

# La función liberadora de la filosofía y el método de historización de los conceptos en Ignacio Ellacuría

Héctor Samour  
Departamento de Filosofía  
UCA, San Salvador



**RESUMEN:** Antes de que se extendieran las discusiones sobre el fenómeno de la globalización, Ellacuría adoptó explícitamente el horizonte de la globalidad como el marco de referencia adecuado a partir del cual articular una reflexión crítica de la realidad histórica contemporánea. Un eje importante de esta reflexión en Ellacuría es la historización como estrategia desideologizadora de los conceptos. El objetivo central del método de historización es la transformación de la realidad histórica.

**ABSTRACT:** Before the deployment of the discussions on globalisation, Ignacio Ellacuría explicitly adopted the



horizon of globality as a proper framework in order to articulate a critical reflection on the contemporary historic reality. An important element of this reflection is the concept of "historization" as a deideologization of concepts. The main objective of the method of historization is the transformation of historic reality.



## 1. Ellacuría y la crítica a la civilización del capital

Hay que destacar que hace casi tres décadas, antes de que se extendieran los

discursos y debates sobre el fenómeno de la globalización, Ellacuría adoptó explícitamente el horizonte

de la globalidad como el marco de referencia adecuado a partir del cual articular una reflexión crítica de la realidad histórica contemporánea. Los problemas deben ser planteados en relación a una humanidad que ha devenido una a partir de la transformación en nuestro mundo actual del curso histórico en único para toda la humanidad.<sup>1</sup> Lo crítico es que esta unificación fáctica de la humanidad se ha configurado bajo el predominio de la civilización del capital, lo cual ha dado como resultado la constitución de una unidad histórica escindida y conflictiva, caracterizada por la presencia masiva y abrumadora de la maldad y la negatividad históricas, constatadas por la existencia de mayorías empobrecidas y pueblos oprimidos.<sup>2</sup>

En su último discurso<sup>3</sup>, en noviembre de 1989, con motivo de la concesión a la UCA del premio internacional Alfonso Comín, Ellacuría volvió reiterar la tarea liberadora de los intelectuales en general, en el marco de su crítica radical a la civilización del capital y de su propuesta alternativa de una civilización del trabajo o de la pobreza. En esos momentos, Ellacuría ya conocía las dificultades, las desviaciones y los fracasos de los procesos revolucionarios en América Latina, especialmente en Nicaragua, Guatemala y El Salvador, de la perestroika en la ex Unión Soviética, de los graves problemas y de las lacras del llamado "socialismo real", y las dificultades que enfrentaban las fuerzas progresistas en esa época,

en un contexto cultural cada vez más postmoderno y conservador. Sin embargo, él seguía sosteniendo la validez y la vigencia de sus ideas sobre la función liberadora de la filosofía y del paradigma de la liberación.

En ese discurso, Ellacuría habló de la necesidad de promover un nuevo proyecto histórico y de "revertir el signo principal que configura la civilización mundial", desde la "perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares". Para Ellacuría, la civilización del capital ha ampliado la brecha de ricos y pobres, ha endurecido los procesos de explotación y de opresión con formas más sofisticadas, ha depredado ecológicamente la totalidad del planeta y ha contribuido a la "deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles".<sup>4</sup> El "análisis coprohistórico" de las heces de nuestra civilización —afirmaba Ellacuría—"parece mostrar que esta civilización está gravemente enferma".<sup>5</sup>

Los hechos actuales en el escenario nacional y mundial han venido a confirmar en lo fundamental este diagnóstico y a mostrar la necesidad, por tanto, de la exhortación de Ellacuría de "revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección"<sup>6</sup>, con el fin de "evitar un desenlace fatídico y fatal" de la huma-

nidad. El horizonte utópico de esta transformación debe ser la construcción de una civilización del trabajo como sustitutiva de la civilización del capital, en la que la primacía la tenga el trabajo humanizador frente al capital y sus dinamismos, que son los responsables principales del "mal común" predominante en la realidad histórica del presente y de la violación sistemática de los derechos humanos que hoy padecen las mayorías de la humanidad, alojadas fundamentalmente en América Latina, África y Asia.

Un primer paso en esta transformación sería, según Ellacuría, "alimentar y provocar una conciencia colectiva de cambios sustanciales". Otro paso fundamental sería el de "crear modelos económicos, políticos y culturales" alternativos que

hagan posible la transformaciones requeridas en la dirección del horizonte utópico propuesto.

Es en este marco donde la labor política de "los intelectuales de todo tipo, tienen un reto y una tarea impostergables", decía Ellacuría. No se trata de una tarea fácil, porque hay "una marea ideologizante" contraria a ella, que proclama la supuesta bondad y naturalidad de las llamadas "democracias liberales" occidentales y del capitalismo como alternativas únicas y definitivas para la humanidad. De ahí la necesidad de desenmascarar esta "trampa ideológica" e ir construyendo modelos "que, en un fructífero intercambio de teoría y praxis, den salida efectiva a ideales que no sean evasivos, sino animadores de una construcción histórica" liberadora.



## 2. Actualidad de la crítica de Ellacuría al capitalismo

En la actualidad varios autores coinciden en hablar de la crisis de la sociedad capitalista, en la línea que ya había prefigurado Ellacuría, y que se confirma con la actual crisis económica internacional.

La mayor parte de los observadores, de izquierda y de derecha, coinciden en afirmar que existe una crisis de la economía mundial de una amplitud excepcional. Esta crisis no es un accidente: era previsible, dados la ausencia de control de los flujos de capitales,

la especulación salvaje y el sistema de *bombeo*, desde hace años, del ahorro mundial por parte de Estados Unidos.

