

HISTORIA, LIBERACIÓN E INTERCULTURALIDAD

Héctor Samour

Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador

En el presente artículo trataremos de repensar la tarea liberadora de la filosofía de cara al presente de América Latina. Empezaré haciendo un esbozo del contexto histórico global, resaltando los principales problemas y los retos que deben ser enfrentados por la reflexión filosófica en la actualidad. En segundo lugar, presentaré una visión crítica de la ideología del neoliberalismo, mostrando a la vez 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 e ilumine alternativas viables a la globalización capitalista. En tercer lugar, y por último, haré un balance crítico de las principales corrientes filosóficas contemporáneas para después presentar y valorar el aporte filosófico de Ignacio Ellacuría y de R. Fornet-Betancourt para la construcción de un pensamiento liberador a la altura de nuestro tiempo.

1. El contexto histórico actual

Partimos de la evidencia de que el progreso capitalista ha arrastrado ya al planeta a un desastre humano y ecológico sin precedentes¹ 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”.²

La globalización actual de la economía no es algo novedoso, tal y como lo difunde la propaganda del imperio, sino “otra dimensión o fase histórica más del desarrollo interno y endógeno de la sociedad capitalista en el desigual y jerarquizado ‘sistema-mundo’ capitalista”.³ Como lo ha señalado E. Dussel, el capitalismo, como despliegue del sistema-mundo y de la modernidad inaugurada por él, arranca aproximadamente hace quinientos años, con la invasión de Amerindia en 1492, caracterizado esencialmente por una lógica de acumulación y de expansión ilimitada, con proyecciones mundiales.⁴ 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.

Por tanto, lo que se ha dado en llamar “globalización”⁵ 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 la dinámica del sistema económico capitalista.⁶ En ella se concreta “el comienzo de una nueva onda expansiva del capitalismo, caracterizada por una recuperación de la tasa media de ganancia”,⁷ 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 mundo.⁸

Esta reordenación tardo-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 democrático.⁹ El agente principal de esta globalización son las empresas multinacionales, las grandes “burocracias privadas”, como las llama F. Hinkelammert,¹⁰ cuya expansión las pone por encima de las “burocracias públicas y estatales”, especialmente de las más débiles y empobrecidas del planeta, algunas de las cuales pasan a ser prescindibles dentro del actual sistema productivo y de consumo.

Según R. Fornet-Betancourt, el término globalización 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 el imperio neoliberal, induciendo la idea de que se trata de un proceso que abarca todo el planeta, 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”, ocultando 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, lo que se llama “local” tiene que poder disponer de un reconocido derecho de autodeterminación.¹¹

Lo que se ha conformado en el presente es una totalidad histórica caracterizada por el despliegue de lo que algunos llaman una “globalización mutilada”¹² o “trunca”,¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ “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”.¹⁶

El informe del PNUD de 2004 sobre la democracia en América Latina señalaba que la pobreza y la desigualdad son los problemas centrales que obstaculizan el pleno desarrollo democrático del subcontinente.¹⁷ Según el informe, la crisis de la política en América Latina se expresa, principalmente, en el

divorcio entre los problemas que los ciudadanos reclaman resolver y la capacidad de la política para enfrentarlos. La política tiende a perder contenido por la disminución de soberanía del Estado, atribuible, entre otros factores, a la limitada capacidad de los Estados 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 el neoliberalismo. 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” que integran el cuerpo social.¹⁸

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 polarización.¹⁹ 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 resultado accidental del sistema, sino como un fenómeno estructural;²⁰ y la perspectiva global para explicar el subdesarrollo.²¹

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 mecanis-

mos de exclusión en todo el planeta y en las diferentes facetas de nuestra vida”.²² En este sentido, se puede afirmar que la actual globalización está caracterizada por la *institucionalización* al nivel mundial de la desigualdad y de la exclusión social.²³ 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 capitalista.²⁴

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 el 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 dicho mercado: el monopolio tecnológico, el control de los mercados financieros, el acceso monopolista a los recursos naturales del planeta, el monopolio de los medios de comunicación y el monopolio de las armas de destrucción masiva.²⁵

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 vida,²⁶ 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”.²⁷ La unificación y la contrariedad son parte esencial de la sociabilidad inherente al capitalismo, en escala local, nacional, regional y mundial.²⁸

Como ya lo señalaba I. Ellacuría, el resultado final de los procesos históricos capitalistas es la ruptura de la solidaridad del género humano que lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico por encima de todo lo demás y de la humanidad misma: “Es, de

hecho, más importante ser ciudadano de un país poderoso y rico que ser hombre, aquello da más derechos reales y más posibilidades efectivas que esto [...] Se tienen derechos por ser ciudadano de un país más que por ser humano”.²⁹ Esta ruptura de la solidaridad humana, que supone en el fondo una ruptura del fundamento mismo de los derechos humanos (la unidad filética e histórica del género humano), lleva consigo a una permanente violación de esos derechos, que se manifiesta en la situación dramática de las mayorías pobres y los pueblos subdesarrollados.³⁰

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 ni 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. Es un hecho que para la mayor parte de la humanidad no se dan las condiciones reales para poder seguir viviendo biológicamente, ya no digamos para desarrollar autónomamente la plenitud de la vida humana y realizar todos los derechos que le corresponden. Así como no se puede hablar de libertad de 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 sólo para unos pocos, sino para la mayor parte de un determinado grupo social o de la humanidad misma.

