de interpretación “no tiene como referente el modelo clínico de la crítica de las ideologías y el psicoanálisis tal como los entiende Gadamer en sus críticas a Habermas. El plano de sentido al que apunta y explicita en su trabajo interpretativo no remite tampoco al carácter finito de la individualidad, o al originario desvelamiento-ocultamiento del ser (como en Heidegger), ni al acaecer de la tradición en la comprensión (como en Gadamer), sino al plano de lo histórico-epocal real: la signatura problemática de la propia época”⁸⁸. Se trata, por tanto, de un esfuerzo hermenéutico orientado

83. Cfr. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, San Salvador: UCA Editores, 1991, p. 114.

84. Cfr. Kozlarek, O., *op. cit.*, p. 24.

85. *Ibidem*.

86. Cfr. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 108.

87. Romero, J. M., *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid: Síntesis, 2005.

88. *Ibid.*, p. 13.

por un interés explícito de impulsar procesos de emancipación práctico-política, buscando iluminar la praxis política de los colectivos sociales oprimidos en tanto sujetos potenciales de una acción políticamente transformadora o generadores de una comprensión crítica de la sociedad existente.

Este es, justamente, el propósito fundamental de lo que Ellacuría llama el “método de historización” de los conceptos⁸⁹, que se configura a partir de una hermenéutica que no busca primariamente la comprensión de sentido de las interpretaciones, las ideologías y los productos culturales, sino las condiciones histórico-reales que los hacen posible. Su fundamento se encuentra en la concepción zubiriana de la inteligencia sentiente, pero considerada no en forma abstracta, sino desde la forma concreta, material e histórica en que los seres humanos aprehenden y se enfrentan a la realidad con el fin de asegurar su supervivencia y posibilitar el desarrollo pleno de sus vidas⁹⁰.

La intelección sentiente de realidad se hace siempre en unidad primaria con las demás notas de la realidad humana. De ahí que la totalidad de la actividad intelectual esté condicionada y determinada por esa primaria unidad, que es el ser humano como ser vivo. Esta realidad física total del ser humano es, como afirma Ellacuría, “el desde donde primario en el que el ser humano entiende, conoce y entiende. De ahí que la inteligencia tenga una referencia esencial a la vida: se entiende primariamente para seguir viviendo y asegurar las condiciones no solo para *tener vida*, sino para *tenerla en más abundancia*”⁹¹. Por esta razón fundamental, en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los presuntamen-

te más altos, como lo puede ser la actividad estrictamente racional, deja de estar presente y operante este carácter sensorial y biológico orientado al mantenimiento activo de la vida humana y a su superación.

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

La estructura formal de la inteligencia y su función diferenciadora, *dentro del contexto estructural de las notas humanas y del permanente carácter biológico de la unidad humana*, no es la de ser comprensión del ser o captación del sentido, sino la aprehender la realidad y la de enfrentarse a ella. La comprensión de sentido es una de las actividades de la inteligencia, sin la que no da de sí todo lo que ella es y todo lo que el hombre necesita de ella; pero no se da en todo acto de inteligir y, cuando se da, puede servir de evasión contemplativa y de negación en la práctica de lo que es la condición formal de la inteligencia humana. *En relación con su primaria referencia a la vida*, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas, en tanto que cosas reales, que sólo por su esencial respectividad con el hombre pueden tener para éste uno u otro sentido.⁹²

89. Cfr. Ellacuría, I., “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *ECA*, 335-336, 1976. Ellacuría, I., “La historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”. En Tamez, E. y Trinidad, S. (eds.), *Capitalismo: violencia y antívida*, tomo 2, San José: EDUCA, 1977. Ellacuría, I., “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *ECA*, 502, 1990.

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

91. *Ibidem* (las cursivas son nuestras).

92. *Ibidem* (las cursivas son nuestras).

El sentido es una condición de lo real respecto al ser humano, y se configura a partir de la relación específica que los seres humanos, finitos y concretos, establecen o han establecido con su realidad circundante. El ser o el sentido se funda así en la realidad, y por esto no puede haber un cambio real de sentido sin un cambio real de realidad. En otras palabras, “creer que por cambiar las interpretaciones de las cosas cambian las cosas mismas, o, al menos, la conciencia profunda de la propia instalación en el mundo, es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética”⁹³.