La *globalización feliz*, que favorecía a las élites financieras y a las capas más privilegiadas en los países ricos, está llegando a su punto final. Ahora no es posible seguir viviendo como si el sistema pudiera autocorregirse. En varios países desarrollados, inclusive en Estados Unidos, se habla de la necesidad de regulación de la economía, y el mismo presidente de Estados Uni-

dos tuvo que inyectar dinero, en contradicción flagrante con todas las sacrosantas leyes del liberalismo, para atajar los efectos de la crisis financiera de su país.<sup>8</sup>

Se trata, por tanto, de una crisis duradera, tal y como el mismo FMI afirma y que no va a poder solucionarse con las recetas tradicionales del *laissez faire* liberal, sino que necesita nuevos mecanismos, post-liberales, que podrán incluir tanto acciones reguladoras de los tipos de interés, la aceptación por parte de los gobiernos de la necesidad de déficit presupuestarios e incluso en algunos sectores, nacionalizaciones imprescindibles, como ha pasado en Gran Bretaña.

Los parámetros fundamentales de la crisis tienen que ver con la manera con la que se ha desarrollado la globalización estas últimas dos décadas: fundamentalmente, es la estrategia financiera adoptada por Estados Unidos, con efectos muy duros sobre todo el mundo, la que ha provocado la crisis, y no, como se suele decir muy superficialmente, la subida de los precios de petróleo o de los productos alimenticios. Estas subidas, reales, son de hecho las consecuencias del encarecimiento de los precios de todos los bienes a nivel mundial, lo que resulta directamente de la exportación de la inflación de Estados Unidos al resto del mundo por no tener una política drástica, como los europeos han impuesto desde mediados de los años noventa, de gestión de los déficit públicos y privados.

Unos pocos años antes del desencadenamiento de la crisis de la sociedad capitalista, algunos autores, desde la izquierda, ya habían señalado las tendencias profundas del capitalismo que la estaban provocando. I. Wallerstein, sostenía que la economía mundo capitalista ya no es capaz de manejar las presiones estructurales a las que está sometida, derivadas principalmente de la desruralización del mundo, 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",<sup>9</sup> decía Wallerstein. A esto había que agregarle la ampliación de la brecha demográfica que se superpone a la brecha económica entre Norte y Sur, y que ha creado una presión muy intensa de movimientos migratorios del Sur al Norte, lo que a su vez ha estado generando una fuerte reacción política antiemigrante en el Norte, que permite prever graves conflictos sociales en los países ricos.

Samir Amin desenmascaraba el mito de la inexorabilidad de la globalización capitalista y muestra su precariedad. Según este autor, la evolución del capitalismo en la actualidad no apunta hacia un nuevo orden mundial caracterizado por nuevas formas polarización, sino hacia el caos global, debido, entre

otras cosas, a la incapacidad del sistema para crear nuevas formas de organización social y política que vayan más allá del Estado-nación, lo cual es un nuevo requisito del sistema globalizado de producción, y a establecer una relación que no sea excluyente de la periferia africana, que no está implicada en modo alguno en una industrialización competitiva.<sup>10</sup>

Otros autores señalaban que el sistema capitalista ya ha chocado con límites insuperables, que son 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".<sup>11</sup> La pregunta ahora es de cuánto crecimiento puede aguantar el mundo dentro de la actual estrategia de acumulación. Y esa pregunta no debe ser dirigida en primer lugar a los países pobres, sino ante todo a los países ricos, cuyo déficit ecológico se encuentra desde hace mucho tiempo en números rojos.<sup>12</sup> La mayor parte de informes mundiales coinciden en que para la mayoría de la población mundial es preciso un crecimiento material para satisfacer las necesidades humanas. 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 promovido a través de la expansión capitalista hasta el momento presente.<sup>13</sup>

La escasez de los recursos planetarios brinda razones poderosas para condenar el capitalismo, en la medida que es un modelo económico y social basado en el desarrollo sistemático de los medios de producción y sustentado en la dispersión de decisiones, en la incapacidad para detener su propia dinámica, expansiva y creadora pero también destructora, lo cual le aboca irremisiblemente a la depredación del planeta, y a constituirse, por tanto, en un herencia insostenible para las futuras generaciones de la humanidad.<sup>14</sup>

Además, el reconocimiento de la escasez obliga a pensar en la prioridad de qué es lo que hay que producir, qué demandas está justificado atender con prioridad; 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 qué, cuánto y para quién. Pretender hacer compatible la situación de escasez con un sistema que genera y se asienta en la desigualdad implicará instaurar una "dictadura" de ámbito planetario (de los incluidos o privilegiados para defenderse de los excluidos) de una brutalidad inimaginable.<sup>15</sup>



La razón principal de que esto sea así radica en que en una situación de aguda escasez, los excluidos pasan a ser un estorbo para los privilegiados.<sup>16</sup> 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.

Desde otro punto de vista, R. 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",<sup>17</sup> configurando así individuos funcionales a las exigencias de las instituciones

del sistema y bloqueando en el ámbito cultural la construcción de una globalización alternativa realmente humana.