Cuando faltan las condiciones materiales para el ejercicio real de la libertad, “de poco vale que constitucionalmente se pregonen libertades y derechos individuales y sociales. Individuos y pueblos sometidos a la opresión de la ignorancia, del hambre, de la enfermedad, de la absoluta inseguridad, etc., es difícil que puedan alcanzar un suficiente grado de libertad personal y, mucho menos, un mínimo grado de libertad pública, por muchos procesos electorales que se den”.³¹ 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.

I. Ellacuría ya 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 asumir 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”.³² 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 son pocos quienes cuentan 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”.³³

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 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 ilusión, cuando no en una ideologización interesada.³⁴ La razón última de ello, como apunta I. 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 sólo 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 libertad”.³⁵ 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 plan-

tear 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 bélicas.³⁶ Son ellos los que también han decretado la muerte del socialismo y con él se han apresurado enterrar 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 los grandes interrogantes, las dudas y las contradicciones mantienen toda su actualidad, como hemos visto.³⁷

El neoliberalismo es la ideología de los grupos dominantes de la sociedad mundial, con pretensiones universalistas. 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, del Banco Mundial, de las corporaciones y de las empresas multinacionales, y ha sido impuesta a la mayoría de gobiernos de la periferia.³⁸ 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”.³⁹

La tesis central de la ideología neoliberal 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 cada vez más a sectores más amplios. Implica 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.⁴⁰ En esta visión, la globalización neoliberal se justifica sobre la convic-

ción de que el crecimiento económico y sus beneficios llegarán a toda la población mundial por efecto de su desbordamiento.⁴¹

Esta ideologización pretende demostrar 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, ocultando 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 definitiva, se trata de una ideología que pretende legitimar selectiva y unilateralmente intereses económicos y políticos particulares y clasistas a escala global.⁴² 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”.⁴³

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 ideológica.⁴⁴ Según esto, 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. Los ideólogos neoliberales identifican los resultados de la expansión capitalista, de acuerdo a sus criterios, con desarrollo. Pero lo cierto es que la expansión capitalista no implica ningún resultado que pueda identificarse en términos de desarrollo,⁴⁵ si es que definimos este concepto desde parámetros ideológicos distintos a los de la ideología neoliberal, y si asumimos la negatividad generada por la globalización capita-

lista actual y sus consecuencias catastróficas para la mayoría de la humanidad.⁴⁶

Ciertamente, la lógica de la expansión capitalista puede generar empleos en ciertas condiciones en función de la misma expansión, o hacer que disminuyan. Igualmente, puede reducir las desigualdades de ingreso o incrementarla. 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 históricas.⁴⁷ 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 el capitalismo global sobre la base del argumento de que no hay alternativas mejores o de que no hay alternativas posibles, debido a su inevitabilidad histórica y a su carácter insuperable.⁴⁸ 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”.⁴⁹ 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 económico.⁵⁰ Se apela, además, a los hechos históricos y, en concreto, al derrumbe del llamado “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 global.⁵¹

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 fragmentación social. A nivel mundial, se manifiesta en el sacrificio y/o postergación de las medidas radicales que deberían tomarse para salvar el futuro del planeta.⁵² 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 I. Wallerstein, 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 —afirma Wallerstein— 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”.⁵³ 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. La evolución del capitalismo en la actualidad no apunta hacia un nuevo orden mundial caracterizado por nuevas formas de 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.⁵⁴

Para otros autores, el sistema capitalista 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”.⁵⁵ 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.⁵⁶ 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.⁵⁷

Y es que 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 implica instaurar una “dictadura” de ámbito planetario (de los incluidos o privilegiados para defenderse de los excluidos) de una brutalidad inimaginable.⁵⁸

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 I. 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 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”.⁵⁹ Por esta razón fundamental, apuntaba Ellacuría, 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, concluía Ellacuría, parece mostrar que dicha civilización “está gravemente enfer-

ma”,⁶⁰ y por ello se hace necesario y urgente “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección, con el fin de evitar un desenlace fatídico y fatal de la humanidad”.⁶¹

Lo que Ellacuría consideraba más grave, sin embargo, además de la desigualdad, la exclusión y la depredación ecológica planetaria, era 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 principio de una posible y deseable solidaridad universal”.⁶²

En esta línea, R. Fournet-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”,⁶³ 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 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”.⁶⁴ 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”.⁶⁵

La crisis que enfrenta actualmente la sociedad capitalista contemporánea⁶⁶ abre posibilidades para implementar un proyecto humanista y alternativo a la globalización neoliberal, que supere el “mal común”⁶⁷ 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.⁶⁸

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”.⁶⁹ 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.⁷⁰

