

CRISIS, ÉTICA Y JUSTICIA

REFLEXIONES INTEMPESTIVAS

JOSÉ MARÍA AGUIRRE ORAA

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HUMANAS, UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

jose-maria.aguirre@unirioja.es

RESUMEN. Ante la mundialización de las comunicaciones, de la economía y de los capitales, es preciso articular una respuesta ética de dimensiones planetarias, una perspectiva que pueda juzgar nuestro presente y abrir nuevos caminos de emancipación. Para ello es necesario construir una ética de dimensiones utópicas y estructurar una organización política radicalmente democrática, buscando con ahinco la justicia para todos los ciudadanos, lo que Aranguren indicaba con su expresión ‘democracia como moral’. Finalmente señalamos algunas características de la reflexión ética de Ignacio Ellacuría que nos ayudan en este empeño emancipador teórico y práctico.

ABSTRACT. Assuming the globalization of communications, economics and capital, it is necessary to articulate an ethical response with planetary dimensions, a perspective that is able to judge our present and open up new paths for emancipation. This requires building an ethics with utopic dimensions, and structuring a political organization that is radically democratic, and committed with bringing justice for all of the citizens, as indicated by Aranguren with his expression ‘democracy as moral’. Finally, we will point at some features of Ellacuría’s ethical reflection which might be useful in this search for emancipatory theory and practice.

No hay otra alternativa. O se opta por el desarrollo y la organización normativa o se elige la mano invisible del mercado, la violencia del más fuerte y de la arbitrariedad. El poder feudal y la justicia social son radicalmente antinómicos. 'Adelante hacia nuestras raíces', exige el marxista alemán Ernst Bloch. Si no restauramos urgentemente los valores de la Ilustración, la República, el derecho internacional, la civilización tal como la hemos construido durante doscientos cincuenta años en Europa, van a ser cubiertos, tragados, por la selva. (Jean Ziegler, Observador-Relator de la alimentación. Comisión de la ONU de los Derechos Humanos)

1. LOS DESAFÍOS DE LA MUNDIALIZACIÓN

Si hubiera que trazar un diseño esquemático de nuestro universo, yo señalaría que vivimos en una época y en un contexto histórico y cultural caracterizados a grandes rasgos por lo que Mac Luhan ha denominado la 'aldea global' y la Escuela de Frankfurt el 'dominio de la razón instrumental'. Me explico sucintamente.

Por una parte los límites informativos de nuestro mundo se han achicado considerablemente. Las informaciones provenientes de todos los países (las que son permitidas o las que 'interesan', ¡atención!, no seamos ingenuos) llegan hasta nuestra propia casa. Ya casi no hay lugares 'desconocidos' en el mundo. Lo que en los siglos precedentes podían ser las informaciones procedentes de otra provincia en el propio país, son hoy en día informaciones que vienen de otros países. Los medios de comunicación han atravesado las fronteras del mundo. La red de rutas terrestres y marítimas y el avión han acercado las distancias entre los países. Se puede pasar una semana en Rusia o quince días en la India (si se tiene un cierto nivel económico) sin muchos problemas.

Por otra parte la amplitud del comercio internacional y del flujo financiero se ha acrecentado de manera increíble. El mercado industrial encuentra recursos a escala mundial y además a toda velocidad. La mundialización económica es un hecho dada vez más determinante. Pero, esta mundialización constituye, en mi opinión, la punta del iceberg de una realidad más profunda, el nuevo imperialismo. El reverso de la medalla está constituido por el imperialismo económico de los grandes centros mundiales de poder económico.

Es necesario tener en cuenta determinados datos. De la lista de las cien corporaciones industriales más grandes del mundo, el 62% son norteamericanas, el 33% europeas y el 4% japonesas. El capitalismo europeo y en menor medida el japonés es el único rival de la hegemonía estadounidense dentro del mercado global. En el momento presente el 20% de la población mundial dispone del 85% de

los ingresos, mientras que el 80% de los habitantes del planeta dispone del 15% de los ingresos. Quinientas compañías transnacionales controlan, según datos fidedignos, el 52% del producto mundial bruto. De manera progresiva las distancias entre los países ricos y los países pobres aumentan. La situación puede ser descrita como habitada por grandes posibilidades tecnológicas y científicas, pero dominada fundamentalmente por enormes desequilibrios económicos y sociales. Escuchemos lo que dice Jean Ziegler:

En el imperio de la vergüenza, gobernado por la penuria organizada, la guerra ya no es episódica, es permanente. Ya no constituye una crisis, una patología, sino la normalidad. Ya no equivale a un eclipse de la razón –como decía Horkheimer–, es la razón de ser misma del imperio. Los señores de la guerra económica no olvidan nada en su control del planeta. Atacan el poder normativo de los Estados, disputan la soberanía popular, subvierten la democracia, asolan la naturaleza, destruyen a los hombres y sus libertades. La liberalización de la economía, la ‘mano invisible’ del mercado forman su cosmogonía; la potenciación al máximo de los beneficios, es su práctica. Llamo violencia estructural a esta práctica y a esta cosmogonía.

Ahora bien, si la condición humana y su situación socio-cultural adquieren trazos planetarios, una reflexión ética debe más que nunca esforzarse por desarrollar una perspectiva planetaria, una perspectiva de universalidad que responda a los retos que nuestra situación plantea. En caso contrario, la única alternativa real sería el silencio teórico o la insignificancia reflexiva y en definitiva la implantación de la ley del más fuerte, del más astuto o del más vivo. Y conocemos bien, por desgracia, las consecuencias de esta dejación de la fuerza de la reflexión.

Porque además la cientifización y la tecnologización de nuestras sociedades avanzan a ritmos exponenciales. Junto a este factor decisivo existe otro hecho fundamental a tener en cuenta: la creciente anestesiación de nuestras sociedades por los medios de in (comunicación): la proliferación y avasallamiento de todo tipo de deportes espectáculo, de fútbol a mansalva, de noticias amarillas, de los *reality shows*, de los Gran Hermano, etc., así lo demuestra. ‘Pan y circo’ era el lema de los emperadores romanos para satisfacer al pueblo, ‘pan y espectáculo’ parece ser también el lema de los dominadores actuales. En definitiva se trata de pensar poco, de estar poco informado, de tener un sentido crítico aletargado, etc.