Para F. Hinkelammert, la estrategia de la globalización imperante 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".<sup>18</sup> 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".<sup>19</sup>

La crisis que enfrenta actualmente la sociedad capitalista contemporánea<sup>20</sup> abre posibilidades para implementar un proyecto humanista y alternativo a la globalización neoliberal, que supere el "mal común"<sup>21</sup> 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. Se trata

de pasar de una civilización que hace de la acumulación del capital el motor de la historia, de su posesión y disfrute elitista el principio de humanización, y del derecho de todos a derecho de unos pocos, a una civilización de la austeridad compartida, una "civilización de la pobreza" o del trabajo, como la llamaba I. Ellacuría.<sup>22</sup>

La tarea hoy es la tarea 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 traiga otra mejor en términos humanos y liberadores. Como dice I. 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".<sup>23</sup>

No existe una legalidad o necesidad histórica inexorable que determine fijamente el curso de la historia hacia una dirección determinada. Ellacuría sostenía, contra las visiones deterministas de las filosofías ilustradas de la historia, que la necesidad histórica es un tipo de necesidad que no excluye el azar y la indeterminación.<sup>24</sup>

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".<sup>25</sup> 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 se introducen 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 ca-

pitalismo histórico a otro sistema, con un nuevo sistema igualmente asimétrico e inequitativo, o bien con un sistema realmente equitativo y democrático.<sup>26</sup> Pero el 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 su capacidad para responder a los desafíos que plantea la actual situación mundial. Esto nos lleva al siguiente apartado, en el que analizaré la vinculación de la filosofía con la liberación y las posibilidades que hay en la actualidad para configurar un pensamiento filosófico realmente liberador.

### 3. Función liberadora de la filosofía y el método de historización

Existe un consenso 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 cerrado.<sup>27</sup> Es prácticamente imposible en la actualidad proponer soluciones definitivas a los grandes problemas que aquejan a la humanidad ni de responder en forma absoluta a las que se han considerado "las preguntas últimas" que tienen que ver con la realidad humana, según las famosas preguntas kantianas. Toda respuesta es siempre situada,

histórica y hermenéutica, y por lo tanto, siempre es provisional, sujeta a las exigencias cambiantes de la realidad histórica.<sup>28</sup>

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 postmodernidad filosófica cuando habla del "fin de la historia", pero entendiendo con ello que no significa nada más que el "límite de la historia universal", "el límite de la gran metanarrativa de la modernidad (capitalista)" eurocéntrica,<sup>29</sup> y tratar de diseñar, por tanto, nuevas estrategias discursivas liberadoras, que partan de



una epistemología que se abra a la realidad y que le dé primacía a ésta frente a las interpretaciones y las especulaciones del sentido, asumiendo la actual crisis teórica como una crisis de la razón especulativa y logocéntrica.

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 vía primaria de acceso a la realidad (logificación de la inteligencia), y al haber postulado que es el *ente* o el *ser* aquello que primariamente *concibe* el ser humano y aquello en que últimamente se resuelven todos los conceptos y categorías que éste forja (entificación de la realidad).<sup>30</sup> "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 radicalmente en la realidad".<sup>31</sup>

El problema con los discursos de la postmodernidad 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 metafísica.<sup>32</sup> Por otra parte, la renuncia a las narrativas normativas es cuestionable, ya que el propio discurso posmoderno no solamente constituye su propia narrativa, sino representa de cierta manera, la continuación de la narrativa moderna.<sup>33</sup>

La dificultad más seria del discurso posmoderno es que las condiciones políticas, sociales y culturales concretas que subyacen a su discurso, son las realidades privilegiadas que se presentan en las sociedades capitalistas postindustriales y que la mayoría de los seres humanos del planeta no comparten ni disfrutan.<sup>34</sup> "El discurso posmoderno no puede reclamar validez mundial, puesto que no representa una conciencia del mundo, sino solamente la de una de sus partes".<sup>35</sup> Por otra parte, su crítica a las ideologías fuertes, a los totalitarismos ideológicos y a los fundamentalismos religiosos, se traduce en la práctica en ausencia de ideologías, valores y convicciones, como no sea su genérico rechazo a cualquier amenaza a la diferencia y al disenso. Pero de aquí se puede pasar inadvertidamente al travestismo ideológico, a la charla frívola y el dejarse llevar por la propaganda ideológica del imperio neoliberal. Ciertamente, el sentido de tolerancia y el respeto del pluralismo, propio de la postmodernidad filosófica,

es un elemento importante para la construcción de sociedades abiertas y democráticas. Pero al renunciar a cualquier proyecto de liberación y a la utopía de la sociedad emancipada, y al poner en cuestión la posibilidad de una articulación comunitaria regida por la creación de una normativa que promueva una democracia real y garantice la satisfacción de las necesidades subjetivas y sociales,<sup>36</sup> fácilmente se puede caer en un pragmatismo individualista o colectivo.<sup>37</sup>

Esta "ambigüedad" de la postmodernidad filosófica se refleja en el tipo de política que promueve, la cual es incompatible con cualquier tipo de política liberadora.<sup>38</sup> Es una incompatibilidad consustancial a la vivencia política posmoderna, que se funda en su ataque a toda idea de totalización-totalidad, en su falta de fundamentos racionales y en su necesidad de romper con toda forma de crítica ideológica.<sup>39</sup> Se trata en realidad de una "agonía de la política", que contrastada con los retos que plantea la situación global actual, es incapaz de fundamentar una alternativa política de carácter comunitario y social. Además, algunos autores advierten que la posmodernidad, con su apelación fuerte y su revalorización de la privacidad y el individualismo, incita al recluimiento y a la indiferencia a los otros, con lo que se sustituye el compromiso político e ideológico por el refugio en la privacidad solipsista.<sup>40</sup> Este individualismo se refuerza por la

dinámica de los medios masivos de comunicación que proyectan la privacidad y el individualismo como si fueran la característica natural de la vida humana, contribuyendo así a la despolitización de la vida social, tanto a nivel individual como colectivo.<sup>41</sup>

