

Presentación del Dossier: Vigencia y actualidad del pensamiento de Ignacio Ellacuría

Héctor Samour

Universidad Centroamericana
"José Simeón Cañas"

En noviembre de 2019 se cumplió el trigésimo aniversario del asesinato de Ignacio Ellacuría. Para conmemorar dicho aniversario, el departamento de filosofía de la UCA y la Cátedra Latinoamericana Ignacio Ellacuría organizaron un coloquio internacional con el objetivo principal no sólo de rememorar su figura y su obra, sino también de estimular la producción intelectual con el fin de poner al día su aporte intelectual a través del diálogo con aquellos autores y corrientes del pensamiento social y filosófico contemporáneo, que han abordado las problemáticas más relevantes de la realidad histórica centroamericana y latinoamericana, a finales de la segunda década del siglo XXI.

En dicho coloquio se presentaron más de treinta ponencias y comunicaciones que abordaron diversas facetas de su pensamiento buscando cumplir con el objetivo principal del coloquio. Se abordaron temáticas de

los campos teológico, filosófico, político, social y de las ciencias sociales, en general. En todos estos campos, el aporte de Ellacuría ha sido muy relevante.

En su teología, el *locus theologicus* adquiere una gran importancia: desde dónde se reflexiona, para quién se reflexiona. Ellacuría y los teólogos de su generación quisieron hacerlo desde las mayorías oprimidas de América Latina y, en general, desde los países pobres.

En cuanto a su aporte filosófico, basado en la filosofía zubiriana, Ellacuría pensó la realidad histórica como el ámbito por excelencia de la liberación o de la emancipación humana. Pero no buscaba simplemente el dato histórico, hacer mera historiografía convencional, para simplemente describir acontecimientos pasados. Ellacuría buscaba influir en ella, intervenir en la realidad histórica que, desde su concepción filosófica,

es una realidad unitaria, abierta, dinámica, que tiene nodos y redes sobre los cuales hay que actuar para modificarla desde sus “goznes estructurales”.

En el campo sociopolítico y de los derechos humanos, Ellacuría sostenía, frente a las proclamaciones abstractas e ideologizadas del bien común, como un bien general, que lo que en realidad se da es el *mal común*. El “mal común” es el estado real del mundo en el que la mayoría de la gente está estructuralmente mal por el mismo ordenamiento de las condiciones de vida de ese mundo. Se origina a partir de estructuras injustas que dificultan una vida humana y que, por tanto, deshumanizan a la mayor parte de quienes viven sometidos a ellas, y se plasma en una injusticia institucionalizada en las leyes, costumbres, ideologías, y en el resto de las dimensiones de la vida social. Frente al mal común así definido, surge el bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional.

Esto le lleva a Ellacuría a considerar que las elementales exigencias contenidas en el programa de los derechos humanos son, en realidad, una necesidad para posibilitar la actualización histórica del bien común. En la situación determinada por el mal común y en la tensión que ella provoca con el bien común deseado, se fundamenta, para Ellacuría, la exigencia de reclamar

los derechos humanos, como un reclamo concreto de la necesidad de hacer realidad el bien o de alcanzar históricamente el bien común.

En el campo de las ciencias sociales, los aportes de Ellacuría también son muy relevantes al enfatizar la necesidad de analizar los hechos sociales dentro de su contexto histórico y considerarlos como momentos de una totalidad sociohistórica desde la cual adquieren su verdadero significado. Señala, además, la importancia del lugar desde el que se hace ciencia de la sociedad y de la historia. En el contexto de una sociedad dividida y conflictiva, el lugar adecuado desde el cual es posible lograr mayor objetividad, es el lugar de las víctimas de los sistemas sociales y económicos. Finalmente, Ellacuría fue uno de los primeros intelectuales en señalar, hace más de cuarenta años, la tendencia globalizadora de los procesos económicos y sociales que estaban ocurriendo a nivel mundial.

En el presente número de la revista se recogen algunas de las ponencias presentadas en el coloquio y que reflejan de alguna manera los aspectos destacados de su pensamiento.

