

Adriana María Arpini

aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

UNCuyo - Conicet

¿ES REALMENTE COMÚN EL BIEN COMÚN?

LA DIALÉCTICA ENTRE CAPACITACIÓN Y POSIBILITACIÓN A PROPÓSITO DEL BIEN COMÚN Y LOS DERECHOS HUMANOS EN IGNACIO ELLACURÍA

Resumen: Nos interesa profundizar en la producción filosófica de Ignacio Ellacuría (Portugalete, 1930-San Salvador, 1989) las nociones de bien común y de derechos humanos, como realizaciones históricas de la humanidad, a fin de enfocar alguna respuesta a la cuestión de ¿por qué tales conceptos han servido con inusitada frecuencia a la negación real del bien común y de los derechos humanos? Lo hacemos a la luz de los principios de capacitación y posibilitación, propuestos por el autor, los cuales introducen una peculiar dialéctica que permiten historizar aquellas nociones.

Palabras clave: Capacitación, Posibilitación, Bien común, Derechos humanos

Is common good really common? Dialectics between training and enabling regarding the common good and human rights according to Ignacio Ellacuría

Abstract: We intend to study in depth the notions of common good and human rights as human historical achievements in Ignacio Ellacuría's philosophical production (Portugalete, 1930 - San Salvador, 1989) in order to answer the question of why these concepts have turned so frequently into their opposites, more specifically, into the denial of common good and human rights. We do this in light of the principles of training and enabling proposed by the author, which introduce a particular dialectic and allow giving a historical context to those notions.

Keywords: Training, Enabling, Common good, Human rights



Introducción

En un escrito fechado en México, en febrero de 1978, Ignacio Ellacuría sostiene que la idea del bien común se funda en dos afirmaciones: “la sociedad es una realidad necesaria para el individuo” y “la sociedad no puede ser lo que es, ni hacer lo que hace, si no cuenta con suficientes recursos materiales que estén a disposición de todos y cada uno de los individuos”. Afirma, además, que “los derechos humanos pueden considerarse como el despliegue del bien común de la humanidad como un todo” (Ellacuría, 2001: 208 y 211).

Por otra parte, en su obra póstuma, *Filosofía de la realidad histórica* (1991), explica que lo propiamente histórico aparece como un doble procesos mutuamente realimentado de “creación de capacidades” y de “actualización de posibilidades”. Entonces la realidad histórica, propiamente humana, es un proceso dialéctico discontinuo, de avances y retrocesos.

Exploramos, en la producción del filósofo nacionalizado salvadoreño, las nociones de bien común y de derechos humanos como realización del bien común de la humanidad, a la luz de los principios de capacitación y posibilitación, a fin de encaminar alguna respuesta a la pregunta ¿por qué los conceptos de bien común y derechos humanos han servido con inusitada frecuencia a la negación real del bien común y de los derechos humanos?

¿Quién es Ignacio Ellacuría?

Ignacio Ellacuría nació en Portugalete, provincia de Vizcaya, España, el 9 de noviembre de 1930, se educó en un colegio de jesuitas en Navarra. Ingresó a la Compañía de Jesús a los 17 años, al poco tiempo fue enviado a la fundación del noviciado de Centro América. Entre 1949 y 1951 estudió Humanidades en el Ecuador donde conoció al padre Aurelio Espinoza Polit¹, con quien aprendió a gustar la rigurosidad del pensamiento. Luego estudió Teología en Innsbruck, Austria. Allí siguió las clases de Karl Rahner² – quien introduce la historicidad como dimensión esencial a la Teología–, y comenzó a leer a Xavier Zubiri³. Entre 1962 y 1967 hace su doctorado en Filosofía en Madrid. La tesis, “La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”, fue orientada por el mismo Zubiri. Surgió así una estrecha amistad y una fecunda colaboración intelectual entre ambos.

¹ Aurelio Espinoza Polit (Quito, 1894-Guayaquil, 1961). Escritor y jesuita ecuatoriano. Destacó en el campo de las letras por sus traducciones de algunos clásicos y por sus escritos humanistas, como *Virgilio, el poeta y su misión providencial* (1933). Fundador y rector de la Universidad Católica de Quito e iniciador del Instituto Superior de Humanidades Clásicas ecuatoriano y de la Biblioteca que hoy lleva su nombre.