Los cambios interpretativos de sentido e incluso lo puros análisis objetivos de la realidad social e histórica no son cambios reales del propio sentido, sino, en la mayoría de las veces, meros cambios de formulaciones.

Lo importante es plantear la cuestión del sentido desde la praxis concreta de los individuos y los colectivos humanos, que es donde se origina radicalmente el sentido de la realidad. “Solo desde este enfrentamiento con la realidad y desde este atenuamiento a la realidad tiene relevancia real la cuestión del sentido”⁹⁴. Evidentemente, el sentido de la realidad es importante, porque los seres humanos necesitan hacerse cuestión del sentido de las cosas en el contexto socio-histórico en el que están inmersos. Pero lo que hay que dejar en claro es que esta necesidad real de sentido, así como el sentido mismo, se inscriben en la dimensión de realidad, en el plano histórico-real, y no al revés.

Por consiguiente, a la hora de construir un pensamiento filosófico crítico y liberador, la circularidad hermenéutica a la que se debe

prestar atención es primariamente real, histórica y social. “La circularidad fundamental, que se da incluso en el conocer humano —para no hablar de otras dimensiones de la actividad humana—, no es la de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, que se entienden desde aquel horizonte y en parte lo reconforman, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades estructurales socio-históricas, que fluyen desde aquél y también lo reconforman, si es que hay transformación real de las realidades concretas”⁹⁵. De esta manera, la circularidad es primariamente física, y lo

es ya desde el punto de arranque de toda comprensión y de toda actividad humana, así como en el movimiento por el cual se constituyen las determinaciones concretas de la realidad histórica.

Si la hermenéutica idealista de sentido concibe el método histórico como búsqueda del significado del acontecer histórico y de las interpretaciones, la hermenéutica histórico-realista ellacuriana busca

adecuarse a lo que es la historia como proceso real y englobante de la realidad humana, personal y estructuralmente considerada. “Frente al concepto de historia como relato histórico con su propia hermenéutica está el concepto de historia como acción histórica, como proceso real histórico, con la hermenéutica social e histórica que le corresponde”⁹⁶. Esta última implica una vuelta a la historia que no consiste simplemente en un proceso metodológico de recoger los datos históricos —lo cual siempre es necesario para no caer en fantasías y especulaciones—, sino de volver a la historia para captar el sentido de las acciones y las interpre-

La falacia fundamental de los discursos ideológicos dominantes consiste en hacer pasar como valores efectivos y operantes unos principios, conceptos o representaciones que son puramente abstractos y que, además, son presentados como universales, ocultando así la negatividad de la realidad socio-histórica en la cual se inscriben y se producen.

93. *Ibid.*, p. 420.

94. *Ibidem.*

95. *Ibid.*, p. 423.

96. *Ibid.*, p. 424.

taciones desde la praxis histórica como lugar primario de verificación de las segundas.

Su objetivo central no es, por tanto, el sentido y la comprensión del sentido, sino predominantemente la transformación de la realidad histórica, asumiendo lo que toda acción y toda interpretación debe a las condiciones socio-históricas concretas de una sociedad. Y esto, “tanto en el caso de lo interpretado como en el caso del interpretador. Lo cual no excluye técnicas hermenéuticas metodológicas, sino que las subordina a un planteamiento más general y profundo de la labor hermenéutica”⁹⁷. Si la hermenéutica idealista cree en el cambio profundo de lo real desde el cambio de las ideas o de sus formulaciones, la hermenéutica histórica asume una posición realista que entiende que no puede darse un cambio real del ser humano y de sus ideas sin que cambien las condiciones reales de existencia.

