

# La filosofía de la liberación. El testimonio de Ignacio Ellacuría

Armando SAVIGNANO  
(Universidad de Trieste, Italia)

El itinerario intelectual y existencial de Ignacio Ellacuría (1930-1989)<sup>1</sup> se puede expresar en tres etapas: los años de formación (1930-1966); la etapa creadora especialmente en (1967-1975); el compromiso socio-político (1976-1989). Tuve la suerte de conocer a Ignacio Ellacuría<sup>2</sup> durante mi participación en el ‘Seminario Xavier Zubiri’<sup>3</sup> del que, como es sabido, él fue discípulo. A los veinte años de su trágica muerte, es tiempo de hacer un balance de su pensamiento, que examinaré desde la perspectiva filosófica con especial referencia a la filosofía de la liberación<sup>4</sup>.

Ellacuría siempre reconoció que su principal fuente de inspiración fue la filosofía de Zubiri<sup>5</sup>, que intentó repensar a la luz de los problemas sociales latinoamericanos. En su libro póstumo e inacabado, *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría se enfrenta con el problema de la posibilidad de una filosofía de la praxis basada en el pensamiento de Xavier Zubiri que interpretó más en sentido metafísico que noo-

---

<sup>1</sup> E. Maspoli, *I. Ellacuría e i martiri di San Salvador*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 2009.

<sup>2</sup> He traducido al italiano el libro de I. Ellacuría, *Conversione della Chiesa al regno di Dio*, Queriniana, Brescia, 1992.

<sup>3</sup> Cfr. A. López Quintás, “El origen del Seminario «Xavier Zubiri»”, in AAVV., *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 45-51.

<sup>4</sup> Cfr. H. Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de I. Ellacuría*, Comares, Granada 2003. Cfr. mi introducción a E. Dussel, *Filosofía della liberazione*, Queriniana, Brescia, 1992.

<sup>5</sup> Sobre la relación entre Zubiri y Ellacuría, cf. AAVV, *Para una filosofía liberadora*, Editores UCA, San Salvador 1995 y AAVV, *Historia, ética, ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada 2007, pp. 97-283.

lógico. En consecuencia se centró esencialmente –para no decir casi exclusivamente– en las dimensiones sociales e históricas de la realidad humana.

Por un lado, puede pensarse que la filosofía de Zubiri es, ante todo, una metafísica transcendental de la realidad. En esta perspectiva, las consideraciones sobre la realidad humana formarían parte, sin duda una parte de suma importancia, del estudio filosófico más general de las distintas realidades que conforman el mundo. Desde este punto de vista, los estudios de Zubiri que pudieran enmarcarse bajo el epígrafe de “antropología filosófica” constituirían algo así como una “metafísica especial”, la cual a su vez se integraría en una “metafísica general” de la realidad. Naturalmente esta metafísica general sería la “filosofía primera” de Xavier Zubiri. Se puede decir que esta lectura del pensamiento zubiriano fue la más usual a partir de la publicación de su libro *Sobre la esencia* (1962). Y posiblemente sea Ignacio Ellacuría el representante más conspicuo de esta interpretación.

A partir de la publicación de los tres volúmenes de Xavier Zubiri sobre *sentiente* (1980-1983), se fue abriendo paso otra lectura de la obra de Zubiri, que podríamos llamar “fenomenológica” o “noológica”. Desde esta segunda perspectiva, la “filosofía primera” de Zubiri sería una filosofía de la inteligencia (una “noología”) de carácter descriptivo en vez de explicativo. Esta filosofía de la inteligencia sería la puerta de entrada a la obra de Zubiri, y a partir de ella habría que situar críticamente las distintas afirmaciones del filósofo sobre la realidad, incluyendo sus afirmaciones de la realidad humana. No cabe duda de que esta interpretación de Zubiri ha constituido una contribución decisiva para la recta interpretación de los orígenes de la filosofía de Zubiri, para la mejor comprensión de su método filosófico, y para la eliminación de ciertos prejuicios que impropia y superficialmente vinculaban a Zubiri con la escolástica.

