

Ignacio Ellacuría: de la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación

Rolando Alvarado

Resumen

El autor proporciona una clave de lectura para aproximarse al pensamiento filosófico de I. Ellacuría desde el carácter político del saber filosófico. Para ello es indispensable atender a las raíces zubirianas como a las propuestas originales de I. Ellacuría. ¿Cómo es posible que desde un autor tan aparentemente "apolítico" como Xavier Zubiri fundamente Ellacuría su consideración de la politicidad inherente a todo filosofar? ¿Qué entiende Ellacuría por "politicidad" de modo que, basándose en Zubiri, realice un desarrollo personal de la relación existente entre filosofía y política?

Introducción

Esta comunicación tiene como finalidad el proponer una clave de lectura del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, el cual está, por un lado, todo él afectado por una clara inspiración zubiriana, y, por el otro, contiene una serie de propuestas originales. Se necesita, a nuestro modo de ver, una clave de lectura que respete ese doble carácter de la producción filosófica ellacuriana. En cuanto se trata de una propuesta de lectura, hemos intentado ejemplificar su ejercicio en un punto que la esclarece en acto: la politicidad del saber filosófico. ¿Cómo es posible que desde un autor tan aparentemente "apolítico" como Xavier Zubiri fundamente Ellacuría su consideración de la politicidad inherente a todo filosofar? ¿Qué entiende

Ellacuría por "politicidad" de modo que, basándose en Zubiri, realice un desarrollo personal de la relación existente entre filosofía y política?

Ahora bien, no pretendemos presentar la filosofía política de Ellacuría ni en su globalidad ni en sus contenidos concretos, sino reflexionar en torno al carácter político que atribuyó a toda filosofía, ya sea que ésta aborde lo político de forma directa o no. ¿Cómo entendió la dimensión política del quehacer filosófico? ¿Cómo y en qué fundamenta esa concepción? ¿Cuáles son las implicaciones de dicha concepción? Estas serán las preguntas guías de nuestra indagación.

El núcleo del planteamiento de Ellacuría sobre la dimensión política de la filosofía está expli-

Poltización de la filosofía no es ni vulgarización ni falta de compromiso del quehacer filosófico, sino aceptación teórica y realización cuidadosa de su constitutiva efectividad social transformadora.

citado directamente en tres trabajos —de forma indirecta se encuentran diversas alusiones en otros artículos—, dos de los cuales aún permanecen inéditos. El único publicado data de hace veinte años precisamente bajo el título “Filosofía y política”, en el cual está desarrollada lo esencial de su propuesta respecto a la politicidad intrínseca de todo menester filosófico. Los otros dos trabajos son:

a) Un esquema de cinco hojas suficientemente claro y detallado como para, a partir de él y tomándolo como base, elaborar un artículo —era parte de su método de trabajo elaborar primero el esquema con las ideas generales y complementarias de lo que quería tratar y posteriormente, desarrollarlas a modo de artículo— sobre “La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política”. En este esquema se encuentran algunas ideas básicas del artículo publicado, pero responde a una finalidad diversa: no se trata de mostrar cómo el propio concepto de filosofía testimonia su intrínseca politicidad, sino en presentar al quehacer filosófico como una de las posibles maneras con que puede contar un intelectual para integrar en su vida cotidiana la dimensión formalmente teórica y la dimensión específicamente política de la vida misma sin que ello signifique una distorsión de ambas o una subordinación de una respecto de la otra.

b) El otro trabajo son unos esquemas relativamente largos de un curso de “Antropología política” que impartió en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” —no hemos logrado precisar el año exactamente, pero está claro que fue previo a 1987 ya que a partir de esa fecha tuvimos la oportunidad de asistir a todos sus cursos. El curso tiene un enfoque histórico-sistemático, donde expone y discute con varios filósofos que, a lo largo de la historia de la filosofía, han abordado la dimensión política del hombre. Para nuestro interés, la introducción de dicho curso es relevante ya que contiene algunas de las ideas bá-

sicas del artículo publicado y su desarrollo es más una muestra concreta de dos de sus tesis presentadas en el mismo.

Este es, pues, el material bibliográfico con que se cuenta para profundizar en torno al tema que nos ocupa, ya que son tres trabajos bastante relacionados entre sí, aunque cada uno de ellos posee su propia finalidad y entidad en cuanto a ideas y contenido. Lo que queremos resaltar es que el artículo publicado puede servir como fundamento de los dos inéditos y éstos a su vez como complementos específicos. Por esto, aunque todo será básicamente tomado en cuenta, intentaremos centrarnos en lo publicado de modo que, cuando vean la luz los inéditos o bien se tenga acceso a ellos, quede a cargo de lector contrastar y profundizar lo que acá se sostiene.

1. De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación

Para abordar y mostrar la relación existente entre filosofía y política, Ellacuría recurre a un escrito de Xavier Zubiri de 1940². En dicho escrito, Zubiri realiza un breve estudio sobre la concepción que de sí misma ha tenido la filosofía a lo largo de su historia. En ninguna de sus líneas ni en su globalidad hace referencia Zubiri al carácter político de todo filosofar, pero lo que expone le sirve a Ellacuría para fundamentar en el propio concepto de filosofía su inevitable dimensión política.

Decíamos en la introducción que es necesario detenerse y ahondar en este procedimiento para encontrar luz sobre la manera en que está elaborado el pensamiento filosófico de Ellacuría: hay, por un lado, en todo él una continua referencia, tesis globales y en múltiples ocasiones tesis concretas, de claro sello zubiriano, y, por otro lado, líneas y contenidos que son de su personal elaboración. Cualquiera que lea los diversos artículos filosóficos de Ellacuría tomará conciencia de lo difícil que es trazar fronteras entre el discípulo expositor



de Zubiri y el original aportador a una posible filosofía latinoamericana.