El artículo de Marcela Brito busca esclarecer el pensamiento maduro de Ignacio Ellacuría a partir de la exposición de su génesis y de las diferentes etapas de su evolución intelectual: desde su etapa juvenil,

en la que Ellacuría va forjando su pensamiento a partir del intento de conciliación entre la escolástica tomista y el vitalismo orteguiano, hasta el pensamiento de madurez en el que da la construcción de su filosofía de la realidad histórica, pasando por la gestación de dicha filosofía a partir de su asimilación de la filosofía zubiriana.

El artículo concluye afirmando que la propuesta de filosofía de la realidad histórica constituye un sistema metafísico fuerte nacido de las coordenadas históricas marcadas por la maldad histórica, que persigue su liberación radical al arraigarnos en la realidad concreta y ponernos al servicio de la liberación integral de nuestros pueblos.

Según esto, la filosofía debe partir de la parcialidad preferencial por los oprimidos para alumbrar nuevas formas de totalización y absolutización de nuestro mundo actual, que peligra por crisis climáticas, guerras, agotamiento de los recursos naturales y un alarmante incremento de la pobreza, exclusión, racismo, machismo y otros males que hacen del fin de la historia una realidad cada día más patente.

La autora destaca que este planteamiento lo reiteró Ellacuría en su último discurso del 6 de noviembre de 1989, desde la altura procesual del proceso histórico en el momento presente: la de comprender nuestra

configuración actual para cambiar el rumbo por el cual nos dirigimos al despeñadero de la historia, animados por la esperanza y la necesidad de comunicar el bien para revertir la comunicabilidad y poderío del mal que da muerte sistemática e impunemente: “Lo que queda por hacer es mucho. Sólo utópica y esperanzadamente uno puede creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”.

Por su parte, el artículo de Randall Carrera destaca que la interpretación de Ellacuría del pensamiento de Zubiri se posicionó durante mucho tiempo como la orientadora de la reflexión sobre el pensamiento zubiriano, en la cual *Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad* son consideradas como obras claves, además de la trilogía sobre la inteligencia sentiente, elaborada la final de la vida de Zubiri, el punto culminante de su pensamiento.

El autor sostiene que la interpretación ellacuriana de la obra de Zubiri posee una gran vigencia actual, debido a la profundidad y conocimiento de su pensamiento, por lo que el estudio de los presupuestos zubirianos es fundamental para la comprensión del pensamiento maduro de Ellacuría, orientado a la construcción de un proyecto filosófico liberador sobre la base de su concepción de la realidad histórica.

La metafísica zubiriana, eminentemente intramundana, es uno de los pilares fundamentales de Ellacuría; se trata de una filosofía abierta a la realidad, que de forma peculiar se convierte en un hilo conductor a lo largo del desarrollo de su propuesta filosófica. Esto a pesar de que a lo largo de su desarrollo intelectual, Ellacuría aborda otras temáticas y se oriente por otros intereses intelectuales.

Según el autor, es necesaria una constante relectura de estos fundamentos zubirianos, para comprender a plenitud la obra madura de Ellacuría; particularmente de su filosofía de la realidad histórica, donde los diversos componentes de la historia se encuentran profundamente estructurados en un dinamismo, orientado por la praxis. Ante el aumento en el interés por profundizar en el pensamiento ellacuriano, puede caerse en el equívoco de estudiar solamente sus últimos escritos, los cuales, para una correcta interpretación y generación de nuevos horizontes de interpretación, deben leerse sin dejar de lado sus supuestos metafísicos, epistemológicos y antropológicos.

El artículo de José Manuel Romero aborda la actualidad del procedimiento ellacuriano de la historización en las discusiones que se están llevando a cabo en la filosofía social en nuestros días. Para ello, se centra en el aporte de Axel Honneth,

cuyas últimas obras, *El derecho de la libertad*, de 2011 y *La idea del socialismo*, de 2015, han generado una amplia y productiva discusión que ha trascendido los límites de la filosofía social académica.

