

Artículos

El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría

Héctor Samour*

Ignacio Ellacuría acuñó de manera explícita este término, “el mal común”, en unos apuntes de clase que quedaron inéditos, pero se trata de un concepto fundamental para entender su obra en todas sus dimensiones (teológica, filosófica, política, religiosa) y, muy especialmente, el espíritu de su legado¹. “El mal común” no es, por tanto, un concepto marginal. Es un concepto central o, mejor dicho todavía, es el término que expresa el contraste histórico decisivo para Ignacio Ellacuría, a saber, el contraste entre la negatividad de la realidad generada por la actual estructuración de la realidad histórica y la realidad que debería ser, prevista desde un horizonte de plena positividad.

Podríamos cuestionarnos si, en el concepto del “mal común”, no se mezclan indebidamente filosofía y teología. Ante esto, hay que aclarar que, para entender plenamente el pensamiento de Ignacio Ellacuría, hay que remitirse a una dimensión previa a la diferenciación disciplinar entre filosofía y teología. Nos referimos a la dimensión de la espiritualidad, de la espiritualidad ignaciana y de su específica forma de discernimiento, en concreto. En este sentido, Jon Sobrino afirma: “No se conoce a cabalidad al Ellacuría intelectual sin captar su comprensión de los Ejercicios de San Ignacio, las homilías de monseñor Romero y, por supuesto, la realidad, relatada y reflexionada, de Jesús de Nazaret”².

* Doctor en Filosofía Iberoamericana por la UCA. Actualmente, es el viceministro de Educación.

1. Cf. R. Fornet-Betancourt, “El mal común, o el de un posible nombre para nuestra época”, inédito, 2012.

2. Jon Sobrino, “El Ellacuría olvidado. Lo que no se puede dilapidar”, en Instituto Andaluz de Administración Pública (ed.), *Ignacio Ellacuría 20 años más tarde. Actas del congreso internacional*, Sevilla 2010, pág. 320.

Según esto, en el concepto del “mal común” de Ignacio Ellacuría, al igual que en su vida y obra toda, late una espiritualidad del discernimiento a la luz del Reino prometido a los empobrecidos que es la que le imprime el distintivo a su quehacer teórico en sus diversas manifestaciones, sean estas políticas, filosóficas o teológicas.

En un primer momento, voy a exponer el concepto tal y como aparece en su libro principal, *Filosofía de la realidad histórica*; y en segundo lugar, como se lee en los apuntes de clase aludidos, para terminar explicando la vinculación de este concepto con la crítica de Ellacuría a la civilización del capital.

1. El mal común como mal histórico

En *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría presenta el mal común como un mal histórico, radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos³. Se trata de una negatividad encarnada y generada en y por las estructuras sociales, que niega o bloquea la personalización y humanización de la mayoría de la humanidad o de un cuerpo social en una determinada altura procesual del proceso histórico. Se trata, justamente, de un mal formalmente histórico y no de un mal radicado en la condición natural de la realidad humana o en la realidad personal de la biografía. Es un mal, afirma Ellacuría, que “puede ir adquiriendo formas concretas históricas, que afectan al cuerpo social como un todo”, y que tiene un poder

que ya no es meramente posibilitante, sino algo que se apodera de mi propia vida, en cuanto perteneciente a un determinado momento histórico: hay una maldad histórica [...] que está

ahí como algo objetivo y es capaz de configurar la vida de cada uno. No se trata tan solo de reconocer la existencia de un pecado estructural, como hoy se dice, pues el pecado estructural es de por sí un pecado social, algo que afecta a la sociedad estructuralmente entendida. El pecado histórico, además de ser estructural, alude al carácter formalmente histórico de ese pecado: es un sistema de posibilidades a través del cual se vehicula el poder real de la historia.⁴

Para entender cabalmente este planteamiento, hay que señalar que, en la visión ellacuriana, lo que define una época histórica es la *altura procesual* que hace referencia inmediata al proceso de la realidad histórica, que en cada caso da lugar a un determinado sistema de posibilidades (sistema de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones de producción, etc.) que condiciona el carácter real de las acciones humanas en una época histórica o en un determinado tiempo. Este sistema determina la *edad* o figura temporal que en cada momento toma la realidad histórica ante el sistema de posibilidades de que dispone:

La edad no es solo una cualidad de la realidad histórica, sino también un rasgo del ser histórico. Por tener una realidad histórica determinada edad, no en virtud de los años que hayan pasado, sino en virtud de la altura procesual, puede ir cobrando figuras distintas. El sistema de posibilidades pende directamente de la realidad histórica y es lo que hace que esa realidad esté en una determinada edad; mientras no hay cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema, no puede decirse que se ha cambiado cualitativamente de edad. Pero la actualización de la realidad histórica conforme a un sistema y en el sistema a unas determinadas posibilidades, las que el cuerpo social se apropia, es lo que determina que la realidad histórica tenga una figura u otra.⁵

3. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, p. 590.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 446.