Esta imprevisibilidad del curso histórico no sólo 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 in-

numerables que intervienen en la totalidad concreta de la historia".⁷¹ 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 capitalismo histórico a otro sistema, con un nuevo sistema igualmente asimétrico e inequitativo, o bien con un sistema realmente equitativo y democrático.⁷² 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 estrategia de la globalización neoliberal. Esto nos lleva al siguiente apartado, en el que analizaremos la vinculación 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 cerrado.⁷³ Es prácticamente imposible en la actua-

lidad 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.⁷⁴

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,⁷⁵ 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 al 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).⁷⁶ “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”.⁷⁷ En el planteamiento de Ellacuría, la racionalidad (el logos) pasa a ser secundaria, pues está radicada en un ámbito más fundamental en el que están coactualizadas la inteligencia y la realidad, que es el ámbito de la actividad sentiente de los seres humanos, de la praxis, previo a todo acto cognitivo o de conciencia, o a cualquier concepto, juicio, interpretación o raciocinio.

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.⁷⁸ 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.⁷⁹

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.⁸⁰ “El discurso posmoderno no puede reclamar validez mundial, puesto que no representa una conciencia del mundo, sino solamente la de una de sus partes”.⁸¹ 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” (Estrada), 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,⁸² fácilmente se puede caer en un pragmatismo individualista o colectivo.⁸³

Esta “ambigüedad” de la postmodernidad filosófica se refleja en el tipo de política que promociona, la cual es incompatible con cualquier tipo de política liberadora.⁸⁴ 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.⁸⁵ 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.⁸⁶ 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.⁸⁷

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.⁸⁸ 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 definitivas.⁸⁹

Por otra parte, el giro postmetafísico de algunas filosofías contemporáneas se orienta a lo real y reconoce la actual crisis teórica como crisis de la razón especulativa, pero busca rescatar el 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 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,⁹⁰ especialmente de los excluidos socio-culturalmente y de los oprimidos del sistema,⁹¹ 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.⁹² 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.⁹³ 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.⁹⁴ 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”.⁹⁵

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.⁹⁶ 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.⁹⁷ 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.⁹⁸ 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.⁹⁹

Ellacuría señalaba que el error de algunos filósofos ha sido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse capaces de contribuir a la liberación por sí solos, bajo el supuesto de que puede construirse un discurso liberador con independencia de toda praxis liberadora y sin que la filosofía se entronque con una praxis social liberadora.¹⁰⁰ Este es un error que radica en atribuir condiciones liberadoras especiales a ese tipo de pensamiento, enfatizando excesivamente su autonomía como momento teórico de la praxis, 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 sólo puede ser eficaz desde su encarnación en praxis liberadoras, que en principio son independientes de ella.¹⁰¹

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 al tipo de hermenéutica practicada por Benjamin, Adorno y Jameson.¹⁰² 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 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”.¹⁰³ Se trata, por tanto, de un esfuerzo hermenéutico orientado por un interés explícito de impulsar procesos de emancipación práctico-política, buscando iluminar la praxis política de los colectivos sociales oprimidos, en tanto que son sujetos potenciales de una acción políticamente transformadora o generadores de una comprensión crítica de la sociedad existente.

Este es, justamente, el propósito fundamental de lo que Ellacuría llama el *método de historización* de los conceptos,¹⁰⁴ 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 lo hacen posible. Su fundamento se encuentra en la concepción zubiriana de la inteligencia sentiente, pero considerada no en forma abstracta, al estilo de los análisis fenomenológicos, 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:¹⁰⁵ “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 de aprehender la realidad y la de enfrentarse a ella. La comprensión de sentido es una de las actividades de la inteli-

gencia, 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”.¹⁰⁶

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 esta razón fundamental 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”.¹⁰⁷ 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 atemimiento a la realidad tiene relevancia real la cuestión del sentido”.¹⁰⁸ 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, desde la perspectiva de Ellacuría, 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 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”.¹⁰⁹ 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 concibe el método histórico como búsqueda del significado del acontecer histórico, 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”.¹¹⁰ El objetivo central de esta hermenéutica, por tanto, no es 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”. 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.¹¹¹

En consecuencia, esta hermenéutica, que funda el método de historización que propone Ellacuría, consistirá básicamente en ir a la historia entendida en su carácter formal de praxis para dilucidar críticamente el sentido expresado en las interpretaciones y en los discursos que legitiman las relaciones de poder y dominación, desenmascarando su pretendida universalidad y poniendo en evidencia las condiciones reales y los intereses sociales que las sustentan. Se trata de una verificación “práxica” que busca mostrar lo que revelan o encubren las formulaciones y los planteamientos abstractos, para examinar las con-

diciones reales sin las que no tiene realidad lo que se proclama como verdadero o justo en el plano teórico o ideal.¹¹² Por lo tanto, esta verificación no consiste en una verificación puntual o de “hecho”, en un sentido empirista, sino en una comprobación en la que se busca contrastar lo que se proclama idealmente en el principio abstracto con el proceso histórico de una sociedad determinada y en un período de tiempo suficiente, con el fin de medir los resultados objetivos de ese proceso y su correspondencia o no con lo que se proclama idealmente como real, bueno y justo.