En resumen, esta hermenéutica, que funda el método de historización que propone Ellacuría, consistirá básicamente en ir a la historia —entendida en su carácter formal de praxis— para dilucidar críticamente el sentido expresado en las interpretaciones y en los discursos que legitiman las relaciones de poder y dominación, desenmascarando su pretendida universalidad y poniendo en evidencia las condiciones reales y los intereses sociales que las sustentan. Se trata de una verificación práxica que busca mostrar lo que revelan o encubren las formulaciones y los planteamientos abstractos, y examinar las condiciones reales sin las que no tiene realidad lo que se proclama como verdadero o justo en el plano teórico o ideal⁹⁸. En esta línea, no se pretende realizar una verificación puntual o de “hecho” (empirista), sino contrastar los principios abstractos con el proceso histórico de una sociedad determinada y en un período de tiempo suficiente.

Consecuente con este procedimiento, la historización implica sobrepasar tanto el

nivel de la mera intencionalidad como el de la pseudoconcreción. Lo primero significa que se consideran metodológicamente los comportamientos y los efectos reales de las formulaciones ideológicas, y no las intenciones de los individuos y los grupos que las portan y las propugnan. Además, no se considera lo que de verdad, valor o justicia pueda haber en el contenido de los discursos ideologizados tomados en sí mismos, porque, de hecho, toda ideologización contiene necesariamente aspectos de verdad, valor y justicia. Como se podría rechazar, por ejemplo, la afirmación de las libertades individuales y de los derechos civiles que en forma abstracta proclama el discurso del liberalismo, sin negar con ello una dimensión relevante de la libertad humana. Más bien, lo que la historización considera metódicamente es la relación de ese contenido con una determinada situación o con una determinada acción, porque es ahí donde radica el carácter ideologizador de un determinado discurso.

La falacia fundamental de los discursos ideológicos dominantes consiste en hacer pasar como valores efectivos y operantes unos principios, conceptos o representaciones que son puramente abstractos y que, además, son presentados como universales, ocultando así la negatividad de la realidad socio-histórica en la cual se inscriben y se producen. Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia, pero si en realidad esa libertad de prensa solo la pueden ejercitar quienes poseen enormes recursos económicos, que no son adquiribles por las mayorías empobrecidas y excluidas, resulta que, en esas condiciones, la afirmación abstracta de la libertad de prensa es un obstáculo fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia⁹⁹. Algo similar se puede plantear de los principios que pueden determinar la acción humana, como el amor, la justicia, la libertad. Éstos solo

97. *Ibíd.*, p. 415.

98. *Cfr.* Ellacuría, I., “La historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, pp. 88-94.

99. *Cfr.* Ellacuría, I., “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 428.

serán reales si se realizan a partir de condiciones sociales e históricas efectivas; afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., pero sin poner las condiciones que los hagan efectivos para todos en una comunidad determinada o en la humanidad misma, es una mistificación que impide que los seres humanos sean lo que se dice que deben ser¹⁰⁰.

Por otra parte, decíamos que la historización implica superar el nivel de la pseudoconcreción, porque lo que pretende es ir más allá del nivel del fenómeno, en el que la realidad aparece estática y destotalizada, para criticar los planteamientos y los discursos ideologizados en el marco de la concreta estructura histórica de la cual forman parte y en la cual se originan. Así, lo que la historización hace es “separar y mostrar en la praxis histórica cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal y de impedir que lo que se pretende llevar a la realidad cobre de hecho realidad”¹⁰¹. Por consiguiente, no se trata de criticar internamente, por ejemplo, el discurso neoliberal y proponer otro discurso alternativo, sino de desmontar su matriz ideológica a través de su puesta en relación con los resultados de la praxis histórica e iluminar así las posibilidades reales de transformación de las estructuras históricas opresivas. Ya se dijo antes que el mero cambio de una interpretación por otra no es suficiente para propiciar una efectiva desideologización que coadyuve a un cambio real de realidad.