No se trata de establecer fronteras a la hora de reflexionar sobre el pensamiento filosófico de Ellacuría, sino de captar cómo se da en él un dinamismo continuo de dos momentos: la liberación de la filosofía y la filosofía de la liberación. A nuestro modo de ver, la influencia indudable, y además constatable, del pensamiento filosófico zubiriano en la filosofía de Ellacuría no radica primariamente en un conjunto de tesis, sino en una orientación que formulamos como “la liberación de la filosofía”.

¿Por qué ese discipulado expositivo, realizado con tanto ahínco y profundidad por parte de Ellacuría respecto de la filosofía zubiriana? Porque en ella encontró la liberación de lo que ha venido dominando y estructurando la filosofía occidental casi desde sus inicios: su idealismo.

Ellacuría formuló, en el título de su último artículo filosófico publicado en vida, esa liberación operada por Zubiri como la “superación del reduccionismo idealista”³. Podría discutírsele a Zubiri si esa tendencia idealista está realmente presente en cada uno de los momentos de toda la filosofía occidental y, a su vez, a Ellacuría podría discutírsele si el significado de Zubiri en la historia del filosofar radica en la superación de dicho idealismo.

Lo que nos resulta claro es que Ellacuría interpreta a Zubiri como el liberador sistemático —esbozos parciales e intentos no elaborados sistemáticamente podrían ser encontrados en varios filósofos contemporáneos— de dicho reduccionismo. En cuanto esa superación se le presenta como radical y da lugar a que la filosofía como quehacer teórico dé “de sí” lo que le compete nosotros la formulamos como una estricta liberación.

¿Cómo concreta Ellacuría aquello de lo que Zubiri libera a la filosofía? No es el momento de exponerlo con detalle, pero no queremos renunciar a mencionar las cinco grandes líneas de superación: la reificación del ente, la inteligización del logos⁴, la reintegración e historización del hombre⁵, la des-naturalización de la historia⁶, y la des-objetivación de Dios en la fundamentación de la praxis histórica humana⁷.

Ahora bien, decíamos que la autoliberación de la filosofía alcanzada y realizada por Zubiri le lleva a Ellacuría al momento de su quehacer filosófico: aportar a la elaboración de una filosofía latinoamericana que entendió como una "filosofía de la praxis histórica liberadora". Tampoco podemos entrar acá a exponer el contenido de dicho proyecto, pero sí deseamos resaltar que en él está depositado el momento original y personal de su filosofía y que, en vez de buscar en él un tratado sistemático y completo, se capte un tratamiento filosófico de la praxis liberadora de los pueblos latinoamericanos. Pretendió ser un tratamiento estrictamente filosófico —no sin más político, social o antropológico— que sin llegar a un tratado sí dio como resultado el esbozo de las líneas básicas —objeto, punto de partida, naturaleza, función, supuestos teóricos, etc.— de las cuales se podría partir en la elaboración del mismo⁸.

Nos hemos detenido un poco en el cómo hay que leer el conjunto del proyecto filosófico de Ellacuría porque, como hemos afirmado, ello puede darnos la clave de lectura o la llave de entrada tanto al punto que en esta ocasión nos interesa como a otros posibles. Difícilmente podríamos captar el planteamiento que hace Ellacuría sobre la politicidad de todo quehacer filosófico si no nos percatamos que pretende fundamentarse en la autocomprensión, que según Zubiri, ha tenido la filosofía a la hora de definirse como tarea intelectual.

En su escrito, Zubiri señala que se han dado tres concepciones básicas de lo que es la filosofía: (a) la filosofía como un *saber* acerca de las cosas, (b) la filosofía como una *dirección* para el mundo y la vida y (c) la filosofía como una *forma de vida* y, por tanto, como algo que acontece. Son tres

conceptos distintos de filosofía que, en cuanto tales, surgen de tres dimensiones del hombre y que responden a tres concepciones de la inteligencia humana. Más adelante profundizaremos en cada uno de ellos y su relevancia para la fundamentación política de la filosofía, pero digamos, por lo pronto, que Ellacuría afirma que esos tres conceptos hacen referencia a lo político.

El primero no es formalmente político, aunque sí incide en lo político, en cuanto la búsqueda cognoscitiva de la verdad lleva al hecho de que la misma no es un objeto que se encuentra, sino que es algo a realizar socio-históricamente.

Los dos siguientes sí serían formalmente políticos: el segundo porque presenta a la filosofía como el saber que escudriña las cosas en cuanto éstas están en relación con la vida humana, la cual se da en la *polis*, en la dimensión pública de todo hombre para poder realizarse como tal; el tercero lo es por lo del "acontecer". Acá la filosofía es algo que acontece en la vida y situación concreta de cada filósofo, de modo que el sistema filosófico cobra su sentido en lo que acontece vital y experiencialmente en quien filosofa. Dicho acontecer es cada vez más público, es un proceso en el que están implicados cada vez más una mayor cantidad de hombres y de pueblos. Esa "publicidad" del acontecer es histórica y política, aunque no exclusivamente. Lo es de modo central en cuanto en él se ponen en juego los valores y los poderes públicos.

En los tres conceptos de filosofía entiende Ellacuría que se da una referencia intrínseca de la misma a lo político, entendiendo lo político como lo "público", lo "social", lo que surge e incide en la *polis*. Como el propio Ellacuría señala es un concepto bastante amplio y quizá hasta novedoso de lo político, pero aun manteniendo o postulando otro concepto, lo propuesto por él tendría que estar contenido en el mismo.