En su obra *El derecho de la libertad*, Honneth sostiene que hemos de afrontar la sociedad moderna a partir del modo en que están efectivamente institucionalizados y realizados socialmente los valores e ideales generalmente aceptados en dicha sociedad, de forma paradigmática el valor de la libertad.

Según Honneth, las tres esferas de acción en las que ha sido institucionalizada la libertad social en las sociedades occidentales son las relaciones personales, la economía de mercado y el ámbito de la vida pública política. En la institucionalización de la libertad social reside el núcleo normativo de la sociedad moderna y lo que permite sostener que realiza los parámetros de lo que sería la justicia. Ahora bien, Honneth va a afirmar que, en virtud de tal idea de libertad social institucionalizada, podemos poner de manifiesto las desviaciones o los desarrollos fallidos en el plano social e institucional efectivo de aquella forma de libertad.

De esta forma Honneth se propone realizar una crítica inmanente a las sociedades capitalistas, a partir de una crítica de la figura

que ha adoptado una determinada institución a partir de los parámetros normativos institucionalizados en ella. En el caso del mercado capitalista, Honneth cuestiona la forma que este ha recibido bajo las condiciones neoliberales efectuando una crítica de tal desarrollo que toma como referente la promesa de libertad del mercado económico moderno.

De acuerdo con este planteamiento, Honneth sostiene que la realización de la libertad social en el ámbito económico requiere que no existan excesivas desigualdades y asimetrías en este plano para que resulte factible a los sujetos representarse las relaciones económicas como posibilitando el reconocimiento mutuo. Esto conduce a Honneth a sostener que la adecuada realización de la promesa normativa propia del mercado económico moderno de representar una esfera de libertad social exige la implementación de una serie de medidas políticas conducentes a impedir que surjan y se consoliden diferencias económicas entre los sujetos de tal calibre que se frustre la experiencia de las relaciones económicas como relaciones de reconocimiento.

Congruente con esta tesis, en su último libro, *La idea del socialismo*, Honneth busca establecer las distancias entre mercado y capitalismo, y sostiene que para una crítica de la teoría económica hegemónica neoli-

beral no es el concepto de “mercado” el que debería ser objeto de crítica, sino su fusión con peculiaridades capitalistas. Esta desproblematización posmarxista de la institución del mercado conduce a Honneth a reivindicar una concepción particular del socialismo, a saber, en cuanto *socialismo de mercado*: tal sería la forma de socialismo concordante con el concepto de libertad social. Las transformaciones políticas planeadas por Honneth para la realización de tal forma de socialismo (diferenciar los mercados según los bienes intercambiados en ellos y examinar si todos ellos deben regularse por la oferta y la demanda, problematizar la existencia de “rentas de capital y ganancias especulativas”, eliminar el carácter heredable de los medios de producción) parecen conducir a una *reforma* del capitalismo que no apunta más allá de él y no a una superación de este.

Uno de los déficits del enfoque de Honneth es su rechazo a considerar que determinadas promesas institucionalizadas de la economía capitalista (como la promesa de libertad social presuntamente ostentada por el mercado) tienen un carácter ideológico, en tanto que prometen algo no representable como realizable en el seno de las relaciones sociales vigentes que legitiman (no realizable a causa, precisamente, de la dinámica constitutiva de tales relaciones sociales) y ello, a pesar de

que Honneth dispone de los medios conceptuales para tal caracterización de la ideología.

No cabe tomar sin más la supuesta promesa del mercado como *normativa*, sino que es necesario analizar la función que tal promesa cumple, mostrando que para el cumplimiento de su función ideológica debe incluir un contenido de verdad, un contenido efectivamente normativo, del que cabe mostrar, sin embargo, que sólo puede realizarse de hecho más allá de las relaciones económicas capitalistas.

