

Artículos

El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría

Carlos Acevedo

Resumen

El texto de este artículo constituye básicamente el contenido, con ligeras modificaciones, de una comunicación que, con el mismo título, el autor preparara con ocasión del Primer Congreso Internacional Xavier Zubiri, realizado en Madrid entre el 4 y el 9 de julio de 1993. Dicha comunicación, a su vez, fue elaborada en el marco de una investigación más extensa sobre el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, realizada bajo los auspicios de la Comisión Nacional Española para la Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América y del Instituto de Cooperación Iberoamericana de la Agencia Española de Cooperación Internacional¹.

El presente trabajo está dividido en cuatro apartados principales. En el primero, el autor intenta perfilar la influencia que la metafísica de Xavier Zubiri ejerció sobre el pensamiento maduro de Ellacuría, así como el “talante” socrático que caracterizó esencialmente su quehacer filosófico. El segundo apartado expone el método fundamental con que Ellacuría procedió a lo largo de toda su reflexión filosófica, mientras que el tercero aborda la propuesta de la realidad histórica como objeto de la filosofía y el cuarto examina los rasgos fundamentales de lo que, para Ellacuría, debería ser una filosofía de la liberación.

Introducción

Este trabajo, pensado originalmente como una contribución al Primer Congreso Internacional Xavier Zubiri, está orientado a perfilar algunas ideas-fuerza de la reflexión filosófico-política de Ignacio Ellacuría y aportar a otros esfuerzos ya en marcha encaminados al análisis crítico de su pro-

ducción filosófica², atendiendo prioritariamente a aquellos escritos suyos en los cuales Ellacuría puso “en operación” el bagaje conceptual de Xavier Zubiri en función del análisis ético-político de la realidad histórica de miseria y opresión prevaleciente en América Latina.

A tal efecto, de entre la profusa producción in-

La principal originalidad del quehacer filosófico de Ellacuría estaría en haber hecho de la filosofía el componente teórico de una existencia personal consagrada por entero a una praxis de liberación...

telectual de Ellacuría, hemos prestado especial consideración, junto a sus trabajos formalmente filosóficos, a sus escritos ético-políticos, los cuales fueron pensados en función de y orientados a iluminar unas circunstancias históricas precisas. A este segundo grupo de trabajos subyace también un marco categorial de primera calidad filosófica. Conceptos claves para sus análisis políticos, como el de mayorías populares, criterios metodológicos fundamentales como el de la historización de los conceptos como principio de desideologización, están erigidos sobre sólidos basamentos epistemológicos y metafísicos. No obstante, Ellacuría no siempre hizo explícitos esos fundamentos, quizá para no hacer derivar su análisis hacia disquisiciones demasiado técnicas y desviar la atención del carácter concreto de tales trabajos.

El marco fundamental de las categorías conceptuales con que Ellacuría formuló su reflexión filosófico-política está tomado de la metafísica de Zubiri, pero esas categorías fueron asimiladas, reelaboradas, reformuladas e incluso superadas en función de una experiencia filosófica propia y original, la cual cristalizó en una novedosa interpretación de la realidad histórica como última concreción de lo real. Modestamente, este trabajo apunta a explicitar la conexión entre los fundamentos epistemológicos y metafísicos de la reflexión formalmente filosófica de Ellacuría y sus escritos más "concretos" de carácter ético-político.

1. El talante filosófico de Ignacio Ellacuría

1.1. La influencia intelectual de Zubiri

Ninguna caracterización mínimamente acuciosa del pensamiento filosófico de Ellacuría puede soslayar la profunda influencia que sobre él ejerció la metafísica de Xavier Zubiri. Ignacio Ellacuría trabajó con Zubiri por más de veinte años desde que, en 1962, iniciara en Madrid, bajo su dirección, los estudios para el doctorado. Desde entonces los uniría una estrecha relación de amistad y

colaboración intelectual, hasta el deceso de Zubiri, en 1983. Si bien ya desde sus primeros trabajos filosóficos, antes de su primer contacto con Zubiri, son constatables el tipo de preocupaciones, la orientación filosófica y la fuerza intelectual característicos de toda su producción filosófico-teológica, es innegable que sin las herramientas analíticas que puso a su disposición la metafísica de Zubiri, la expresión conceptual de su filosofía hubiera sido muy distinta.

Pedro Laín Entralgo ha descrito mejor que nadie el apoyo fecundo que Ignacio Ellacuría prestó a Zubiri durante los años en que trabajó más de cerca con el filósofo vasco: "¿Qué haces en Madrid? Ante todo, ayudas filial y fraternalmente a Xavier Zubiri. Con tu gran inteligencia, tu ancho saber y tu fino discernimiento, sirves de apoyo intelectual y afectivo a Zubiri, para que éste, en la plenísima y luminosa madurez de sus setenta y ocho años, siga haciendo filosofía... Y tú, consciente, como Hegel, como el propio Zubiri, de que sin 'filosofía pura' no es posible la plena dignidad histórica de los pueblos, aunque esa filosofía sea doloridamente crítica, porque al filósofo no le sale de otro modo, tú, con la enorme autoridad personal que te dan esos meses anuales de residencia en El Salvador, donde tan ejemplar y eficazmente sabes poner teoría válida al servicio de una praxis liberadora, con no menos ejemplaridad y eficacia ayudas a que Zubiri haga filosofía pura, la suya"³.

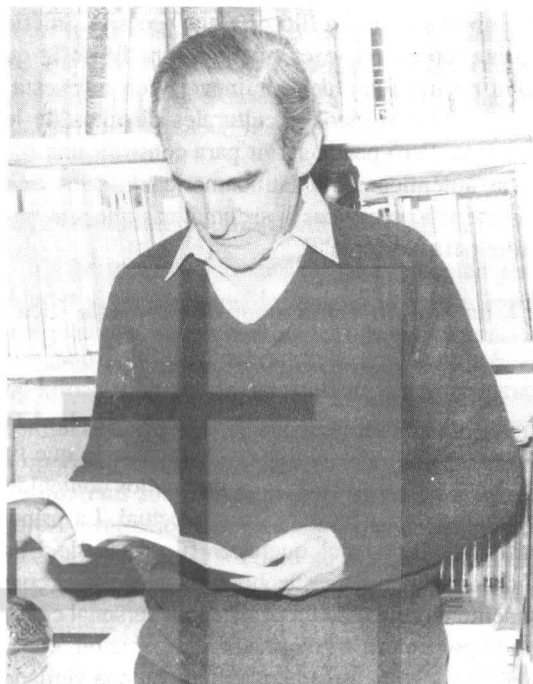
Una buena parte de sus trabajos filosóficos los dedicó Ellacuría a exponer y divulgar el pensamiento de Zubiri⁴. Frente a quienes interpretaban la metafísica zubiriana como una rama de la filosofía escolástica, Ellacuría subrayó siempre la crítica radical que Zubiri emprendió respecto de muchas de las tesis fundamentales de la tradición filosófica y que le condujo a una visión nueva de la realidad. Para Ellacuría, la clave hermeneútica fundamental de esta nueva visión de la realidad estaría en la superación zubiriana del "reduccionismo idealista" que había permeado la tradición filosófica desde

Parménides como producto de un doble proceso de logificación de la inteligencia y de entificación de la realidad⁵.

No obstante, Ellacuría no se limitó jamás a ser un mero divulgador del pensamiento zubiriano ni incurrió tampoco en una aplicación mecánica de la filosofía de Zubiri a las concretas circunstancias históricas de subdesarrollo y opresión de América Latina. No podía ser de otro modo, si se toma en cuenta que para Ellacuría —como para el propio Zubiri— la filosofía no es jamás algo hecho, que “esté ahí” y de lo cual se pueda echar mano a discreción, sino que ha de fabricarse por un penoso esfuerzo personal a lo largo de una auténtica vida intelectual. Ciertamente, Ellacuría no produjo una filosofía original en el sentido de un *organon* conceptual propio o de un sistema filosófico estrictamente tal. Su *organon* conceptual es, en lo fundamental, el de Zubiri. Con todo, su producción filosófica distó mucho de constituir una simple repetición del pensamiento zubiriano. Sus análisis filosófico-políticos deben mucho al pensamiento de Zubiri, pero suponen una creativa reelaboración del mismo en orden a resolver los problemas radicales que le planteaba el análisis ético-político de la realidad latinoamericana⁶.