La conexión del pensamiento de Zubiri con la filosofía de la praxis ha sido, en efecto, muy estudiada últimamente, de modo especial en su proyección hispanoamericana. Resulta, sin embargo, decisivo establecer en qué sentido su reflexión puede considerarse una filosofía de la praxis en cuanto conocimiento, acción y transformación de la realidad. Así A. González y J. Corominas hablan de “praxeología” juzgando secundarias la noología, la antropología y la misma metafísica zubirianas. Pero se alejan de tal modo del punto de partida de la noología zubiriana que no atribuyen al acto de intelección ninguna prioridad respecto de la realidad dada en aquel acto. Son fundamentales, en cambio, como muestra Barroso, las nociones noológicas de la antropología zubiriana con el fin de elaborar una filosofía de la praxis basada en la conexión entre verdad y acción.

Ellacuría, interpretando el pensamiento zubiriano más en la línea metafísica que noológica, elaboró una filosofía de la praxis basada esencialmente en la dimensión social e histórica de la realidad humana, convirtiendo la misma realidad histórica en el objeto de la filosofía. Para Ellacuría, la liberación en la historia se centra en la praxis que entiende como la totalidad del proceso social de la transformación

de la realidad natural e histórica<sup>6</sup>. La realidad histórica es la realidad radical, desde el punto de vista intramundano, donde se radican todas las otras realidades. Esta realidad es intrínsecamente dinámica, ya que hay que entender por *praxis* el integral dinamismo de la realidad histórica<sup>7</sup>. La *praxis* abarca, para Ellacuría, no solo el destino de la humanidad y de la historia, sino la misma posibilidad de la constitución trascendental del mundo. Ya que la *praxis* depende de nuestro dinamismo de posibilidad y capacidad, es imprescindible que la filosofía se haga cuestión acerca de la *praxis* histórica apropiada<sup>8</sup>. El objeto de la filosofía, según Ellacuría, es precisamente la realidad histórica construida por la *praxis*. Por eso puede afirmar que hay que *hacer la verdad*. “Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia de es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía”<sup>9</sup>.

La filosofía de la *praxis* de Ellacuría se diferencia de algunas posturas marxistas, en cuanto que le parece inadmisibles subordinar la filosofía a la política y renunciar así a la metafísica. La filosofía tiene que abrirse a la situación histórico-social, como subraya el mismo Zubiri, para el que la filosofía es un pensar desde la situación real y concreta<sup>10</sup>. Esto supone una implementación de intelección y *praxis* que supere la separación marxista entre contemplación y transformación. Expresado de otro modo, supone pensar desde una situación real y concreta para abrirse a la totalidad de la realidad<sup>11</sup>.

En la visión zubiriana, que comparte Ellacuría, el dinamismo histórico es un dinamismo de posibilidad. La historia humana es la creación de nuevas posibilidades. Por tanto la historia no es un progreso implacable en dirección a un fin ideal. La realidad histórica no se puede predecir, sino solo producir; es una creación del hombre desde el sistema de posibilidades ofrecidas en cada situación y momento del proceso histórico<sup>12</sup>. De ahí el problema de la individuación de la *praxis* histórica apropiada para hacer posible la liberación y la manifestación de la realidad. La tarea histórica de la filosofía, en cuanto momento teórico de la *praxis* histórica, es la de contribuir *críticamente* a esta liberación de la historia.

<sup>6</sup> I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, 1985, en G. Marquinez Argote, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, El Búho, Santafé de Bogotá, 1994, p. 102.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>8</sup> H. Samour, “Introducción a la filosofía de la liberación de Ellacuría”, en I. Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, ed. cit., p. 19.

<sup>9</sup> I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, ed. cit., p.65. Esto me parece discutible respecto al pensamiento zubiriano: A. Savignano, “X. Zubiri e il realismo dell’attualità”, en AAVV., *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Comares, Granada, 2008, cap.VII.

<sup>10</sup> I. Ellacuría, “Filosofía y política”, en I. Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, ed. cit., p. 73.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>12</sup> Cf. J. M. Romero Cuevas, “Los fundamentos históricos de la crítica. Sobre la categoría de posibilidad en Zubiri y Ellacuría”, en AAVV, *Historia, ética, ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, ed.cit., pp. 97-119.