La postura política que promueve la posmodernidad resulta paradójica en el momento en que hay una renovada conciencia sobre los desafíos que plantean los derechos humanos, la injusticia estructural del orden mundial actual y la necesidad de potenciar y desarrollar un proceso liberador. Es paradójico, además, que cuando se está produciendo una occidentalización fáctica del mundo, que amenaza realmente la diversidad cultural de la humanidad, se niegue la crítica reflexiva y la posibilidad de abrir horizontes y ofrecer pautas de interpretación y normatividad, que es una de las tareas propias de la filosofía.<sup>42</sup> 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 con-

dicionada y limitada, sin garantías trascendentales y sin certezas definitivas.<sup>43</sup>

Por otra parte, el giro postmetafísico de algunas filosofías contemporáneas se orienta a lo real y 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 esta 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 cuestiona, sin embargo, es si el universalismo que postulan es realmente universal, si el modo de alcanzarlo representa el mejor camino para la integración del otro,<sup>44</sup> especialmente de los excluidos socio-culturalmente y de los oprimidos del sistema,<sup>45</sup> 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 occidental.<sup>46</sup> Algo similar se puede afirmar también de los presupuestos que subyacen en la ética del discurso de Apel, en la medida 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 occidentales.<sup>47</sup> 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 occidental.<sup>48</sup> Si para Ellacuría la forma de vida occidental no puede ser universalizada sin poner en peligro la supervivencia de la humanidad sobre el planeta, para la ética discursiva, por el contrario, es "una condición de posibilidad enormemente relevante para el surgimiento histórico de las instituciones reales de diálogo".<sup>49</sup>

En realidad, el discurso de la modernidad no se deconstruye de

manera inmanente, ni mediante la simple construcción de otras formaciones discursivas ni a través de otra de interpretación. 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, y la promoción del mero cambio ideológico puede convertirse en pretexto para que no se dé el cambio real.<sup>50</sup> En este sentido, el postmodernismo se equivoca. Los discursos realmente existentes remiten siempre a una dimensión que ya no es meramente discursiva o lingüística, que es el ámbito de la praxis histórica con toda su complejidad y sus contradicciones, especialmente las originadas por las condiciones sociales de poder que generan y multiplican los discursos. Los discursos siempre se traducen en la práctica en por lo menos dos tipos: el de los que tienen el poder y el de los que no lo tienen.<sup>51</sup> Además, hay acciones individuales y/o colectivas que carecen de representaciones discursivas sistemáticas, pero que emergen como resistencias inconscientes frente a las relaciones de poder y dominación, que los discursos oficiales legitiman y reproducen.<sup>52</sup>

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 partir de discursos filosóficos con pretensiones universalistas, sino de elaborar una teoría y una normatividad desde un acompañamiento y un compromiso con las luchas de resistencia frente a las "narrativas dominantes" y sus objetivaciones institucionales.<sup>53</sup>

Ellacuría señalaba que el error de algunos filósofos ha solido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse capaces de contribuir a la liberación por sí solos, bajo el supuesto de que puede construirse un discurso liberador con independencia de toda praxis liberadora y sin que la filosofía se entronque con una praxis social liberadora.<sup>54</sup> Este es un error que radica en atribuir condiciones liberadoras especiales a ese tipo de pensamiento, enfatizando excesivamente su autonomía, así como de centrarse más en las personas en forma individual que en las personas en su contexto histórico-social. Por el contrario, la realidad actual de América 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.<sup>55</sup>

En esta línea, Ellacuría propone un filosofar orientado hacia lo histórico fáctico concreto, buscando ejercitar una hermenéutica históri-

ca, distinta a lo que sería una hermenéutica del sentido, inscrita en la tradición de Heidegger y Gadamer, pero similar al tipo de hermenéutica practicada por Benjamin, Adorno y Jameson.<sup>56</sup> Estos autores, según J. M. Romero, fundan la posibilidad de una hermenéutica de lo concreto, que busca descifrar el significado de los objetos no a partir de la intención significativa explícita de los agentes sociales, sino a partir de los elementos propios de la propia constitución del objeto. Su concepto de interpretación “no tiene como referente el modelo clínico de la crítica de las ideologías y el psicoanálisis tal como los entiende Gadamer en sus críticas a Habermas. El plano de sentido al que apunta y explícita 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”.<sup>57</sup> Se trata, por tanto, de un esfuerzo hermenéutico orientado por un interés explícito de impulsar procesos de emancipación práctico-política, buscando iluminar la praxis política de los colectivos sociales oprimidos, en tanto que son sujetos potenciales de una acción políticamente transformadora o generadores de una comprensión crítica de la sociedad existente.

Esto se concreta en lo que Ellacuría llama el *método de histo-*

*rización de los conceptos*<sup>58</sup>, el cual 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 zurbiriana de la inteligencia sentiente, pero considerada no en forma abstracta, sino desde la forma concreta, material e histórica en que los seres humanos aprehenden y se enfrentan a la realidad con el fin de asegurar su supervivencia y posibilitar el desarrollo pleno de sus vidas.<sup>59</sup>


La intelección sentiente de realidad se hace siempre en unidad primaria con las demás notas de la realidad humana. De ahí que la totalidad de la actividad intelectual esté condicionada y determinada por esa primaria unidad, que es el ser humano como ser vivo. Esta realidad física total del ser humano es, como afirma Ellacuría, “el desde donde primario en el que el ser humano entiende, conoce y entiende. De ahí que la inteligencia tenga una referencia esencial a la vida: *se entiende primariamente para seguir viviendo y asegurar la condiciones no solo para tener vida, sino para tenerla en más abundancia*”.<sup>60</sup> Por esta razón fundamental, en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los presuntamente más altos, como lo puede ser la actividad estrictamente racional, deja de estar presente y operante este carácter sensorial y biológico orien-



tado al mantenimiento activo de la vida humana y a su superación.