Ellacuría pensaba que la filosofía nunca nace de sí misma, sino que es una operación concreta, ejecutada desde una situación; por tanto, pensaba también que no hay una sola forma de hacer filosofía “a la altura de nuestro tiempo”, que a cada filósofo hay que dejarlo en su tiempo y que cada tiempo debe reemprender la tarea del filosofar⁷. En lo personal, él optó por reemprender esta tarea en la realidad conflictiva del tercer mundo, donde, en palabras de Laín Entralgo, supo poner al servicio de una concreta praxis liberadora la “fecunda capacidad de fundamentación teórica que tiene la filosofía pura de Xavier Zubiri”⁸.

Por lo que toca a su vivencia filosófica personal, Ellacuría siempre pensó que, aun cuando la pretensión primera de Zubiri fuese elaborar filosofía pura, y aun cuando Zubiri estuviese más preocupado “de lo perenne que de lo actual”, el pensamiento zubiriano ofrecía un utillaje conceptual apropiado para enfrentar filosóficamente problemas que tocaban el corazón mismo de la realidad



histórica latinoamericana. Consideraba que, aunque el lugar histórico del pensamiento zubiriano era Europa, su historización en América Latina era más factible que la de otras filosofías: “Por diversos motivos, esa historización no es tan difícil en el continente latinoamericano, no sólo por razón del lenguaje —con ser éste un punto de primera importancia—, sino sobre todo por el carácter general de una filosofía que, siendo realista hasta el fondo, no deja de estar abierta a dimensiones que otras filosofías se obstinan en no reconocer, como es el caso de algunas filosofías modernizantes y también del marxismo cerrado”⁹. Estaba convencido de que “la realidad tal como se muestra en situaciones del tercer mundo sirve de contraprueba al rigor, a la modernidad y a la importancia del pensamiento de Zubiri” aun cuando éste no pretendiera “escribir para situaciones tan radicales ni tuvo en el primer plano de su preocupación filosófica la sospecha y la denuncia que la propia realidad tercermundista hace, en primer lugar, a la realidad primermundista, pero también al estilo de pensamiento encubridor que esta última realidad promociona, en definitiva, para salvar su mala conciencia y para vender como más razonables y racionales sus prácticas de dominación”¹⁰. Le parecía que “la filosofía de Zu-

biri no es sin más la filosofía que necesita América Latina, como no lo es ninguna otra filosofía que haya nacido fuera del continente y en respuesta a momentos históricos y culturales distintos de los nuestros. Pero puede servir para construir una filosofía auténticamente latinoamericana, pues tiene características críticas y sistemáticas que son muy útiles para esa tarea"¹¹.

1.2. La filosofía como modo de existencia ética

Antonio González ha resaltado bien que, para caracterizar adecuadamente el tipo de filosofía que constituyó el quehacer intelectual de Ignacio Ellacuría, hay que buscar en la línea de lo que fue su "carácter" filosófico, más que en los contenidos concretos de su producción intelectual. La principal originalidad del quehacer filosófico de Ellacuría estaría en haber hecho de la filosofía el componente teórico de una existencia personal consagrada por entero a una praxis de liberación, con lo cual su filosofía quedó constituida en una verdadera ética vivencial¹².

Ignacio Ellacuría, al modo de Sócrates, hizo de la filosofía un verdadero modo de existencia vital, un *bios theoretikós*. Es una posibilidad que el propio Zubiri admitía ya en *Naturaleza, Historia, Dios*, precisamente a propósito de Sócrates: "Se pueden —apuntaba Zubiri— escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de 'originalidad', y poseer, en lo más recóndito de sí mismo, el interno y callado movimiento del filosofar"¹³. "¿Fue Sócrates un filósofo?", se preguntaba Zubiri más adelante, para responder a continuación: "Si por filósofo se entiende el que tiene una filosofía, no. Si se entiende el que busca una filosofía, quizá tampoco. Pero llevó una existencia filosófica"¹⁴. Ignacio Ellacuría poseyó, ciertamente, ese "interno y callado movimiento del filosofar" que Zubiri atribuía a Sócrates; aunque no elaboró un sistema filosófico "propio", llevó, sin atisbo de duda, una genuina "existencia filosófica".

Como Sócrates, el quehacer filosófico de Ignacio Ellacuría estuvo siempre animado por una pasión insobornable por la verdad, con todo lo que

esto significa en la filosofía zubiriana de aprehensión de las cosas en su realidad. De Ellacuría podría repetirse con toda propiedad lo que él mismo afirmó de Zubiri: "No cedió a la moda jamás, no habló ni escribió en busca de popularidad o de recompensa material alguna, no buscó halagar a nadie y menos a sí mismo, buscó con todas sus fuerzas no auto-engañarse"¹⁵. Al igual que Sócrates y que el propio Zubiri, Ellacuría fue "un super-crítico, un revolucionario filosófico, un educador de la libertad crítica de pensamiento"¹⁶.

Esa búsqueda insobornable de la verdad, esa voluntad de verdad, no tenía para Ellacuría tan sólo un valor teórico, sino también ético, lo cual lo llevó a enfatizar la capacidad transformativa del filosofar y de la filosofía¹⁷, así como su constitutiva dimensión práxica y política. Frente a quienes sostienen que el filósofo político sería un *per accidens*, Ellacuría defiende que la filosofía exige ser política como una necesidad intrínseca a su propio carácter, ya que "no basta filosóficamente con buscar la verdad, sino que hay que procurar filosóficamente realizarla para hacer la justicia y construir la libertad"¹⁸. El filósofo, si realmente lo es, filosofa desde su situación, una situación que es inexorablemente pública y, en cuanto tal, política, esto es, configurada últimamente por una dimensión de publicidad política, en el sentido de los clásicos griegos, para quienes la ética y la política eran inseparables porque la política era esencialmente preocupación por el bienestar de la ciudad (*polis, civitas*), esto es, de la colectividad social.

Contra lo que pudiera parecer a primera vista, la experiencia vital de Ellacuría no fue del todo extraña a la de su maestro en lo que atañe a esta dimensión del quehacer filosófico. Ciertamente, el mundo de la política convencionalmente entendida no le decía mucho a Zubiri, pero ello no le obstó para interesarse vivamente por la utilidad que su filosofía pudiera tener para la teología de la liberación o para el esclarecimiento de problemas estructurales de tipo socio-económico. Por lo demás, el propio Ellacuría reconocía que, aunque el *pathos* de Zubiri era más esclarecedor que transformador, ello no debía llevar a olvidar "su repudio durante años del oficialismo franquista y su abandono voluntario de la universidad española cuando, al me-

nos en el ramo de la filosofía, dejó de ser universidad”¹⁹. “Recordemos —afirmaba Ellacuría en 1983, al hacer el balance preliminar del legado filosófico de Zubiri— que cerca de cuarenta años de su plenitud intelectual los tuvo que vivir [Zubiri] bajo la férula del nacional-catolicismo franquista, al que jamás aduló ni ante el que nunca claudicó, pero cuyas consecuencias padeció a la hora solitaria del pensar y, más aún, a la hora de publicar”²⁰.

Desde luego, la politización que Ellacuría propone para la filosofía no puede consistir en algo que le impida por subordinación o por limitación su entrega plena y libre a lo total y último de la realidad. Más aún, Ellacuría considera que, históricamente, ciertas politizaciones del quehacer filosófico han impedido de hecho la misión fundamental de la filosofía. Esto ocurre siempre que se subordina la filosofía a una instancia extraña a ella, sea esta instancia una doctrina, un partido u otro interés de grupo, como ha solido ocurrir con algunas “escolásticas”. “El filósofo —subrayaba— no puede ser un funcionario sometido ni un embelesado admirador de la praxis social”²¹. La efectividad política de la filosofía “no debe entenderse como una acción inmediata, ni siquiera como una dirección de la acción política restrictivamente entendida”²². En su opinión, la filosofía debe ser eficaz en la línea de crear una nueva conciencia de por sí transformadora, más que en la línea de una acción inmediata sobre los mecanismos de la acción política.