Así, es distinta, por ejemplo, la figura de la historia en el continente precolombino y la figura de la colonia; es distinta la figura de la edad media europea y la figura del renacimiento, etc. Y esto se debe formalmente a la altura procesual: “lo que va acaeciando en la realidad histórica refluje sobre esa realidad y sobre todo lo que vive envuelto en esa realidad. No se trata simplemente de madurez, porque madurez propende a entenderse en términos biológicos; se trata de la refluencia de la altura procesual sobre la realidad humana, en tanto que constituye cuerpo social”⁶. Y esta figura histórica tiene graves consecuencias, pues hace que todos los que están en una misma altura procesual –individuos, grupos, clases, naciones...– sean estrictamente coetáneos, es decir, sujetos determinados y configurados desde la misma figura histórica en la cual viven.

Si no fuéramos más que contemporáneos unos de otros, poco importarían el tiempo y la historia; pero, si somos coetáneos, no se trata de nada extrínseco, sino de una determinación física de lo que somos precisamente por pertenecer a una misma altura de los tiempos, que cuenta forzosamente con una figura temporal configuradora a su vez de lo que son los hombres.⁷

Esto es precisamente lo que expresa el poder real de la historia y por el cual pueden adquirir actualidad tanto la bondad como la maldad, históricas. En ambos casos, se trata de un poder propio de la realidad histórica, como una realidad objetiva que tiende a apoderarse de los seres humanos, determinando efectivamente sus figuras personales para bien o para mal.

El mal histórico, que como tal es un mal común, cuando se da, es definitivo, y no es reducible en ningún sentido a pura negatividad en un sentido hegeliano. En la concepción ellacuriana, el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como ocurre en las concepciones ilustradas de la historia, especialmente en la filosofía hegeliana o en la dialéctica materialista de Engels⁸.

Ellacuría, siguiendo a Zubiri, entiende que el mal no es ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano; solo respecto del ser humano hay bien y mal. La nuda realidad no es ni buena ni mala. “Todo bien y todo mal es bien o mal para alguien. Pero no son relativos. Son bien y mal respecto de alguien. No se trata de relatividad, sino de respectividad”⁹. En este sentido, el mal histórico “es el poder del mal como principio tópico del mundo, es la erección del mal en principio, en poder objetivo”¹⁰. De ahí que su superación no vendrá automáticamente en virtud de las “leyes de la historia” ni por ninguna lógica intrínseca a la historia, sino únicamente mediante el cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema o, por lo menos, mediante el cambio de figura ante el sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado. Así, con el actual sistema de posibilidades, “hoy podría desaparecer el hambre del mundo, con lo cual la figura de nuestra humanidad, en vez de ser una figura de desesperación y de guerra, podría comenzar a ser una figura de libertad y de conciliación”¹¹. Pero, según lo que expuse anteriormente, esto podrá realizarse solo a través de la puesta en marcha de praxis históricas de liberación, entendidas como acciones

6. *ibid.*

7. *Ibid.*, p. 449.

8. Cf. *Ibid.*, pp. 451-460.

9. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, p. 225.

10. *Ibid.*, p. 281.

11. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 446.

éticas que buscan, a partir de unas posibilidades reales, la negación superadora de la negatividad histórica en un momento dado.

2. El “mal común” como contrapuesto al “bien común”.

En los apuntes inéditos que mencionamos al inicio, al mal histórico de *Filosofía de la realidad histórica* se le llama ahora expresamente *mal común*¹², al cual Ellacuría le asigna por lo menos tres características: en primer lugar, es un “mal reconocido”; esto significa que es un mal que afecta a la mayor parte de las personas. En segundo lugar, esta capacidad de afectar más o menos profundamente a los más, se debe a la capacidad de dicho mal “de propagarse, de comunicarse”¹³. Y, finalmente, esta comunicabilidad radica en que el mal en cuestión tiene un carácter estructural y dinámico, lo cual significa “que por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen la unidad social”¹⁴. Ignacio Ellacuría presenta el concepto del “mal común” contraponiéndolo al concepto clásico del bien común. Así anota al comienzo de los apuntes:

Los clásicos hablaban del bien común. Pero la definición directa del bien común no puede lograrse adecuadamente si se la busca formal y abstractamente. Esta formalidad y abstracción pueden servir de marco y aun de horizonte, pero no son suficientes. Apuntan eso sí al bien de una comunidad, que no es sin más la suma de los individuos. No se consigue, por tanto, el bien común buscando el bien de cada uno, de modo que aquel sea la suma de todos estos. El bien de todos, cada uno por separado, no es el bien general, no es el bien común... Todo esto es ya muy importante, pero no nos dice lo que pasa en la realidad con el bien común. Porque el bien común es de hecho un ideal, no

obstante ser también una necesidad para que pueda darse un comportamiento realmente humano. Lo que en realidad se da es el mal común.¹⁵

Esta última afirmación nos deja entrever la verdadera intención de Ignacio Ellacuría con esta contraposición, así como el alcance crítico-utópico de su concepto del “mal común”: la tensión entre ideal (bien común) y realidad (“mal común”) se presenta en la clave de una contradicción que no manifiesta simplemente el contraste entre lo ideal y lo real en el sentido de proponer lo ideal como la dimensión del deber-ser al que debe aproximarse la realidad, sino que manifiesta dicho contraste con la peculiaridad de presentar la realidad que hay, “el mal común”, como la dimensión cuya negatividad hace necesaria la actualización del bien como realidad operativa históricamente, y por cierto con las mismas “cualidades” o propiedades que han hecho y hacen del mal un “mal común”. Se trata de un planteamiento dialéctico, según el cual el bien común solo se actualizará ejerciendo un proceso teórico-práctico, una praxis histórica de liberación, que Ellacuría denomina, siguiendo a Hegel, “negación de la negación”, aunque, por supuesto, sin los supuestos idealistas y metafísicos de la filosofía hegeliana.

A la luz de esa contraposición, se precisa entonces qué es y cómo se da en realidad ese “mal común”. Se nos dice que “el mal común” es un mal que afecta a muchos en virtud de ser expresión de un dinamismo estructural que se propaga y comunica como una fuerza configuradora y organizadora de procesos reales, personales, sociales e históricos. “El mal común” es, por tanto, un 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

12. Cfr. I. Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, apuntes de clase del curso de derechos humanos que Ellacuría impartió de marzo a junio de 1989. Archivo Ignacio Ellacuría. UCA El Salvador.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

ese mundo. Por eso, “el mal común” se da como un orden o forma de organización que configura funcional e institucionalmente la realidad histórica de tal manera que esta vehicula desde sí una dinámica deshumanizadora que condena a la mayoría de los que viven en dicha situación (de lo real) a *estar* o vivir mal.

Pero hay que señalar que el “mal común” para Ignacio Ellacuría conlleva también una significación más profunda todavía, pues, como lo cité antes, se trata de una situación estructural que puede afectar el *ser* mismo de las personas afectadas, haciéndolas malas. Y si hacemos una consideración ya no solo antropológica, sino metafísica, al ser la historia el culmen del orden trascendental, esto es, el ámbito concreto en el que la realidad en su totalidad da más de sí y se revela, el mal común ya no sería solo un mal meramente histórico, sino un mal metafísico, que estaría bloqueando y minando desde sus mismas entrañas la realización y revelación de la realidad misma. Ellacuría concluye sus apuntes de clase resumiendo su explicación del “mal común” como referente para pensar la realización histórica del bien común:

Vistas las cosas desde el mal común real, que es el mal que afecta a las mayorías, sobre todo cuando este mal cobra las características de injusticia estructural –estructuras injustas que apenas posibilitan una vida humana y que, al contrario, deshumanizan a la mayor parte de quienes viven sometidos a ellas– y de injusticia institucionalizada –institucionalización en las leyes, costumbres, ideologías, etc.–, surge el problema del bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional.

Esta exigencia y negación superadora de la que habla Ellacuría para lograr el bien común implicará hacer un diagnóstico preciso de la situación de la que se parte –de lo contrario,

se corre el peligro de desarrollar el mal o de paliar sus manifestaciones al no atacar sus raíces– y de plantear el hacer humano como negación de la negación. Esto último implica “poner en marcha un proceso” que vaya “creando afirmaciones, las cuales a su vez deben ser superadas. El dinamismo de la negación de la negación es fundamentalmente positivo y se apoya fundamentalmente en la intolerancia del mal y de lo negativo”¹⁶. Se trata, por tanto, de propiciar praxis de liberación para posibilitar la instauración procesual del bien común. Y como se trata de negar una negatividad determinada y concreta de la realidad histórica, el hacer humano liberador “puede considerarse como un momento fundamental junto a la afirmación de lo positivo y la superación de lo positivo afirmado”¹⁷.