Prescindamos de si este desarrollo que hace Ellacuría sobre la politicidad del quehacer filosófico, basándose en la reflexión de Zubiri, le dorsiona o no, aunque debemos señalar que el propio Ellacuría explícita que se hace responsable de dicho desarrollo y que en ningún momento preten-

de adjudicárselo a Zubiri. Lo entiende como un desarrollo válido y no forzado. Un desarrollo que a la par de posible muestra que un pensamiento aparialmente apolítico como el de su maestro puede ser fecundo a la hora de determinar la dimensión política de la filosofía⁹.

Lo que sí queremos explicitar es cómo ese desarrollo que muestra "fecundo" el planteamiento zubiriano es una muestra concreta de la clave de lectura global. En esta ocasión, ¿qué sería aquello de lo cual Zubiri libera a la filosofía al momento de autodefinirse? A nuestro modo de ver, de la tendencia a parcializar y exclusivizar la tridimensionalidad que de suyo le compete a todo filosofar y, lo que es aún más grave, del impulso atemporalista que suele acompañar a dichos reduccionismos¹⁰. Ellacuría retoma esa liberación de toda fragmentación y atemporalidad en el concepto mismo de filosofía y concluye que ello hace recuperar la intrínseca dimensión política del filosofar, lo que nos permite afirmar que una filosofía que se pretenda liberadora será una filosofía política. Pero ¿cómo entiende, más en concreto, Ellacuría esa relación entre lo filosófico y lo político?

2. De la filosofía de la política a la filosofía política

Ellacuría reconoce que la filosofía, a lo largo de su historia, siempre ha otorgado una relevancia tanto teórica como práctica a lo político. La filosofía no ha sido ajena al mundo de lo político sino, todo lo contrario, ha considerado que sería un error despojar a lo político de su alto contenido teórico y que ese contenido sea algo a lo cual pueda ser indiferente el pensar filosófico. La esencia del Estado, el bien común y el interés general, los modos de realización popular, las leyes, etc., son temas de alto contenido teórico sobre los cuales el pensar filosófico no lo ha dicho ni lo dice todo, pero sí sitúa todo lo que se puede decir en una perspectiva y con una luz que son fundantes y fundamentales.

Pero lo político no sólo ha sido objeto de indagación filosófica con la finalidad de comprenderlo sino para, además, incidir en él. Ha sido un saber teórico dirigido a una praxis, a una actividad, con lo cual se ha explicitado la trascendencia práctica de lo político que tiene su origen en la relación de lo político con la política, es decir, con la gestión y negación del poder estatal y jurídico. Lo político, en cuanto dimensión del hombre y en cuanto contenido específico (Estado, ley, autoridad, guerra, etc.) es fundamento orientador de la gestión y negación del Estado, es decir, de la política estrictamente dicha. No podemos negar u obviar que la política tiene su propio pragmatismo y su propia lógica, pero no es algo que deba carecer de fundamento. A la búsqueda y establecimiento de este fundamento es a lo que ha estado dirigida la filosofía política con la pretensión de incidir en los pseudo-fundamentos prácticos y establecidos. Ello muestra que la filosofía política ha sido una filosofía práctica en el sentido de filosofía normativa, ya que lo propio de lo político es un hacerse y un hacer, su ser tiende a un deber ser.

Ellacuría considera que esa forma de relación entre la filosofía y la política que hemos expuesto sumariamente, es una forma insuficiente de vincularles y no da cuenta de lo que debe ser la politicidad de la filosofía en cuanto tal o bien algo, aunque relevante, siempre regional. Por su parte, el límite de la aplicación práctica radica en una especie de confusión respecto al carácter práctico de la filosofía misma. Según nuestro autor, en lo que conocemos como filosofía política se ha propendido a concebir la efectividad política de la filosofía como una acción inmediata y directa sobre lo político, e incluso como una dirección de la acción política restrictivamente entendida. En su opinión, ni en su dimensión teórica ni en la práctica puede reflejar adecuadamente este modo de realizar la filosofía política la dimensión que de suyo le compete a todo filosofar, por ello propone distinguir entre *filosofía de la política* y *filosofía política*.

La búsqueda de la verdad que destacaba el momento teórico nos lleva a que esa búsqueda sea algo práctico y lo sea de modo social, tanto por ser configurada socialmente como por ser ella configuradora de lo social.



La primera sería lo realizado hasta hace muy pocos años en filosofía y la segunda, lo que, de un modo u otro, se ha venido haciendo en los últimos años del filosofar y que él pretende formular y sistematizar. Dicho brevemente "entenderíamos como filosofía de lo político lo que tradicionalmente ha sido la política como parte de la filosofía, como parte del saber teórico que pretende ser la filosofía, entenderíamos como filosofía política la necesidad que tiene toda filosofía —por el mero hecho de ser filosofía— a tener toda ella una dimensión política¹¹. ¿Cuál es esa dimensión y a qué se debe su inevitabilidad en el quehacer filosófico?

3. De la falsa a la verdadera politicidad de la filosofía

En la caracterización y delimitación de la dimensión política de todo filosofar Ellacuría procede distinguiendo entre lo que es y sería una manera equivocada de plantearla y la manera que él considera correcta y verdadera.

Las formas falsas de politicidad de la filosofía son cinco. En primer lugar, someter la filosofía a

instancias ajenas a ella y a cuyos intereses se subordinaría. La falsedad de esta forma está en que la politicidad, de darse, será algo indirecto y derivado y, lo que es más grave, sería una politicidad que impediría que la filosofía se entregara a la búsqueda de lo último y total de la realidad libremente.