A pesar de ser malos tiempos para la filosofía, yo quisiera seguir cantando la melodía filosófica. Ya desde el nacimiento de la filosofía en el mundo griego se abre una perspectiva de reflexión que no se contenta con la realidad aparente e inmediata y con las concepciones que están establecidas, sino que intenta desvelar las claves profundas de la existencia del mundo y del hombre. La libertad frente a lo

‘evidente’, frente a lo que existe sin más, frente a lo naturalmente aceptado, es el dinamismo constitutivo de un pensamiento que se interroga, que se cuestiona, que busca respuestas más sólidas y fundadas, que criba las verdades aparentemente sólidas a primera vista para embarcarse en la búsqueda incesante de verdaderas más altas o más profundas.

Si la filosofía puede ser ‘útil’ en nuestro presente, no lo será quizás más que en la medida en que es capaz de proponer una perspectiva a partir de la cual el presente puede ser juzgado y se puedan abrir otros caminos. [...] La presencia de la filosofía en la ciudad es sin duda el esfuerzo de clarificación que intenta discernir, dentro mismo de la actualidad de las prácticas, el camino secreto del sentido. Pero, al mismo tiempo es el esfuerzo por pensar las condiciones que deben permitir a la existencia habitar el mundo en verdad.¹

Podríamos señalar con rotundidad que el dinamismo de la libertad es el núcleo de la reflexión, del pensamiento. Porque pensar es buscar el sentido de la existencia, individual y social, pero también pensar los caminos de la libertad que hay que transitar y establecer. Pensar no es solo contemplar. Ni Kant, ni Fichte ni Marx han escrito en balde al enfatizar el sentido práctico y transformador del pensamiento filosófico.

2. NECESIDAD DE LA ÉTICA

La ética no consiste en ‘plegarse’ a la realidad sin más, a lo existente porque existe, a lo que impera de hecho sin más, dando encima justificación normativa a esa realidad. Porque sabemos que existe la corrupción, el narcotráfico, la violencia..., muchos fenómenos que no debieran existir. Y su mera existencia no justifica el que deban existir; más bien muchas personas coincidirían en no admitir ni justificar su existencia. La ética es fundamentalmente, y ante todo, otra cosa. Es propuesta de finalidades para el hombre, de anhelos de humanidad mayor para todos, de valores para un desarrollo más humano de las personas y de la vida social. La ética no es el campo de lo que es, de lo que se impone sin más, sino de lo que debe ser, de lo que *puede ser mejor* para la vida de los hombres y de las sociedades. La ética es el campo de lo que debe ser más conforme a las exigencias de la razón humana. Así lo expresaba el filósofo Herbert Marcuse poco antes de morir, con toda su carga de experiencia, buscando el anclaje universal de la ética:

¹ LADRIÈRE J. (2004): *Le temps du possible*. Paris-Leuven: Peeters, pp. 15-16.

En la exigencia de la razón no resuena otra cosa que una vieja verdad, a saber, la exigencia de *crear una organización social* en la que los individuos regulen en común su vida de acuerdo con sus necesidades. [...] Cuando apelamos al derecho de la humanidad a la paz, al derecho de la humanidad a acabar con la explotación y la opresión, no se trata aquí de intereses especiales de grupo, que el mismo grupo haya definido, sino que se trata de intereses de los que se puede *demostrar que constituyen un derecho universal*.²

Por eso la propuesta ética postula que la ley de la fuerza no es la ley que tiene que regir la lógica de nuestras actuaciones con las otras personas, ni la de nuestras sociedades ni la de las relaciones internacionales, aunque lo sea de hecho en muchas ocasiones. Los individuos tienen que desarrollarse sin que un poder autoritario los domine. Los pueblos no pueden ser dominados por otros pueblos que tengan mayor poder político o económico o ejércitos más potentes. Esto supone una crítica y una alternativa. Por una parte esto significa un 'no' a cualquier estructuración piramidal y autoritaria de nuestras sociedades y de las relaciones entre las naciones; por otra esto representa un 'sí' al desarrollo autónomo y en libertad de los individuos y de las naciones.

Esta propuesta ética desconcierta a dos clases de personas. Por un lado a los que razonan siempre en clave de fuerza, en clave de poder, en clave 'militar', a la hora de solucionar los problemas sociales, políticos e internacionales. Por otro lado a aquellos que aceptan sin más el orden establecido (que muchas veces no es más que el 'desorden establecido' contra el que clamaba con energía Emmanuel Mounier), las desigualdades sociales (¡siempre han existido!, se dice), las injusticias de todo tipo (¡menos las que les hacen a ellos!), las dominaciones políticas. A ambos grupos de personas esta propuesta ética les 'desconcierta' porque les socava el fundamento de sus planteamientos éticos corrientes y usuales, recordándoles otros principios universales que aparecen como más adecuados para inspirar la vida en común de las personas.

Esto supone reactivar lo que se debería hacer, el *sentido utópico*, frente a las irracionalidades de la realidad. El filósofo alemán Jürgen Habermas indica que cuando los manantiales utópicos se secan, se difunde un desierto de trivialidad y de degradación. Sin sentido utópico las personas y las sociedades se aletargan y se esclerotizan. Perder nuestro sentido utópico, nuestra dimensión utópica, significaría matar nuestras raíces éticas, nuestros anhelos de emancipación, nuestras propuestas de mayor humanidad y de derechos para todos, que son precisamente una de las características fundamentales del ser humano.

² HABERMAS J. (1985): *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, pp. 290 y 292. El subrayado es mío.

3. POLÍTICA, PLURALISMO Y DEMOCRACIA

Una organización política de hechura democrática permite precisamente que el proceso de emancipación humana y el conjunto de derechos y de libertades humanos pueda ser respetado y promovido más adecuadamente que en otro tipo de organización política. Pero, democracia entendida como poder soberano del pueblo, como poder de los ciudadanos para regular consciente y constantemente su organización social. Porque la democracia no es sólo la elección de los gobernantes por los ciudadanos cada cierto tiempo. Esto es una parte del poder popular. Es esta capacidad de elección, sí, pero... mucho más. Incluso reduciríamos a una forma chata y devaluada la democracia, si la redujéramos a esta única propiedad. Porque democracia es también:

- separación real y efectiva de los poderes de gobierno: ejecutivo, legislativo y judicial;
- participación real de los ciudadanos en las cuestiones importantes: referendums, formas de democracia directa, elección personal de nuestros representantes, listas abiertas en las elecciones...;
- posibilidad real de acceso a la opinión pública, al debate público de ideas y planteamientos.