Hay que destacar la consecuencia que Ignacio Ellacuría extrae de todo esto para el replanteamiento de los derechos humanos. Su manera de determinar qué es y cómo se da “el mal común” le lleva a considerar que las elementales exigencias contenidas en el programa de los derechos humanos son, en verdad, una necesidad para posibilitar la actualización de la (otra) realidad 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, pues, para Ellacuría, la necesidad de reclamar los derechos humanos, pero eso sí como reclamo concreto de la necesidad de hacer realidad el bien o de alcanzar históricamente el bien común. En este sentido escribe:

Una consideración de los derechos humanos desde esta perspectiva del mal común dominante los mostraría como el bien común concreto, que debe ser buscado en la negación superadora del mal común, que realmente se presenta como una situación en la que son violados permanente y masivamente los derechos humanos.¹⁸

16. I. Ellacuría, “Ética fundamental”, en *Cursos Universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 2009, p. 255.

17. *Ibid.*

18. I. Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, *op. cit.* Para un planteamiento detallado del tema de los derechos humanos en Ellacuría, ver: Juan Antonio Senent de Frutos, *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao, 1998.

3. La civilización del capital y el mal común

Es a partir de esta concepción del mal común desde donde hay que entender la crítica de Ellacuría a la civilización del capital y a las formas de vida occidentales. Ellacuría constata la realidad histórica del mal en el actual orden mundial; y, como él dice, aunque no se tuviera un criterio racional explícito para juzgar como buena o mala moralmente una situación,

lo que es evidente es que no partimos de una situación neutra, sino de una situación fundamentalmente deshumanizadora del hombre. La presencia del mal en el mundo es tan masiva y de tal implicación con la vida personal de los hombres, que, abstracción hecha de la culpabilidad, no se puede negar la realidad objetiva del mal y la presencia de la voluntad histórica del hombre en la realización de ese mal.¹⁹

Así, Ellacuría realiza esta constatación desde la realidad histórica latinoamericana y, a nivel global, desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares:

Una muy pequeña minoría de países que albergan una muy pequeña parte de la población mundial explotan los recursos de la humanidad (el aire que respiramos, el petróleo y las materias primas, los alimentos, la cultura, el poderío militar, el capital, etc.) de una manera masiva, mientras que la mayor parte de los países y la mayor parte de la población no puede disfrutar de esos recursos ni siquiera en forma mínima.²⁰

Es esta situación lo que muestra la verdad real del ordenamiento histórico actual y

la verdad que demuestra la imposibilidad de su reproducción y, sobre todo, de la ampliación significativa del orden histórico mundial; y demuestra, más radicalmente aún, su indeseabilidad, por cuanto no es posible su universalización, sino que lleva consigo la perpetuación de una distribución injusta y depredatoria de los recursos mundiales y aun de los recursos propios de cada nación, en beneficio de una pocas naciones.²¹

Pero, no se trata de condenar con razones o criterios apriorísticos la civilización del capital, ni la propuesta de la necesidad de su transformación significa desconocer y destruir los logros importantes que ha traído para la historia de la humanidad, sobre todo en el orden científico y tecnológico, e incluso en el político:

Ha progresado la investigación científica y se han acumulado aportes que en sí serán muy positivos y aun absolutamente indispensables para resolver los ingentes problemas que la especie biológica humana y la vida en sociedad generan inevitablemente. También en el orden ético-político se han hecho importantes avances reconocidos institucionalmente, que pueden resumirse en la aceptación teóricamente universal de los derechos humanos. Naturalmente, hay también otros progresos en el ámbito ideológico-cultural, aunque en este campo es muy discutible que los logros actuales en un mundo de gran acumulación de capital sean superiores a los obtenidos en otros momentos de la historia.²²

Pero a pesar de estos logros y valores,

esta civilización del capital ha conducido y está conduciendo: (a) no solo a la ampliación de la

19. I. Ellacuría, “Ética fundamental”, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA El Salvador. Publicado en I. Ellacuría, *Cursos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 2009.

20. I. Ellacuría, “Subdesarrollo y derechos humanos”, *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 25, 1992, p. 4

21. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 17, 1989, pp. 146-147.

22. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *Estudios Centroamericanos (ECA)*, Nos. 493-494, 1989, 1076-1077.

brecha entre ricos y pobres, ya sean regiones, países o grupos humanos [...]; (b) no solo al endurecimiento de los procesos de explotación y de opresión con formas, eso sí, más sofisticadas; (c) no solo al desglosamiento ecológico progresivo de la totalidad del planeta; (d) sino a la deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles.²³

El resultado de todo esto es la ruptura de la solidaridad del género humano que lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico por encima de todo lo demás y de la humanidad misma:

De poco sirve ser hombre para poder contar con lo necesario para sobrevivir, para tener una vivienda mínima, para que los niños enfermos tengan un mínimo de medicinas, etc. Es menester ser norteamericano, europeo, soviético o japonés para poder contar con los recursos suficientes para sobrevivir y para disfrutar de los recursos [...]. Es, de hecho, más importante ser ciudadano de un país poderoso y rico que ser hombre, aquello da más derechos reales y más posibilidades efectivas que esto [...]. Se tienen derechos por ser ciudadano de un país más que por ser humano, y para defender esos derechos surgidos del nacionalismo se entra en la negación de los derechos surgidos del humanitarismo.²⁴

Esta prioridad de lo accidental (ser ciudadano de un país) sobre lo substancial (la unidad filética e histórica del género humano) representa para Ellacuría un desorden ético fundamental, el cual se puede expresar en la siguiente fórmula:

[...] lo que se hace para desarrollar a cada hombre va en menoscabo de todo el hombre y de todos los hombres. Así, se supone, por ejemplo, que se requiere de una cantidad de bienes materiales y recursos de un sistema de propiedad privada tal que sin ellos no hay plenitud humana y posibilidad real de independencia y libertad. Pero, seguidos estos supuestos, nos encontramos, primero, que no son de aplicación a todos los hombres, porque de hecho esos principios suponen la acumulación excesiva y mala distribución; y segundo, que ni siquiera sirven para desarrollar plenamente al hombre así favorecido. Efectivamente, por ese camino se marcha hacia formas absurdas de egoísmo e insolidaridad y hacia un desesperado consumismo que entran en contradicción con el desarrollo armónico y feliz de la persona [...]. No es que el desarrollo del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico y político se totalmente negativo. Lo negativo de ello está en su absolutización [...]. Cuando esto ocurre, lo que tiene de positivo se destruye y lo que debiera servir para el crecimiento de uno mismo y de la humanidad se convierte en destrucción de la humanidad y de uno mismo.²⁵

Esta ruptura de la solidaridad humana, que supone en el fondo una ruptura del fundamento mismo de los derechos humanos, lleva consigo a una permanente violación de esos derechos, que se manifiesta en la situación dramática de los pueblos subdesarrollados:

La mayor parte de la humanidad vive en condiciones inhumanas cuando no solo una parte muy pequeña de ella vive hastiada en la sobrea-bundancia, sino, lo que es peor, cuando eso sería plenamente casi y fácilmente resoluble si se impusiera la voluntad moral de los pueblos sobre el dinamismo ciego y dominante de los intereses económicos y de la prepotencia política.²⁶

23. *Ibid.*, p. 1077.

24. I. Ellacuría, “Subdesarrollo y derechos humanos”, *op.cit.*, pp. 5-6.

25. *Ibid.*, p. 6.

26. *Ibid.*, p. 7.

En este contexto, la teoría y la praxis de los derechos humanos propenden “a ser utilizados ideológicamente al servicio no del hombre y de sus derechos, sino de los intereses de unos u otros grupos [...] al tomar la forma de una normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica y, en su caso extremo, como una forma velada de defender lo ya adquirido por el más fuerte o adquirible en el futuro por los más fuertes”²⁷. Todo lo cual hace de la proclamación de la universalidad de los derechos humanos “una burla sangrienta, porque no solo no se da esa universalidad, sino que se la niega positivamente, ya que hasta ahora, tal como se han dado, se requiere la muerte y la opresión de muchos para la dominación y la libertad aparente de unos pocos”²⁸. De este modo, Ellacuría ve la libertad humana en su real concreción histórica así como en sus implicaciones éticas y políticas mundiales:

Todavía no se ha llegado al estadio histórico en el cual la libertad de unos pocos no esté fundada en la negación de la libertad de muchos. No se ha cumplido realmente lo que Hegel estimaba como la etapa germano-cristiana tras la etapa helénico-romana y la oriental. La razón última está en que 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 para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades. La liberación es el camino de las mayorías, que solo 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.²⁹