En segundo lugar, la superficialización inmediata de los temas. Politizar la filosofía no implica hacer de ella una indagación poco profunda de los problemas. Es necesario que en su politicización el filosofar atienda a los problemas inmediatos de la vida para poder ser fiel a la realidad de los hombres, pero ello no impide sino que exige que la filosofía ahonde en lo no inmediato con el fin de ser efectivamente real en lo inmediato. La politicización exige un camino de ida y vuelta al saber filosófico para que no deje de ser ni político ni estrictamente filosófico.

En tercer lugar, el pretender usar el quehacer filosófico como si éste fuera algo efectivo de modo inmediato y directo. La politicidad del filosofar nos recuerda que la verdad que busca y contribuye a construir la filosofía debe ser una

En el caso de Ellacuría se trató de una entrega no sólo política y teológica a la realidad, sino también teológica y cristiana. En suma una entrega martirial.

verdad efectiva, pero si se trata del descubrimiento y realización de una verdad real, ese descubrir es, de algún modo, previo a su utilización.

En cuarto lugar, el acriticismo frente al acontecer político. La dimensión política de la filosofía exige una inmersión del filósofo y de su filosofar en la situación real, pero con la misma fuerza le supone un cierto distanciamiento que no será falta de compromiso, sino muestra de fidelidad a la complejidad y dinamismo de la realidad jamás agotados por cualquier acontecer político.

Finalmente, el desarrollo formalmente autónomo de la filosofía la cual, posteriormente, puede ser ofrecida a quien esté interesado en utilizarla en la acción política. La politización del saber filosófico lo que quiere precisamente evitar y negar es el que se pueda construir una filosofía en sí misma al margen de lo político, aunque luego pueda ser útil para el mundo de lo político. Se estaría proponiendo una politización que no sería formalmente intrínseca al filosofar en cuanto tal. No olvidemos que la legítima autonomía de la filosofía podría estar encubriendo un previo sometimiento a una acción histórico-política que ella no ha considerado con total realismo y con total independencia.

La exposición que hemos hecho de lo que Ellacuría considera una falsa manera de politizar al saber filosófico muestra lo que, en nuestra opinión, es relevante en este punto: Ellacuría es bastante detallado y concreto a la hora de señalar lo que no debería ser la politicidad del filosofar, pero es bastante amplio y general en el momento de caracterizar lo que podría ser la forma correcta y verdadera de la politicidad filosófica. El mismo lo reconoce cuando dice que "por dar una fórmula suficientemente amplia pero suficientemente indicativa podría sostenerse que la debida politización de la filosofía consistiría radicalmente en hacer del filosofar un pensar efectivo desde la concreta situación real sobre la realidad más total y concreta"¹².

Partiendo de esta amplia definición podemos decir que Ellacuría hace equivaler "politicidad" de

la filosofía con la "efectividad" que le compete intrínsecamente a todo quehacer que se pretenda filosófico. Esta efectividad supone los otros dos elementos de la definición: que sea un pensar que surja desde una situación concreta y que esté anclado en la totalidad de lo real que, en cuanto total, es concreta y en continua transformación¹³. Lo realmente efectivo es, a la par, concretamente situado y concretamente total y universal, tomando de este modo lo situado como algo desde sí mismo abierto y la universalidad como intrínsecamente histórica.

¿De qué efectividad se trata? En 1976, Ellacuría caracterizó esa efectividad como *efectividad social* al decir que "la politización de la filosofía es su afán por desarrollar en plenitud, aquello donde reside la plenitud del hombre, su carácter de ciudadano, su carácter de político, su versión real a los demás"¹⁴. La dimensión política de toda filosofía tiene como contenido la efectividad social que ejerce no en virtud de la voluntad e intención consciente del filósofo, sino por el intrínseco e inevitable carácter operativo del filosofar aunque, obviamente, esa operatividad es *sui generis*, ya que aun siendo real y verdadera no es sin más inmediata y directa. En este sentido, la verdad buscada y construida por la filosofía es una verdad política en cuanto es una verdad operativa, efectiva socialmente.

Podría pensarse que la caracterización que hace nuestro autor de la dimensión política del saber filosófico es una caracterización sociológica. La sociología del conocimiento ya ha señalado y profundizado en el carácter socialmente condicionado y en la finalidad social de todo saber teórico. Aunque pueda discutirse si Ellacuría lo logra o no, él pretende ir más allá de toda consideración sociológica. Sitúa la socialidad y, con ello, la politicidad de la filosofía, a un nivel estrictamente metafísico.

Para él, el objeto de todo filosofar es desde sí mismo político por lo que también lo será el logos filosófico que lo escudriñe: "la historia, a diferen-

cia de la historicidad individual de la existencia humana, incluye, forzosamente, un carácter público y social, y a través de ese carácter es forzoso el paso a la politización. Efectivamente, allí donde entran a una la actualización de posibilidades y la socialización —en sentido metafísico— de esa actualización, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y, consiguientemente, de la reflexión última, total y concreta sobre esa realidad”¹⁵.

En este sentido, para comprender la dimensión política de la filosofía como un hecho es necesario considerar la *praxis histórica* como el objeto y punto de partida de la filosofía ya que en ella se muestra cómo, por un lado, lo que es por antonomasia metafísico es rigurosamente histórico, social y, por tanto, político; y, por otro lado, el logos metafísico que se inscribe y se desarrolla desde su objeto es, a una, un logos histórico, social y político¹⁶.