La insistencia de Ellacuría en la dimensión política del quehacer filosófico tampoco lo llevó a ceder en su exigencia de que la filosofía se constituyera en un saber riguroso de la realidad o a instrumentalizar la filosofía en función de propósitos extrafilosóficos que a la postre desnaturalizarían su capacidad explicativa de la realidad. “La filosofía —sostenía— sigue siendo una tarea predominantemente teórica, que requiere una capacidad y una preparación peculiares, no sustituibles por ningún compromiso voluntarista o con el ejercicio, aun el más esclarecido, de la praxis social”²³. Aunque puede ser cierto, como lo señala Platón en el *Fedro*, que por naturaleza hay ínsita cierta filosofía en el entendimiento del hombre, la filosofía no puede consistir jamás, sin embargo, en un saber

improvisado. En relación a este punto, Ellacuría fue siempre un convencido de que la filosofía es algo más que improvisación e intuición, y que, en cuanto modo de saber, requiere de rigor conceptual y de técnica²⁴.

1.3. Posibilidad de una filosofía “cristiana”

La perspectiva formal que hemos elegido para abordar el pensamiento de Ignacio Ellacuría impone ineludibles exigencias de delimitación temática, obligándonos a dejar por fuera ricas vetas de su producción intelectual, como lo fue su reflexión teológica. Con todo, no quisiéramos pasar por alto la oportunidad para precisar algunas consideraciones mínimas sobre el posible *locus* de articulación entre su reflexión filosófica y su abundante producción teológica, así como su planteamiento explícito sobre las posibilidades de una filosofía “cristiana”.

No deja de ser cierto, en más de un sentido, que Ellacuría fue más teólogo que filósofo²⁵. Por razones prácticas, opinaba que en América Latina era más urgente la teología que la filosofía, porque era más eficaz para una praxis de liberación; y una buena parte de su producción intelectual más creativa y original la dedicó a la reflexión teológica, al punto que José Luis L. Aranguren lo reconociera como el más importante filósofo que se hubiera ocupado de fundamentar filosóficamente la teología de la liberación. A nivel más práxico-existencial, cabe señalar que su compromiso personal en favor de una praxis de liberación estaba fundado primariamente en su opción cristiana por los pobres, no en su inclinación por ningún proyecto político particular. Desde un punto de vista formalmente filosófico, su actitud vital frente a la fe se expresaría en la apertura de su metafísica, en principio intramundana, a la realidad transmundana de Dios, en virtud del fenómeno de la religación²⁶.

Sin embargo, no hubo nunca en este planteamiento un ápice del esquema escolástico de la filosofía como *ancillae theologiae*. Ellacuría siempre mantuvo enérgicamente los fueros de la filosofía como un saber autónomo, al cual correspondía, por tanto, un estatuto epistemológico propio. Si cabe hablar de una filosofía “cristiana”, tal filosofía le parecía que debía ser aquella “que instalase su fi-

lososfar autónomo en el lugar privilegiado de la verdad de la historia que es la cruz como esperanza y liberación”²⁷. Como cristiano, veía en la cruz un principio de redención; como filósofo, le parecía que en ella se encerraba un principio teórico dialéctico de primera importancia. Pero la posibilidad más profunda de articulación entre filosofía y teología no radicaba en ninguna similitud formal entre ambas, sino en la coincidencia real a que podía conducir su historización en un contexto de opresión. Como filósofo y como teólogo, Ellacuría estuvo siempre más preocupado por lo que la filosofía y la teología podían aportar a la liberación de colectividades sociales sumidas en una concreta situación de opresión, que por lo que podían afirmar genéricamente acerca de una humanidad o una redención abstractas²⁸.

2. El método filosófico de Ignacio Ellacuría

Husserl ha dicho que el filósofo es un verdadero principiante (*ein wirklicher Anfänger*), porque se ocupa del “principio” mismo (*arkhé*) de las cosas; por tanto, la filosofía puede considerarse una “arqueología”, un tratado del principio de lo real. Pues bien, como filósofo, Ellacuría fue un buscador infatigable de los “principios” de la realidad social latinoamericana, que vio en la injusticia estructural el “principio” de la conflictividad histórica no sólo al interior de la realidad tercermundista, sino en el contexto de las relaciones asimétricas de poder entre el primer y el tercer mundo²⁹.

2.1. La pregunta metodológica fundamental

En todos sus trabajos filosóficos, particularmente en aquellos en los que emprendió el análisis ético-político de la realidad latinoamericana, Ellacuría siempre tuvo como norma fundamental atenerse a los “hechos reales”, que constituyeran en su unidad fundamental los principios determinantes de la realidad³⁰. Aunque esta actitud metodológica fundamental le parecía evidente por sí misma, no por ello rehuyó su fundamentación

epistemológica rigurosa, convencido de que sin tal fundamentación el pensar filosófico podía quedar a merced de quienes lo dominan desde una determinada teoría del quién, del qué y del para qué del conocimiento humano: “La negación de un determinado intelectualismo —sostenía— no puede llevar a la renuncia de la inteligencia como principio de liberación; sería una equivocación radical entregar el ejercicio pleno de la inteligencia —el ‘que inventen ellos’ de Unamuno— a quienes en definitiva han fundamentado su poder de dominación en la inteligencia”³¹. Tal fundamentación le parecía aún más urgente en aquellas circunstancias históricas en las cuales, por darse una situación de opresión-represión extrema, la filosofía estaba especialmente exigida a iluminar una praxis liberadora. Consideraba que rehuir tal responsabilidad era un “suicidio intelectual”, que dejaría al filósofo indefenso frente a “quienes desde un presunto monopolio de la labor intelectual... estigmatizan los trabajos teóricos procedentes de la periferia dominada...”³².

La pregunta metodológica fundamental para Ellacuría atañe a la actualización de la realidad en la inteligencia. Por eso Ellacuría empieza preguntándose por el método como momento de la intelección racional en cuanto tal, por el momento metodológico de la razón, esto es, por aquello en lo que consiste formalmente ser método antes de la pluralidad de métodos que utilizan las diversas disciplinas científicas y humanísticas.

El método, antes de su modalización en método científico o método filosófico, poético, teológico, etc., consiste en ser una vía (*hodos*) de acceso en *meta*, una vía “entre, a través de” la realidad. La trayectoria de esta vía está trazada entre la cosa real campal, por un lado, y su fundamento mundanal, por el otro, pero en tanto actualizados ambos (la cosa campal y su fundamento mundanal) en la intelección. En este sentido, el método es la vía de acceso de una actualización de lo real a otra actualización de lo real en orden a una nueva ac-

Cabe señalar que su compromiso personal en favor de una praxis de liberación estaba fundado primariamente en su opción cristiana por los pobres, no en su inclinación por ningún proyecto político particular.

tualización intelectual de la cosa campal previamente inteligida. En virtud de esta nueva actualización, la misma cosa real ya no queda actualizada sólo como campal, sino también como mundanal³³. Ellacuría subraya que no se trata de una mera necesidad psicológica de búsqueda, de un puro afán de saber, sino de algo más radical: de una exigencia de búsqueda impuesta por las cosas mismas actualizadas en la inteligencia. La necesidad del método está fundada en la apertura constitutiva de lo real, en su respectividad en tanto respectividad actualizada en la intelección.

La primariedad a lo largo de todo el proceso intelectualivo radica en la realidad aprehendida: el fundamento referencial de la intelección racional no son los meros conceptos, sino lo real campalmente inteligido que, a su vez, constituye una reactualización intelectualiva de la "mera actualidad" de lo real aprehendido previamente en aprehensión primordial de realidad³⁴. Son las cosas mismas aprehendidas campalmente las que "dan que pensar" en la medida en que lo real campal lanza desde sí mismo la intelección allende lo aprehendido. El método no es primariamente vía de verdad, sino vía de realidad, esto es, no lleva primariamente de un juicio verdadero a otro juicio verdadero, sino de una realidad actualizada intelectivamente a otra actualización intelectualiva de esa realidad. Lo primario es siempre la realidad que se actualiza. Por ello, el método no consiste primariamente en ser razonamiento. El que la filosofía haya interpretado durante siglos el discurrir del método como discurso lógico constituye una situación provocada por lo que Zubiri ha denunciado como logificación de la intelección. El discurso lógico es solamente un modo de discurrir. La lógica es *organon* de conocimiento, pero no es formalmente método. El método es "una marcha intelectualiva en la realidad, no es una marcha lógica en la verdad"³⁵.

2.2. La prioridad epistemológica de la realidad

Ellacuría siempre insistió enérgicamente en la necesidad de dar toda la primariedad y principalidad filosófica a la realidad sobre la intelección, en el doble sentido de que la realidad es lo último y más abarcante, y de que todo lo demás

(ser, existencia, sentido, etc.) surge en y desde la realidad³⁶. Para Ellacuría, como para Zubiri, la estructura de la realidad siempre tiene primariedad sobre la estructura del logos, en tanto es sólo desde la realidad físicamente aprehendida por la inteligencia que los conceptos pueden cobrar algún sentido y capacidad explicativa, esto es, pueden constituirse en verdaderos conceptos de realidad, en realidad hecha concepto³⁷.