² Karl Rahner (Friburgo de Brisgovia, 1904-Innsbruck, 1984). Fue uno de los teólogos católicos más importantes del siglo XX. Jesuita en 1922, se doctoró en Filosofía con una tesis sobre Espíritu en el mundo (1939), Enseñó, con proyección internacional, teología dogmática y filosofía de la religión en Innsbruck, Viena, Munich y Münster. Fue designado teólogo consultor del Concilio Vaticano II y miembro de la Comisión Teológica Internacional. Entre sus numerosas obras cabe destacar *Oyente de la palabra* (1945), *Escritos de teología* (1954-1975) y *Curso fundamental sobre la fe* (1977).

³ Xavier Zubiri (San Sebastián, 1898-Madrid, 1983). Filósofo español, estudió con Husserl y Heidegger. Se interesó por la ciencia, conoció a Albert Einstein y trabajó en física con Louis de Broglie. Su filosofía es un intento de superación del subjetivismo de la modernidad y del realismo ingenuo de la filosofía clásica. Afirma que la “aprehensión primordial de la realidad” se logra por la “inteligencia sentiente”, que une lo intelectual a lo sensorial. Sus principales obras son: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), *Sobre la Esencia* (1963); y los tres tomos de *Inteligencia Sentiente* (*Inteligencia y Realidad*,



1980; *Inteligencia y Logos*, 1982; *Inteligencia y Razón*, 1983), obra que pudo completar gracias a la estrecha colaboración de Ignacio Ellacuría.

⁴ Oscar Arnulfo Romero (El Salvador, 1917-1980). Sacerdote católico, llegó a ser arzobispo Metropolitano de San Salvador (1977-1980). En sus homilias denunció violaciones a los Derechos Humanos y manifestó solidaridad con las víctimas de la violencia política. Fue nominado al Premio Nobel de la Paz en 1979. El lunes 24 de marzo de 1980 fue asesinado cuando oficiaba una misa en la capilla del hospital de La Divina Providencia, en la colonia Miramonte.

En 1967, después del Concilio Vaticano II (1962-1965) y un año antes de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín (1968), Ellacuría fue destinado a trabajar en la Universidad Centroamericana (UCA) José Simeón Cañas de El Salvador, de la que llegó a ser rector en 1979. Desde su función, se propuso conjugar el alto nivel académico con el servicio al pueblo salvadoreño. En este sentido fue importante el encuentro entre Ellacuría y el arzobispo Oscar Arnulfo Romero⁴, profundamente comprometido con la causa de los pobres hasta su asesinato en marzo de 1980.

Amenazado de muerte, Ellacuría debió exiliarse en España, donde intensificó su colaboración con Zubiri y lo asistió en la revisión de la redacción de la trilogía de la *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983). Ellacuría comprendió que la guerra civil salvadoreña no tendría solución eficaz por las armas, antes bien había que favorecer una salida dialogada, un pacto de paz justa. Sostenía la propuesta de que “el pueblo recupere su protagonismo activo sin someter su fuerza y su posible organización a ninguna de las dos partes en conflicto” (Fernández, 2006: 11) [Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) y Frente Democrático Revolucionario (FDR), por un lado, y el presidente Duarte con el apoyo económico-militar de la administración Reagan, por el otro]. La noche del 16 de noviembre de 1989, soldados del ejército entraron en la universidad y asesinaron a seis jesuitas (Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Armando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López) y a dos mujeres (Elba y Celina Ramos). El mayor delito de Ellacuría fue servirse de la reflexión filosófica y teológica rigurosa para comprender y transformar la realidad histórica.