Por ello el pluralismo es consubstancial a la dinámica social y al ejercicio del poder en las sociedades democráticas: pluralismo en las concepciones vitales y pluralismo en la distribución del poder, de forma que no haya ni monopolios ni arbitrariedades. Esto permite el libre desarrollo de las individualidades y el respeto de las minorías, que además en el futuro de las sociedades pueden llegar a constituirse en mayorías. Y de esta manera se instaura también la posibilidad efectiva de un horizonte emancipador de libertad y de justicia que no se restrinja a lo establecido, a lo legal, a lo existente sin más. Aquí está la posibilidad efectiva de progreso moral, político y social. Así lo señala el pensador francés Edgard Morin:

La democracia instituye sólidamente el pluralismo y la división en la cumbre del Estado. La separación de los poderes no hace sino proteger a los individuos de un poder superconcentrado, hace del poder mismo el producto/productor de una dialógica de los poderes. La dialógica es el carácter fundamental de todo aquello que sea democrático. [...] La democracia instituye principios y reglas que respetan la individualidad y protegen la diversidad, incluso en sus formas minoritarias. Por lo tanto, no se reduce en absoluto a la ley de la mayoría; comporta necesariamente el derecho de existencia y de expresión de las minorías de todo orden. La democracia vive de diversidades y complejidades.

No se funda en la ausencia de conflictos y antagonismos, sino en su existencia y actividad. Constituye la regla de juego que permite y regula su expresión: los regula canalizándolos en el discurso y el intercambio de argumentos en el marco de asambleas, campañas electorales o referéndums. Se nutre pues de los desórdenes que las libertades individuales constituyen de por sí, con la condición de que éstas respeten sus límites y se nutre también de los conflictos de todo tipo con la condición de que estos acepten las reglas de juego permanentes y la sanción provisional de los votos.³

Esto nos lleva al desarrollo de una cultura política de la discusión y del debate que aparece como componente esencial y constitutivo de una democracia viva y real. Sólo un espacio público abierto y tensional es capaz de introducir antídotos sociales y perspectivas emancipadoras frente al dominio abierto o solapado de los poderes económicos, políticos o mediáticos. La cultura viva de la discusión se autoorganiza y se expande a partir de su propio ejercicio; no se impone por decreto institucional. Se ejerce a partir de tradiciones de libertad que aseguran el ejercicio de las libertades. Jürgen Habermas señala con perspicacia y acierto:

La formación democrática de la opinión y de la voluntad exige que se aseguren los derechos fundamentales. Pero tal formación depende sobre todo de una comunicación pública descentralizada, no coercitiva, no forzada y verdaderamente viva y, por tanto, de una inserción en una cultura política que en una población convertida en costumbre la discusión pública y el trato civil de unos con otros. Tal cultura democrática de la discusión exige como precio un alto grado de tolerancia incluso frente al irritante comportamiento de aquellos que se mueven en esa zona de penumbra entre la anomia y la innovación. Además, una cultura democrática de la discusión sólo puede regenerarse a partir de tradiciones más o menos logradas de la libertad. No es algo que pueda *organizarse*. Frente a la cultura política el Estado choca con los límites de las posibilidades de intervención administrativa.⁴

4. POLÍTICA, CONFLICTOS Y DISCREPANCIA

La organización democrática de la sociedad no elimina los conflictos, las tensiones, sino que intenta canalizarlos, de manera que podamos alcanzar mayores cotas de respeto a los derechos humanos y de bienestar material y social. Eso exige una posibilidad de revisión permanente del derecho y de las decisiones políticas. Por eso existe un derecho a la discrepancia. Por eso existe, en mi opinión, hasta un derecho a la desobediencia civil, que no tendría que estar penado legalmente,

³ MORIN E. (1994): *Pensar Europa*. Barcelona: Círculo de Lectores, pp. 210-211.

⁴ HABERMAS, J., *op. cit.*

porque supone el establecimiento de límites frente a algo que aparece como moralmente insoportable. Con harta frecuencia las posiciones minoritarias sustentadas por determinados colectivos y movimientos sociales se convierten con el tiempo en moneda corriente de opinión en una sociedad. El 'derecho' a la desobediencia civil se encuentra en la línea divisoria entre la legalidad y la legitimidad, planteando la legitimidad de una posición que se enfrenta y cuestiona la legalidad establecida y positiva. Por eso, cuando el Estado de derecho persigue a la desobediencia civil como si fuera un delito común, se desliza indefectiblemente por la resbaladiza pendiente de un legalismo autoritario. Legalismo autoritario que niega en la práctica lo que defiende en la teoría: el derecho a la libertad de conciencia y la posibilidad de asunción de propuestas minoritarias de hecho que puedan ser mayoritarias en el futuro.

En todo caso cada ciudadano debe tener el arrojo y el coraje morales para decidirse por la desobediencia civil, no como un *hobby* instrumental, sino como una decisión tomada en conciencia ante una legalidad que le parece arbitraria e injusta. Pero sabiendo también, y 'asumiendo' que puede encontrarse con una penalización legal efectiva hasta que no cambien las leyes existentes.

Dado que el derecho y la política se encuentran en una adaptación y revisión permanentes, lo que aparece como desobediencia a primera vista puede resultar después el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia. En estos casos las violaciones civiles de los preceptos son *experimentos moralmente justificados*, sin los cuales una república viva no puede conservar su capacidad de innovación ni la creencia de sus ciudadanos en su legitimidad.⁵

Evidentemente se trata de una cuestión espinosa, porque pueden darse desobediencias civiles que encierren de hecho planteamientos antisociales e insolidarios bajo capa de reclamar justicia. Sin embargo, también nos encontramos con alternativas de desobediencia social (ante planteamientos bélicos, políticas nucleares, cuestiones ciudadanas, estatuto de los emigrantes...) que son experimentos moralmente justificados para extender el campo de las libertades ciudadanas, impedir su recorte democrático e instaurar relaciones más justas entre los conciudadanos y respecto a otras sociedades. Y todo experimento tiene sus dosis de incertidumbre y de contra-indicaciones.

Lo mismo podríamos decir del derecho de resistencia violenta a la tiranía política, que yo acepto en su formulación más clásica. Yo creo que se puede fundamentar el derecho de resistencia y el empleo incluso de la fuerza, pero

⁵ HABERMAS J. (1988): *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, p. 61.

solamente como último recurso, como ‘recurso extremo’, cuando las vías o los espacios de lucha social y política han quedado abolidos y cuando exista proporción entre los males que el recurso armado pueda producir y los bienes que se tratan de obtener. Y para que quien tenga que oír, oiga, yo suscribiría este planteamiento formulado por Habermas: “la violencia sólo puede ser *querida* legítimamente y sólo puede ser emancipatoriamente *efectiva* en la medida en que viene *obligada* por el poder opresor de una situación que aparece como insoportable para la conciencia *general*. Sólo esta violencia es revolucionaria”.⁶ Con ello entramos en el terreno siempre tenso y difícil de las relaciones entre la ética y la política, porque los principios tienen que articularse con situaciones concretas para poder clarificarlas. Y ahí juega su papel, junto a la honestidad ética, el análisis socio-político serio y la prudencia política (que no es ni temeridad ni posibilismo barato, sino justeza de miras), para tratar de ver claro y articular propuestas éticas razonables.