Consecuente con este procedimiento, la historización implica sobrepasar tanto el nivel de la mera intencionalidad como el de la pseudoconcreción. Lo primero significa que se consideran metodológicamente los comportamientos y los efectos reales de las formulaciones ideológicas y no las intenciones de los individuos y los grupos que las portan y las propugnan. Además, no se considera lo que de verdad, 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 sólo 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.¹¹³

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”.¹¹⁴ 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. Ya se dijo antes que, para Ellacuría, 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 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”,¹¹⁵ 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 de 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.¹¹⁶

La historización es, pues, 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.¹¹⁷

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 capital.¹¹⁸ 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.¹¹⁹

Desde la perspectiva de Ellacuría, no se trata de crear un sistema cerrado que dé respuestas definitivas a esos problemas, sino de construir un discurso crítico y abierto cuyo punto de partida, no es un ideal o algo que ya previamente se estime positivo, 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 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”.¹²⁰

R. Fornet-Betancourt también ha expresado la necesidad de elaborar prioritariamente una teoría del ser humano, una antropología alternativa, que

responda y neutralice el cambio antropológico que está propiciando el “espíritu” de la globalización neoliberal, como principio generador de una determinada forma de ser y de vivir, basada en el primado de lo económico-rentable, en la centralidad del mercado y en la necesidad de competencia entre individuos. La prioridad de elaborar esta antropología radica en la transmutación que dicho “espíritu” está llevando a cabo de “la sustancia misma de lo humano” y del “horizonte referencial para saber qué es lo que realmente debemos ser y cómo deberíamos convivir en nuestro mundo”.¹²¹

La diferencia principal entre la propuesta de I. Ellacuría con la de R. Fernet-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 globalización.¹²²

Desde este punto de vista, Ellacuría tendría un déficit intercultural en su proyecto de filosofía de la liberación, pues a pesar de que afirma y sustenta la contextualidad y la historicidad de la reflexión filosófica, como un momento teórico de la praxis histórica, todavía seguiría privilegiando una idea de filosofía y de filosofar propio de la tradición filosófica occidental, como una tarea eminentemente teórica que requiere una capacidad y una preparación peculiares, que no pueden ser sustituidos, afirma Ellacuría, “por ningún compromiso voluntarista ni con el ejercicio, aun el más esclarecido, de la praxis social”.¹²³ No obstante de que esta tesis le da pie a Ellacuría para reclamar de la filosofía una distancia crítica de la praxis dominante, aunque ésta fuese correcta en lo fundamental, y proponer que los filósofos lleven una existencia socrática, señalando permanentemente las deficiencias en el hacer y el saber, en su propuesta estaría latente la idea de que la tarea liberadora de la filosofía consiste en realizar o encarnar “la filosofía” en el mundo, sin ver que los contextos desde los que se filosofa son contextos cargados de interculturalidad.¹²⁴

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”.¹²⁵ En esta línea, la crítica que R. Fornet-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”.¹²⁶ El ejercicio del filosofar intercultural, pretendería, en este sentido, hacer filosofía “*desde* la diversidad, y no sólo ser filosofía sobre la diversidad cultural”.¹²⁷

R. Fornet-Betancourt ve necesaria esta transformación o reorientación intercultural de la filosofía debido a la hegemonía de la monoculturalidad en América Latina que se expresa en todos los niveles y que se traduce en la exclusión y marginalización no sólo de otras ideas o cosmovisiones, sino también de la marginación de otros contextos o mundos posibles en nuestro continente. En este marco, la filosofía intercultural se entiende como un marco teórico para el desarrollo de una filosofía política que responda al “desafío uniformizante de la globalización neoliberal”.¹²⁸ 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”.¹²⁹

Ahora bien, la propuesta de transformación intercultural de la filosofía no es necesariamente contradictoria con la propuesta de filosofía de liberación de Ellacuría. Según esta propuesta, el carácter político que adquiere la filosofía al vincularse conscientemente a la praxis histórica le va a obligar a replantearse teóricamente sus mismos fundamentos, sus métodos, sus conceptos y sus categorías. Es decir, la reflexión filosófica, al asumir como lugares filosóficos por excelencia las realidades sociales y políticas que se dan históricamente, se verá forzada en cada momento del proceso histórico a formular creativamente las categorías apropiadas y a elaborar novedosos planteamientos teóricos en orden

a la crítica, el análisis, la interpretación, la valoración y la transformación de dichas realidades.¹³⁰ Este esfuerzo no excluye, por tanto, la necesidad de asumir en serio la interculturalidad en la propia reflexión filosófica.