Tenemos, pues, que reconocer la verdadera dimensión política de la filosofía. Esto quiere decir evitar el doble peligro que suele acechar a los filósofos a la hora de tratar este difícil problema de la relación entre filosofía y política: o bien se trivializa el saber filosófico o se hace de él una real evasión de la realidad. Politización de la filosofía no es ni vulgarización ni falta de compromiso del quehacer filosófico, sino aceptación teórica y realización cuidadosa de su constitutiva efectividad social transformadora. ¿Cómo evitar caer en ese doble peligro y, por el contrario, tratar acabadamente la dimensión política del filosofar? o, lo que es lo mismo, ¿cómo se puede ser efectivo sin dejar de ser filósofo?: “Basta para ello pensar con total radicalidad a la altura del tiempo en que se vive siempre en la línea de una acción inmediata sobre los mecanismos de la acción política”¹⁷.

4. La raíz última de la dimensión política de la filosofía

Una vez expuesta la definición que hace Ellacuría de la dimensión política de la filosofía podemos preguntarnos sobre la raíz última en la que fundamenta esa intrínseca inevitabilidad de la efectividad social de todo filosofar. Algo dijimos más arriba destacando el modo de relación de

Ellacuría con Zubiri; ahora, en cambio, lo que nos interesa es la fundamentación de la politicidad filosófica independientemente de cómo un filósofo desarrolla su pensamiento a partir de otro.

Esta politización, tal como hemos señalado anteriormente, tiene su raíz en el objeto mismo de la filosofía. Esto es presentado por Ellacuría de forma breve y concisa¹⁸, porque, dado que su interés consiste en fundamentar la politicidad de la filosofía desde su propio concepto, en lo que profundiza es en la raíz de ese carácter del filosofar en cuanto tarea intelectual y no tanto en virtud de aquello en lo que se ocupa. Por ello, retomando la afirmación de Zubiri de que las tres formas de definición que la filosofía ha dado de sí misma responden en el fondo a tres concepciones del inteligir humano¹⁹, Ellacuría desarrolla cómo en esas tres concepciones está fundamentada la politicidad de todo filosofar²⁰.

En primer lugar, cuando se atiende la filosofía como un saber acerca de las cosas, se está destacando el momento teórico del inteligir humano. Se concibe la inteligencia como una *inteligencia teórica*. Acá la inteligencia es para saber y el saber es un valor en sí que da el valor supremo a quien se dedica a él. No hay que menospreciar el conocimiento “puro” o, mejor, primariamente teórico, del filosofar de cara a su intrínseca politicidad, ya que dicho conocimiento aun reconociendo todos sus peligros es, por un lado, un bien que desarrolla al hombre y, por otro, contribuye a la transformación de los demás y aun de la realidad.

El momento primariamente teórico de la intelección humana contribuye al desarrollo del hombre en cuanto que un hombre dedicado a la búsqueda de la verdad puede transformarse a sí mismo en la línea del bien. Cuando se da una inquisición sincera de la verdad en la realidad, el hombre se encuentra que dicha realidad es tan problemática que esa inquisición se convierte en permanente crítica de sí misma y en crítica de cualquier tipo de dogmatismo.

Pero, además, un hombre dedicado a la búsqueda de la verdad contribuye a la transformación de los otros y de la realidad en cuanto dicha búsqueda exige una apertura a la comunicación y al

diálogo en el encuentro de la verdad misma, lo que de por sí favorece una transformación personal y comunitaria. Una transformación personal y comunitaria que no hacen más que testimoniar que no hay saber verdadero que en definitiva resulte inútil para la marcha de la historia.

Tenemos, pues, que aun entendiendo el inteligir humano como una actividad primariamente teórica hay en dicha actividad una intrínseca politicidad en cuanto efectúa una transformación en quien filosofa y en quienes conviven socialmente con él.

En segundo lugar, si se atiende la filosofía como una dirección para el mundo y para la vida, se destaca el momento práxico del inteligir humano. Se trata de una *inteligencia práctica*. Acá la inteligencia es formalmente activa y lleva a la actuación. El saber es activo y es un saber de la acción. Visualizar el carácter político de dicha practicidad no es difícil ya que en virtud de ese carácter práxico la inteligencia está vertida a la vida, a la propia y a la de los demás, vida siempre social, en la cual la inteligencia ejerce una configuración, una transformación, tanto de la vida ciudadana como del mundo material (la técnica).

La búsqueda de la verdad que destacaba el momento teórico nos lleva a que esa búsqueda sea algo práctico y lo sea de modo social, tanto por ser configurada socialmente como por ser ella configuradora de lo social. Tenemos, pues, que el momento práctico de la inteligencia es formalmente político.

Finalmente, si se entiende la filosofía como una forma de vida, como algo que acontece, se destaca el momento específicamente histórico del inteligir humano. Se trata de una *inteligencia histórica*²¹. La historicidad de la inteligencia es entendida por Ellacuría, en este período de su pensamiento, como el carácter situado del inteligir y el que ese inteligir va hasta el fondo de esa situación tomándola en su globalidad. El saber ya no sólo inquiere (momento teórico) y es configurado y configura (momento práctico), sino que, además, esa inquisición configuradora y transformadora lo es de modo situado (momento histórico). La politicidad de la inteligencia, en virtud de su mo-

mento histórico, radica en el inevitable situarse de todo ejercicio intelectual.

Pero hemos de recurrir a su artículo de 1985²², para profundizar en lo que entiende Ellacuría por esa situacionalidad de la inteligencia. Ahí se afirma que la situacionalidad del inteligir consiste en adoptar un lugar u otro a la hora de ejercitarse como tal. Destaquemos que en esa concepción no se entiende la situacionalidad y, por tanto, la historicidad, como un hecho exclusivamente social. Inteligencia situada, logos histórico, no significa, únicamente, pensar desde y para el ámbito social. También es eso, pero no es lo único. Significa, primariamente, el hecho mismo de "adoptar un lugar" desde el cual ejercitar la inteligencia, desde el cual filosofar.