Es en este contexto que el procedimiento de historización de Ellacuría recibe toda su actualidad. Pues cabría, efectivamente, una historización del concepto de mercado tal como es empleado en los discursos teóricos y políticos legitimadores del mismo o proclamadores de su presunto carácter normativo, como es el caso de Honneth. Aquí la historización, en los términos de Ellacuría, contrastaría tal concepto normativo de mercado con la realidad de su realización efectiva en la sociedad vigente. Comprobaría cuáles son los efectos de su realización y contrastaría tales efectos y consecuencias con lo que el mercado, según tales discursos, pretende ser o hacer. Respecto a la teoría de Honneth, la historización mostraría que el mercado *no* es capaz de realizar la libertad social que promete.

La promesa normativa del mercado constituiría desde los parámetros de Ellacuría una ideologización. Ahora bien, la historización pone de manifiesto un núcleo racional, un contenido de verdad en lo ideologizado. En este caso, la promesa inscrita en el mercado apunta a la realización de relaciones de reconocimiento y colaboración entre los sujetos. Esto constituye su contenido de verdad, contenido que está por realizar y que habría que realizar. La historización, tal como propone Ellacuría, mostraría cómo tal contenido no cabe ser realizado en el seno de las relaciones sociales capitalistas, marcadas por la escisión entre fuerza de trabajo y propiedad privada de los medios de producción. La realización de tal promesa sólo resulta pensable *más allá* de tales relaciones, a saber, en condiciones post-capitalistas.

El artículo de Ángel Sermeño se centra en el esclarecimiento de la propuesta ellacuriana de civilización de la pobreza. Por *civilización de la pobreza* entiende un orden global de convivencia humana que surge en oposición y como respuesta a la grave crisis civilizatoria que padecemos. Si hace treinta años la emergencia de esta crisis ya era evidente, ahora es imposible no reconocer que vivimos tiempos que nos ponen frente a los ojos desafíos de toda índole: financieros, económicos, ambientales, climáticos, alimentarios, demográficos, energéticos, entre otros.

De acuerdo con Sermeño, en su concepción de *civilización de la pobreza*, Ellacuría se adelantó a un emergente y correctivo uso de la noción de civilización que se abre camino en nuestros días. En esta nueva concepción la civilización consistiría en el establecimiento de un sistema de vida factible; es decir, las sociedades civilizadas serían aquellas capaces de construir una relación apropiada entre el hombre y la naturaleza. Así el nuevo eje de articulación de la noción de civilización sería la conexión profunda entre civilización y sustentabilidad. Conseguir este equilibrio ecológico-sustentable no es una tarea sencilla y para Ellacuría su viabilidad inicia con una radical crítica al modelo civilizatorio capitalista imperante. Por ello la noción de *civilización de la pobreza* se construye en oposición a la *civilización de la riqueza*. Es decir, surge de una contraposición dialéctica entre pobreza y riqueza.

Para Ellacuría el capitalismo ha traído males mayores que beneficios a la humanidad y sus procesos de autocorrección nunca han dado suficientes muestras de corregir y/o revertir su nociva trayectoria. De los varios argumentos que Ellacuría esboza en contra de la civilización de la riqueza se destacan dos: 1) El capitalismo no satisface las necesidades básicas de todos y no genera espíritu, ni valores que humanicen a las personas y las sociedades; y 2)

Las promesas de la civilización de la riqueza no pueden ser universalizables. Se trata de una crítica estructural al sistema en su conjunto. El nivel de vida (consumo y bienestar) utiliza una cantidad de recursos materiales que matemáticamente no pueden ser distribuidos por igual entre todos los integrantes de la humanidad. Es decir, el nivel de vida de las sociedades ricas no es universalizable.

Con su propuesta de una civilización de la pobreza como solución auténtica y radical a los males del capitalismo, Ellacuría no propone una suerte de retroceso hacia un mundo de pauperización universal. No sugiere construir una economía de la pobreza, aunque sí supone imaginar un modelo de austeridad compartida a nivel global y que consistiría en encontrar una manera de repartir los recursos y la riqueza más equitativamente, lo cual implica la exigencia de que los países ricos rebajen y limiten su estilo de vida.