Lo anterior nos permite entender que si bien Ellacuría puede tener un punto cultural de partida y una posición contextual propia, no los eleva a paradigma único ni los absolutiza, y está abierto, por tanto, a cuestionar sus propios presupuestos culturales e ideológicos en función de las exigencias de la realidad histórica; y esto implica, en principio, la apertura a la diversidad de formaciones culturales que se expresan en la praxis intercultural del continente. En todo caso, en el método filosófico ellacuriano, la prioridad la tiene la realidad que se nos actualiza en la praxis histórica, y es a ella a la que hay que volver siempre para comprobar la logicidad y la racionalidad alcanzada en un momento histórico determinado. Esto hace que la propuesta liberadora de Ellacuría admita formas diversas de filosofar y de filosofías específicas, así como teorías y discursos plurales, surgidos de diferentes contextos, para distintas etapas y situaciones históricas, sin que esto suponga la ruptura de la unidad, múltiple y compleja, pero unitaria de la praxis histórica.¹³¹

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 sólo 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 sólo “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”.¹³²

Notas

1. Cfr. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, en *Estudios Centroamericanos* (ECA), nos. 493-494, 1989, p. 1077.

2. I. Ellacuría, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, en *Escritos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 207.

3. Cfr. M^a José Fariñas Dulce, *Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 381. Ver también I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, Madrid-México, Siglo XXI, 1979; A. González, “Orden mundial y liberación”, ECA, no. 549, 1994; A. González, *Reinado de Dios e Imperio*, Santander, Sal Terrae, 2003, especialmente el capítulo 2; R. Fornet-Betancourt, “La globalización como universalización de las políticas neoliberales” en *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Descleé, 2001, pp. 321 y ss.

4. Cfr. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Descleé, 2001, pp. 351 ss. Para Dussel, la centralidad de la Europa latina en la historia mundial es la determinación fundamental de la Modernidad. Las demás características que la definen se van generando en torno a ella: *cogito* cartesiano, sujeto trascendental, propiedad privada, libertad de contrato, progreso, etc. La segunda etapa de la modernidad capitalista, la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. Es aquí donde Inglaterra desplaza a España como potencia hegemónica hasta 1945, y donde asume el liderazgo de la Europa moderna, de la historia mundial, en especial desde el surgimiento del imperialismo en torno a 1870.

5. Cfr. M^a José Fariñas Dulce, *Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal*, *op. cit.*, 2005, pp. 31-32. Habría dos usos del término “globalización”: como concepto descriptivo, “fenomenológico”, de determinados procesos históricos de construcción social en la fase actual del desarrollo capitalista, o 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 meramente 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.

6. S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 29 y ss; J. M. Tortosa, “Viejas y nuevas fronteras: los mecanismos de la exclusión”, *Foro Ignacio Ellacuría, La globalización y sus excluidos*, Navarra, Verbo Divino, 2002, p.

66. La globalización se presenta como un nuevo medio para un viejo objetivo: el de la acumulación de capital, que es el motor esencial del sistema. El que se lleve a cabo, básicamente, mediante la economía financiera a costa de la economía real y se haga a escala mundial no es nuevo ni definitivo: se ha producido anteriormente en otras fases decrecientes de los ciclos económicos en los que parece moverse el sistema.

7. A. Gonzalez, *Reinado de Dios e Imperio*, *op. cit.*, pp. 64-65.

8. *Ibid.*, p. 65.

9. Cfr. M^a José Fariñas Dulce, *op. cit.*, p. 39; I. Ramonet, “Crisis del fin de siglo”, en *Escenarios de la globalización*, Caja Murcia, 1997, p. 20; Joaquín García Roca, “Globalización económica y solidaridad humana”, en *Foro Ignacio Ellacuría, La globalización y sus excluidos*, Navarra, Verbo Divino, 2002, pp. 110 ss.

10. Cfr. Franz Hinkelammert (comp.), “El proceso de globalización y los derechos humanos”, Joaquín Herrera Flores (ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 117-127.

11. Cfr. R. Fornet-Betancourt, “La globalización como universalización de las políticas neoliberales”, en *Transformación intercultural de la filosofía*, *op. cit.*, pp. 328-331.

12. Cfr. J. Estefanía, “La globalización mutilada”, en F. Jarauta (ed.), *Escenarios de la globalización*, Caja Murcia, 1997; Juan Francisco Martín Seco, “Norte y sur: las dos caras de la globalización”, en *Foro Ignacio Ellacuría, La globalización y sus excluidos*, *op. cit.*, pp. 28 ss; S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, *op. cit.*, p. 24.

13. R. Fornet-Betancourt, *op. cit.*, p. 330.

14. La diferencia existente entre la renta per cápita de Suiza (34 mil dólares) o Estados Unidos (22 mil dólares) y la de Etiopía (137 dólares) crea una brecha difícil de justificar. Los treinta y seis países más pobres del planeta, que concentran la mitad de la población mundial, no alcanzan una renta de 425 dólares per cápita; y los setenta y ocho países de la periferia, incluyendo a los anteriores, con las cuatro quintas partes de la población mundial, están por debajo de los 2 mil dólares per cápita de renta nacional. Incluso en los países desarrollados, la pobreza se extiende entre el 20 y el 40 por ciento de la población, y crea situaciones difíciles de mantener. Cfr. J. F. Martín Seco, *op. cit.*, p. 16.