Por desconocer la raíz vital de toda la actividad humana, algunas filosofías realistas y las interpretaciones puramente fenomenológicas consecuentes o noológicas de la teoría de la inteligencia zubiriana no logran ser 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 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”.<sup>61</sup>*

De acuerdo a esto, 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 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 inter-

pretaciones 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”.<sup>62</sup> Los meros cambios interpretativos de sentido e incluso los 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".<sup>63</sup> Evidentemente, el sentido de la realidad es importante, porque realmente los seres humanos necesitan hacerse cuestión del sentido de las cosas en el contexto socio-histórico en el que están inmersos. Pero lo que hay que dejar en claro es que esta necesidad real de sentido, así como el sentido mismo, se inscriben en la dimensión de realidad, en el plano histórico-real, y no al revés.

Por consiguiente, la circularidad hermenéutica a la que se debe prestar atención a la hora de construir un pensamiento filosófico crítico y liberador, es una circularidad primariamente real, histórica y social. "La circularidad fundamental, que se da incluso en el conocer humano —para no hablar de otras dimensiones de la actividad humana—, no es la de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, que se entienden desde aquel horizonte y en parte lo reconstituyen, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades estructurales socio-históricas, que fluyen desde aquél y también lo reconstituyen, si es que hay transformación real de las realidades concretas".<sup>64</sup> En este sentido, 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 (en la línea de Gadamer) 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".<sup>65</sup> Esta última implica una vuelta a la historia que no consiste meramente en un proceso metodológico de recoger los datos históricos —lo cual siempre es necesario para no caer en fantasías y especulaciones—, sino de volver a la historia para captar el sentido de las acciones y la interpretaciones desde la misma praxis histórica, como lugar primario de verificación de las interpretaciones y de los conceptos.

En esta línea el objetivo central del método de historización no es primariamente el sentido y la comprensión del sentido, sino predominantemente la transformación de la realidad histórica, asumiendo lo que toda acción y toda inter-

pretación 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".<sup>66</sup> 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.

Se trata, por tanto, de ir metodológicamente 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. Es una verificación práxica que busca mostrar lo que revelan o encubren las formulaciones y los planteamientos abstractos, para examinar las condiciones reales sin las que no tiene realidad lo que se proclama como verdadero o justo en el plano teórico o ideal.<sup>67</sup> Consecuentemente, no se pretende realizar una verificación puntual o de "hecho", en un sentido empirista, sino de hacer una comprobación en la que se busca contrastar lo que se

proclama idealmente en el principio abstracto con el proceso histórico de una sociedad determinada y en un período de tiempo suficiente, con el fin de medir los resultados objetivos de ese proceso y su correspondencia o no con lo que se proclama idealmente como real, bueno y justo.

Según esto, 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, de valor y de justicia. Como se podría rechazar, por ejemplo, la afirmación de las libertades individuales y de los derechos civiles que en forma abstracta proclama el discurso del liberalismo, sin negar con ello una dimensión relevante de la libertad humana. Más bien, lo que la historización considera metódicamente es la relación de ese contenido con una determinada situación o con una determinada acción, porque es ahí justamente donde radica el carácter ideologizador de un determinado discurso.

La falacia fundamental de los discursos ideológicos dominantes

consiste en hacer pasar como valores efectivos y operantes unos principios, conceptos o representaciones que son puramente abstractos y que son, además, presentados como universales, ocultando así la negatividad de la realidad socio-histórica en la cual se inscriben y se producen. Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia, pero si en realidad esa libertad de prensa solo la pueden ejercitar quienes poseen enormes recursos económicos, que no son adquiribles por las mayorías empobrecidas y excluidas, resulta que, en esas condiciones, la afirmación abstracta de la libertad de prensa es un obstáculo fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia.<sup>68</sup> Algo similar se puede plantear de los principios que pueden determinar la acción humana, como el amor, la justicia, la libertad, que solo serán reales, si se realizan a partir de condiciones sociales e históricas efectivas; afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., pero sin proponer las condiciones que los hagan efectivos para todos en una comunidad determinada o en la humanidad misma, es una mistificación que impide que los seres humanos no sean lo que se dice que deben ser.<sup>69</sup>

Por otra parte, decíamos que la historización implica superar el nivel de la pseudoconcreción, porque lo que pretende es ir más allá del nivel del fenómeno en el que la

realidad aparece estática y destotalizada, para criticar los planteamientos y los discursos ideologizados en el marco de la concreta estructura histórica de la cual forman parte y en la cual se originan. Lo que la historización hace en este sentido es "separar y mostrar en la praxis histórica cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal y de impedir que lo que se pretende llevar a la realidad cobre de hecho realidad".<sup>70</sup> Por consiguiente, no se trata simplemente de criticar internamente, por ejemplo, el discurso neoliberal y proponer otro discurso alternativo, sino desmontar su matriz ideológica a través de su puesta en relación con los resultados de la praxis histórica e iluminar así las posibilidades reales de transformación de las estructuras históricas opresivas. Ya se dijo antes que el mero cambio de una interpretación por otra, que soslaye las condiciones históricas, fácticas y concretas que sustentan las mistificaciones de los discursos ideológicos, no es suficiente para propiciar una efectiva desideologización que coadyuve a un cambio real de realidad.