Ellacuría entiende la historización como el primer momento lógico en la elaboración de un discurso liberador, de un nuevo discurso que ponga en evidencia la falsedad encubridora del pensamiento dominante y los fundamentos imaginados y desfundamentados de las posiciones ideologizadas, con el fin de

posibilitar la transformación de las condiciones predominantes de opresión y negatividad. Si la ideologización, afirma Ellacuría, “nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser”¹⁰², se hace necesaria una negación crítica que en el plano teórico se debe concretar en el ejercicio de esa específica hermenéutica histórica que es la historización. Con ello se abre la posibilidad de romper los límites de todo el ámbito de lo ideologizado y construir un nuevo discurso teórico que en lugar de encubrir y/o deformar la realidad, la descubra y permita el discernimiento de las posibilidades reales de una efectiva liberación en la actual altura procesual de la realidad histórica¹⁰³. Para Ellacuría, una praxis histórica de liberación supone la activación de fuerzas sociales que provoquen conscientemente, dentro del marco del sistema de posibilidades históricas ofrecido en cada situación, el paso de una forma estructural a otra. La razón principal de por qué el cambio socio-histórico tiene que ser en última instancia estructural responde a una visión estructural de la realidad histórica, que está sustentada en el concepto zubiriano de estructura y no en el concepto marxista de la estructura social, como algunos creen erróneamente¹⁰⁴.

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

100. Véase al respecto Ellacuría, I., “Ética fundamental”, esquema inédito de un curso de ética dictado en 1977, Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador.

101. Conclusiones de la primera parte del curso “Ideología e inteligencia” de 1983, Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador.

102. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 101.

103. Ellacuría, I., “Ética fundamental”, *op. cit.*

104. Cfr. Ellacuría, I., “La idea de estructura en X. Zubiri”. En *Escritos filosóficos II*, San Salvador: UCA Editores, 1999, pp. 445-514.

can¹⁰⁵. La historización se ejercita y se practica, pues, como parte de un proceso teórico-práxico orientado a la liberación histórica, y supone una opción previa por las víctimas y los excluidos. A nivel teórico, se pretende descubrir, mediante la acción desideologizadora, cuál es la realidad deseable y posible en el actual contexto histórico; a nivel práctico, se busca apoyar las múltiples luchas de resistencia y emancipación que se llevan a cabo en la actualidad en las periferias del sistema con el propósito de lograr una transformación socio-histórica de carácter estructural, que permita la negación superadora de la negación y la negatividad que sustenta el estado actual de cosas existente¹⁰⁶.

Ellacuría está consciente de que la función que ejerce la historización mediante la crítica ideológica no es suficiente para acompañar efectivamente un proceso de liberación, y por eso insistirá en la necesidad de que la filosofía realice también una función creadora en la propuesta de horizontes y teorías, en el diseño de modelos y en la fundamentación teórica de soluciones viables y factibles para sustentar una alternativa a la civilización del capital¹⁰⁷. Específicamente, Ellacuría hace referencia a la necesidad de elaborar una teoría crítica de la inteligencia y del saber humanos (epistemología), una teoría general de la realidad (metafísica), una teoría abierta y crítica del ser humano, la sociedad y la historia (antropología), una teoría del valor y del sentido de las cosas (ética) y una reflexión filosófica sobre lo trascendente.

Desde la óptica de Ellacuría, no se trata de crear un sistema cerrado que dé respuestas de-

finitivas a esos problemas, sino de construir un discurso crítico y abierto cuyo punto de partida no es un ideal o algo que ya previamente se estime positivo, sino la negatividad y el mal común que se manifiestan en la realidad histórica latinoamericana (y de la periferia en general), y las respuestas y las razones implícitas que ya portan consciente o inconscientemente las formaciones discursivas de las diversas fuerzas y grupos sociales que practican la resistencia y propugnan la liberación. “La realidad histórica latinoamericana y los seres humanos que la constituyen necesitan estas preguntas y es posible que en su preguntar lleven ya el inicio de las respuestas, que necesitarán tal vez mayor elaboración conceptual, pero que es seguro están cargadas de realidad y verdad. Tal vez esa realidad y esa verdad ya la han expresado

en cierta medida poetas, pintores y novelistas; también la han expresado los teólogos. A la filosofía queda expresarla y reelaborarla al modo específico de la filosofía, cosa que todavía no se ha hecho de forma mínimamente satisfactoria”¹⁰⁸.