La *liberalización* a la que se refiere aquí Ellacuría apunta a la libertad subjetiva e

individual, en el marco de la ideología liberal y neoliberal. En sus orígenes históricos, el liberalismo representó logros concretos en la liberación humana como resultado de una lucha liberadora, mediante la cual se llegó a la consecución de determinados derechos positivizados después en diversos pactos, leyes y constituciones³⁰. Se trató, en el fondo, de un proceso de liberación de la injusticia, de la dominación y del abuso de los poderes institucionalizados. Pero en la actualidad “se ha hecho del liberalismo el modelo de libertad y el camino para preservar, más que para conseguir esa libertad”. Y en los países pobres, el liberalismo se ha convertido en “la cobertura jurídica y formal de quienes ya se han liberado de ciertas opresiones y dominaciones y procuran, a su vez, que no lo consigan otros, respecto de ellos, por sucesivos y más complejos procesos de liberación”³¹. Por ello la liberalización es problema de élites y para élites, mientras que la liberación, de cara a la negatividad del actual orden histórico mundial, consiste en un “proceso de mayorías populares y para mayorías populares, que empieza por la liberación de las necesidades básicas y construye después condiciones positivas para el ejercicio cada vez más adulto de la libertad y para el disfrute razonable de las libertades sociales y políticas”³².

A diferencia, pues, de una pura concepción negativa de la libertad, como la que promovieron “los liberales clásicos en el supuesto de que solo el Estado limitaba u oprimía al individuo”, la liberación, desde la óptica de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos, supone, además de la liberación de estructuras opresoras,

la creación de condiciones para que la capacidad y el ideal de la libertad política y social

27. I. Ellacuría, “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *Estudios Centroamericanos (ECA)*, n.º 502, 1990, p. 590.

28. *Ibid.*, p. 595.

29. *Ibid.*, p. 594.

30. *Ibid.*, p. 591.

31. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 161.

32. *Ibid.*, p. 162.

puedan ser compartidos equitativamente. La liberación se entiende, por tanto, como liberación-de toda forma de opresión y como liberación-para una libertad compartida, que no posibilite o permita formas de dominación. Tiene poco sentido hablar de libertad cuando el espacio de su actualización está reducido por las necesidades básicas insatisfechas, por drásticas limitaciones de posibilidades reales entre las cuales elegir y por imposiciones de toda índole, especialmente las apoyadas en la fuerza y en el terror [...] No es aceptable la libertad de unos pocos sustentada en la esclavitud de los demás, ni la libertad sustentada en la no-libertad de la mayoría. Por eso, aquí también, la libertad debe verse desde su historización en las mayorías populares dentro de cada país y de los pueblos oprimidos en el conjunto del mundo. Es la humanidad la que debe ser libre y no unos cuantos privilegiados de la humanidad, sean individuos, clases sociales o naciones.³³

De todo lo anterior, se concluye lo que ya habíamos mencionado antes: que la universalización de la forma de vida occidental no es posible prácticamente ni es deseable éticamente, porque

no es humana ni siquiera para quienes la ofrecen. El agudo planteamiento de Kant podría aplicarse a este problema [...]. Si el comportamiento y aun el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales y, ni siquiera humanos: cuando más, si el disfrute de unos pocos se hace a costa de la privación de los más. En nuestro mundo, el ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcancen el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos.³⁴

Pero el problema de la universalización de la forma de vida occidental no es solo económico o ecológico, sino también un problema cultural e ideológico que tiene que ver con el mismo modelo de ser humano que promueve el capitalismo y la oferta de humanización y de libertad que hacen los países ricos a los países pobres:

[...] el estilo de vida propuesto en y por la mecánica de su desarrollo no humaniza, no plenifica ni hace feliz, como lo demuestra, entre otros índices, el creciente consumo de drogas, constituido en uno de los principales problemas del mundo desarrollado. Ese estilo de vida está movido por el miedo y la inseguridad, por la vaciedad interior, por la necesidad de dominar para no ser dominado, por la urgencia de exhibir lo que se tiene, ya que no se puede comunicar lo que se es. Todo ello supone un grado mínimo de libertad y apoya esa mínima libertad más en la exterioridad que en la interioridad. Implica, asimismo, un máximo grado de insolidaridad con la mayor parte de los seres humanos y de los pueblos del mundo, especialmente con los más necesitados.³⁵

4. El horizonte utópico: La civilización de la pobreza o de la austeridad compartida

Dada esta situación, Ellacuría propone una nueva civilización, un proyecto global que sea universalizable y donde haya posibilidades de supervivencia y de humanización para todos. Pero una universalización que ha de hacerse desde la perspectiva de las mayorías populares y los pueblos oprimidos y no desde las minorías privilegiadas. Frente al principio de universalización vigente en la actualidad, caracterizado por ser más bien un principio de uniformización impuesta y regida por las leyes del mercado económico, “ha de generarse un universalismo no reductor, sino enriquecedor,

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, pp. 152-153.

35. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 153.

de modo que la riqueza entera de los pueblos quede respetada y potenciada, y las diferencias sean vistas como plenificación del conjunto y no como contraposición de las partes, de modo que todos los miembros se complementen y en esa complementación el todo quede enriquecido y las partes potenciadas”³⁶.

En otras palabras, “visto el problema en su totalidad mundial y desde la perspectiva de las necesidades reales y expectativas de la mayor parte de la población mundial, esa civilización de la riqueza y del capital ha de ser superada radicalmente”³⁷. Se trata, según Ellacuría, de revertir el signo principal que configura la civilización mundial, lo cual supone “comenzar de nuevo un orden histórico, que transforme radicalmente el actual, fundamentado en la potenciación y liberación de la vida humana”³⁸. Este “comenzar de nuevo” no supone un rechazo total del pasado, pero tampoco significa simplemente ponerse a hacer cosas nuevas en desarrollo lineal con el hacer anterior. “Significa un real comenzar de nuevo, ya que lo viejo, en tanto que totalidad, no es aceptable, ni es tampoco aceptable el dinamismo principal (Zubiri) que lo impulsa”³⁹.

Este proyecto de un nuevo orden histórico mundial consiste en la afirmación utópica de una *civilización de la pobreza*, entendida como la negación superadora de la civilización del capital o de la riqueza y de su dinámica fundamental:

La civilización de la pobreza rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización

[...]. La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza. y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida [...]; lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza, es menester suscitar un dinamismo diferente que lo supere salvíficamente.⁴⁰

Este nuevo dinamismo, Ellacuría lo entiende como el predominio del trabajo sobre el capital, y por ello a la civilización de la pobreza se le puede llamar igualmente una *civilización del trabajo*:

La pobreza que da cornadas es la que surge de su contraposición dialéctica con la riqueza, la que es resultado de una civilización del capital, pero no la que resulta de una civilización del trabajo. Pero no se trata de cualquier trabajo. El trabajo sin el cual el capital no prospera no es el trabajo tomado como negocio y que llena el ocio, sino el trabajo tomado como negocio y que es la negación del ocio [...]. El trabajo y el ocio no deben contraponerse. El trabajo, produzca o no valor, que últimamente se concreta en mercancía y capital, es, ante todo, una necesidad personal y social del hombre para su desarrollo personal y equilibrio psicológico, así como para la producción de aquellos recursos y condiciones que permiten a todos los hombres y a todo el hombre realizar una vida liberada de la necesidades y libre para realizar los respectivos proyectos vitales. Pero entonces se trata de un trabajo no regido exclusiva ni predominantemente, directa o indirectamente, por el dinamismo del capital y de la acumulación, sino por el dinamismo real del perfeccionamiento de la persona humana y la potenciación humanizante de su medio vital del cual forma parte y al cual debe respetar.⁴¹

36. *Ibid.*, p. 156.

37. *Ibid.*, p. 170.

38. *Ibid.*, p. 159.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, pp. 170-171.

41. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, pp. 1077-1078.

De esta forma, se propone construir una nueva sociedad mundial ya no estructurada por las leyes del capital y que le dé primacía “al dinamismo del trabajo humanizador”; una sociedad, por consiguiente, configurada de un modo distinto de la actual, “porque su principio configurador es totalmente distinto”⁴². En esta línea, se propone concretamente la constitución de un orden económico que garantice de modo estable la satisfacción de las necesidades básicas y que haga posibles las fuentes comunes de desarrollo personal y las posibilidades de personalización. A este nuevo orden económico, le debe corresponder un nuevo orden social, en el cual se posibilite el que los pueblos sean cada vez más sujetos de su propio destino y tengan mayores posibilidades de libertad creativa y de participación, lo que a su vez significa que se le debe dar más peso a lo social que a lo político, sin que eso signifique promover un individualismo como forma suprema de humanización.