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

de las condiciones predominantes de opresión y negatividad. Si la ideologización, afirma Ellacuría, "nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser",<sup>71</sup> se hace necesaria una negación crítica que en el plano teórico se debe concretar en el ejercicio de esa específica hermenéutica histórica que es la historización, con el fin romper con los límites de todo el ámbito de lo ideologizado y abrir la posibilidad de la construcción de un nuevo discurso teórico que en lugar de encubrir y/o deformar la realidad, la descubra y permita el discernimiento de las posibilidades reales de una efectiva liberación en la actual altura procesual de la realidad histórica.<sup>72</sup>

Son estos planteamientos los que permiten entender la vuelta que Ellacuría le da a la pregunta de Heidegger en *¿Qué es la metafísica?* En lugar de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, Heidegger debería haberse preguntado por qué hay nada –no ser, no realidad, no verdad, etc., en vez de ente. En un contexto histórico marcado por la negatividad y por la nada de lo ideologizado, la actitud que mueve a filosofar no es la angustia, sino la protesta, la inconformidad ante el estado de cosas existente y las ideologías que lo justifican.<sup>73</sup>

La historización se ejercita y se practica, pues, como parte de un proceso teórico-práxico orientado

a la liberación histórica, y supone una opción previa por las víctimas y los excluidos del sistema y de todo sistema. A nivel teórico, se pretende descubrir, mediante la acción desideologizadora, cuál es la realidad deseable y posible en el actual contexto histórico; al nivel práctico, se busca apoyar las múltiples luchas de resistencia y emancipación que se llevan a cabo en la actualidad en las periferias del sistema con el propósito de lograr una transformación socio-histórica de carácter estructural, que permita la negación superadora de la negación y la negatividad que sustenta el estado actual de cosas existente.<sup>74</sup>

Ellacuría está consciente que la función que ejerce la historización mediante la crítica ideológica no es suficiente para acompañar efectivamente un proceso de liberación, y por eso insistirá en la necesidad de que la filosofía realice también una función creadora en la propuesta de horizontes y teorías, en el diseño de modelos y en la fundamentación teórica de soluciones viables y factibles para sustentar una alternativa a la civilización del capital.<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup>



Pero como lo mencionamos antes, no se trata de crear un sistema filosófico cerrado que dé respuestas definitivas a esos problemas, sino de construir un discurso crítico y abierto cuyo punto de partida, no es un ideal o algo que ya previamente se estime positivo, 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".<sup>77</sup>

Ellacuría no era dogmático en el planteamiento sobre la posibilidad de la construcción de un pensamiento crítico-liberador, sobre todo por su insistencia —fundamentada filosóficamente— de que la actividad intelectual debe siempre subordinarse a la realidad histórica y a

sus exigencias, tratando de superar cualquier esquema ideologizante. Lo importante es trabajar sobre la experiencia histórica, para ir verificando ventajas y desventajas de esta u otra dirección del trabajo filosófico. "Una mezcla de teoría y praxis, en la que la praxis plantea las incógnitas y los desafíos y la teoría ofrece hipótesis de verificación junto con horizontes proyectivos, que han de ser comprobados o rechazados por una nueva praxis, puede ser el camino por donde avanzar hacia soluciones aceptables. Soluciones que, a su vez, han de ser revisadas por una teoría, que se comporte críticamente, de modo que se mantenga equilibrado y lúcido al vaivén más o menos dialéctico, según los casos, de la acción y el pensamiento".<sup>78</sup>

En el método filosófico ellacuriano, la prioridad la tiene la realidad que se nos actualiza en la praxis histórica, y es a ella a la que hay que volver siempre para comprobar la logicidad y la racionalidad alcanzada en un momento histórico determinado. Esto hace que la propuesta liberadora de Ellacuría admita formas diversas de filosofar y de filosofías específicas, así como teorías y discursos plurales, surgidos de diferentes contextos, para distintas etapas y situaciones históricas, sin que esto suponga la ruptura de la unidad, múltiple y compleja, pero unitaria de la praxis histórica.<sup>79</sup>

Lo importante es el lugar por el que se opte para ejercitar la reflexión filosófica. El situarse en un

lugar o en otro a la hora filosofar es uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías. No es lo mismo filosofar desde las ciencias, desde la cultura, desde el lenguaje o desde la realidad personal, que filosofar desde la praxis histórica, como propone Ellacuría. En cada caso se producirán filosofías distintas no solo desde el punto de vista ético, sino también

teórico. Para Ellacuría, lo crucial en cada situación histórica es optar por la perspectiva de la liberación y de la libertad, no solo "por lo que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y de realización" de las personas y de la humanidad misma, "sino por lo que tiene de potencialidad teórica, tanto en la fase creativa como en la fase crítica desideologizadora".<sup>80</sup>