Que el lugar sea éste o aquel otro, es decir, la determinación optativa del lugar es, por supuesto importante, pero lo es de manera secundaria de cara al mismo hecho de la situacionalidad: "Este situarse en un lugar o en otro a la hora de filosofar es uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías, no sólo desde un punto de vista ético, sino también desde un punto de vista teórico. Quien se sitúa en el lugar de las ciencias hará un tipo de filosofía; quien se sitúa primariamente en el lugar de la experiencia inte-



rior, hará otro tipo de filosofía; quien se sitúa en el lugar de la praxis histórica total hará otro tipo de filosofía”²³.

Los motivos de por qué alguien se sitúa en un lugar y no en otro son múltiples (personales, biográficos, sociales, etc.), pero lo que aquí nos importa destacar es que ese “lugar” optativamente determinado para el ejercicio del inteligir y del filosofar, es el “desde dónde” de cada filósofo²⁴, y que ese “desde dónde” es “ya” formalmente histórico en cuanto es una estricta situación, sea o no ese “desde dónde” la praxis histórica. Ni qué decir tiene que el “desde dónde” determina las cuestiones principales, las categorías apropiadas, el horizonte de todo el quehacer filosófico e incluso la utilización que se haga de los recursos propios de los otros lugares, etc.

Nuestro autor se situó desde la “praxis histórica de la liberación”, por lo que podemos afirmar que su filosofía, su inteligibilidad filosófica fue doblemente histórica y doblemente política, ya que lo fue en el hecho mismo del “situarse”, y el situarse, en su caso, lo fue en el lugar de la “praxis histórica total”. Si la historicidad de la inteligencia radica en el ser siempre situada y ello es un hecho político, lo será doblemente cuando la situación tenga como contenido la realidad histórica que, por su naturaleza, es siempre política.

Tenemos entonces, tres momentos de la inteligencia humana: teoría, praxis e historicidad que, tomadas a una, son la raíz última de la dimensión política de la filosofía en cuanto ejercicio intelectual. Se puede, tal como hemos hecho, desglosar cada momento y concretar en él en qué sentido fundamenta la politicidad del filosofar, pero es la implicación mutua de los tres lo que, en propiedad, hace de raíz última ya que “el saber teórico lleva a una práctica y configura y es configurado por una situación, el saber práctico es un saber situado e implica y produce un saber teórico, el saber histórico es a la par teoría y acción”²⁵. Por ello, en la medida, en que la inteligencia es, a una, teórica, práctica e histórica, es una *inteligencia política*. En cuanto la filosofía es un modo excepcional, totalizante y radical del inteligir en la realidad y en sí mismo puede hablarse de una filosofía política, o bien, de la *dimensión política de todo*

filosofar.

5. Implicaciones de la dimensión política de la filosofía

En primer lugar, el reconocimiento de la dimensión política intrínseca de todo filosofar, supone que la filosofía —por estar situada históricamente— no está, quiérase o no se quiera, se sea consciente o no de ello, politizada como las demás actividades del hombre. No hay que *negar a priori* la posibilidad de que esté más politizada que otras, dada su especial sensibilidad teórica y práctica a todo lo que acontece a la humanidad. En la medida en que se despoje de cualquier temor a la politización de la filosofía, se podrá tomar conciencia de lo que es y debería de ser su verdadera politización y se podrá distanciar con espíritu autocrítico de su propia politicidad, de modo que la filosofía pueda realizar su voluntad de verdad de cara al mundo y a sí misma.

En segundo lugar, el reconocimiento de la politicidad de la filosofía supone el deseo de que la filosofía realice esa dimensión eficazmente, es decir, que la filosofía contribuya filosóficamente —no de otra manera— a la configuración del mundo al que intenta dar una respuesta y al que debe dirigirse si quiere considerarse a sí misma como instancia suprema de racionalidad. No sería posible afirmar que la filosofía, a lo largo de su historia, se ha desentendido del mundo. Otra cosa es que esa atención haya podido ser acertada o no, radical o no, pero el mundo (sea considerado como el envoltorio del hombre o como su creación o bien como un algo en versión intrínseca y mutuamente condicionante con el hombre) ha sido objeto de la preocupación filosófica. Si este mundo se considera, en su última determinación, por parte de Ellacuría, como un mundo cada vez más histórico y político, ello obliga cada vez más a la filosofía a ser histórica y política²⁶.

En tercer lugar, el carácter político de la filosofía, su intrínseca preocupación por la “ciudad” como morada del hombre, supone no sólo aceptar el carácter condicionado del quehacer filosófico, sino ser conscientes de que esa dimensión puede ser actualizada en la vida social tanto de modo liberador como de modo opresor, puede ejercer



una función social emancipativa o dominadora. No es el momento de presentar lo que Ellacuría entiende por función liberadora de la filosofía²⁷, sino de mostrar su conexión con su dimensión política.

En nuestra opinión, basándonos en lo que hemos venido exponiendo, no es identificable la dimensión política del filosofar con el posible ejercicio liberador del mismo. Hemos concretado la dimensión política como su "intrínseca efectividad social". Ahora bien, esa efectividad, puede serlo de modo que lleve al desarrollo pleno del hombre, de todos los hombres, y de la historia, o todo lo contrario. El ideal es que la politicidad de la filosofía se actualice liberadoramente, pero ello no está asegurado de modo mecánico y determinista. Lo que a este nivel conviene resaltar es que en base a ese carácter operativo de todo filosofar pueda darse o no una función crítica y creadora del mismo.