Este planteamiento no implica en modo alguno que el proceso de conocimiento se limite a ser un reflejo especular de la realidad en la conciencia, como a veces se ha reprochado a la teoría zubiriana de la inteligencia al acusársela de realismo ingenuo. La primariedad epistemológica de la realidad no tiene por qué implicar la pasividad del "sujeto" cognoscente; simplemente significa que lo real existe "de suyo" y que todo proceso de conocimiento empieza por la actualización de ese "de suyo" en la inteligencia. La realidad no es algo a lo que haya que ir, sino algo en lo que, por la inteligencia, se está inexorablemente. Realidad no es lo que por tal han entendido todos los realismos tanto ingenuos como críticos, a saber, una determinada "zona de cosas", sino una formalidad, la formalidad del "de suyo". Realidad no es formalmente existencia extra-anímica ni existencia independiente de una conciencia perceptiva, sino ser "de suyo"³⁸. Realidad no es algo entendido, sino inte-



lectivamente sentido en las cosas aprehendidas.

La afirmación zubiriana de que la inteligencia se instala físicamente en lo real y aprehende físicamente la realidad de la cosa no significa que, con ello, la inteligencia sepa inmediatamente "lo que" es la cosa aprehendida en su estructura mundanal. La actualidad de la cosa en la intelección sólo concierne a la formalidad de lo aprehendido, no a lo que la cosa es "en realidad" (intelección campal) y menos todavía a lo que la cosa es "en la realidad" (intelección racional). Ellacuría, como el propio Zubiri, siempre fue consciente del problemático acceso de la inteligencia a la esencia de las cosas: "...nunca podremos estar seguros de poder aprehender, ni de hecho ni en principio, la esencia de algo, y menos aún, de aprehenderla íntegra y adecuadamente"³⁹.

2.3. El método de la filosofía

Una vez delimitado el horizonte epistemológico fundamental en el cual se inscribe el problema del método de la razón, puede entonces abordarse la problemática del método al interior de una determinada disciplina (filosofía, teología, etc.). A este nivel, Ellacuría establece una nueva distinción epistemológica entre lo que sería el método fundamental de la disciplina en cuestión y los distintos métodos particulares que pudieran vehicularlo. "El" método fundamental consistiría en el aspecto crítico y operativo, reflejamente considerado, de un sistema de pensamiento, del cual expresaría su estatuto epistemológico, mientras que "los" métodos plurales y específicos serían las posibles mediaciones teóricas de las cuales se serviría el método fundamental dependiendo del objeto específico de estudio y de las específicas circunstancias en que ha de realizarse una investigación⁴⁰. Ciertamente, cada disciplina puede y debe incluir una serie de métodos parciales o instrumentales, pero en definitiva la validez propia que puedan tener todos ellos depende de su subsunción en lo que constituya el método fundamental de tal disciplina, esto es, la dirección totalizante con la cual y desde la cual debe ejercerse la actividad filosófica, teológica, etc.

En lo que concierne a la filosofía, esta distinción entre el método fundamental y los métodos

específicos funda además la posibilidad intrínseca de articulación entre el conocimiento filosófico y el conocimiento científico. Dado que, para Ellacuría, no hay un orden trascendental *a priori*, sino que el contenido del orden trascendental viene dado por lo que es la talidad de las cosas reales en función trascendental, su reflexión filosófica, a diferencia de otras metafísicas, necesita de las ciencias para acercarse filosóficamente a las cosas reales. El saber científico no es en modo alguno extrínseco al filosófico, sino que constituye un momento constitutivo de la reflexión filosófica estrictamente tal, puesto que preguntarse filosóficamente por una determinada realidad es preguntarse por esa realidad determinada y no por cualquier forma trascendental de realidad. Sin el aporte de las ciencias, la filosofía difícilmente lograría una adecuada aproximación positivo-talitativa a la realidad.

No obstante, por otro lado, Ellacuría consideraba que la ciencia no es sino un modo de conocimiento, un modo de intelección en razón, que no agota todas las posibilidades de intelección racional de la realidad. La estructura formal del conocer no equivale a la estructura formal de la ciencia ni la objetualidad que se constituye en la intelección racional es idéntica a lo que el científico entiende por "hecho". Tampoco el método de la razón como vía de acceso a la realidad profunda se reduce a lo que es el método científico; éste no es sino una de las vías de acceso a la realidad profunda de las cosas. Junto a la intelección racional científica de la realidad puede haber una intelección racional poética, filosófica, teológica, etc.

Ellacuría siempre rechazó categóricamente la idea de que el papel de la filosofía se redujera a potenciar la síntesis interdisciplinaria de las ciencias o a apoyar una reflexión metacientífica sobre los datos o los fundamentos de las ciencias positivas, como si la filosofía no estuviera en capacidad de profundizar creativamente, a partir de la ciencia, en lo que la ciencia no alcanza a decir sobre la realidad: "Decir que la filosofía sólo puede hablar 'mientras' las ciencias no han empezado a decir su palabra, es regresar a un esquema comtiano, que no ha podido mostrar su verdad futura y su eficacia. Después de un siglo en que las ciencias han

dicho mucho sobre el hombre, sobre la sociedad y la historia, hay más datos y problemas para la filosofía, pero el campo de lo filosófico no ha quedado anulado⁴¹. En consecuencia, le parecía que una consideración positivo-talitativa de la realidad era filosóficamente insuficiente si sobre ella la filosofía no desarrollaba una consideración formalmente talitativa, una consideración trascendental y una consideración dinámico-trascendental de la realidad⁴².

3. El objeto de la filosofía

Para Ellacuría, el rasgo fundamental que definiría últimamente la filosofía zubiriana frente a la entera tradición filosófica sería su carácter realista materialista abierto: "Este realismo —explicaba— es materialista, tanto desde el punto de vista físico-metafísico porque intramundaneamente todo surge en la materia, desde la materia y es subtendido dinámicamente por la materia como desde el punto de vista epistemológico porque la realidad es siempre aprehendida sentientemente en impresión de realidad; pero este realismo materialista es abierto porque física-metafísicamente no reduce todo a materia —hay estrictas irreductibilidades— y porque epistemológicamente hay una apertura trascendental a la realidad en tanto que realidad"⁴³. Las consecuencias de este planteamiento para la antropología filosófica, la teoría de la inteligencia, la ética y la filosofía de la historia son decisivas.

3.1. El constitutivo carácter biológico-sentiente de la realidad humana

Frente a otras posibles definiciones de lo que sea la realidad humana, Zubiri piensa que el hombre "es una realidad a cuyas dimensiones todas pertenece intrínseca y formalmente la animalidad"⁴⁴ y que "lo humano en cuanto tal es en sí mismo formal y constitutivamente animal"⁴⁵. Filosóficamente, ya desde su primera aproximación positivo-talitativa a la realidad humana, Zubiri caracteriza al hombre como un "animal de realidades", cuya inteligencia se halla en unidad coherencial primaria con sus momentos estructurales somáticos —la sensibilidad no es sólo un residuo hylético de la conciencia (Husserl) ni un mero *factum brutum* (Heidegger, Sartre), sino un momento constitutivo

de la estructura formal de la intelección— de modo que la realidad humana no puede definirse plenamente ni desde el ser ni desde el sentido, al margen de las concretas estructuras psico-orgánicas que la constituyen.

Desde luego, esta aproximación positivo-talitativa al hombre no agota la explicación de lo que sea la plena realidad humana —luego será necesaria una aproximación talitativo-trascendental para descubrir que ese "animal de realidades" es también persona—, pero pone en el camino adecuado para corregir la "gigantesca preterición de la sensibilidad"⁴⁶ en que había incurrido la tradición filosófica al tratar el problema del enfrentamiento intelectual del hombre con la realidad, y rescatar la inteligencia de su desvío por la ruta del logos predicativo a la que la había empujado la concepción de la inteligencia concipiente, a la vez que permite fundar sobre la concreta estructura psico-orgánica de la realidad humana —no sobre un concepto abstracto y genérico de hombre— los dinamismos de la persona y el sentido de las opciones humanas.