## NOTAS

- <sup>1</sup> I. Ellacuría, "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, UCA Editores, San Salvador, 2001, vol. III, p. 211-2.
- <sup>2</sup> I. Ellacuría, "Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica", *Revista latinoamericana de teología*, 17 (1989), pp. 152-153.
- <sup>3</sup> I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", *Escritos universitarios*, ob.cit., pp. 296-306.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, p. 300.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 301-302.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, p. 301.
- <sup>7</sup> *Ibid.*
- <sup>8</sup> Cf. Sami Nair, "El alcance geopolítico de la crisis", *El país*, 22 de agosto 2008.
- <sup>9</sup> I. Wallerstein, *Un mundo incierto*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2002, pp. 63-64.
- <sup>10</sup> S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 16.
- <sup>11</sup> A. González, "¿Qué queda del socialismo?", *Realidad*, 55 (1997), p. 15.
- <sup>12</sup> Cf. José Antonio Zamora, "Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos", en Foro Ignacio Ellacuría, *La globalización y sus excluidos*, ob.cit., pp. 181-182. La destrucción global de medio ambiente es un hecho, como lo demuestran los informes del Club de Roma, que han 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 D.H.Meadows et al, *Los límites del crecimiento. Informe del Club Roma sobre el predicamento de la humanidad*, FCE, México, 1975; E. Weizsäcker, *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1997; CMMAD, *Nuestro futuro común*, Alianza, Madrid, 1992.
- <sup>13</sup> Cf. R. Gargarella y F. Ovejero, "Introducción: el socialismo todavía", en *Razones para el socialismo*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 19ss.
- <sup>14</sup> *Ibidem*, p. 19.
- <sup>15</sup> *Ibidem*.
- <sup>16</sup> *Ibidem*.

- <sup>17</sup> R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé, Bilbao, 2001, pp. 342-343.
- <sup>18</sup> F. Hinkelammert, "La globalidad de la tierra y la estrategia de la globalización", en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores), *La teoría marxista hoy*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, p. 368.
- <sup>19</sup> *Ibidem*, p. 377.
- <sup>20</sup> Según Samir Amin, la sociedad capitalista está claramente en crisis, si definimos "crisis" como una situación en que las expectativas de la mayoría no pueden satisfacerse en virtud de la lógica del sistema. Afirmar esto no implica necesariamente crisis del capitalismo, que es algo muy distinto. Esta expresión carece de sentido hasta que llegue el momento en que las fuerzas antisistémicas dispongan de proyectos alternativos coherentes y factibles. Cf. S. Amin, *ob.cit.*, p. 118.
- <sup>21</sup> Cf. I. Ellacuría, "El mal común y los derechos humanos", en *Escritos filosóficos*, t. 3, pp. 447-450. No se trata simplemente de reconocer el carácter estructural del mal común que produce la sociedad capitalista, como algo que afecta a la sociedad como tal, 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 ya no es mera fuente de posibilidades, sino algo que se apodera de la vida de los individuos que pertenecen a un determinado momento del proceso histórico. Se trata 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: 1. Es un mal reconocido, algo que afecta a la mayor parte de personas; 2. Tiene, por tanto, la capacidad de propagarse y de comunicarse, es decir, de hacer malos a la mayor parte de los individuos; 3. Y esta capacidad radica en su carácter estructural y dinámico.
- <sup>22</sup> Cf. I. Ellacuría, "Utopía y profetismo", *ob.cit.*
- <sup>23</sup> I. Wallerstein, *Un mundo incierto*, *ob.cit.*, p. 65.
- <sup>24</sup> I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador, 1990, p. 575.
- <sup>25</sup> *Ibidem*.
- <sup>26</sup> I. Wallerstein, *Después del liberalismo*, 2a edición, Siglo XXI-UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, México, 2005, p. 246.
- <sup>27</sup> O. Kozlarek, *Crítica, acción y modernidad*, Textos Devenires, Universidad Michoacana de San Miguel Hidalgo, México, 2004, p. 19.
- <sup>28</sup> J.A. Estrada, *La pregunta por Dios*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2005, p. 407. El metarrelato es racionalmente infundamentable; es una narración inserta en el conflicto de hermenéuticas que determina la filosofía actual. "El valor de una interpretación universalista no se basa en su demostrabilidad, ya que ninguna es fundable y todas las metafísicas son hoy fragmentarias, incompletas y provisionales. No se pueden demostrar, sólo justificar argumentativamente. Una cosa es lo razonable de una creencia y otra que se pueda demostrar o que sea susceptible de una deducción lógica.

Ya no es posible la cultura unitaria del pasado, en nombre de Dios o de una razón universal”.

<sup>29</sup> O. Kozlarek, ob.cit., p. 19.

<sup>30</sup> Cf. I. Ellacuría, “Superación del reduccionismo idealista”; *Estudios Centroamericanos* (ECA), No. 477, 1988.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 637.

<sup>32</sup> Cf. O. Kozlarek, ob.cit, p. 20; J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, pp. 11-28. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t. 1, Trotta, Madrid, p. 1994, p. 11. En la actualidad se han ido clarificando los presupuestos metafísicos inherentes a las filosofías más antimetafísicas y se ha establecido la imposibilidad de trazar criterios válidos de demarcación entre ciencia y filosofía, o entre filosofía y metafísica, sin presuponer postulados metafísicos. En resumen, la antimetafísica recae irremediabilmente en presupuestos metafísicos.

<sup>33</sup> Cf. G. Lipovetsky, *L'ère du vida. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, París, 1983, p.127; O. Kozlarek, ob.cit., p. 20; T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Barcelona, 1977, p. 102; F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996, p. 27; Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, 2001, p. 102.

<sup>34</sup> Cf. O. Kozlarek, ob.cit., p. 20; G. Lipovetsky, *L'ère du vida. Essais sur l'individualisme contemporain*, ob.cit.; F. Jameson, “Postmodernismo y sociedad de consumo”, en *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985, p. 167; J.L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 75.