Fornet-Betancourt también ha expresado la necesidad de elaborar una teoría del ser humano,

una antropología alternativa, que responda y neutralice el cambio antropológico que está propiciando el “espíritu” de la globalización neoliberal, como principio generador de una determinada forma de ser y de vivir basada en el primado de lo económico-rentable, en la centralidad del mercado y en la necesidad de competencia entre individuos. La prioridad de elaborar esta antropología radica en la transmutación que dicho “espíritu” está llevando a cabo de “la sustancia misma de lo humano” y

La filosofía intercultural no pretende romper con el filosofar contextual desarrollado en América Latina, en especial con el de la filosofía de la liberación, sino radicalizar su perspectiva de trabajo para superar sus deficiencias en la percepción de la interculturalidad del continente.

105. Cfr. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 101.

106. Cfr. Ellacuría, I., “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 438.

107. Cfr. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, pp. 102 y ss.

108. *Ibíd.*, p. 107.

del “horizonte referencial para saber qué es lo que realmente debemos ser y cómo deberíamos convivir en nuestro mundo”¹⁰⁹.

La diferencia principal entre la propuesta de Ellacuría y la de Fonet-Betancourt radica en que éste propone la constitución de una antropología contextual, de carácter intercultural, que asuma y articule la diversidad de formas de comprensión cultural de lo humano a partir de una comunicación entre los procesos culturales contextuales del mundo entero, pero dándole especial cabida en este diálogo a las tradiciones críticas y liberadoras de las culturas subordinadas y silenciadas en el actual contexto de la globalización¹¹⁰. Desde este punto de vista, Ellacuría tendría un déficit intercultural en su proyecto de filosofía de liberación, pues a pesar de que afirma y sustenta la contextualidad y la historicidad de la reflexión filosófica como un momento teórico de la praxis histórica, todavía seguiría privilegiando una idea de filosofía y de filosofar propio de la tradición filosófica occidental: una tarea eminentemente teórica que requiere una capacidad y una preparación peculiares, que no pueden ser sustituidos “por ningún compromiso voluntarista ni con el ejercicio, aun el más esclarecido, de la praxis social”¹¹¹.

No obstante de que esta última tesis le da pie a Ellacuría para reclamar de la filosofía una distancia crítica respecto de la praxis dominante y proponer que los filósofos lleven una existencia socrática, señalando permanentemente las deficiencias en el hacer y el saber, en su propuesta estaría latente la idea de que la tarea liberadora de la filosofía consiste en

realizar o encarnar “la filosofía” en el mundo, perdiendo de vista así que los contextos desde los que se filosofa son contextos cargados de interculturalidad¹¹².

Es necesario aclarar que la filosofía intercultural no pretende en realidad romper con el filosofar contextual desarrollado hasta ahora en América Latina, en especial con el de la filosofía de la liberación, sino radicalizar su perspectiva de trabajo para superar sus deficiencias en la percepción de la interculturalidad del continente. De lo que se trata es de transformar la tradición actual del filosofar contextual latinoamericano mediante la reubicación de dicho filosofar en “las múltiples matrices culturales” y liberarlo “de su ubicación parcial en América Latina”, con el fin de “que pueda contextualizarse en todos los contextos culturales de la misma”¹¹³. En esta línea, la crítica que Fonet-Betancourt le hace a la filosofía de la liberación no es a la contextualidad de su filosofar, sino a la parcialidad con la que se “ha contextualizado y ha percibido nuestra diversidad cultural”¹¹⁴. El ejercicio del filosofar intercultural pretendería, en este sentido, hacer filosofía “desde la diversidad, y no solo ser filosofía sobre la diversidad cultural”¹¹⁵.

Fonet-Betancourt ve necesaria esta transformación o reorientación intercultural de la filosofía debido a la hegemonía de la monoculturalidad en América Latina, la cual se expresa en todos los niveles y se traduce en la exclusión y marginación no solo de otras ideas o cosmovisiones, sino también de otros contextos o mundos posibles en nuestro continente. La filosofía intercultural se entiende así

109. Fonet-Betancourt, R., “La inmigración en el contexto de la globalización como diálogo intercultural”. En *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen: Editorial Mainz, 2003, p. 145.