En este campo no hay certezas científicas u objetividades claras y, si las hay, suelen resultar muy peligrosas y altamente aterradoras. Se trata de perspectivas, que requieren de la interrogación y de la búsqueda. Y además creo que es difícil tener perspectivas claras, ya que el campo de la acción humana es un campo de ambigüedades, de intenciones no queridas pero creadas, de finitud humana en definitiva. Yo me pregunto: ¿no tiene derecho el pueblo saharauí, el pueblo kurdo, los chechenos... a defenderse frente a las agresiones? ¿No tiene cualquier Estado de derecho el derecho de defenderse frente a cualquier intento de sometimiento y de ataque por parte de otro Estado?

Sin embargo, la estrategia no violenta propugnada por la insumisión y la desobediencia civil nos alerta sobre los peligros reales derivados de actitudes y de estrategias de fuerza de cara a la transformación de las sociedades. Como dice un amigo mío, con frecuencia los medios califican los fines, medios violentos instauran fines violentos. La apelación a la no violencia como estrategia política tiene que ser mediada por el análisis socio-político, pero no deja de ser preferible desde un punto de vista ético. Creo que este planteamiento indica muy bien lo que podemos pensar de la desobediencia civil y la legalidad establecida. La desobediencia pertenecería al patrimonio irrenunciable de toda organización política madura y de derecho, ya que ésta descansa no en la obediencia a la ley por parte de sus ciudadanos, sino en la legitimidad del ordenamiento jurídico. José Luis López Aranguren señala atinadamente: “¿Se debe, moralmente, desobedecer al derecho? Yo creo que sí. Muchas veces se debe desobedecer al derecho cuando el derecho es injusto...”⁷

⁶ HABERMAS J. (1985): *Perfiles filosófico-políticos*. Ed. cit., p. 232.

⁷ Tomado de un documento del Movimiento de Objeción de Conciencia (MOC).

5. DEMOCRACIA COMO MORAL

Como la democracia es la instauración de la libertad para todos, de la igualdad para todos, de la solidaridad para todos, la democracia debe extenderse a todos los campos de la actividad humana y no quedarse sólo en el campo de lo político. Debe extenderse a lo económico, a lo social, a la cultura, a los medios de comunicación, a la relación entre géneros, etcétera. En este sentido hay que recuperar la perspectiva defendida por Aranguren, cuando hablaba de *democracia como moral* y recordaba constantemente que ese era el objetivo de una sociedad justa. La democracia no es solamente un sistema funcional de organización política, sino sobre todo la instauración social y política efectiva de los valores morales de autonomía, de respeto a la dignidad humana, de libertad, de solidaridad. Por eso Karl Marx denunció acertadamente una realidad que constantemente acecha a las sociedades ‘democráticas’: la falacia de una organización social de ciudadanos que proclama en teoría la libertad ciudadana e instaura en la práctica el dominio de unos pocos sobre la gran mayoría por su posesión de los medios de producción, por su posesión de los grandes medios económicos de una sociedad.

Consecuentemente hay que alumbrar y configurar un concepto amplio y rico de democracia. Creo en este sentido que la calidad moral de una sociedad democrática se pueda apreciar en su atención real *al desarrollo de todos*, pero sobre todo a aquellos que están en situación de indefensión, de pobreza, de marginalidad. No se trata únicamente de atención social, se trata sobre todo de desarrollo de una autonomía personal y social que debe pasar del ámbito político a los restantes ámbitos de la vida de una sociedad.

El sentido de la acción voluntaria es asegurar progresivamente la realización [de su propia esencia] y, en definitiva, hacer existir un reino de libertad, donde la voluntad sea verdaderamente reconciliada consigo misma. Reconciliación que no es, por lo demás, posible más que en una reciprocidad incondicional de las voluntades, en el reconocimiento mutuo sin reservas de las voluntades libres entre sí, dicho de modo conciso en una sociedad ella misma reconciliada.⁸

Aranguren reitera en distintos escritos que la democracia tiene que inventarse constantemente, que no está nunca establecida ni acabada. Hay que concebir la democracia como una tarea moral, como una aspiración, como un ideal. Al igual que el *ethos* tiene que crearse y construirse en cada hombre, la democracia es una especie de *ethos* social que necesita de constante revisión, crítica y estímulo.

⁸ LADRIÈRE J. (1977): *Les enjeux de la rationalité*. Paris: Aubier-Unesco, p. 139.

El *ethos* personal se va creando por los actos realizados y por los hábitos adquiridos. La democracia como *ethos* social también tiene que irse reinventando, reconquistando, a través de los actos y hábitos comunes a los ciudadanos, es una tarea personal y colectiva que no tiene fin, como tampoco tiene fin la creación del *ethos* personal. Para que se realice la democracia, se requiere una voluntad moral en favor de la misma, pues con mucha facilidad el hombre-ciudadano se cansa de la carga de la libertad política, se aliena, se enajena en sus diversiones o negocios, en su vida privada consumista, materialista y egoísta, se despolitiza y cede su responsabilidad político-moral a otros (a la tecnocracia) a cambio del orden y de la seguridad. La democracia requiere una continua decisión de quererla, un esfuerzo por instaurarla; nunca puede dejar de ser lucha por la democracia. Para ello es necesario un proceso de concienciación, una extensión de la formación político-económica que permita a los ciudadanos formarse una opción política.

La democracia, antes y más profundamente que un sistema de gobierno, es un sistema de valores que demanda una reeducación político-moral.

Junto a la concepción cínica, trágica y dramática, cabe una concepción *utópica* de la política: concepción plenamente moral, por verdaderamente *democrática*, de la política: concepción de la democracia como el final de un camino que nunca acabaremos de recorrer y que hemos de recorrer, siempre adelante; democracia como modo de ser de todos los ciudadanos. Esta concepción, no por ser utópica nos consiente ‘arrellanarnos confortablemente en el sillón de la utopía’, sino que, al contrario, nos demanda seguir luchando incesantemente por ella. La utopía es el espíritu de la ‘letra’ política y, como tal, tiene que penetrar de sentido a ésta. Ninguna democracia establecida es plenamente democrática.⁹

La democracia es un ideal alcanzable y nunca alcanzado, marcha de la democracia y democracia en marcha, esfuerzo conjunto por la plena democratización. La democracia nunca puede dejar de ser lucha por la democracia, pues en caso contrario se destruiría a sí misma. Por eso no es suficiente la democracia parlamentaria.