¿En qué consiste lo propio y original de la filosofía de Ignacio Ellacuría? No resulta sencillo determinarlo pues, por una parte, sus categorías de análisis y esquemas interpretativos proceden en buena medida de su profundo conocimiento de la obra de Xavier Zubiri, y por otra parte, el grueso de su producción estrictamente filosófica permaneció inédito durante mucho tiempo. Por estos motivos pareció que sus escritos estaban más bien orientados a divulgar la obra de Zubiri o, como ha dicho Antonio González Fernández, a “prolongar la obra de Zubiri en Latinoamérica”. Prolongación original, ciertamente, ya que para este autor prolongar no es repetir de manera escolástica una doctrina o defender

una ortodoxia, sino adentrarse por nuevos caminos, distanciándose creativamente de los orígenes e interesándose por los problemas, las dificultades y los desafíos que esa realidad ofrece (Cfr. González Fernández, 2009). En el caso de Ellacuría esa originalidad estaría dada por el hecho de definir las coordenadas históricas y geográficas en que sitúa su reflexión.

La aparición de *Filosofía de la realidad histórica* (1990) permitió apreciar la unidad teórica y sistematicidad de los trabajos ellacurianos desde su tesis doctoral (1965) hasta la construcción de una filosofía de la liberación inmersa en la realidad latinoamericana. Con acierto ha señalado Héctor Samour que Ellacuría “utiliza positivamente las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de la filosofía zubiriana en orden a fundamentar el concepto filosófico de praxis histórica, pero a la vez con el objetivo político de pensar e iluminar una adecuada praxis histórica de liberación en el contexto latinoamericano frente a otras formas de praxis política, que se desarrollaban en el continente en aquella época” (Samour, 2014: 228). Por ser la historia el lugar en que la realidad adquiere mayor densidad, ella es el acceso concreto a la realidad y por tanto el objeto de la filosofía. La radical historización que manifiesta esta tesis explica también el tránsito desde una filosofía que procura desentrañar la estructura dinámica de la realidad (Zubiri), a una cuyo objeto es la realidad histórica, indagada con intención liberadora (Ellacuría).

José Mora Galiana (1999) distingue tres momentos en el pensamiento filosófico de Ellacuría: la primera etapa, anterior a la influencia directa de Zubiri, en la que centra su atención sobre Santo Tomás, como hombre de su siglo, y en José Ortega y Gasset, como hombre del siglo XX, en un esfuerzo por sintetizar la filosofía escolástica con el raciovitalismo orteguiano. Escribe “Posibilidad y modo de aproximación entre filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna” (1958) y “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de Meditación de la técnica” (1961). Se interesa también en el estudio del neokantismo y del neotomismo alemán, en autores como K. Jasper, M. Heidegger, J. P. Sartre, H. Bergson, M. Blondel y los filósofos cristianos en diversa medida influenciados por Heidegger, tales como J. B. Lotz, K. Rahner, M. Müller, G. Steiwerh, B. Welte y H. Kring.

La segunda etapa, como discípulo de Zubiri, escribe su



tesis doctoral. La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri (1965). Sienta las bases de la superación del individualismo y del positivismo: lo físico no se opone a lo metafísico, sino que es lo metafísico por excelencia. Físico no es sinónimo de empírico o positivo, sino que es lo real, susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. En esa realidad es donde el ser humano, por ser esencialmente abierto a las cosas, en muchas circunstancias puede interponer un esbozo de posibilidades. Ahí radica la importancia de la praxis histórica, cuya base peculiarmente metafísica se encuentra en el sentido dinámico de la realidad, la percepción y comprensión racional de la inteligencia sentiente⁵. Héctor Samour puntualiza que Ellacuría encuentra en Zubiri elementos para construir una metafísica de la realidad superadora del realismo clásico (Aristóteles) y del idealismo moderno (Hegel), cuya máxima realización se concreta en la realidad humana en su proceso social e histórico. No le interesa explicar la realidad desde la naturaleza, a la manera del naturalismo, sino fundamentar la realidad humana como suprema realidad intramundana. Toma distancia del materialismo dialéctico, que queda atrapado en el horizonte de la naturaleza, pero no del materialismo histórico, donde lo real como historicidad cobra rango metafísico. Tampoco cae en un hegelianismo, porque escapa al monismo idealista de un macrosujeto histórico en devenir (Cfr. Ellacuría, 2009: 41-141; Samour, 2014: 230).

⁵ Según Zubiri, la inteligencia está constituida formalmente por la “apertura a las cosas como realidades”, de tal suerte que “la formalidad propia de lo inteligido es ‘realidad’”. Sin embargo no es independiente del “sentir”. Si el mero sentir presenta las cosas como estímulos, hay un modo de sentir intelectual que las presenta como realidades. Así la sensibilidad se hace intelectual y la inteligencia se hace sentiente. Es decir que ambas están unidas en la estructura “inteligencia sentiente”. Esta aprehende las cosas en su “impresión de realidad”. Cf. Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980.