15. Según el informe de desarrollo humano del PNUD, en 1999, una quinta parte de la población del mundo, viviendo en los países ricos, disponía del 86 por ciento del Producto Nacional Bruto, del 82 por ciento de los mercados de exportación, del 68 por ciento de la inversión extranjera directa, y del 74 por ciento de las líneas telefónicas. Otra quinta parte sólo disponía de alrededor de un 1 por ciento en cada sector. En ese mismo año, las 200 personas más ricas del mundo acumulaban una riqueza igual a la renta del 45 por ciento de la población mundial, unos 2,400 millones de personas. Esto significa, obviamente, unas diferencias enormes de poder, que impiden que se

pueda hablar seriamente de “igualdad de derechos” o de “democracia” a escala mundial.

16. J. F. Martín Seco, *op. cit.*, p. 17. Según el Banco Mundial, en la Periferia, aproximadamente 1500 millones de personas, el setenta por ciento de ellas mujeres, se encuentran en la pobreza y exclusión absolutas, concentrándose principalmente en las mega-ciudades del Sur y en las metrópolis del Este. El resto de sus poblaciones urbanas sufre los efectos de las políticas neoliberales que les imponen las instituciones financieras globales para hacer frente a una deuda externa en constante aumento, o lidiar con las crisis financieras que incentiva la libre circulación de capitales. Por otro lado, las poblaciones campesinas de los países pobres ven desarticuladas sus estructuras sociales, sus tradiciones y sus formas de producción y consumo, viéndose obligadas a emigrar de sus territorios, como resultado del dominio de la agroindustria en el campo, que orienta su agricultura hacia la exportación, y la penetración paulatina en estas áreas de los productos de las transnacionales.

17. PNUD, *La democracia en América Latina*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2004, p. 26.

18. M^a José Fariñas Dulce, *op. cit.*, pp. 77-78. 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 elites socioeconómicas. Véase también Ellen Meiksins Word, “Estado, democracia, globalización”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores), *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 395- 407. Según, la autora, la democracia en las sociedades capitalistas queda confinada a una esfera política y judicial. La esfera política concebida como el espacio donde las personas se comportan en su carácter de ciudadanos —antes que como trabajadores o capitalistas— 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 sólo 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 por fuera de la esfera del poder democrático y de la rendición de cuentas.

19. Cfr. E. Dussel, “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; A. González, *Reinado de Dios e Imperio*, *op. cit.*, pp. 39-64. El análisis de las tendencias fundamentales del capitalismo muestra que el aumento creciente de las

desigualdades sociales tiene sus raíces en la estructura misma del sistema capitalista. El sistema económico tiende intrínsecamente a la concentración de capital y al consiguiente aumento de la desigualdad y de la pobreza. Estos fenómenos no son producto del azar ni mera expresión de las diferencias naturales de inteligencia y talento entre los individuos y los colectivos humanos, como afirman los ideólogos neoliberales.

20. Cfr. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 17, 1989, pp. 151-152; A. González, “Orden mundial y liberación”, *op. cit.*, p. 634; PNUD, Informe sobre desarrollo humano, 1996 y J. García Roca, *op. cit.*, p. 11. En la actualidad, la pobreza es un elemento estructural en el orden mundial por razones puramente ecológicas y de recursos, ya que, aun en el supuesto de unos no vivieran a costa de los otros, sería imposible que los niveles de vida occidentales de vida alcanzasen a toda la humanidad.

21. Cfr. A. González, “Orden mundial y liberación”, *op. cit.*, pp. 633 y ss.

22. M^a José Fariñas Dulce, *op. cit.*, p. 43.

23. *Ibid.*; ver también J. García Roca, *op. cit.*, p. 108; J. M. Tortosa, *op. cit.*, pp. 64 y ss.

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

25. *Ibid.*, pp. 18-19.

26. A. González, “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.

27. Cfr. O. Ianni, *La sociedad global*, México, Siglo XXI, 1998, p. 101.

28. 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.

29. I. Ellacuría, “Subdesarrollo y derechos humanos”, *Revista latinoamericana de teología*, no. 25, 1992, pp. 5-6.

30. Cfr. I. Ellacuría, “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos III*, El Salvador, UCA Editores, p. 434.

31. I. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en AAVV, *Implicaciones Sociales y Políticas de la Teología de la Liberación*, Madrid, Escuela de Estudios Hispanoamericanos-Instituto de Filosofía, 1985, p. 99.

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

33. *Ibid.*, p. 435.

34. 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 mundos posibles. Esto no es algo nuevo. A lo largo del tiempo, todas las culturas han tendido a 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 temporalidad, la historicidad intrínseca de la realidad. Así, se desprecia y se margina como utópica cualquier posición alternativa.

35. I. Ellacuría, “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 443.

36. *Cfr.* Sami Naïr, “El mundo según Washington”, en *Le Monde Diplomatique*, 89, marzo 2003, p. 9. Así, por ejemplo, el principio de intervención preventiva, abandonado por la actual administración estadounidense, instituye un derecho de guerra unilateral cuyo objetivo es aniquilar a cualquier adversario probado o supuesto.

37. J. F. Martín Seco, *op. cit.*, p. 16.

38. 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.* P. Anderson, “Las ideas y la acción política en el cambio histórico”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores), *La teoría marxista hoy*, *op. cit.*, pp. 379-392.