Probablemente el Parlamento es una condición necesaria de una democracia, pero de ningún modo es una condición suficiente. Hay que ‘organizar’, junto a

⁹ ARANGUREN J. L. (1996): “La democracia establecida”, en *Obras Completas*. Vol. 5. Madrid: Trotta, p. 555. En su ensayo “Utopía y libertad” (1984), *Revista de Occidente*, 33-34, p. 23 escribe: “La utopía estrictamente dicha inventa, como dijo Ortega, ahorrar la realidad del pensamiento, en vez de ajustar el pensamiento a la realidad y sustituir ésta por una imagen suya forjada por la fantasía”.

la *representación*, otros canales de más directa *participación*. Los partidos son sólo uno de ellos, si bien el más importante. Los sindicatos, las asociaciones profesionales y vecinales, el poder periodístico, el poder universitario, el poder editorial deben ser otros tantos cauces de participación.¹⁰

Por eso ser demócrata es un problema de educación, no de educación elitista o teórica, sino de educación moral inserta en la praxis, unida al ejercicio efectivo de la democracia. La democracia sólo se aprende *practicándola*. Lo que hace falta es querer practicarla, es decir, *quererla*. Esta voluntad de participación constituye un quehacer serio, digno del hombre y apasionante.

El hombre no sólo es constitutivamente moral, sino también político. La dimensión política del hombre (la lucha por la democracia) es parte de la dimensión moral que le es constitutiva (la creación de un *ethos*). Con este planteamiento se puede entender perfectamente la vinculación existente entre la moral como estructura y la democracia como moral: la condición humana es inseparablemente moral y política. La democracia supone un esfuerzo, un combate moral; al igual que el *ethos* de cada cual supone también una tarea constante. La democracia, en esencia, no es sólo una cuestión propiamente política, estatal o institucional, sino también, y más que nada, personal. La lucha por la democracia, el compromiso individual, la forma de vida democrática, es lo que podrá sacar al hombre de la dejadez política, que es principalmente un aspecto de la dejadez moral.

La vida política es siempre, por tanto, un lugar de tensión. La vida política no es por sí misma todavía la vida ética, pero ella toma su sentido de su ordenación a esta vida ética. La vida política es, por tanto, un campo de realización de la ética, aunque no sea el ámbito completo de su concretización. Aunque todas las fuerzas de la existencia pasan por una mediación de la vida colectiva, hay que insistir en que no hay coincidencia, recubrimiento, entre la vida colectiva y todas las demás formas de la existencia. El carácter 'extraño' de lo político radica en que es en cierto sentido una doble mediación. Por una parte es mediación entre la 'naturaleza social' y la exigencia ética de la reciprocidad de las conciencias. Por otra parte, en cuanto mediatiza éticamente la vida colectiva, afecta indirectamente a los otros ámbitos en los que el destino ético del hombre está en juego.

Esto es lo que explica la importancia de la política, y también lo que marca sus límites. Yo lo diría con palabras de Derrida. La democracia pertenece al campo de la promesa, de la tarea, del porvenir, de la esperanza, y no al campo de la posesión, del control, del adueñamiento:

¹⁰ *Ibid.*, pp. 555-556.

Porque la democracia sigue estando por venir, ésa es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir; incluso cuando hay democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable. ¿Es posible abrirse al 'ven' de una cierta democracia que no sea ya un insulto a la amistad que hemos intentado pensar más allá del esquema homofraternal y falocéntrico? ¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad y que se ajusta por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmesura? ¡Oh, mis amigos demócratas...!¹¹

Aranguren insistía una y otra vez:

Es intelectual el que, ante todo, sabe escuchar lo que no se ha dicho, oír lo que se siente y, por ello, y tras ello, puede pronunciar la palabra que muchos buscaban, sin acabar de encontrarla. [...] Presta su voz a los unos, es su portavoz y procura despertar con su voz la conciencia de los otros, de los enajenados, de los manipulados. [...] Su misión no es política, es moral. Denuncia una sociedad de la que se siente solidariamente responsable. [...] El intelectual es incómodo, es un aguafiestas, con su manía de estar diciendo siempre *no* a injusticia.¹²

En esta estructuración social, regida por la lógica democrática, es necesario reivindicar una participación política activa de los ciudadanos. Podríamos decir que hay que abogar por una democracia de participación y no solo por una democracia de representación, que debilita (y a veces hasta anula) la viveza política de las personas. La perfecta sociedad democrática es una utopía, pero a la vez hay que mantener que este anhelo debe ser un proyecto que nos guíe frente a las degradaciones de la política, frente a su profesionalización y frente a la resignación que claudica porque otra política no parece posible.

6. LA PERSPECTIVA DE ELLACURÍA

Aquí enlazamos con las perspectivas de Ellacuría. El norte y la guía de su reflexión y de su actuación lo constituían las mayorías populares y los pueblos oprimidos. Desde esta perspectiva reflexionaba, actuaba, meditaba. Por ello la

¹¹ DERRIDA J. (1998): *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, p. 338.

¹² ARANGUREN J. L. (1996): "Memorias y esperanzas españolas", en *Obras Completas*. Vol. 6. Ed. cit., p. 212.

filosofía y la vida no quedaban separadas y aisladas, sino que aparecían en estrecha y coherente articulación. Su reflexión filosófica tenía ‘carne y enjundia populares’, las mayorías populares explotadas tenían un compañero de reflexión y de orientación.

Recuerdo como si fuera hoy las conversaciones que mantuve con él en el II Congreso Mundial Vasco celebrado en 1987 en San Sebastián. Discípulo y amigo de otro gran filósofo vasco como fue Xavier Zubiri, Ignacio Ellacuría se apoyaba firmemente en él por la crítica frontal que éste último realizaba al idealismo explícito o latente de la filosofía moderna. A mí me costaba entender (y de ello hablamos fundamentalmente) que Zubiri, hombre dedicado al pensamiento ‘puro’ y bastante desimplicado de los avatares y de los retos de la vida social y política, pudiera servir de estímulo a la reflexión de Ellacuría. Pero él insistía una y otra vez en el potencial crítico del pensamiento de Zubiri. Evidentemente este potencial crítico, según mi opinión, era retrabajado y reactivado por Ellacuría con articulaciones propias, como cualquier escultor-artista que transforma creativamente el material con el que trabaja (piedra, hierro, mármol) para dar forma singular a la obra que intenta plasmar y realizar. En este sentido pienso que la clave para entender la perspectiva de Ellacuría estribaba en la *inflexión ética y socio-política* que aplicaba al pensamiento de Zubiri, haciendo emerger y aflorar las potencialidades liberadoras de los planteamientos cognoscitivos y hasta ‘metafísicos’ de este filósofo.