La tercera etapa, entre 1972 y 1981, está marcada por la filosofía práctica: la filosofía política y universitaria. Procede a una radicalización de posiciones anteriores y la elaboración de una propuesta de filosofía política que tiene como punto de partida y objeto a la realidad histórica, donde se revela la realidad total. Durante este período escribe el ensayo *Filosofía ¿para qué?* (1976), dedica esfuerzos al análisis de la realidad Centroamericana, dicta los cursos sobre “Filosofía de la realidad histórica”, la cual tematiza la historia como zona de mayor densidad de lo real. Se embarca en una praxis de liberación a partir del concepto de “civilización de la pobreza”. Considera que la politización de la filosofía consiste en que esta contribuya a la transformación del mundo en la que está situada históricamente con el fin de posibilitar una liberación paulatina de la naturaleza y una mayor vida personal (Cfr. Ellacuría, 2009: 21-39).

Samour diferencia un cuarto período en la elaboración

de la filosofía ellacuriana. Ubica entre 1982 y 1989 el momento de formulación explícita de su proyecto de filosofía de la liberación en base a la filosofía de la realidad histórica. La filosofía es un momento teórico específico de la praxis histórica. Es una ideología que puede orientarse hacia una reflexión crítica y sistemática o degradarse hacia un reflejo de la praxis misma (ideologización). Para evitar esta segunda posibilidad, la filosofía debe ser fiel a su propio estatuto epistemológico intentando constituirse en función liberadora, tanto en el aspecto crítico como en el creador, participando en la praxis histórica de liberación. Cuando la filosofía pretende eludir el conflicto, en realidad se sale de la historia y se ideologiza. Como momento ideológico de la praxis liberadora, la filosofía debe relacionarse con el sujeto de la liberación, quien es víctima mayor de la dominación y carga con la negatividad de la historia. De ahí la importancia de una dialéctica histórica, no formalista, que acentúa el momento de la tensión y da lugar a la praxis liberadora (Cfr. Ellacuría, 2009: 327-377).

José Manuel Romero Cuevas considera que Ellacuría es un interlocutor fructífero para reconsiderar las bases de una teoría crítica porque ofrece “una fundamentación histórica de un modo de crítica que guarda interesantes analogías con la noción de crítica inmanente forjada por la tradición de pensamiento hegeliano-marxista” (Romero Cuevas, 2008: 121), especialmente a partir de las elaboraciones de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que llevan a diferenciar la teoría tradicional de la teoría crítica. En efecto, para T. Adorno, M. Horkheimer o H. Marcuse la crítica inmanente encuentra su normatividad en el propio proceso histórico y no en la derivación lógica de ideales o valores suprahistóricos. Del mismo modo en Ellacuría, que si bien considera que los problemas relativos al bien común y a los derechos humanos deben ser planteados en la perspectiva de la humanidad como un todo, ésta noción de humanidad no tiene el carácter formal de una idea reguladora; al contrario el horizonte por ella definido surge de la constatación de la radical facticidad del pensamiento, es decir, de su situación histórica, geográfica y socio-política. Tal facticidad del pensamiento significa para Ellacuría un compromiso ético-político explícito con la dolorosa realidad de América Latina. Al hacer explícito el planteo del lugar de la enunciación, éste pasa a formar parte de la teoría misma y define el sentido



crítico de una filosofía de la realidad histórica y su singular dialéctica.