110. Cfr. Fonet-Betancourt, R., “Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana”. En *Interculturalidad y filosofía en América latina*, op. cit., 2003, pp. 132-133.

111. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, op. cit., p. 113.

112. Cfr. Fonet-Betancourt, R., “La interculturalidad como alternativa a la violencia”. En *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen: Editorial Mainz, 2004, p. 100.

113. Fonet-Betancourt, R., “La filosofía y la interculturalidad en América Latina”. En *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, op. cit., pp. 110-111.

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

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

como un marco teórico para el desarrollo de una filosofía política que responda al “desafío uniformizante de la globalización neoliberal”¹¹⁶. Lo que pretende últimamente es contribuir al logro de una verdadera convivencia humana, de una “humanidad convivente”, mediante “la tarea de crear a escala planetaria una cultura de la convivencia solidaria que supere las asimetrías y desigualdades en todos los ámbitos de las relaciones humanas, tanto en el plano de las personas como en el campo internacional, y que sea así la cultura de la humanidad equilibrada económica y políticamente, pero también afectiva, cultural y epistémicamente”¹¹⁷.

Ahora bien, la propuesta de transformación intercultural de la filosofía no es incompatible con el proyecto de filosofía de liberación de Ellacuría. Según este proyecto, el carácter político que adquiere la filosofía al vincularse conscientemente a la praxis histórica le va a obligar a replantearse teóricamente sus mismos fundamentos, sus métodos, sus conceptos y sus categorías. Es decir, la reflexión filosófica, al asumir como lugares filosóficos por excelencia las realidades sociales y políticas que se dan históricamente, se verá forzada en cada momento del proceso histórico a formular creativamente las categorías apropiadas y a elaborar novedosos planteamientos teóricos en orden a la crítica, el análisis, la interpretación, la valoración y la transformación de dichas realidades¹¹⁸. Este esfuerzo no excluye, por tanto, la necesidad de asumir en serio la interculturalidad en la propia reflexión filosófica.

Lo anterior nos permite entender que si bien Ellacuría puede tener un punto cultural de partida y una posición contextual propia, no los eleva a paradigma único ni los absolu-

tiza. Está abierto, por tanto, a cuestionar sus propios presupuestos culturales e ideológicos en función de las exigencias de la realidad histórica; y esto implica, en principio, la apertura a la diversidad de formaciones culturales que se expresan en la praxis intercultural del continente. En todo caso, en el método filosófico ellacuriano, la prioridad la tiene la realidad que se nos actualiza en la praxis histórica, y es a ella a la que hay que volver siempre para comprobar la logicidad y la racionalidad alcanzada en un momento histórico determinado. Esto hace que la propuesta liberadora de Ellacuría admita formas diversas y específicas de filosofar, así como teorías y discursos plurales, surgidos de diferentes contextos, para distintas etapas y situaciones históricas, sin que esto suponga la ruptura de la unidad múltiple y compleja de la praxis histórica¹¹⁹.

Lo importante es el lugar por el que se opte para ejercitar la reflexión filosófica. El situarse en un lugar o en otro a la hora de filosofar es uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías. No es lo mismo filosofar desde las ciencias, desde la cultura, desde el lenguaje o desde la realidad personal, que filosofar desde la praxis histórica, como propone Ellacuría. En cada caso se producirán filosofías distintas no solo desde el punto de vista ético, sino también teórico. Para Ellacuría, lo crucial en cada situación histórica es optar por la perspectiva de la liberación y de la libertad, no solo “por lo que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y de realización” de las personas y de la humanidad misma, “sino por lo que tiene de potencialidad teórica, tanto en la fase creativa como en la fase crítica desideologizadora”¹²⁰.

116. Fonet-Betancourt, R., “Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana”, *op. cit.*, p. 130.

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

118. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 104.

119. Cfr. Ellacuría, I., “El objeto de la filosofía”. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, *op. cit.*, p. 91.

120. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 115.