Un gran conocedor de su obra, Antonio González, ha dicho de él, trazando además un paralelismo con la actividad filosófica de Sócrates, que “lo característico de la labor intelectual de Ignacio Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación”.¹³ Su trabajo intelectual y político a favor de la liberación son expresión de algo más primigenio en Ellacuría, de algo que movía fundamentalmente su praxis y su actividad intelectual, su vida entera en definitiva: la dedicación personal a la tarea de liberar a los oprimidos. Sólo desde una reflexión implicada vitalmente (cordial e intelectivamente) con la realidad de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos se pueden producir impulsos de liberación que ayuden a establecer un espacio social verdaderamente humano para todos. Aquí descubrimos con claridad la articulación profunda entre razón teórica y razón práctica, herencia kantiano-marxiana, ‘núcleo duro’ de su actividad reflexiva y académica. Se busca el conocimiento, no puramente por conocer, por acumular

¹³ GONZÁLEZ A. (1990): “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, en *Estudios Centroamericanos*, San Salvador (El Salvador), 505-506, p. 980.

información, sino que se busca conocer dentro de la perspectiva de un pensamiento que intenta responder ética y políticamente ante la explotación y la injusticia de las personas con las que vive.

No puedo menos que traer a colación un texto de Paul Ricoeur que apunta en la misma línea.

Yo desearía colocar en un lugar de honor un sentimiento fuerte, como la indignación, que se refiere en negativo a la dignidad del otro así como a la dignidad propia. El rechazo de humillar expresa en términos negativos el reconocimiento de lo que establece la diferencia entre un sujeto moral y un sujeto físico, diferencia que se llama dignidad y que constituye una magnitud estimativa que el sentimiento moral aprehende directamente. El orden de los sentimientos morales constituye así un vasto dominio afectivo irreductible al placer y al dolor. [...] ¿Por qué no se amaría hacer el bien al otro? ¿Por qué no se obtendría placer en saludar la dignidad de los humillados de la historia?¹⁴

Son precisamente los sentimientos morales los que recosen la sutura que con frecuencia se ha establecido en la reflexión ética entre el orden de las normas y de la obligación moral y el orden del deseo fundamental humano. Y estos sentimientos morales surgen y se nutren de las experiencias vitales que hacemos de la realidad y situación propias y de los otros, de nuestros conciudadanos. El sentimiento de la indignación frente a la injusticia moviliza la dinámica del pensamiento y de la acción con una fuerza implacable demandando justicia y liberación para las mayoría populares oprimidas.

7. ABRIRSE A LA REALIDAD ‘PARA HACERSE CARGO DE ELLA’

Ignacio Ellacuría no fue nunca un mero comentarista e intérprete del pensamiento de Zubiri, sino un pensador que se inspiraba en él de manera libre y creativa (incluso Ellacuría diría que auténtica), poniendo al descubierto y retrabajando sus vetas liberadoras y críticas, junto a perspectivas provenientes del cristianismo y del marxismo. En la tarea de esclarecer la dinámica del conocimiento humano Ellacuría mantenía que Xavier Zubiri abogaba por un ‘realismo crítico’ (hay textos póstumos que emplean el término ‘materismo’) que en él podía ser definido como ‘materialismo abierto’. Siguiendo los análisis zubirianos, la razón humana debe ser considerada fundamentalmente como *inteligencia sentiente* en íntima unidad estructural. El sentir humano y la intelección no son dos actos distintos,

¹⁴ RICOEUR P. (2000): “De la morale à l’éthique et aux éthiques”, en *Un siècle de philosophie. 1900-2000*, París: Gallimard, p. 108.

cada uno de ellos completo en su nivel, sino que constituyen dos momentos de un *único acto de aprehensión sentiente* de lo real: la inteligencia sentiente. El sentir humano y el inteligir humano constituyen un único acto de aprehensión, dialécticamente organizado y estructurado. Este acto, en cuanto sentiente, es impresión; en cuanto intelectual, es aprehensión de la realidad. Por lo tanto, el acto único y unitario de la intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir y sentir es en el hombre un modo de inteligir.

La razón es inteligencia sentiente en íntima unidad, de modo que posibilita que el hombre se abra *a la realidad y a toda la realidad*, para ‘hacerse cargo de ella’. Este ‘hacerse cargo de la realidad’ refleja, en mi opinión, la inflexión ética, socio-política y comprometida que Ellacuría realiza del pensamiento de Zubiri. Abrirse a la realidad ‘para hacerse cargo de ella’ puede ser considerado como una *articulación fundamental* de la reflexión filosófica de Ellacuría.

No es evadiendo la realidad que se nos hace físicamente presente en los sentidos como avanzaremos real y verdaderamente a toda la riqueza de la realidad y del ser, no es así como el hombre puede ir creciendo sobre sí mismo en realidad y no sólo en apariencia subjetiva, sino que es hundiéndose en la realidad y retomando sus dinamismos, por muy modestos que puedan parecer, como el hombre captará y será captado por más realidad y así será no sólo más inteligente, sino en definitiva más realidad, más hombre.¹⁵

Lo decisivo no es la mera intelección, la pura actividad cognoscitiva (que en definitiva pudiera desembocar en puro intelectualismo, si nos paramos en ella), sino el crecimiento de lo humano, la constitución de la humanidad en todos sus momentos.

Esta articulación dialéctica entre inteligencia y liberación se muestra como la estructura global de la comprensión y del propio dinamismo de la inteligencia en el afán de aprehender en profundidad la realidad en todos sus momentos constituyentes y constitutivos. Ellacuría analizó cómo y en qué formas ocurre el encuentro con la realidad, señalando tres dimensiones constitutivas de la inteligencia: *noética, ética y práxica*. La dimensión noética nos abre a la aprehensión sentiente de la realidad y de toda la realidad, con amplitud de perspectivas. La dimensión ética nos hace ver que la inteligencia es interpelada por la propia realidad y debe responder a las exigencias que emanan de esta interpelación. La dimensión práxica señala aquella dimensión de la inteligencia que

¹⁵ ELLACURÍA, I. (1989): “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en PALACIOS, X. Y JARAUTA, F. (eds.): *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*. Vitoria-Barcelona: Gobierno Vasco-Editorial Anthropos, pp. 194-195.

le hace tomar a su cargo un quehacer real, ‘hacerse cargo de la realidad’ en el sentido de ‘encargarse de ella’. De esta manera se descubre que la inteligencia no es la fría descubridora, neutral y desinteresada, de lo existente, que lo objetiviza, lo parcializa y en definitiva no lo conoce en profundidad, sino el instrumento para penetrar en la complejidad y profundidad de lo real, el medio que permite conjuntamente comprenderlo y también actuar sobre él. No hay disyunción entre comprensión y transformación.