39. Oliver Kozlarek, *Crítica, acción y modernidad*, Textos Devenires, México, Driada, 2004, p. 18.

40. O. Ianni, *op. cit.*, p. 95.

41. El neoliberalismo pretende 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 producción. 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 ninguna faceta.

42. M^a José Fariñas Dulce, *op. cit.*, pp. 36-37.

43. *Ibid.*, p. 37.

44. S. Amin, *op. cit.*, p. 30.

45. El concepto de desarrollo ha estado confiscado por la idea del crecimiento económico, pero los hechos muestran que el crecimiento económico, dentro de las actuales estructuras y procesos capitalistas, no es garantía de reducción de pobreza, aunque ciertamente el no crecimiento puede agravar la situación de los pobres. El desarrollo no solo debe garantizar la satisfacción de las necesidades básicas, sino también el despliegue pleno de la vida humana en todas sus dimensiones. El ingreso es un elemento importante para conseguir este objetivo, pero no lo es todo en la existencia humana. La pregunta que queda siempre es, ¿que queremos con el desarrollo?, ¿desarrollo para qué y para quiénes?

46. Por ejemplo, la lógica de la expansión capitalista no implica pleno empleo, o un grado predeterminado de igualdad en la distribución de la renta, ni mucho menos la creación de las condiciones materiales necesarias para la vigencia real de los derechos económicos y sociales, indispensables para el ejercicio pleno de la libertad humana.

47. S. Amin, *op. cit.*, pp. 30-31.

48. Cfr. M^a José Fariñas Dulce, *op. cit.*, pp. 51ss; H. Samour, “Crítica radical al neoliberalismo”, ECA, 552 (1994), pp. 1090ss. 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 orden natural. K. 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.

49. Cfr. F. Hinkelammert, “Del cautiverio de la utopía por las utopías conservadoras y el espacio para las alternativas”, en *Crítica de la Razón Utópica*, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 259 y ss. Véase también F. Hinkelammert, *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 inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de racionalidad reproductiva. Es una tendencia tanto hacia la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria para la propia vida humana.

50. Cfr. F. A. Hayek, *Democracia, justicia y socialismo*, 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 Luis de Sebastián, *Neoliberalismo global. Apuntes críticos de la economía internacional*, Madrid, Editorial, 1997, pp. 33-36

51. 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.

52. S. Amin, *op. cit.*, p. 120.

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

54. S. Amin, *op. cit.*, p. 16.

55. A. González, “¿Qué queda del socialismo?”, *Realidad* 55 (1997), p. 15. Véase también, R. Gargarella y F. Ovejero (compiladores), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 19. La escasez de los recursos planetarios brinda razones poderosas para condenar el capitalismo: un modelo social basado en el desarrollo sistemático de los medios de producir y cimentado en la dispersión de decisiones, en la incapacidad para detener su propia dinámica, expansiva y creadora pero también destructora, se muestra irrevocablemente abocado a expoliar el planeta, esto es, a constituirse en un herencia insostenible para las futuras generaciones de la humanidad.

56. *Cfr.* José Antonio Zamora, “Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos”, en *Foro Ignacio Ellacuría, La globalización y sus excluidos, op. 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 sólo 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*, México, FCE, 1975; E. Weizsäcker, *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1997; CMMAD, *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza, 1992.

57. *Cfr.* R. Gargarella y F. Ovejero, “Introducción: el socialismo todavía”, en *Razones para el socialismo, op. cit.*, p. 19 y ss.

58. Como lo señalan Gargarella y Ovejero, *op. cit.*, p. 19, en una situación de aguda escasez, los excluidos pasan a ser un estorbo para los privilegiados. Es lo que técnicamente se conoce como una situación de dominación. A diferencia de un sistema de explotación, en el que el privilegiado está interesado en que el explotado exista, en una situación de dominación, la pobreza de unos es la condición necesaria de la riqueza de otros. Es decir, 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 que los países pobres consuman poco.

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

60. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, en *Estudios universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 1999, pp. 301-302.

61. *Ibíd.*, p. 301.

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

63. R. Fornet-Betancourt, *op. cit.*, pp. 342-343.

64. 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*, *op. cit.*, 2006, p. 368.

65. *Ibid.*, p. 377.

66. 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. *Cfr.* S. Amin, *op. cit.*, p. 118.

67. *Cfr.* 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.

68. *Cfr.* I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*

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

70. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA editores, 1990, p. 575.

71. *Ibid.*, Según Ellacuría, esta es la razón fundamental que hace que los procesos históricos no puedan equipararse con los procesos físico-naturales. Y es que el conjunto de las fuerzas históricas, justamente 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. Esto hace que una presunta ciencia de la historia no pueda construirse con el mismo estatuto epistemológico que una ciencia de la naturaleza. Esta diferencia clara entre lo que es la ciencia de la historia y la ciencia de la naturaleza pone de manifiesto que la historia es algo irreductible a la naturaleza, aunque la englobe.