Todo lo anterior debe reflejarse en el interior de cada nación, en las cuales debe construirse un tipo fuerte de sociedad que supere tanto el individualismo y el estatismo, lo cual no supone tratar de encontrar términos medios entre los dos extremos históricos, sino de buscar formas nuevas que, negándolos, superen los modelos existentes.

Desde luego, la desestatización no debe entenderse como un reclamo neoliberal de un menor peso del Estado ante las exigencias de la llamada iniciativa privada y ante las leyes del mercado. La desestatización es, más bien, una forma de socialización, que promueve una iniciativa comunitaria y social, no delegada ni en el Estado, ni en partidos, ni en vanguardias ni en caudillos. Se trata de superar la apatía social en la conducción de los procesos histó-

ricos sin tener que caer por eso en gremialismos o corporativismos.⁴³

Esto supone un nuevo orden político más allá de la democracia liberal y de los modelos colectivistas conocidos, y que puede encontrar su referente empírico en los “esfuerzos recientes bastante generalizados para democratizar el socialismo”, los cuales no hay que confundir con la muy necesaria socialización de las democracias existentes⁴⁴.

Evidentemente estamos hablando de un nuevo orden cultural que debe empezar por desligarse de los modelos occidentales: “Solo despojándose y liberándose del engaño de que la cultura occidental ha encontrado ya, al menos la vía, del verdadero progreso humano, se puede empezar a buscar otro tipo de cultura”⁴⁵. La civilización de la pobreza no puede ponerse en marcha mediante un orden cultural que “favorece y promueve el producto consumista a través de necesidades inducidas por la vía del mercadeo, pero, al mismo tiempo, descubre y fomenta el mayor de los vacíos interiores. La civilización de la pobreza, lejos de ser en lo cultural consumista y activista, tiende a ser naturalista y a potenciar las actitudes contemplativas y comunicativas más que las activo-consumistas en unos casos y puramente pasivo-receptivas en otros”⁴⁶.

La superación de esta cultura alienante debe llevar, a su vez, a la recuperación de la secular riqueza cultural de la humanidad, que hoy está siendo avasallada y uniformizada por los modelos tecnológicos y consumistas.

Esta imposición cultural mantiene a las grandes mayorías de América Latina y de otras partes en formas alienadas de entenderse a sí mismas y de entender y valorar el mundo. Lo que

42. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 172.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, p. 177.

45. *Ibid.*, p. 180.

46. *Ibid.*

debiera ser favorecedor de una unidad plural se convierte en uniformidad empobrecedora. La facilidad de los medios de comunicación, por otra parte, lleva a saltar alienadamente desde un estado primitivo, a veces muy rico y sano, de cultura a estadios sofisticados y decadentes de una cultura impuesta más por el medio y envoltorio con que se presenta que por el fondo en que consiste.⁴⁷

Ahora bien, se trata de recuperar esta riqueza cultural no para quedarse conservadoramente en ella, sino para “buscar una cultura para la mayoría y no una cultura elitista con mucha forma y poca vida. El que tengan vida y la tengan en abundancia no unos pocos, sino a ser posible todos, debiera ser el lema de la nueva cultura en la tierra nueva”⁴⁸. Y en esta línea,

la cultura debe ser, ante todo, liberadora. Liberadora de ignorancias, de temores, de presiones internas y externas, en busca de una apropiación de una verdad cada vez más plena y de una realidad cada vez más plenificante. En este proceso de liberación, la cultura irá

siendo generadora de libertad real, no reducida a seleccionar –más que elegir– entre distintas ofertas condicionadas y condicionantes, sino orientada a la construcción del ser propio como personas, como comunidades, como pueblos y como naciones en un esfuerzo de creación y no solo de aceptación.⁴⁹

Por supuesto, para Ignacio Ellacuría, este ideal utópico de una plena libertad para toda la humanidad solo puede ser posible por la puesta en marcha de un proceso de liberación cuyos sujetos principales deben ser, justamente, las mayorías populares y los pueblos oprimidos del planeta:

La revolución que se necesita, la revolución necesaria, será aquella que pretenda la libertad desde y para la justicia y la justicia desde y para la libertad, la libertad desde la liberación y no meramente desde la liberalización, sea esta económica o política, para superar así el *mal común* dominante y construir un *bien común*, entendido este en contraposición de aquel y procurado desde una opción preferencial por las mayorías populares.⁵⁰

47. *Ibid.*, p. 181.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, p. 178.