Ellacuría admite que utilizar el adjetivo *pobreza* resulta no solo incomodo sino provocador para los beneficiarios del sistema capitalista. Y lo es porque pone el acento en un dato que se quiere ignorar o eludir y que ya ha sido mencionado. Esto es que el mundo en su inmensa mayor parte se encuentra sumergido en unos niveles de pobreza y miseria que son inaceptables.

Ellacuría sabía bien que su propuesta contenía una elevada dosis de utopía y, sin embargo, sostenía que ello no la invalidaba. Además, hay que enfatizar que él la concebía desde su condición de hombre de fe. Es decir, *la civilización de la pobreza* sostiene sus eventuales contenidos sociológicos e históricos sobre bases teológicas que la hacen deudora en específico de la teología de la liberación. Es por ello que la concepción de una *civilización de la pobreza* trata de un tema de madurez en Ellacuría, dado que presupone todo el proceso de transformación del discurso teológico convencional hacia las innovaciones y reformulaciones conceptuales que la teología de la liberación incorporó al mismo.

En este contexto, Sermeño rescata la interpretación de la civilización de la pobreza de Jon Sobrino, especialmente desde la óptica del concepto de “pueblo crucificado”. Para Sobrino el pueblo crucificado en la concepción de Ellacuría es una expresión tanto negativa como positiva de la realidad histórica que define a muchos pueblos a nivel global. En el sentido negativo es una lectura teológica de la condición del pobre. Evidentemente, se trata de inmensas mayorías en condición de pobreza que son en los hechos pueblos transidos de muerte producto de la injusticia. Hay que añadir, además, que estos pueblos pobres crucificados son pueblos ignorados, anulados a los que se les niega la palabra o,

en lenguaje contemporáneo, se les niega el reconocimiento. Tal falta de reconocimiento tiene una función política evidente. Permite que los países ricos y sus habitantes puedan desentenderse sin mala conciencia de lo que su concentración de riqueza y niveles de consumo provocan en las inmensas mayorías de pobres y desposeídos de los países periféricos.

En su sentido positivo, el pueblo crucificado expresa su mayor capacidad de renovación. Ellacuría afirma convencido que el pueblo crucificado trae salvación. Es decir, es una categoría que ofrece “luz” a la civilización de la riqueza, en el sentido de que le permite verse o reconocerse en su “verdad”. El pueblo crucificado, nos recuerda Sobrino, fue concebido por Ellacuría como una metáfora. La metáfora de un espejo invertido que refleja la verdad del primer mundo. Una verdad desfigurada pero dolorosamente real en la pobreza y la miseria que el primer mundo se niega a reconocer y trata de disimular u ocultar.

El pueblo crucificado también aporta un segundo elemento de “salvación” que a simple vista parecería inverosímil y hasta sería causa de estupor. Este elemento es la esperanza. Los pobres ofrecen esperanza a los ricos del primer mundo. El argumento es muy simple y, a pesar de las apariencias, no carece de congruencia lógica. Desde su sufrimiento, el tercer mundo genera y mantiene esperanza,

misma que ofrece a un primer mundo que no la posee.

Sermeño termina haciendo un balance de la vigencia de la propuesta de la civilización de la pobreza, examinando los desafíos globales que hoy enfrentamos. Y afirma que la *civilización de la pobreza* es fundamentalmente un concepto utópico (aunque no solamente) que emana de la utopía cristiana, inspirada, por supuesto, en los valores del evangelio. Ellacuría fue, en este sentido, consciente y provocadoramente utópico. Pero más allá del poder existe este ingrediente “espiritual” sin el cual es impensable poder siquiera imaginar resolver los graves problemas y desafíos del mundo de hoy.

Treinta años después, el mundo “gravemente enfermo” que Ellacuría contempló, con hondo realismo, parece haber entrado hoy en fase terminal. Cada vez queda menos tiempo para, si bien no evitar, al menos moderar el impacto del cambio climático, a las generaciones jóvenes de hoy, y no digamos a las del porvenir. Técnicamente existen alternativas, quizás suficientes, para lidiar con una amenaza tan aterradora. Sin embargo, los poderosos de este mundo de manera egoísta se oponen a todo lo que amenace sus privilegios, despilfarros y sus márgenes de ganancias. Por ello la transición a las energías limpias que suponen el abandono de la utilización de los

recursos fósiles para generar energías continúan enfrentando desesperantes y absurdos retrasos. Pero, más allá de las soluciones técnicas, lo importante es rescatar, desarrollar y consolidar los valores espirituales, humanistas y cristianos que emanan de la *civilización de la pobreza*.