El planteamiento kantiano del interés de la razón y la dimensión transformadora del pensamiento puesta de manifiesto por Fichte y el marxismo están bien presentes en la reflexión de Ellacuría.

Este enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales tiene una triple dimensión. El *hacerse cargo de la realidad*, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas –y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas–, un estar ‘real’ en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósico e inerte, implica un estar entre ellas a través de sus mediaciones materiales y activas. El *cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que se ha dado al hombre no para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen. El *encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de concedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real.¹⁶

Según esto, la finalidad última de la filosofía no consiste adecuadamente sólo en hacer avanzar el conocimiento –aunque esto sea bueno y necesario para dicha finalidad– sino en encargarse, de la manera más adecuada posible, de la realidad. La filosofía es un conocimiento ligado indisolublemente a un quehacer práctico e histórico. Por ello no es de extrañar que la filosofía quede definida de manera formal por Ellacuría como momento ideológico de una praxis social e histórica.

Esta praxis es praxis personal y praxis social conjuntamente. No se puede reducir a uno solo de sus componentes. No sólo es transformación de las condiciones materiales, de las estructuras sociales y políticas, sino también de las dimensiones humanas. Que la praxis política o la praxis económica puedan ejercer una mayor eficacia inmediata en la transformación de la sociedad, no significa que agoten toda la necesidad de transformaciones reales. Pero olvidar la dimensión

¹⁶ ELLACURÍA, I. (1975): “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, en *Estudios Centroamericanos*, 322-323, p. 419.

personal de cualquier modo de praxis supone en definitiva alienarla y convertirla en manipulación de objetos, en naturalización de personas.

En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y de estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación: la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y la mistificación de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión trascendental.¹⁷

8. PRAXIS HISTÓRICA DE LIBERACIÓN

En su última conferencia pronunciada en noviembre de 1989 en Barcelona, poco antes de morir, Ellacuría señaló la necesidad de un nuevo proyecto histórico:

Desde esta perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares, el problema de un nuevo proyecto histórico que se va apuntando desde la negación profética y desde la afirmación utópica apunta hacia un proceso de cambio revolucionario, consistente en revertir el signo principal que configura la civilización actual.¹⁸

Esta era la razón de que Ellacuría exigiera al intelectual, o a todo el que pretendiera serlo, cuatro cosas: *objetividad, realismo, profecía y utopía*. Objetividad para acercarse a la realidad, captarla y analizarla tal como es, en toda su complejidad, sin mixtificaciones, descubriendo sus estructuras de dominación e injusticia. Realismo para dar los pasos que fueran ajustados a la realidad y por ello posibles, pero sin olvidar que son pasos, es decir, algo que debe ser alcanzado y sobrepasado para alcanzar realmente lo que se pretende y que nunca debe ser perdido de vista: la liberación. Profecía, para denunciar los males existentes en la realidad y no acomodarse a ella de modo ingenuo o conformista. Utopía, para proponer aquello a lo que apunta la negación de los males de la sociedad, el horizonte de justicia que se vislumbra. La perspectiva está meridianamente definida: ni más ni menos que una ética socio-política de emancipación.

Pero Ellacuría no sólo denunciaba y desenmascaraba con rigor y vigor los males estructurales de la sociedad, sino también las *soluciones* que se proponían

¹⁷ *Ibid.*, p. 472.

¹⁸ ELLACURÍA, I. (1989): "El desafío de las mayorías populares", en *Estudios Centroamericanos*, 493-494, p. 1076.

para estos males, soluciones presentadas como atractivas, ideales o en todo caso inevitables. La ‘solución’ denunciada era la ‘civilización del capital’, la sociedad democrática neoliberal, que se propone e impone de forma avasalladora como capaz de resolver los problemas básicos y como única alternativa viable. Sin embargo, Ellacuría planteaba que esta solución era una mala solución, porque no es universalizable, no puede incluir a todas las personas. Como no es una solución para toda la familia humana, este hecho mismo la convierte en inmoral, según el planteamiento kantiano de que lo que no es universalizable no puede ser justificado moralmente de manera adecuada. Ellacuría insistía sencillamente en unos datos materiales evidentes: no hay recursos suficientes en el planeta para que todos puedan llegar a vivir como viven Estados Unidos o la Unión Europea. Esta solución entraña inevitablemente la aplastante realidad de que sólo unos pocos gozarán de los bienes de esta sociedad supuestamente más civil y más democrática, lo cual constituye una contradicción insalvable.

La verdadera solución sigue otros derroteros. Supone transformación social, otra inspiración contraria a la actual, cambio de mentalidad y cambio de rumbo histórico. La auténtica solución consiste en establecer una ‘civilización del trabajo’ o, en formulación más original y ciertamente chocante, una ‘civilización de la pobreza’.¹⁹ En 1982 escribió de manera programática:

Una civilización de la pobreza, donde la pobreza ya no sería la privación de lo necesario y fundamental debida a la acción histórica de grupos o clases sociales y de naciones o conjunto de naciones, sino un estado universal de cosas en que está garantizada la satisfacción de las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria que permita la aparición de nuevas formas de vida y de cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios.²⁰

La actual civilización no puede ser denominada realmente como civilización, pues no propicia adecuadamente para todos los hombres y mujeres los bienes que se mencionan. Además el problema es más hondo y profundo de lo que aparece a primera vista, pues no se trata de avanzar de una situación de subdesarrollo hacia otra de desarrollo, que fuera posible realizar de manera evolutiva en el devenir histórico, sino de un problema estructural que no permite el desarrollo para todos. Existe un problema de dominación y dependencia de unos países sobre otros y de

¹⁹ Jon Sobrino señala que esta formulación es una creación original de Ellacuría, formulada y reformulada a través de los años. Ver ELLACURÍA y SOBRINO, *Fe y justicia*, ed. cit. pp. 54 ss.