Se podría establecer la siguiente clasificación de las filosofías críticas: 1º. Planteamientos que hacen de la realidad social la instancia crítica: hermenéutica dialéctica (W. Benjamín, Th. Adorno, F. Jameson) y filosofía de la liberación (I. Ellacuría, E. Dussel). 2º. Filosofías que convierten la realidad del lenguaje en plataforma para extraer la normatividad crítica: Hermenéutica crítico-comunicativa (K. O. Apel) y Metafísica descriptiva (P. F. Strawson). 3º. Las corrientes de pensamiento que utilizan la realidad del saber, interpretado de una determinada manera, como instancia crítica: arqueología del saber (M. Foucault) y racionalismo crítico (K. Popper, H. Albert). 4º. Filosofías para las que la alteridad de la realidad constituye el umbral de referencia crítica: noología fenomenológico-realista (X. Zubiri) y fenomenología de la presencia del otro (E. Levinas).

Remitiéndose a un curso inédito de I. Ellacuría (*Curso sobre teología de la liberación*, 1987), Samour<sup>13</sup> muestra que la contribución de Zubiri a la filosofía de la liberación no se atiene solo al ámbito metafísico sino además al epistemológico. En particular –subraya Ellacuría<sup>14</sup>– hay que situarse en el marco de la teoría de la inteligencia de Zubiri, en la que optar es un modo de inteligir, y la intelección es siempre intelección de realidad. En este marco, la opción no solo no queda fuera del marco de la racionalidad, sino que solo se la puede comprender como un modo de intelección. En esta acción intelectual están implicados varios tipos de elementos: por un lado, razón, sentimiento y voluntad, y por otro, la presencia de la realidad que toda acción intelectual implica. Siendo así, la toma de partido exigida por Ellacuría no representa un rasgo de irracionalidad, sino que queda justificada dentro de esta concepción de inteligibilidad, en la cual la razón está entretrejida con la praxis. Por ello, la opción siempre implica los diversos ámbitos de la personalidad individual y de la vida social colectiva; y por consiguiente, ha de afirmarse que, en este contexto, optar no es solamente una conclusión obtenida a nivel conceptual, sino que significa un modo de vida, donde se mezclan y se ponen en juego tanto teoría como praxis. Planteado de esta manera, se abre la perspectiva de la verdad, noción esencialmente teórico-práctica. En este sentido debe interpretarse la tesis de que optar es inteligir.

La estructura formal de la inteligencia consiste “en aprender la realidad y enfrentarse con ella”<sup>15</sup>; esto conlleva tres dimensiones: primero, *hacerse cargo de la realidad* –dimensión intelectual, teorizada por Zubiri–; a la que Ellacuría añade, segundo, el *cargar con la realidad* –dimensión ética–; y *encargarse de la realidad*

<sup>13</sup> Cf. H. Samour, “Zubiri en El Salvador”, en AAVV, *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, ed. cit., pp.755-761, en particular, pp. 758s.

<sup>14</sup> Cf. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, en *Estudios Centroamericanos*, n. 322-323 (1975), pp. 411-425.

<sup>15</sup> I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, en *Estudios Centroamericanos*, n. 322-323 (1975), p. 419.

—dimensión praxiológica—<sup>16</sup>. En el orden metafísico, Ellacuría subraya el carácter dinámico de la realidad<sup>17</sup> y el rol de la historia; en definitiva el relieve teologal de la historia, en cuanto que hay una sola historia —en lugar de una historia sagrada y otra secular— porque la misma creación es proyección *ad extra* de la vida trinitaria divina, y el proceso de liberación y de libertad es la realización humana de lo divino.

Si la metafísica, para Zubiri, es la totalidad dinámica de la realidad, Ellacuría va más allá afirmando que es la realidad histórica<sup>18</sup> —y no simplemente la historia— el principio aglutinante de este dinamismo<sup>19</sup>. La realidad histórica abarca todas las otras realidades —materiales, biológicas, personales, políticas, sociales, etc.— que la configuran como sus momentos estructurales. Además es el ámbito intramundano donde la totalidad de lo real puede abrirse a la trascendencia<sup>20</sup>. Esto no elimina el pluralismo y la diversidad, sino los requiere como momento estructural<sup>21</sup>.