Ellacuría asumió plenamente esta perspectiva metafísica y antropológica, en la cual encontró abundantes herramientas conceptuales para fundamentar su propia reflexión filosófica sobre la realidad histórica de América Latina. Consideraba que una metafísica materialista abierta y una antropología filosófica que abordara al hombre desde sus raíces psico-orgánicas, como lo hacía Zubiri, ofrecían un marco filosófico idóneo para tratar los graves problemas sociales que planteaba la realidad latinoamericana y superar la concepción intelectualista del saber a la que había conducido la interpretación de la intelección en términos de inteligencia concipiente.

Ellacuría siempre consideró el problema de la inteligencia como "un tema primariamente metafísico y de metafísica fundamental"⁴⁷, pero de tremendas consecuencias para la epistemología y la ética, en la medida en que el intrínseco carácter sentiente de la inteligencia funda su primaria funcionalidad biológica. "La inteligencia humana —subrayaba a este respecto— no es sólo esencial y permanentemente sensitiva sino que es...de por sí y formalmente una actividad biológica, en cuanto

que su función inicial, en razón de la cual surgió, así como su permanente ejercicio se orienta a dar viabilidad biológica al ser humano, individual y específicamente considerado”⁴⁸.

Tal afirmación no supone en modo alguno un reduccionismo biologista. Por de pronto, simplemente apunta al hecho constatable de que en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los presuntamente más altos, deja de estar presente y operante ese carácter sensorial y biológico orientado al mantenimiento activo de la vida humana. “El hombre —afirma Ellacuría— no usa su facultad de conocer tan sólo para determinar cómo son realmente las cosas sino fundamentalmente para defenderse en la lucha por la vida”⁴⁹. Sobre esa base biológica pueden venir después muy complejas estructuras y funciones transbiológicas, pero la estructura formal de la inteligencia “no es la de ser comprensión del ser o captación de sentido, sino la de aprehender la realidad y la de enfrentarse con ella. La comprensión de sentido es una de las actividades de la inteligencia, sin la que no da de sí todo lo que ella es y todo lo que el hombre necesita de ella; pero no se da en todo acto de inteligir y, cuando se da, puede servir de evasión contemplativa y de negación en la práctica de lo que es la condición formal de la inteligencia humana”⁵⁰.

A su vez, el carácter biológico-sentiente de la inteligencia funda la constitutiva función práxica del hacer humano en la medida que la actividad intelectual sólo puede cumplir con su función de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido al encargarse de la realidad, esto es, al tomar a su cargo un hacer real. Para Ellacuría, el conocer humano, como función objetiva y social, desempeña junto a su función de contemplación y de interpretación, una función práxica, que viene de y va a la configuración de una determinada totalidad histórica socialmente condicionada por determinados intereses y fuerzas sociales⁵¹. Esta inmediata referencia del conocer humano a la praxis, esto es, la dimensión activa del conocimiento “no es puramente práxica, como quería Aristóteles, sino que ha de ser estrictamente poética, en el sentido de que ha de objetivarse en realidades exteriores, más allá de la inmanencia activa de la pro-

pia interioridad y de la intencionalidad subjetiva”⁵².

Con ello, el problema de la dimensión práxica de la inteligencia remite a su constitutiva dimensión histórica, entendida también como un momento intrínseco de la intelección misma: “La inteligencia humana —puntualizaba Ellacuría— no sólo es siempre histórica sino que esa historicidad pertenece a la propia estructura esencial de la inteligencia”⁵³. La inteligencia humana, no sólo en su actividad proyectiva y práxica, sino aun en su pura dimensión interpretativa, tiene siempre un momento de opción y está “condicionada por una multitud de elementos, que no son puramente teóricos sino que dependen muy precisamente de condiciones biográficas y de condiciones históricas”⁵⁴.

A partir de esta visión histórico-biológica de la inteligencia, la antropología filosófica de Ellacuría culminará en una concepción metafísica de la realidad histórica, en la cual quedarán recogidos todos los dinamismos estructurales de la realidad natural (naturaleza) y de la realidad humana (sociedad)⁵⁵.

3.2. La realidad histórica: summum de realidad

Ellacuría siempre pensó que la realidad histórica es la reveladora de la realidad total. Fiel a su idea de que lo último de la realidad, esto es, lo metafísico, no es accesible por el camino de la máxima abstracción, sino por la vuelta a lo que es el máximo de concreción, pensaba que el objeto de la metafísica debe ser la realidad histórica. Consideraba que la ultimidad de la realidad está en algún modo relacionada con su total concreción y esta concreción es no sólo procesual —y en ese sentido evolutiva—, sino formalmente histórica. En la historia que incluye y supera la evolución es donde la realidad va dando cada vez más de sí y donde esa realidad va desvelándose cada vez más y va haciéndose más verdadera y más real⁵⁶.

Las bases filosóficas de este planteamiento se encuentran en la metafísica de Zubiri, pero Ellacuría dio un paso más allá: mientras que, para Zubiri, el objeto de la filosofía —a reservas de las dificultades para su determinación— sería formalmente el todo de la realidad dinámicamente considerado⁵⁷, Ellacuría estima que es la realidad histó-

rica la que debe constituir ese objeto formal, porque es en ella donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real y donde lo real alcanza toda su concreta plenitud dinámica. A la vez, mientras que Zubiri tiende a afirmar que el *summum* de realidad lo constituye la persona, para Ellacuría lo sería la realidad histórica en tanto proceso real englobante y totalizador de toda la realidad humana, personal y estructuralmente considerada. Ya en 1972, Ellacuría escribía respecto a este problema: "Claro que es difícil encontrar unanimidad en la determinación de lo que pudiera llamarse objeto de la filosofía... [pero] podríamos convenir en que la filosofía pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad, de lo que es la realidad total en cuanto total. Pues bien, esta totalidad de lo real exige una total concreción y esta total concreción está determinada por su última realización y a su vez cobra su última realización en la historia y por la historia"⁵⁸.

Por tanto, Ellacuría consideraba que querer explicar la concreción histórica a partir del antiguo esquema naturalista sustancia-accidente y formas inmutables era una opción intelectual ya superada. Le parecía que el logos adecuado para ahondar en lo más real de la realidad era un logos histórico, que asumiera y superara el logos natural, lo cual, metafísicamente, dejaba abierto el carácter último de la realidad y epistemológicamente dejaba también abierto el modo como ha de entenderse la interpretación metafísica de la historia como realidad y de la realidad como historia⁵⁹.

En consonancia con este planteamiento, Ellacuría sostenía, a su vez, que la complejidad y riqueza de lo histórico no sólo replantea la dimensión exacta de lo último y de las categorías apropiadas para desarrollarlo, sino que "replantea también la 'relación' del 'pensar y ser' en nuevos términos, que obligan a introducir el problema de la ideología y de la ideologización en el corazón mismo del discurso metafísico más allá de consideraciones puramente sociológicas o psicológicas que no quedan excluidas, pero sí deben resumirse en consideraciones estrictamente filosóficas"⁶⁰. Con ello, la totalidad estructural de lo real en su proceso unitario, en que consiste la realidad histórica, se torna en un lugar primario de verificación y la pro-



pia historia, además de ser un proceso de realización puede constituirse más concretamente en un proceso de liberación⁶¹, al cual la filosofía puede dar un aporte específico insustituible.

4. La función liberadora de la filosofía

Ellacuría fue siempre un ardiente partidario de la idea de que la filosofía tiene una capacidad crítica y una capacidad creadora que son dos poderosos factores de liberación, no sólo interior y subjetiva, sino también objetiva y estructural. Y si bien las urgencias más inmediatas de su trabajo intelectual y administrativo, aunadas a sus tareas de mediador político en una sociedad ferozmente polarizada, no le dejaron espacio suficiente para articular sus reflexiones filosóficas en una filosofía sistemática de la liberación, jamás dudó de que la filosofía debería estar orientada a favorecer la mayor libertad de los pueblos, y de hecho, entendió su propio quehacer filosófico como un aporte teórico para la liberación histórica de las mayorías populares en Centroamérica. En general, le parecía que la liberación de las mayorías oprimidas-reprimidas debería ser el objetivo principal e incluso, en cierto modo, el horizonte fundamental del quehacer filosófico en América Latina.