²⁰ ELLACURÍA, I. (1982): “El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo”, en *Concilium*, 180, p. 595.

unas clases sociales sobre otras. No se trata sólo de crear un orden económico mundial nuevo, sino de establecer una civilización nueva.²¹ Lo que formula Ellacuría como horizonte utópico no es sólo una posibilidad de vida para las mayorías populares, sino la posibilidad de *civilización*, es decir la construcción de un universo humano y fraterno. Por ello es importante la denuncia de la injusticia estructural, pero también es vital elaborar proyectos concretos de instauración de alternativas sociales y políticas, modelos alternativos posibles. El 'realismo constructivo' es la otra cara necesaria de la denuncia de la injusticia.

Queda otro paso también fundamental y es el de crear modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible una civilización del trabajo como sustitutiva de una civilización del capital. Y es aquí donde los intelectuales de todo tipo, esto es, los teóricos críticos de la realidad, tienen un reto y una tarea impostergables. No basta con la crítica y la destrucción, sino que se precisa una construcción que sirva de alternativa real.²²

9. PERSPECTIVAS PARA LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA

Un pensamiento que se hace praxis de emancipación y se pulveriza para abrir espacios de libertad. Ésta es la clave profunda de su reflexión y de su acción.

No se puede querer rectamente ningún bien particular y ningún derecho, si no se refieren ese bien y ese derecho a conseguir el bien común de la humanidad y la plenitud humana del derecho. Ahora bien, en un mundo dividido y conflictivo, no radicalmente por las guerras sino por la injusta distribución de los bienes comunes, esa comunidad y esa humanidad no es estática y unívoca, 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 con verdad, con justicia y con justeza el problema de los derechos humanos.²³

Si la realidad se vuelve cada día más planetaria, el pensamiento también debe hacerse más planetario. Buscar una ética de dimensiones sociales y políticas, en una realidad planetaria y con una conciencia planetaria, consiste en responder a los desafíos planteados por la situación de la mayoría de los pueblos de nuestro

²¹ *Ibid.*, p. 592.

²² ELLACURÍA, I. (1989): "El desafío de las mayorías populares", en *Estudios Centroamericanos*, 493-494, p. 1078.

²³ ELLACURÍA, I., (1990): "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en AGUIRRE, J. M. e INSAUSTI, X. (eds.): *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*. Vitoria: Eset, p. 158.

planeta y por su grave situación de pobreza, de explotación y de inhumanidad. De lo contrario seguiríamos encerrados en nuestra ceguera etnocéntrica.

Todavía estamos en estadios históricos en que la libertad de unos pocos está fundada en la negación de la libertad de muchos. La libertad de todos para todo no se logra por la vía de la liberalización, sino por la vía de la *liberación*. La liberalización es la vía de los pocos fuertes, que están más preparados y son más hábiles para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades. La liberación, como contrapunto, es el camino de las mayorías, que sólo accederán a la verdadera libertad, cuando se liberen de un mundo de opresiones y cuando se den las condiciones reales para que todos puedan ejercitar su libertad. Ellacuría quiere insistir una y otra vez en que el hombre es más parte de la humanidad que de una sociedad civil determinada. Si el bien ha de ser 'común', ha de tenerse en cuenta a la humanidad entera; si el derecho ha de ser 'humano', debe tener en cuenta asimismo a la humanidad entera.

Algunos filósofos 'de alto vuelo' quizás puedan detectar una cierta parcialidad en la reflexión y en la praxis de Ellacuría. Pero, mirando la realidad en profundidad, ¿no supondrá la actitud de estos filósofos pensar la realidad con los lentes conformistas y limitados del llamado primer mundo? Yo no creo que esta 'parcialidad' por la libertad y la justicia de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos sea unilateralidad, o un fallo de su reflexión, sino que constituye precisamente su mayor virtud y acierto por su carácter de propuesta globalizadora e incluyente. Sólo desde una reflexión implicada vitalmente (cordial e intelectivamente) con la realidad de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos se pueden producir frutos de liberación que ayuden a establecer un espacio social *verdaderamente humano para todos*, un espacio de fraternidad real a escala planetaria.

No puedo menos de señalar las grandes afinidades existentes entre su reflexión y el pensamiento ético-político de José Manzana. Este último escribía en un texto de 1973:

La meta del empeño humanista es la humanización de la *realidad* de la convivencia humana, superando tanto la disociación entre interpersonalidad (privada) y sociedad como la falsa subsistencia abstracta de 'evidencias' que giran sobre sí mismas y se alimentan de su propia substancia desencarnada. El empeño humanista deberá, por lo tanto, poner de manifiesto los condicionamientos y las implicaciones mundano-sociales de las relaciones

interpersonales y buscar *la mediación y el tránsito de las exigencias morales al campo de las decisiones prácticas*.²⁴

En definitiva, se trata de un mismo hilo conductor de la reflexión filosófica y de la praxis resultante que la acompaña inexorablemente: la emancipación real y práctica de las personas. La misma sintonía, aunque con modulaciones diferentes: pensar la liberación.

Dar prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos constituye uno de los criterios (si no es *el criterio*) básicos hermenéuticos o interpretativos de la realidad que propugnaba Ellacuría. La filosofía no debería permanecer ajena al desafío y al impacto que representa este criterio fundamental. El dolor y la cólera producidos por la muerte de Ellacuría y de tantos hombres y mujeres anónimos en El Salvador y en todos los países del Tercer Mundo, ¿alcanzarán a sacudir nuestra conciencia y a motivar nuestra reflexión y nuestra acción? Sólo un pensamiento emancipador de alcance planetario puede estar a la altura de los retos que nuestra humanidad tiene planteados en el terreno ético y político. La reflexión no es especulación desencarnada, sino alma y acicate de una praxis de emancipación.

Por eso sigue siendo necesaria la reflexión, el esfuerzo del pensamiento. Para explorar nuevos caminos de sentido para la praxis humana, para esclarecer posibilidades de emancipación. En el mundo actual existen las lógicas de los imperios y de las potencias dominantes y el cinismo de los poderes políticos, económicos y mediáticos. Lo vemos a menudo, en el panorama propio y en el escenario internacional. Pero también existe en el mundo la proclamación de los derechos humanos y la reivindicación siempre actuante de la libertad. Muchos pueblos a lo ancho del planeta reivindican y construyen su libertad. Ciertamente la reflexión no asegura las victorias de la libertad, pero ayuda significativamente a movilizar los pensamientos y las voluntades de todas aquellas personas que buscan con ahínco y con decisión la realización de la humanidad en todos, sin dominaciones, en paz y en libertad.

²⁴ MANZANA, J. (1999): "De la sobriedad empírica a la razón práctica", en AGUIRRE, J. M. e INSAUSTI, X. (eds.): *Obras Completas de José Manzana Martínez de Marañón (1928-1978)*. Tomo II. Artículos y escritos inéditos. Vitoria: Diputación Foral de Álava, p. 632.