Pero la realidad histórica no admite solo la dialéctica aún coincidiendo con ésta en afirmar una totalidad diferenciada y el carácter dinámico de la realidad<sup>22</sup>. La realidad histórica es puesta en marcha por la praxis y no por una razón lógica (Hegel). Sus contenidos concretos no están prefijados teleológicamente, sino que dependen de las opciones humanas objetivadas en las estructuras históricas; tampoco conllevan un momento culminante que cierre el proceso histórico o lo reduzca a identidad indiferenciada que absorba la pluralidad y especificidad de sus elementos constitutivos.

El dinamismo histórico es un dinamismo de posibilidad (Zubiri), o sea, es la actualización de lo real en su condición de posibilidad. La historia es transmisión transmitida de posibilidad; eso es opuesto a toda concepción teologizante. La historia no tiene que entenderse en vista del futuro como un desarrollo finalizado hacia un *topos* ideal. La historia se crea desde las posibilidades humanas a la luz del sistema de posibilidad ofrecidas en cada situación y en cada momento del proceso histórico. La praxis, en cuanto dinamismo de la realidad histórica, es irreducible tanto a la naturaleza como a la razón o a cualquier otra instancia que determine *a-priori*

<sup>16</sup> Cf. Jon Sobrino, “El pueblo crucificado” y “la civilización de la pobreza”, “El hacerse cargo de la realidad” de I. Ellacuría, en AAVV, *Historia, ética, ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, ed. cit., pp.427- 454, en particular, p. 430.

<sup>17</sup> Cf. . el libro de X. Zubiri, *Struttura dinamica della realtà*, Marietti, Genova-Milano, 2008, traducido por mí.

<sup>18</sup> Cf. R. Ribera, “La categoría realidad histórica» en la filosofía de Ellacuría”, en AAVV, *Historia, ética, ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, ed. cit., pp.157-175.

<sup>19</sup> I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *Estudios Centroamericanos*, n. 396-397 (1981), p. 977s.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.980.

<sup>21</sup> Cfr. I. Ellacuría, “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, en *Realitas*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, t. I, pp.117-122

<sup>22</sup> I. Ellacuría, *El objeto de la filosofía*, ed. cit., p. 973.

el fin. “El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias capacidades”<sup>23</sup>. No solo la praxis histórica no es en sí misma liberadora –no hay certidumbre de que la historia pueda llegar a la humanización porque puede llegar a resultados opuestos, como la opresión<sup>24</sup>– sino que además no hay un único paradigma de liberación humana, pues depende de la situación histórico-social desde el que obra el discernimiento.

El mal que aparece en la historia no puede ser objeto de explicación racional-teleológica, como pretende la filosofía hegeliana o la dialéctica materialista<sup>25</sup>, a pesar de que sea posible su superación a través del cambio del sistema de posibilidad en cada situación, o sea, a través de una praxis histórica de liberación entendida como acción ética. En contra de la concepción ilustrada de la historia, Ellacuría considera la universalidad de la historia como el resultado de diversas líneas y tiempos históricos, que configuran una verdadera sociedad universal o mundial sin ninguna postura hegemónica del Occidente<sup>26</sup>. Es desde esta perspectiva que Ellacuría constata la presencia del mal en la realidad histórica latinoamericana y en general en los pueblos oprimidos que viven en condiciones inhumanas<sup>27</sup>. De ahí la ruptura de la solidaridad humana y de los derechos humanos, que requieren una fundación en la unidad filética e histórica del género humano<sup>28</sup>.

A la luz de estos análisis, Ellacuría propone un nuevo orden mundial fundado utópicamente en una nueva ‘civilización de la pobreza’.

La civilización de la pobreza (...) rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización (...) La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida (...); lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que la supere salvíficamente<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 561.

<sup>24</sup> I. Ellacuría, “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, en *Realitas*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, t. II, p.133. Sobre la concepción de la historia en Zubiri, cf. A. Savignano, “Concepción y papel de la historia en Heidegger y Zubiri”, en J. A. Nicolás e R. Espinosa (coord.), *Zubiri ante Heidegger*, Editorial Herder, Barcelona, 2008, pp.181-197.