Las críticas y las condenas hacia el capitalismo presentes en la obra de Ellacuría no han sido más que confirmadas en estas tres décadas transcurridas. De la misma manera hay que recordar que Ellacuría era muy crítico con la democracia liberal. No admitía los usos legitimadores que de ella hacían los países ricos, especialmente Estados Unidos, para apoyar y reproducir una situación de injusticia y dominación. Según Sermeño, Ellacuría se concentraba más en los efectos negativos de estos usos que la democracia provocaba en los pueblos y las naciones periféricas y pobres más que en el dejarse distraer por una consideración de los valores y los diseños institucionales que en abstracto volvieron a la democracia (elecciones, pluralismo de partidos, normas constitucionales que incluyen división de poder, libertades públicas asociadas a la ciudadanía liberal, sociedad civil, etcétera), incluso en nuestros días de desencanto con la misma, el principio universal de legitimidad de los regímenes políticos.

El autor concluye que la humanidad enfrenta desafíos y peligros sin

parangón. Parecería que navegamos en aguas embravecidas, a la deriva, sin rumbo. Un contexto con estas características nos hace extrañar personalidades con la inteligencia, congruencia ética y espíritu cristiano como la de Ignacio Ellacuría. En la obra que nos ha legado, por ejemplo, en esta noción de civilización de la pobreza, podemos acaso encontrar inspiración para ayudar a la humanidad a elaborar soluciones creativas para salir de este horizonte desajustado y caótico en el que hoy nos encontramos.

El artículo de Juan Antonio Senent-De Frutos pretende hacer una contribución filosófica en orden a la búsqueda de una justicia cosmopolita históricamente situada como estrategia de respuesta a las diferentes crisis socioambientales que se experimentan en el ámbito de la sociedad global, inspirado por la perspectiva ética de Ellacuría. En esta línea busca articular una razón teórica crítica con una razón práctica éticamente sustentada que permita tanto un entendimiento crítico de los procesos en los que la humanidad actual define la producción de mundo, como un relanzamiento ético de los procesos en una dirección más humanizadora y sostenible.

Con este fin, Senent construye una propuesta analítica de las dimensiones del bien común de la humanidad, recuperando el ideal de bien común como horizonte crítico de las

prácticas sociales transformadoras, como es el caso de François Hourtart y del propio Ignacio Ellacuría.

Si bien la ética del bien común de la humanidad está excluida del campo de lo posible, deseable y conquistable en el imaginario de la modernidad capitalista, ello no supone ninguna prueba de que no sean ni necesarios ni posibles. El capitalismo globalizado potencia los bienes privativos y particulares; privilegia a las élites poderosas frente a las mayorías populares del planeta; el bien individual o corporativo a costa del bien humano universal y del bien de la Casa común.

En un primer momento, el autor realiza algunas consideraciones hermenéutico-históricas rescatando el aporte al concepto de bien común de algunos autores relevantes, tales como Aristóteles, los teólogos medievales y renacentistas, Tomás de Aquino, Francisco Suarez, entre otros.

El autor analiza a continuación el contexto sociopolítico del bien común de la humanidad en la presente fase histórica. En la actualidad el bien común de la humanidad está impedido estructuralmente por la dominancia hegemónica de la forma Estado moderno-liberal en el contexto de la sociedad global. En esta forma prima, en primer lugar, la constitución vertical de un poder soberano “artificial” que es un titular diferenciado, separado y que ostenta

la representación primaria del pueblo o pueblos que integran su territorio, lo que permite la primacía de la soberanía público-estatal real o potencial sobre los bienes que caen bajo el dominio jurisdiccional de su territorio estatal, y da lugar a formas propiedad pública que no son realmente code-terminadas por los sujetos colectivos que conforman la población o que surgen de la alienación de formas de propiedad anteriores.