Al replantear el quehacer filosófico en estos términos, sin embargo, Ellacuría no tenía en mente

una filosofía popularizada, que pudiera ser asumida directamente por las masas para convertirse en su propia ideología liberadora. Aunque creía que las mayorías populares y su praxis histórica debían constituir en alguna forma el objeto de tal filosofía, pensaba que el aporte fundamental de ésta a la tarea liberadora consistía en el aporte propio de una estricta y exigente colaboración intelectual, más que en la pretensión de que las mayorías populares participaran en el hacer técnico y específico que constituye el filosofar.

Tampoco era simplista o ingenuo a la hora de plantear las posibilidades liberadoras de la filosofía. A la vez que consideraba que la filosofía, como ejercicio supremo de la razón, ha liberado muchas veces del oscurantismo y de la ignorancia a los pueblos, por otro lado, reconocía que también ha habido ejercicios pseudofilosóficos de la razón para mantener un determinado ordenamiento social opresor: "la filosofía ha jugado también... una función dogmática y aun tiránica que ha impedido el libre juego del pensamiento y, lo que es peor, la libre determinación de los hombres y de los pueblos"⁶². Más aún, consideraba que el tercer mundo en general, y el continente latinoamericano, en particular, viven en condiciones estructurales de opresión y aun de represión, a las cuales han contribuido directa o indirectamente, "si no filosofías estrictamente tales, al menos presentaciones o manifestaciones ideológicas de esas filosofías y, o de aquellas realidades socio-económicas que son su suelo nutricio y su interés principal; naturalmente, esa opresión-represión no es fundamentalmente ideológica, sino que es real, pero tiene como uno de sus elementos justificadores e incluso activamente operantes diversos elementos ideológicos"⁶³. En tal sentido, pensaba que la función crítica y creadora de la filosofía se define en buena medida frente al fenómeno de la ideología, aunque sin perder de vista que la dimensión ideológica de toda estructura social está mediada no sólo por aparatos teóricos de diversa índole, sino también por un cúmulo de objetivaciones y relaciones sociales, de modo que la crítica de la filosofía debe orientarse tanto a la crítica de la ideología dominante como a la crítica de los otros momentos del sistema social (el ordenamiento económico, el ordenamiento polí-

tico, social, etc.).

4.1. La filosofía como instrumento de desideologización

Ellacuría no entendía la ideología en un sentido necesariamente peyorativo. Consideraba más bien que lo ideológico es un fenómeno ambiguo, que conlleva elementos positivos, negativos y neutros, y que junto al sentido peyorativo de la ideología, entendida como resultado de un proceso de enmascaramiento y mistificación de la realidad social, hay también un sentido no peyorativo y necesario de lo ideológico, si se entiende por tal una explicación coherente, totalizadora y valorizadora de la realidad.

El sentido peyorativo que suele atribuirse a la ideología lo veía no como un atributo de la esfera de lo ideológico en general, sino como un carácter de los procesos de ideologización: "la ideologización añade a la ideología el que inconscientemente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y deforman con apariencia de verdad en razón de intereses que resultan de la conformación de clases o grupos sociales y, o étnicos, políticos, religiosos, etc."⁶⁴.

Desde un punto de vista epistemológico, Ellacuría sostenía que la raíz de las ideologizaciones se encontraba en el carácter biológico del conocimiento: "El problema estriba en que el hombre no usa su facultad de conocer tan sólo para determinar cómo son realmente las cosas sino fundamentalmente para defenderse en la lucha por la vida. Este carácter biológico y material del conocimiento humano es el que está a la raíz de las ideologizaciones: la supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y dominación, determina y condiciona las posibilidades del conocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro"⁶⁵.

La justificación epistemológica rigurosa de este planteamiento atañe al meollo mismo de la teoría zubiriana de la inteligencia, para la cual las ideologías y los condicionamientos socio-históricos no son meramente factores extrínsecos a la intelección sino que, por el contrario, es la intelección misma

Vio en la injusticia estructural el “principio” de la conflictividad histórica no sólo al interior de la realidad tercermundista, sino en el contexto de las relaciones asimétricas de poder entre el primer y el tercer mundo.

la que en su estructura formal incluye necesariamente momentos que, si no exigen la ideología, abren al menos el campo para ella, ya que el sistema de posibilidades conceptuales que funciona como sistema de referencia de la razón nunca está unívocamente determinado, sino que es resultado de una libre construcción. La intelección de lo que algo es “en realidad” (logos) y, con mayor razón, de lo que es “en la realidad” (razón) supone líneas de intelección libremente elegidas. La intelección campal (logos) y la intelección racional siempre se efectúan en referencia a un “desde” libremente seleccionado, en el cual entran en juego todos los condicionamientos de que se preocupa la sociología del conocimiento y los condicionamientos lingüísticos que estudia la filosofía del lenguaje. “Todo conocimiento, por ser una intelección con un sistema de posibilidades libremente construido desde un sistema de referencia, es un conocimiento abierto, no sólo de hecho y por limitaciones humanas, sociales, y históricas, sino que es abierto en cuanto conocimiento por necesidad intrínseca”⁶⁶.

Ellacuría consideraba que, frente al fenómeno de la ideologización, la filosofía puede constituirse en un poderoso instrumento desideologizador, desmascarando la falsedad de la aplicación de ciertos principios y términos que por su generalidad y abstracción entran en el dominio filosófico (tales como libertad, propiedad, autodeterminación, derecho natural, desarrollo de la persona, bien común, etc.), pero a los cuales la ideología dominante suele atribuir una validez universal y un sentido unívoco para encubrir y deformar lo que es resultado de intereses particulares inconfesables.

Para el caso concreto de América Latina, Ellacuría proponía replantear metafísicamente el problema de la ideologización en términos de negatividad, parafraseando la célebre pregunta de Heidegger: ¿por qué existe ente y no más bien nada? Al revés de Heidegger, Ellacuría pensaba que lo que habría que preguntarse era más bien por qué hay nada —no ser, no realidad, no verdad, no

justicia, no libertad, etc.— en vez de ente. En otras palabras, por qué hay opresión, miseria, hambre, muerte. Le parecía que en América Latina —en el tercer mundo en general—, la ideologización nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser, con la opresión con apariencia de libertad. Por ello, la pregunta de por qué se da la nada de lo ideologizado antes que la realidad de lo verdadero se convierte así en la pregunta fundamental, cuya respuesta no puede darse con explicaciones meramente sociológicas o psicológicas, sino filosóficas e incluso, en su ultimidad, metafísicas⁶⁷.

4.2. Filosofía de la liberación y praxis liberadora

Cuál sea el modo más adecuado en el que la filosofía puede efectuar su tarea liberadora es algo que no puede determinarse *a priori*. La filosofía, afirma taxativamente Ellacuría, “no desempeña su función liberadora de la misma forma en distintos lugares y tiempos. La función liberadora 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 libertad histórica que se puede proponer en cada situación”⁶⁸. El enfrentamiento desideologizador de la filosofía con lo que de ideologización hay en una determinada sociedad no puede llevarse a cabo desde planteamientos abstractos y ahistóricos. No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía, sino que siempre hay que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación.

La filosofía sólo puede desempeñar su función ideológica crítica y creadora en favor de una eficaz praxis de liberación si se sitúa adecuadamente dentro de una praxis liberadora, que en principio es independiente de ella. La razón fundamental de ello es obvia: si los fenómenos de opresión tienen un carácter estructural social, los procesos de libe-

ración han de tener también un carácter estructural-social: "Las ideas solas no cambian las estructuras sociales; tienen que ser fuerzas sociales las que contrarresten en un proceso de liberación lo que otras fuerzas sociales han establecido en un proceso de opresión"⁶⁹. "Crear que por cambiar las interpretaciones de las cosas se cambian las cosas mismas... es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética..."⁷⁰.

Por praxis, Ellacuría entiende "la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica"⁷¹; esto es, el dinamismo entero de la realidad histórica en cuanto totalidad activa inmanente en la que "su hacer y su resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso, a la que va configurando y dirigiendo en su proceso"⁷².

En esta concepción integral de la praxis, la teoría no se opone en modo alguno a la praxis, como no se oponían tampoco en Aristóteles, para quien la oposición era entre *praxis* y *poiesis*, no entre *praxis* y *teoría*. De hecho, Ellacuría piensa que el sentido aristotélico de la praxis como inmanencia podría ser recuperado si entendemos la realidad social e histórica como un todo, porque entonces la inmanencia de la praxis socio-histórica se mantendría y cobraría el pleno sentido de autorrealización⁷³. La unidad de la praxis no consiste en una unidad uniforme ni en una identidad estática, sino que es unidad de diversas praxis, a la cual corresponde siempre un momento teórico, que puede cobrar diversos grados de autonomía: "La teoría no es lo contrapuesto a la praxis, sino que es uno de los momentos de ella, aquel momento que inicialmente tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de la praxis"⁷⁴.