<sup>35</sup> O. Kozlarek, ob.cit., p. 20.

<sup>36</sup> Cf. F. Féher, “La condición política posmoderna”, en *Políticas de la posmodernidad*, Península, Barcelona, 1989, p. 152; Z. Bauman, *En busca de lo político*, FCE, México, p. 131.

<sup>37</sup> Cf. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t.2, Trotta, Madrid, 1996, p. 232.

<sup>38</sup> F. Fehér, ob.cit., p. 27.

<sup>39</sup> J.L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, ob.cit., p. 243.

<sup>40</sup> Cf. Ch. Norris, *What's wrong with postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, Exeter, 1990, p. 187; J.A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t.2, ob.cit., p. 232,

<sup>41</sup> J.L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, ob.cit., p. 244. “Los espectáculos de la telebasura, de la prensa del corazón y las filmaciones de la intimidación no son meros ejercicios de exhibicionismo, sino que vienen a transmitir que sólo lo individual y lo privado merece la pena de ser contado. Su estrategia conculca la nostalgia de los grandes relatos para reafirmar la privacidad en un juego de continuadas insensateces en el que ya resulta difícil averiguar cuánto hay de *reflejo social* y cuánto de *reeducción ideológica* en la presentación entusiasta del nuevo orden”.

<sup>42</sup> Cf. J.A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t.2, ob.cit., pp. 232-233.

<sup>43</sup> Cf. H. Samour, “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *Diálogo filosófico* (65), 2006, p. 243.

<sup>44</sup> O. Kozlarek, ob.cit., p. 21. Esto se muestra claramente, por ejemplo, en la apelación de Habermas a la racio-

- nalidad comunicativa como principio para su teoría universal del derecho, y que le permite configurar pretensiones normativas que devalúan las diversas ideas culturales de lo bueno.
- <sup>45</sup> Cf. E. Dussel (ed), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 1994; A. Sánchez Vázquez, *La filosofía al final del milenio*, El Colegio de Sinaloa, México, 1998, pp. 18ss.
- <sup>46</sup> O. Kozlarek, ob.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 S. Critchley/Axel Honneth, "Philosophy in Germany", en *Radical Philosophy*, (89), 1998, p. 36.
- <sup>47</sup> A. González, "Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza", ECA (583) 1997, p. 420.
- <sup>48</sup> J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t.2, ob.cit., p.255.
- <sup>49</sup> A. González, "Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza", ob.cit., p. 421.
- <sup>50</sup> Cf. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", en *Veinte de años de historia en El Salvador*, UCA Editores, San Salvador, p. 114.
- <sup>51</sup> Cf. J. C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, ERA, México, 2000.
- <sup>52</sup> O. Kozlarek, ob.cit., p. 24.
- <sup>53</sup> *Ibidem*.
- <sup>54</sup> I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", ob.cit., p. 108.
- <sup>55</sup> *Ibidem*, p.112. Para Ellacuría, no es solo que la filosofía deba adscribirse críticamente "a los momentos liberadores" de la praxis histórica para poder contribuir ex officio a la liberación, sino que la filosofía se vería beneficiada de esa encarnación deliberada como filosofía. "La praxis liberadora es principio no solo de corrección ética, sino de creatividad, siempre que se participe en ella con calidad e intensidad teóricas y con distancia crítica".
- <sup>56</sup> Cf. J. M. Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Síntesis, Madrid, 2005.
- <sup>57</sup> *Ibidem*, p. 13
- <sup>58</sup> Cf. "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización", ECA (335-336) 1976; "La historización del bien común y los derechos humanos en una sociedad dividida", En E. Támez y S. Trinidad (eds), *Capitalismo: violencia y antividia*, T. II, EDUCA, San José, Costa Rica, 1977; "La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", ECA (502), 1990. Los tres artículos se pueden encontrar en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, 2001.
- <sup>59</sup> I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", ECA (322-323), 1975, p. 419.
- <sup>60</sup> *Ibidem*. Las cursivas son mías.
- <sup>61</sup> *Ibidem*. Las cursivas son mías.
- <sup>62</sup> *Ibidem*, p. 420.
- <sup>63</sup> *Ibidem*.
- <sup>64</sup> *Ibidem*, p.423.
- <sup>65</sup> *Ibidem*, p. 424.
- <sup>66</sup> *Ibidem*, p. 415.



- <sup>67</sup> Cf. “La historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *ob.cit.*, pp. 88-94.
- <sup>68</sup> Cf. I. Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *ob.cit.*, p. 428.
- <sup>69</sup> Véase al respecto I. Ellacuría, “Ética fundamental”, esquema inédito de un curso de ética dictado en 1977, Archivo I. Ellacuría, UCA, San Salvador.
- <sup>70</sup> Conclusiones de la primera parte del curso “Ideología e inteligencia” de 1983, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.
- <sup>71</sup> I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *ob.cit.*, p. 101.
- <sup>72</sup> I. Ellacuría, “Ética fundamental”, *ob.cit.*
- <sup>73</sup> I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *ob.cit.*, p. 101.
- <sup>74</sup> Cf. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *ob.cit.*, p. 438
- <sup>75</sup> Cf. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *ob.cit.*, pp. 102ss.
- <sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 106ss.
- <sup>77</sup> *Ibidem*, p. 107
- <sup>78</sup> I. Ellacuría, “Universidad y política”, en *Escritos políticos I*, UCA editores, San Salvador, p. 18.
- <sup>79</sup> Cf. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 91.
- <sup>80</sup> I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *ob.cit.*, p. 115.