<sup>25</sup> I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., pp.451-460.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp.447-448.

<sup>27</sup> I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, en *Estudios Centroamericanos*, n. 493-494(1989), p. 1076.

<sup>28</sup> I. Ellacuría, “La historicización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Estudios Centroamericanos*, n. 502 (1990), p.590.

<sup>29</sup> I. Ellacuría, “Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica”, en *Revista latinoamericana de Teología*, n. 17 (1989), pp.170-171.

Se trata de construir una sociedad fundada en el “dinamismo del trabajo humanizador”<sup>30</sup>, que a su vez requiere un nuevo orden político más allá de los modelos colectivistas y la misma democracia liberal<sup>31</sup>. Es además urgente un gran esfuerzo cultural en dirección a una crítica radical de los modelos tecnológicos y consumistas del mundo occidental<sup>32</sup>. Por eso es fundamental la función liberadora de la filosofía<sup>33</sup>, que no puede ser entendida en manera abstracta y a-histórica, tampoco como una única filosofía de la liberación, que, en contra, tiene que ser plural en dependencia de las concretas situaciones histórico-sociales. Hay que actualizar la tarea filosófica en libertad y en fidelidad a la personal vocación, a la búsqueda de la verdad y a su realización en la historia. Esto fue el compromiso del mismo Ellacuría, para el que “la liberación no fue un mero tema externo a su reflexión filosófica, entorno al cual construía argumentos para fundamentar su necesidad y su bondad, sino algo que tenía que ver con su propia vida de filósofo; fue algo que asumió como un principio constitutivo de su propia existencia”<sup>34</sup>.

Como ha subrayado H. Samour, la posición de I. Ellacuría parece original por su visión de la totalidad, la concepción de la historicidad de la realidad y la relación entre teoría-praxis. La totalidad que requiere la realidad histórica lejos de negar el pluralismo y la diversidad, la exige; de otra manera no se podría hablar formalmente de estructura, según la definición de su maestro Zubiri<sup>35</sup>. La realidad histórica, por consiguiente, no es simplemente una realidad dialéctica; aún coincidiendo con la visión dialéctica cuando afirma una totalidad diferenciada y el carácter dinámico de la realidad, sin embargo la determinación entre las notas no es forzosamente de oposición o de contradicción<sup>36</sup>. No se trata, por lo tanto, de negar la existencia de los ‘diversos’ sino de establecer los términos exactos de su relación con la totalidad. Pero no hay que ceder ni al monismo idealista ni al materialista, en cuanto –subraya Ellacuría– la unidad no anula las diferencias, ni las diferencias la unidad<sup>37</sup>.

La concepción de Ellacuría de la historicidad enfatiza al mismo tiempo la totalidad y la complejidad de lo real. Por consiguiente “la historia es, en principio, y por razón de sí, abierta e indefinida; podrían fallarle sus bases materiales y con ellas toda posibilidad de curso histórico; podría ir consumiendo y degradando su sistema

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp.177-180.

<sup>33</sup> I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *Estudios Centroamericanos*, n.435-436 (1985), p.63.

<sup>34</sup> H. Samour, “Zubiri y la filosofía de la liberación”, en AAVV, *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, ed. cit., pp. 599-622, en particular, p. 622.

<sup>35</sup> Cf. I. Ellacuría, “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, en *Realitas*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, t. I, ed. cit., pp. 114-122.

<sup>36</sup> I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *Estudios Centroamericanos*, n. 396-397(1981), p. 973.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 972.

propio de posibilidad, pero de por sí no tiene un curso cerrado ni una trayectoria fija que la lleve a su final ni en cada nación, ni en la totalidad de la humanidad”<sup>38</sup>. Ellacuría considera el dinamismo histórico como dinamismo de posibilidad, según la teoría zubiriana. Esto conlleva el riesgo de que el proceso histórico pueda desembocar aún en momentos de opresión antes que de desarrollo y de humanización, siendo predeterminado y orientado solo por la creación humana desde una apropiación de posibilidad y capacidad.