4.3. Las mayorías populares como principio de corrección epistemológica y ética de la praxis liberadora

Para Ellacuría, el situarse en un lugar o en otro a la hora del filosofar constituye un criterio decisivo para la diferenciación de las filosofías, no sólo desde un punto de vista ético, sino también desde un punto de vista teórico, en la medida en que el "desde donde" se filosofa determina las cuestiones principales, las categorías apropiadas y, en definiti-

va, el horizonte de todo el quehacer filosófico. Particularmente, en lo que atañe a su propuesta de una filosofía de la liberación, pensaba que no sólo para ser efectivo en la tarea liberadora, sino para ser verdadero en ella y aun en el propio filosofar, el filósofo debe situarse en el lugar de la verdad histórica y en el lugar de la verdadera liberación⁷⁵, que para él era el lugar de las mayorías populares, no sólo como lugar teórico adecuado para enfocar los grandes problemas sociales en orden a su interpretación correcta, sino también como lugar histórico para su superación práctica en el horizonte de lo que él denominaba una "civilización de la pobreza" como alternativa a la "civilización del capital" imperante⁷⁶. El concepto de mayorías populares, que Ellacuría desarrolla temáticamente como una propuesta de historización del concepto tomista del bien común en el ámbito de una realidad de subdesarrollo y opresión como la de América Latina o, en general, la del tercer mundo, constituye una clave hermenéutica fundamental en todos sus análisis ético-políticos.

Por "mayorías populares", Ellacuría entiende: "1) aquellas auténticas mayorías de la humanidad, es decir, la inmensa mayor parte de la humanidad, que vive en unos niveles en los que apenas puede satisfacer las necesidades básicas fundamentales; 2) aquellas mayorías que no sólo llevan un nivel material de vida que no les permite un suficiente desarrollo humano y que no gozan de manera equitativa de los recursos hoy disponibles en la humanidad, sino que se encuentran marginadas frente a unas minorías elitistas, que siendo la menor parte de la humanidad, utilizan en su provecho inmediato la mayor parte de los recursos disponibles; 3) aquellas mayorías que no están en condición de desposeídas por leyes naturales o por desidia personal o grupal sino por ordenamientos sociales históricos, que les han situado en posición estrictamente privativa y no meramente carencial de lo que les es debido, sea por estricta explotación o sea porque indirectamente se les ha impedido aprovechar su fuerza de trabajo o su iniciativa política"⁷⁷.

Ellacuría piensa que, aun cuando no se esté de acuerdo con el concepto de mayorías populares como criterio fundamental para el análisis de las realidades sociales, sobre todo en situaciones de

opresión y subdesarrollo, debiera al menos aceptarse que la existencia de las mayorías populares constituye en sí misma un desafío a la conciencia ética de la humanidad y un desafío teórico y ético inaplazable a la reflexión filosófica. "Es evidente, como hecho, que nunca hubo en la historia del mundo tantos hombres tan pobres, tan desposeídos, sobre todo en relación con tan pocos ricos y depredadores"⁷⁸.

En esencia, el argumento de Ellacuría subraya que, si el hombre es parte de la humanidad (*pars humanitatis*) y el bien ha de ser verdaderamente común, ha de tenerse en cuenta entonces a la humanidad entera, no sólo en razón de la unidad filética real que existe entre todos los hombres como miembros de una misma especie biológica, sino también en razón de su unidad real como miembros de una misma historia. No se puede que-



La pregunta de por qué se da la nada de lo ideologizado antes que la realidad de lo verdadero se convierte así en la pregunta fundamental.

rer rectamente ningún bien particular y ningún derecho, si no se refiere ese bien y ese derecho a conseguir el bien común de la humanidad y la plenitud humana del derecho⁷⁹. Ahora bien, en un mundo dividido y conflictivo por la injusta distribución de los bienes comunes, esa comunidad y esa humanidad no son unívocas, por lo cual debe ponerse en vigor el principio de la prioridad de lo común y de lo humano sobre lo particular. Esto se logra dando prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos a la hora de plantear el problema⁸⁰.

Para Ellacuría, es éste el horizonte hermenéutico desde el cual habría que tratar el problema de los derechos humanos para poder desenmascarar la ambigüedad de su proclamación cuando tal proclamación se hace desde una universalidad abstracta en defensa de intereses particulares. Ellacuría consideraba que muchas veces, tras la normatividad abstracta y absoluta de los derechos humanos, en realidad se estaba defendiendo lo ya adquirido sin discutir el modo de esa adquisición y sin discutir cómo el derecho de todos se ha convertido históricamente en privilegio de unos pocos, por cuanto son pocos quienes cuentan con las condiciones reales 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"⁸¹.

El supuesto fundamental que sustenta su análisis es que los derechos humanos pueden y deben alcanzar una perspectiva y validez universal, pero que ello no es posible si no se tiene en cuenta el "desde dónde" se consideran y el "para quién" y "para qué" se proclaman. En el caso de la reflexión filosófica que intenta desarrollar Ellacuría, ese "desde" y ese "para" son desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares para o en busca de su liberación. Le parecía que sólo mediante la historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares puede alcanzarse una universalización histórica de los mismos, en la medida en que tal historización

"descubre y desenmascara la utilización interesada de la doctrina de los derechos humanos, cuando se la emplea para legitimar el orden establecido, mediante su proclamación formal universal y su negación real, que hace de la universalidad de los mismos una burla sangrienta, porque no sólo no se da esa universalidad, sino que se la niega positivamente, ya que hasta ahora, tal como se han dado, se requiere la muerte y la opresión de muchos para la dominación y la libertad aparente de unos pocos"⁸².

La justificación de este planteamiento tiene sólidas raíces en su antropología filosófica. Para Ellacuría, el hombre no es una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos, sino una realidad históricamente situada. En particular, por lo que toca a los problemas del derecho, el hombre se presenta como una realidad escindida entre el que lo disfruta y el que lo padece, como una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido.

Pese a los avances experimentados por la conciencia colectiva de la humanidad en términos de una mayor vigencia y respeto de los derechos humanos, Ellacuría consideraba que aún no se ha cumplido realmente lo que Hegel estimaba como la etapa germano-cristiana de la historia humana y que la humanidad continuaba atascada en un estadio histórico en el cual la libertad de unos pocos estaba fundada en la negación de la libertad de muchos y los privilegios de una minoría en la negación efectiva de los derechos que competen a la humanidad en su conjunto⁸³. La razón última de que ello no se hubiese logrado la veía en el hecho de que la plena libertad para todos no se logra por la vía de la liberalización, como se había pretendido desde el siglo XIX a través de todas las variantes del liberalismo, sino por la vía de la liberación⁸⁴. La liberalización, pensaba, es la vía de los pocos fuertes, que están mejor preparados para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades en una lucha darwiniana por la supervivencia. La liberación, en cambio, es el camino de las

mayorías, en su búsqueda de las condiciones históricas efectivas que permitan a todos los hombres ejercitar su libertad⁸⁵.

A la vez, la historización de los derechos humanos desde la óptica de las mayorías populares posibilita también una adecuada jerarquización de los distintos derechos particulares incluidos en el concepto genérico de derechos humanos. Para Ellacuría, la situación de los pueblos oprimidos y de las mayorías populares muestra que el problema radical de los derechos humanos es el de la lucha de la vida en contra de la muerte, la búsqueda de lo que da vida frente a lo que la quita o da muerte. Esa lucha de la vida contra la muerte se plantea en muy diversos planos, pero no puede perderse de vista que la vida biológica es el principio de cualquier forma de vida y, por tanto, el derecho primario. Esto puede parecer algo sobreentendido en los países más ricos, pero no en la mayor parte de países, donde se hace sumamente problemático conservar la vida biológica, sea por la extrema pobreza, sea por la represión y la violencia. Para la mayor parte de la humanidad —y los derechos humanos deben serlo de la humanidad entera o dejan de ser humanos realmente— no se dan las condiciones reales para poder seguir viviendo biológicamente. Peor aún, dada la interrelación dialéctica que existe entre el abuso de unos pocos y el no uso de los muchos, no podrían esos pocos (grupos o países) disfrutar de lo que consideran sus derechos, si no fuera por la violación u omisión de esos mismos derechos en el resto de la humanidad.