Y en segundo lugar, esta forma de Estado moderno-liberal, una vez que tiene el monopolio de la producción jurídica, puede disolver las instituciones de bienes comunes que han creado históricamente sujetos colectivos a los que no reconoce en su capacidad de autodeterminación jurídica. Por ello, conceptualmente no considera ningún vínculo social con capacidad política y jurídica para gobernar y producir autónomamente reglas en la administración y uso de bienes comunes. Una vez que el vínculo social es irrelevante política y jurídicamente, y por tanto, se han atomizado los sujetos bajo jurisdicción estatal, la otra forma de propiedad que se privilegia es la propiedad privada en cuanto forma de propiedad disgregadora de los sujetos colectivos, que compiten ahora entre sí, bien como personas físicas, bien como personas jurídicas, por la maximización de su interés.

Esta lógica de la forma Estado moderno-liberal es la que ha vola-

tizado las formas de sociabilidad y de institucionalización política de los territorios tradicionales de los diferentes pueblos, por un proceso de modernización-colonización, primero al interior del espacio político occidental, y después por su proyección sobre los otros territorios de los pueblos. Esta forma Estado tiene consecuencias estructurales sobre el modo de institucionalizar la satisfacción de las necesidades, así como el ámbito legítimo y “racional” de actuación sobre la naturaleza. En el contexto actual han entrado en crisis las formas de Estado históricamente posteriores como el Estado constitucional y el Estado social conquistadas en parte en el siglo XX en Europa, o formas de Estado plurinacional en algunas experiencias latinoamericanas más recientes.

Es necesario un proceso de revisión y reformulación de la forma eminente de institucionalidad política en la lucha por combatir las externalidades sociales y ecológicas que provoca el sistema moderno-capitalista mundializado. Pero enfrentar críticamente la revisión del modelo político-moderno de la forma estado/república exige tanto en orden al bien común propio, como al bien común de la humanidad, integrar o articular la solidaridad social entre los respectivos territorios históricamente vinculados y la sostenibilidad de su sociodiversidad y biodiversidad; ampliar la solidaridad institucionalizada en las diversas

regiones de la Tierra, así como unas relaciones internacionales no basadas en la competencia sino en la concertación y la cooperación.

A partir del contexto anterior, el autor destaca algunos aportes críticos de los últimos años que pueden ayudar para entender un cierto camino de transformación hacia otras formas de institucionalidad que traten de enfrentar las indigencias y las insostenibilidades sociales y ecológicas del sistema hegemónico actual. En los aportes de François Houtart y de Ignacio Ellacuría hay un común esfuerzo por articular un marco categorial de carácter planetario para orientar las luchas sociales por la justicia en la actualidad.

La contribución de François Houtart es expresión de su cercanía y compromiso con distintos movimientos sociales en todos los continentes que le llevó a promover, junto con otros líderes intelectuales y sociales, en el seno del Foro Social Mundial un proyecto de Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad. Con ello, se trata de visibilizar y buscar la convergencia de fuerzas para desarrollar alternativas frente al modelo de desarrollo capitalista en cuanto provoca tanto la crisis ecológica global como la crisis de la mayoría de los pueblos de la Tierra que son subalternizados en este modelo de cultural y económico de desarrollo moderno-capita-

lista. Así, quienes son perjudicados y excluidos en este proceso de mundialización del capitalismo son, a su vez, actores de sus propias resistencias y de la construcción de alternativas al modelo hegemónico. Desde ese mapa de crisis, de víctimas, y de luchas sociales por resistir y vivir de otros modos posibles y sostenibles, se busca avanzar hacia la construcción de otra sociedad global, de otra mundialización. Pero para esa alternativa, ve preciso construir colectivamente un mapa que oriente y en la puedan converger las plurales transformaciones por la que luchan diversos movimientos sociales. Para ello, es útil y necesario generar una reflexión común que identifique las causas estructurales de la crisis social en el sistema mundial, así como que proponga los principios orientadores de nuevas estructuras sociales. Tanto ese mapa de la crisis con sus múltiples dimensiones, como el mapa de las transformaciones es lo que constituye el núcleo de la Declaración del Bien Común de la Humanidad.