Para Ellacuría la relación entre teoría-praxis no es extrínseca, sino una relación estructural de co-determinación; para la concepción de la inteligencia sentiente de Zubiri no hay praxis sin un elemento intelectual (no intelectualístico) y no hay momento intelectual sin transformación práctica de lo real. La misma filosofía puede desarrollar su potencial liberador a condición de tomar conciencia de su dependencia de la praxis; de otro modo se convierte en ideología en lugar de configurarse como una reflexión crítica y sistemática sobre la praxis histórica. Por eso Ellacuría afirma que la función liberadora de la filosofía es

siempre una labor concreta tanto por lo que se refiere a aquello de lo que uno debe liberarse como al modo de llevar a cabo la liberación y a la meta de la libertad histórica que se puede proponer en cada situación. La filosofía debe desempeñar siempre una función liberadora, pero el modo de desempeñarla es distinto y esto va a hacer que haya filosofías distintas con su propia universalidad. No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía: hay, por tanto, que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación; el paso del previamente al definitivamente; el paso de la anticipación a la comprobación dará por resultado una filosofía original y liberadora, si es que realmente se ha puesto en el lugar adecuado del proceso liberador<sup>39</sup>.

Esto explica porque hay varias filosofías de la liberación, según las diferentes situaciones históricas.

Para situar la filosofía de la liberación en el marco de la filosofía criticista moderna y sus transformaciones es preciso tener en cuenta que esta corriente filosófica no rechaza frontalmente las tradiciones del pensamiento ilustrado, en cuanto paradigma científico-técnico-industrial (en sentido teórico) y en cuanto liberalismo democrático (en sentido práctico). La filosofía de la liberación se sitúa en una posición crítica, pero no renuncia a sus más valiosas raíces. La filosofía de la liberación no quiere prescindir de los instrumentos teóricos elaborados en la tradición moderna y verse abocada a algún tipo de irracionalismo. Pero, por otro lado, tiene conciencia de que no se puede operar una transformación de toda la estructura social incidiendo solamente en el aspecto ‘práctico-ideológico’ (al modo de los neo-con-

<sup>38</sup> I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., pp. 449-450.

<sup>39</sup> I. Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, ed. cit., p. 55.



servadores). La transformación ha de afectar globalmente a toda la cosmovisión teórica y práctica del mundo moderno en sus resultados efectivos. La filosofía de la liberación quiere atravesar la experiencia ilustrada, aprovecharla y transformarla, al menos en tres puntos centrales para la racionalidad ilustrada: la técnica, el universalismo y la emancipación.

En consideración de la actual realidad social e histórica caracterizada por la globalización y la crisis económica, parece insuficiente apelar solo a la filosofía –y teología– de la liberación para la solución de los dramáticos problemas de la pobreza y de la exclusión de la mayor parte de los pueblos del tercer mundo. Sería urgente un análisis más profundo para evaluar el aporte y sobre todo la eficacia de la filosofía de la liberación, que ha sido la creación más original del pensamiento latinoamericano de los años setenta y ochenta del siglo XX. Como es sabido, la filosofía de la liberación, en algunos aspectos, comparte varios presupuestos de la Modernidad, que ha sido sobrepasada (*Aufhebung*) por la post-modernidad. Este proceso ha interesado a la misma filosofía de la liberación que ha sido objeto de de-construcción post-moderna poniendo en tela de juicio muchas de sus tesis fundamentales, entre las que destaca una liberación universal, la opción por los pobres y los excluidos como lugar privilegiado para la transformación de la realidad histórica, la concepción de la filosofía como actitud teórica que alumbra y orienta una praxis histórica de liberación y la tensión utópica del proceso liberador<sup>40</sup>. Con todo, después de la caída del ‘muro de Berlín’, la filosofía de la liberación, que nunca ha sido plenamente incorporada en las corrientes principales del pensamiento contemporáneo, quizás aparece hoy, como ha subrayado H. Schelkshorn, sin vigencia histórica<sup>41</sup>.

Armando Savignano  
Universidad de Trieste

<sup>40</sup> H. Samour, “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, en AAVV, *Historia, ética, ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, ed. cit., pp. 477-502, en particular p. 492.

<sup>41</sup> Sobre el sentido de la filosofía de la liberación hoy, cf. C. Beorlegui, “Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad”, en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n. 92 (2003), pp. 211-250.