En cuarto lugar, digamos una palabra sobre cómo afecta la dimensión política de la filosofía a quien la realiza, es decir, al filósofo. Evidentemente, el que la filosofía sea inevitablemente política hace del filósofo un filósofo político. Tanto en el artículo que nos ha servido de guía para nuestro análisis como en el de "Filosofía ¿para qué?", Ellacuría se refiere a Sócrates como modelo privilegiado del filósofo político. Todos los filósofos, según lo expuesto, lo han sido y lo son en algún grado, pero ve a Sócrates como el ejemplificador diáfano de su reflexión.

En ambos coincide el caracterizar al filósofo político como un "intelectual comprometido", que piensa y actúa históricamente situado, con la construcción de la verdad: "El filósofo no puede ser un funcionario sometido ni un embelazado admirador de la praxis social; no lo puede ser ningún intelectual, ni siquiera el intelectual orgánico, pero menos lo puede ser el filósofo que cuenta con una actitud fundamental y con un instrumental crítico que lo libera a él mismo del funcionariado y del embelazamiento, ya no digamos del fanatismo político"²⁸.

En este sentido, el filósofo político no es sino más el "intelectual orgánico" de Gramsci, sino lo

que nos atreveríamos caracterizar como el "intelectual inserto". Caracterización cuyo contenido se referiría al filósofo como una síntesis perfecta, no en todos y en cada momento por supuesto, de aquellas tres celebres frases del propio Ellacuría, inspiradas en Zubiri: "hacerse cargo de la realidad", "cargar con la realidad" y "encargarse de la realidad".

Tomadas a una, podemos decir que son las dimensiones concretas, de lo que Zubiri, en otro contexto, formula como el "entregarse a la realidad". El filósofo político sería el hombre que se entrega fielmente a la realidad, haciéndose cargo de ella en toda su verdad, cargando con ella o bien con su negación, y encargándose de ella en aras de la plenificación del hombre y de la humanización de la historia. En el caso de Ellacuría se trató de una entrega no sólo política y teológica a la realidad, sino también teológica y cristiana. En suma una entrega martirial.

6. A modo de conclusión

Nos proponíamos sugerir una clave de lectura del pensamiento filosófico global de Ellacuría: "de la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación", ejercitándola en uno de sus puntos concretos, no porque sea el punto más importante, sino porque resulta muy ilustrativo. El punto elegido fue la concepción de Ellacuría sobre la dimensión política que, en su consideración, le compete a toda filosofía por el mero hecho de serlo. Para ello, hemos acudido al material en el que explícitamente aborda ese problema y también a aquellos artículos que, aunque no lo tratan de modo directo, sí contienen pertinentes y adecuados planteamientos.

El carácter político del saber filosófico no es algo que los filósofos pretendan atribuir de forma extraña e interesada a la filosofía misma, sino algo que se capta desde el análisis de su propia definición conceptual. Antes bien, para evitar cualquier intento de abuso interesado, y, sobre todo, con la finalidad de que los filósofos sean siempre fieles a esa voluntad de verdad de la inquisición filosófica, nuestro autor propugna distinguir entre las diversas falsas formas de politicidad del filosofar y la

que, en su opinión, es la verdadera.

Esta verdadera politicidad de la filosofía consiste en su intrínseca efectividad social ya que, en cuanto tal, está siempre situada históricamente. Se trata de una efectividad social fundamentada tanto por el objeto del filosofar como por la naturaleza misma de la intelección humana, la cual es, a una, teórica, práctica e histórica. Ese "a una" dota al inteligir de operatividad social y, por tanto, es un inteligir político. La filosofía, al llevar a su ultimidad el ejercicio de dicho inteligir, es una filosofía política. Tenemos, entonces, que tanto por su objeto —la praxis histórica total— como por su naturaleza intelectual, la filosofía posee siempre una dimensión política.

Podríamos preguntarnos si el planteamiento que hace Ellacuría sobre la dimensión política de todo filosofar no cae en el reduccionismo que desea evitar. Caería en ello si su propuesta se interpreta como una exigencia de politización total de la filosofía, pero no es esta la manera acertada, a nuestro modo de ver, de interpretar sus consideraciones. Ellacuría no está afirmando que toda la filosofía deba ceñirse a tratar de lo político y ni siquiera que todo filósofo deba tratar de lo político —esto sí estaría muy cerca de una postura reduccionista—, sino que en la efectividad inherente a todo filosofar radica su auténtica politicidad, aunque, obviamente, esa efectividad se actualizará con mayor fuerza en el momento en el que alguna parte de la filosofía o algún filósofo se preocupe explícitamente de lo político.

Quizá lo más sugerente de su planteamiento a este respecto, además de entender de un modo diferente y amplio la dimensión política del filosofar, estaría en el recordatorio que nos hace de que algún momento de la filosofía debe dedicarse a lo político con la mirada puesta en el bien que ha de ser realizado, tanto por necesidad intrínseca del filosofar como por el bien que ello opera en la político. Para nuestro autor, lo político no cobraría toda su dimensión ni sería iliminado convenientemente si la filosofía no diese su aporte propio —aunque ello no signifique que lo político sea patrimonio exclusivo de la filosofía— y, a su vez, la filosofía no

mostraría toda su potencialidad si no se confrontase con la exigencia problemática de lo político.

Julio de 1993.