72. I. Wallerstein, *Después del liberalismo*, 2a edición, México, Siglo XXI-UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, 2005, p. 246.

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

74. J. A. Estrada, *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 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”.

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

76. I. Ellacuría, “Superación del reduccionismo idealista”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), no. 477, 1988.

77. *Ibíd.*, p. 637.

78. *Cfr.* O. Kozlarek, *op. cit.*, p. 20. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, pp. 11-28. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t. 1, Madrid, Trotta, 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.

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

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

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

82. *Cfr.* F. Fehér, “La condición política posmoderna”, en *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona, 1989, p. 152; Z. Bauman, *En busca de lo político*, México, FCE, p. 131.

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

84. F. Fehér, *op. cit.*, p. 27.

85. J. L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, *op. cit.*, p. 243.

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

87. J. L. Rodríguez García, *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”.

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

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

90. O. Kozlarek, *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, y que le permite configurar pretensiones normativas que devalúan las diversas ideas culturales de lo bueno.

91. Cfr. E. Dussel (ed), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI, 1994; A. Sánchez Vázquez, *La filosofía al final del milenio*, México, El Colegio de Sinaloa, 1998, pp. 18 y ss.

92. O. Kozlarek, *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 S. Critchley/Axel Honneth, “Philosophy in Germany”, en *Radical Philosophy*, (89), 1998, p. 36.

93. A. González, “Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza”, ECA (583) 1997, p. 420.

94. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t. 2, *op. cit.*, p. 255.

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

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

97. Cfr. J. C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA, 2000, pp.

98. O. Kozlarek, *op. cit.*, p. 24.

99. *Idem.*

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

101. *Ibid.*, 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”.

102. Cfr. J. M. Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid, Síntesis, 2005.

103. *Ibid.*, p. 13.

104. Cfr. “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 antividua*, 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.

105. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *ECA* (322-323), 1975, p. 419. Lo que hace la inteligencia, por muy formalmente irreductible que sea, lo hace en unidad primaria con las demás notas de la realidad humana. De ahí que 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 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 entienda primariamente para seguir viviendo y asegurar la condiciones no solo para tener vida sino para “tenerla en más abundancia”. O como lo expresa Ellacuría: “en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los presuntamente más altos, deja de estar presente y operante este carácter sensorial y biológico orientado al mantenimiento activo de la vida humana y a su superación. Las filosofías realistas no siempre logran ser consecuentes con la esencial dimensión material del conocer humano ni con su necesario carácter práxico, precisamente por desatender la raíz vital de toda la actividad humana”.

106. *Idem.*

107. *Ibid.*, p. 420.

108. *Idem.*

109. *Ibid.*, p. 423.

110. *Ibid.*, p. 424. La vuelta a la historia, que propone Ellacuría, 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 praxis histórica, como lugar primario de verificación de las interpretaciones y de los conceptos.

111. *Ibid.*, p. 415.

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

113. *Cfr.* I. Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 428. Y lo mismo se puede decir de los principios que pueden determinar la acción humana, como el amor, la justicia, la libertad, que solo serán reales, si se realizan a partir de condiciones sociales e históricas efectivas; afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., pero sin poner las condiciones que los hagan efectivos para todos en una comunidad determinada o en la humanidad misma, es una mistificación que impide que los seres humanos no sean lo que se dice que deben ser. Véase al respecto I. Ellacuría, “Ética fundamental”, esquema inédito de un curso de ética dictado en 1977, Archivo I. Ellacuría, UCA, San Salvador.

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

115. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 101. Aquí es donde Ellacuría le da la vuelta 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, dice Ellacuría, sino la protesta, la inconformidad ante el estado de cosas existente y las ideologías que lo justifican.

116. I. Ellacuría, “Ética fundamental”, *op. cit.*, 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 fundamental de por qué el cambio socio-histórico tiene que ser en última instancia estructural responde a una visión estructural de la realidad histórica, que está sustentada en lo fundamental en el concepto zubiriano de estructura y no en el concepto marxista de la estructura social, como algunos creen. *Cfr.* “La idea de estructura en X. Zubiri”, en *Escritos filosóficos II*, San Salvador, UCA Editores, 1999, pp.445-514.

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

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

119. *Ibid.*, pp. 106 y ss.

120. *Ibid.*, p. 107.

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

122. R. Fornet-Betancourt, “Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana”, en *Interculturalidad y filosofía en América latina*, *op. cit.*, pp. 132-133.

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

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

125. R. Fornet-Betancourt, “La filosofía y la interculturalidad en América Latina”, en *Interculturalidad y filosofía en América latina*, *op. cit.*, pp. 110-111.

126. *Ibid.*, p. 111. Ver también R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 19-75.

127. *Idem.*

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

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

130. Cfr. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 104.
131. Cfr. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *Veinte años de historia en El Salvador* (1969-1989), San Salvador, UCA Editores, 1990, p. 91.
132. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 115.

Fecha de recepción del artículo: 13 de septiembre de 2007

Fecha de remisión a dictamen: 13 de diciembre de 2007

Fecha de recepción del dictamen: 7 de enero de 2008