Ignacio Ellacuría estaba plenamente convencido de la validez epistemológica, hermenéutica y ética de este planteamiento, pero nunca lo presentó como algo dogmático. Lo consideraba un aporte teórico para impulsar una correcta praxis liberadora de las mayorías populares en América Latina y, particularmente en Centroamérica, aun a sabiendas de los riesgos que tal propuesta de historización de la filosofía podía acarrearle en las circunstancias de opresión y falseamiento de la realidad imperantes en El Salvador. Consideraba que una filosofía que no esté históricamente situada puede afirmar muchas verdades abstractas, pero no tocará la verdad de la realidad: “No habrá dificultades para encontrar y difundir una verdad que no

lo sea de modo plenario, por cuanto no toca con las raíces del hombre concreto y con la estructura más radical de un sistema socioeconómico y político; pero habrá dificultades sin número cuando esa verdad diga ‘la’ verdad sobre lo que es el hombre, sobre lo que está pasando a las mayorías populares, sobre lo que es en el fondo y por dentro el sepulcro blanqueado de nuestra sociedad”⁸⁶.

Su absoluta fe en la capacidad de la inteligencia para aprehender la verdad de la realidad le hizo sobrestimar la disposición de sus detractores para escuchar los reclamos de la historia. Como pensador, no podía menos que considerar que “un análisis intelectual debe ser respondido con un análisis intelectual y no con el exilio, la cárcel y tortura o un tiro en la nuca”⁸⁷. Para desgracia de la reflexión filosófica en América Latina, sus enemigos, imponentes para rebatirlo con razones, no tuvieron empacho para terminar recurriendo a las balas.

Notas

1. El patrocinio dado a dicha investigación por la Comisión Nacional Española para la Conmemoración del Quinto Centenario es tanto más digno de encomio por cuanto Ellacuría mantuvo una posición sumamente crítica frente a la interpretación “ortodoxa” de dicho aniversario y a la euforia oficial con que se celebró. Ver su trabajo “Quinto centenario de América Latina. Descubrimiento o encubrimiento?”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 1990, 21, pp. 271-282.
2. Véase Antonio González, “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, *ECA*, 1990, 505-506, pp. 979-989; Manuel Domínguez Miranda, “Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana”, *ECA*, 1992, 529-530, pp. 985-998.
3. Pedro Laín Entralgo, “Carta a Ignacio Ellacuría”, *ECA*, 1977, 346, p. 610.
4. Véase “Antropología de Xavier Zubiri”, *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina*, Barcelona, 1964, 6, pp. 305-307 y 1964, 7, pp. 483-508; “La historicidad del hombre en X. Zubiri”, *Estudios de Deusto*, Bilbao, vol. XIV, 1966, 28, pp. 246-286 y 423-458; “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, II, t. 1, Madrid, 1970, pp. 477-485; “La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri”, *Realitas I*, Madrid, 1974, pp. 71-139; “La antropología filosófica de Xavier Zubiri”, en P. Laín

- Entralgo (dir.), *Historia universal de la medicina*, vol. VII, Barcelona, 1975, pp. 109-112; "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", *Realitas II*, Madrid, 1976, pp. 49-137; "La nueva obra de Zubiri: 'Inteligencia sentiente'", *Razón y Fe*, Madrid, 1981, 995, pp. 126-139; "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *ECA*, 1983, 421-422, pp. 965-983; "Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri", en I. Tellechea Idígoras (ed.), *Zubiri 1898-1983*, Vitoria, 1984, pp. 37-66.
5. Véase "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", *ECA*, 1988, 477, pp. 633-650.
 6. Véase "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *ECA*, 1975, 322-323, p. 418.
 7. Véase "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *op. cit.*, p. 973.
 8. P. Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 610.
 9. "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *op. cit.*, p. 973.
 10. "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", *op. cit.*, p. 634.
 11. "Zubiri en El Salvador", *ECA*, 1978, 361-362, p. 950.
 12. Antonio González, *op. cit.*, p. 980.
 13. Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1974, p. 27.
 14. *Ibid.*, p. 28.
 15. "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *op. cit.*, p. 970.
 16. *Ibid.*, p. 974.
 17. Véase "Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1986, 8, pp. 113-132.
 18. "Función liberadora de la filosofía", *ECA*, 1985, 435-436, p. 59.
 19. "Zubiri en El Salvador", *op. cit.*, p. 950.
 20. "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *op. cit.*, p. 969.
 21. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 59.
 22. "Filosofía y política", *ECA*, 1972, 284, p. 376.
 23. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 59.
 24. Véase "Filosofía, para qué?", *Abra*, San Salvador, 1976, 11, pp. 2-48.
 25. Véase Rodolfo Cardenal, "Ser jesuita hoy en El Salvador", *ECA*, 1989, 493-494, p. 1015.
 26. Véase "La religación, actitud radical del hombre", en *Asclepio. Archivo iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica*. Madrid, 1966, vol. 16, pp. 97-155. Ver también Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
 27. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 61.
 28. "Historicidad de la salvación cristiana", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1984, 1, pp. 5-45; "Utopía y profetismo desde América Latina", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1989, 17, pp. 141-184.
 29. Véase "Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador", *ECA*, 1986, 447-448.
 30. "Solución política o solución militar para El Salvador?", *ECA*, 1981, 390-391, p. 296.
 31. "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 410.
 32. *Ibid.*, p. 410.
 33. Véase Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982; *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
 34. Véase Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
 35. *Inteligencia y razón*, p. 209.
 36. Véase "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", *op. cit.*, p. 647.
 37. *Ibid.*, p. 644.
 38. Véase Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1972.
 39. *Ibid.*, p. 62.
 40. Véase "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *op. cit.*
 41. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 54.
 42. Véase "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", *op. cit.*
 43. "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *op. cit.*, pp. 975-976.
 44. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 47.
 45. *Ibid.*, p. 480.
 46. Véase Xavier Zubiri, "Notas sobre la inteligencia humana", en *Siete ensayos de antropología filosófica*, p. 103.
 47. "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", *op. cit.*, p. 95.
 48. "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 419. Ver también "Biología e inteligencia", *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pp. 29-157; y "Fundamentación biológica de la ética", *ECA*, 1979, 368, pp. 419-428.
 49. "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización", *ECA*, 1976, 335-336, p. 426.
 50. "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 419.
 51. Véase "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", en E. Tamez y S. Trinidad (eds.), *Capitalismo: violencia y*

- anti-vida*, T. 2, San José, 1978, p. 85.
52. "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 421.
53. *Ibid.*, p. 420.
54. *Ibid.*, p. 420.
55. Véase *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores, 1990.
56. Véase "El objeto de la filosofía", *ECA*, 1981, 396-397, pp. 963-980.
57. Véase "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", *op. cit.*, p. 54.
58. "Filosofía y política", *op. cit.*, p. 377.
59. *Ibid.*, p. 378.
60. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 52.
61. Véase "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 415.
62. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 46.
63. *Ibid.*, p. 46.
64. *Ibid.*, p. 49.
65. "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización", *op. cit.*, p. 426.
66. *Inteligencia y razón*, p. 222.
67. Véase "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 50.
68. *Ibid.*, p. 55.
69. *Ibid.*, p. 57.
70. "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 420.
71. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 57.
72. *Ibid.*, p. 63.
73. *Ibid.*, pp. 57-58.
74. *Ibid.*, p. 63.
75. *Ibid.*, p. 60.
76. Véase "Utopía y profetismo en América Latina", *op. cit.*, pp. 141-184.
77. "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", *ECA*, 1982, 406, pp. 791-792.
78. *Ibid.*, p. 793. Ver también "El desafío de las mayorías pobres", *ECA*, 1989, 493-494, pp. 1075-1080.
79. Véase "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", *op. cit.*, pp. 82-83.
80. Véase "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", *ECA*, 1990, 502, pp. 589-596.
81. *Ibid.*, p. 590.
82. *Ibid.*, p. 595.
83. *Ibid.*, p. 595.
84. Véase "Utopía y profetismo en América Latina", *op. cit.*, p. 162.
85. Véase "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", *op. cit.*, p. 594.
86. "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", *op. cit.*, p. 792.
87. "Solución política o solución militar para El Salvador?", *op. cit.*, p. 296.