Notas

1. La primera publicación de este artículo fue en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 1972, 284, pp. 373-386. Pero acá vamos a utilizar su segunda publicación en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, UCA Editores, 1991, pp. 47-61.
2. Este escrito apareció a modo de prólogo en *Historia de la filosofía* de Julián Marfás, Revista de Occidente, Madrid, 1940.
3. Ignacio Ellacuría, "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", en *ECA*, 1988, 447, pp. 633-650.
4. Estas dos liberaciones están expuestas y son el objeto de estudio del artículo anteriormente citado.
5. Véanse los siguientes artículos de Ellacuría: "Antropología de Xavier Zubiri" en *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina*, Barcelona, 1964, 6, pp. 405-417 y 1964, 7, pp. 483-508; "La historicidad del hombre en Xavier", en *Estudios de Deusto*, Bilbao, 1966, 28, pp. 245-285 y 523-547; "Introducción crítica a la antropología filosófica de Xavier Zubiri", en P. Lafn Entralgo (dir), *Historia Universal de la Medicina*, Salvat, vol VII, Barcelona 1975, pp. 109-112; en *Realitas II*, Madrid, 1976, pp. 49-137.
6. Véase su libro, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, 1990; su artículo "Función liberadora de la filosofía" en *ECA*, 1985, 435-436, pp. 45-64; y sus artículos teológicos: "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en A. Vargas Machuca (ed) *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 325-350; "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial", en *Estudios Eclesiásticos*, 1978, Madrid, #207, pp. 457-476; "Historicidad de la salvación cristiana", en *Revista Latinoamericana de Teología*, 1984, 1, pp. 5-45; "Historia de la salvación", en *Revista Latinoamericana de teología*, 1993, 28, pp. 3-25.
7. Véanse los siguientes artículos: "La religación, actitud radical del hombre", en *Asclepio. Archivo Iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica*, Madrid, 1966, pp. 97-155; "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", en *Homenaje a*

- Xavier Zubiri II, T. I, Madrid, 1970, pp. 477-485; "Zubiri, filósofo teológico", en *Vida Nueva*, Madrid, 1980, 1249, p. 45; "Historicidad de la salvación cristiana" en *Revista Latinoamericana de teología*, 1984, 1, pp. 5-45; "Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica", en *Revista Latinoamericana de Teología*, 1986, 8, pp. 113-132.
8. Para ahondar en el perfil y proyecto filosófico de Ellacuría pueden verse los siguientes artículos: Manuel Domínguez Miranda, "Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana", en *Universitas Philosophica*, Colombia, 1989, 13, pp. 69-68; Antonio González, "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", en *ECA*, 1990, 505-506, pp. 979-989; María Luz Pintos Piñaranda, "La realidad histórica en Ignacio Ellacuría. Fundamentación material para una filosofía de la historia comprometida", en *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, 1992, 262-263, pp. 331-360.
 9. Ignacio Ellacuría, "Filosofía y Política", *op. cit.*, p. 55.
 10. Xavier Zubiri, "Prólogo", *op. cit.*, p. XXV.
 11. Ignacio Ellacuría, "Filosofía y Política", *op. cit.*, p. 49
 12. Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pp. 53-54. Es posible que esta amplitud se deba a que aún no se cuenta con la sistematización alcanzada en los artículos: "El objeto de la filosofía", en *ECA*, 1981, 396-397, pp. 363-380; y "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, en la nota 6. Ambos artículos arrojan luz sobre lo que estamos investigando pero, en nuestra opinión, no van más allá en la definición rigurosa de la politización de toda filosofía.
 13. Para profundizar en esta afirmación de Ellacuría es conveniente leer los dos artículos anteriormente citados.
 14. Ignacio Ellacuría, "Filosofía ¿para qué?", en *Abra*, 1976, 11, p. 44.
 15. Ignacio Ellacuría, "Filosofía y política", *op. cit.*, p. 51.
 16. Para profundizar en esta propuesta de Ellacuría a este nivel únicamente esbozada véase Antonio González, "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", *op. cit.*; y "El hombre en el horizonte de la praxis", en *ECA*, 1987, 459-460, p. 57-87.
 17. Ignacio Ellacuría, "Filosofía y política", *op. cit.*, p. 54.
 18. Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pp. 50-51.
 19. Xavier Zubiri, "Prólogo...", *op. cit.*, p. XXV.
 20. Ignacio Ellacuría, "Filosofía y política", *op. cit.*, pp. 55-58.
 21. Para el análisis de la historicidad de la inteligencia puede verse Antonio González, "Aproximación al pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría", *op. cit.*, pp. 985-987.
 22. Ignacio Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, pp. 59-62.
 23. Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, p. 60.
 24. Es interesante el que ese "desde dónde" continuamente señalado por Ellacuría en su labor filosófica escrita y discursiva tendía y tiende a ser comprendido como una apelación del filósofo a una opción por un grupo social determinado. Por supuesto que esta concreción del "desde dónde" fue en él algo explícitamente determinado como "la liberación de las mayorías populares" tanto en su pensamiento filosófico como teológico (su famoso "pueblo crucificado"), pero acá, este "desde dónde" es objeto de una análisis en cuanto hecho universal, y lo relevante radica en que se califique ese hecho como "ya" político, independientemente de si ese "lugar" hace referencia inmediata o no a lo social, ya no digamos a lo político.
 25. Ignacio Ellacuría, "Filosofía y política", *op. cit.*, p. 60.
 26. A este respecto sería muy iluminador leer su libro póstumo ya citado intitulado *Filosofía de la realidad histórica*.
 27. Para ello léase su artículo ya citado de 1985 "Función liberadora de la filosofía".
 28. Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, p. 59.