Ignacio Ellacuría se planteó, especialmente en las décadas de los 70 y 80 del siglo XX, repensar las condiciones para una justicia cosmopolita que permitiera efectivamente realizar el bien común de la humanidad. Pero Ellacuría parte, al igual que en otros enfoques críticos, del hecho de su negación histórica para buena parte de la humanidad en la presente fase de mundialización

social articulada, muy decisivamente, por un orden civilizatorio moderno-capitalista que es tendencialmente incompatible con la realización de la vida buena para los pueblos de la humanidad. Una vez cumplida la condición real de una única historia de la humanidad es ya urgente la consideración mundial de los derechos humanos, con el fin de realizar el bien común, cuya realización supone la superación histórica del mal común dominante en la actual fase histórica.

Ellacuría señala tres características que debe tener el bien a implantar con un carácter común o estructural que permita el sostenimiento y desarrollo humanizador de la vida humana. En primer lugar, un bien será un bien realmente común, cuando tenga la capacidad de afectar con su bondad a la mayor parte. En segundo lugar, cuando tenga de por sí esa comunicabilidad bienhechora. En tercer lugar, cuando alcance un cierto carácter estructural y dinámico, y permita por tanto una marcha de la historia humanizadora y no cosificadora o alienadora de los sujetos. Este bien común sería, por tanto, superación de una injusticia estructural e institucional, que genera una serie de estructuras e instituciones, que no sólo posibiliten, sino que contribuyan eficazmente a que la mayor parte de los individuos —y no sólo unas minorías privilegiadas— puedan satisfacer sus necesidades básicas y

puedan construir personalmente sus propias vidas.

Con estos aportes, Senent termina señalando que una ética del bien común concreto de la humanidad se puede expresar en la articulación ideal pero historizable y dinámica de tres dimensiones interdependientes de cada práctica o sistema institucional: ser verdadero, justo y ajustado/factible. Son dimensiones porque son momentos de una unidad sistemática. En este sentido, las dimensiones nos sirven para reconocer *criterios* del bien común. En cuanto “concreto”, puede ser practicable o universalizable en cuanto dependa del acierto de la acción social humana o de la institución que se despliega. En cuanto “dinámico” tiene que ir buscando viabilidad y reajustándose en vista de una corrección integradora de las prácticas e instituciones. Pero si un criterio no se satisface en un grado adecuado, se imposibilita la realización de la actividad humana para integrar el bien de la humanidad experimentable, compartible y no imposibilitante. Así, su realización en un mayor o menor grado se sitúa idealmente entre polaridades que son la verdad o falsedad, justicia o injusticia y ajuste o desajuste (factibilidad o no factibilidad) de las prácticas humanas. Estas polaridades, pues, se mueven y experimentan entre el bien común y el mal común. Esto es, entre la afirmación o sostenimiento tendencialmente viable y

reproducible de una verdadera vida buena, justa y viable, y a su vez, no imposibilitante por acción u omisión de una vida buena sostenible de los otros, o en última instancia de todos los sujetos y los pueblos de la Tierra; o en el fracaso o colapso de la actividad humana del propio grupo, o en la negación o impedimento de una vida buena sostenible de los otros, o en última instancia, de los sujetos y pueblos de la Tierra.

Estas dimensiones en su conjunto sostienen, orientan y juzgan la calidad

de las prácticas institucionales que los diferentes grupos de la humanidad desarrollan o tratan de desarrollar en función de su influencia benéfica sobre el bien común de la humanidad, y ello por constituir hoy la sociedad global una sociedad “única” (aunque sea asimétrica en la distribución de poder de los diversos grupos o bloques, y aunque sea diversa socioculturalmente), dada la interdependencia que de facto configura las posibilidades de realización y de suficiencia de bienes de cada grupo social.