El dinamismo intramundano: una singular dialéctica

En oposición a los usos mecanicistas y formalistas de la dialéctica, Ellacuría sostiene que el dinamismo intramundano no es unívocamente dialéctico. Una adecuada interpretación de la dialéctica permite ver, según Ellacuría, que la negación no es solo aniquiladora de su contrario, sino anuladora y superadora. Consecuentemente la realidad es un proceso de realización en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad que retienen y superan a las anteriores. No se trata de una deducción lógica, sino real. “El mundo de las cosas reales no solo está abierto a nuevas cosas reales, sino a nuevas formas de realidad en cuanto tal” (Ellacuría, 1991: 37). Su novedad es cualitativa, esto es estricta novedad, no mero despliegue o explicitación de lo mismo. Dice Ellacuría:

Hay un estricto dar-de-sí-más de lo que actualmente es y esto no solo cuantitativamente –no en el sentido de un aumento cuantitativo de la materia inicial–, sino en el sentido de darse más cosas reales diferenciadas, sino, sobre todo, cualitativamente, esto es, mediante la aparición de nuevas formas de realidad. ... no podemos decir lo que es la realidad hasta que ella misma no dé-todo-de-sí y no podemos decir lo que es la realidad superior deduciéndola de las formas inferiores de la realidad de la cual proviene” (1991: 37 - 38).

El fragmento citado pertenece a su libro *Filosofía de la realidad histórica*. Allí explica que lo propiamente histórico aparece como un doble procesos mutuamente realimentado de “creación de capacidades” o capacitación y de “actualización de posibilidades” o posibilitación.

El proceso de capacitación abarca las dimensiones cognitivas y tecnológicas, pero también las sociales y morales. De modo que la capacidad reconoce el valor de cada ser humano, de cada grupo como tal. Pero dicho reconocimiento no se realiza en ausencia de conflictos, al contrario, es resultado de una tensión, de una lucha. Se trata de un proceso por el cual se adquiere la capacidad de apreciar los rasgos y cualidades de los otros como valiosos. Es decir que se asume el carácter intersubjetivo del proceso de capacitación y posibilitación. El cual se cumple en relación con el mundo y con los otros (ya sean personas, culturas, generaciones,

grupos sociales, género, clases sociales).

La adquisición de nuevas capacidades abre nuevas posibilidades en la dimensión práctica, cognitiva y moral. La cuestión de qué posibilidades son de hecho realizadas no es un problema solamente técnico, sino político. Pues las posibilidades históricamente iluminadas pueden resultar restringidas al sometimiento de las condiciones de reproducción del sistema social, frustrando la gratificación y satisfacción de las necesidades de numerosos grupos sociales.

Como ya se adelantó, para el filósofo salvadoreño la crítica social más penetrante no es aquella que se hace en función de la sociedad ideal ni de una pretérita, ambas idealizadas, sino aquella que toma en cuenta las capacidades y recursos existentes hasta el momento presente y se pregunta si podría sacarse de ellos un mejor rendimiento para la realización de los hombres concretos. Es decir que problematiza una determinada sociedad a partir de sus propias posibilidades de ser mejor. Así, el criterio normativo de la crítica es radicalmente intrahistórico: son las posibilidades de realización y gratificación iluminadas como actualizables por subjetividades capacitadas a partir de las posibilidades ya históricamente plasmadas en el mundo social circundante de la propia época. Lo que la propia época puede dar de sí (Cfr. Ellacuría, 1991: 406 y ss.; 2009: 28).

La dialéctica entre capacitación y posibilitación está organizada de acuerdo con un principio dinámico de no identidad, es decir de no correspondencia entre forma y contenido. A diferencia de Hegel, Ellacuría otorga prioridad al contenido. Éste confiere dinamicidad, pues su maduración es lo que torna inviable la forma que había tenido hasta entonces, y acaba convirtiendo a la forma existente en un obstáculo que debe ser removido. La relación entre forma y contenido no es ontológica, sino históricamente iluminada desde una perspectiva político-moral específica. De esta manera, la no-identidad puede ser tematizada desde una mirada crítica de lo existente, orientada a su transformación. La concepción de lo histórico como procesos de capacitación y posibilitación aparece como algo contingente, frágil, sometido a retrocesos y pérdidas, pero también como acontecer de la novedad históricamente posible. Es, por tanto, un proceso tematizable, susceptible de ser criticado y transformado (Cfr. Ellacuría, 1991: 439 y ss.).

En otras palabras, si en un momento histórico



determinado, la ciencia y la técnica han desarrollado una cierta capacidad, v. gr. la de satisfacer las necesidades alimentarias de la población mundial –momento de afirmación dialéctica o tesis–, y no obstante existen poblaciones o sectores sociales subalimentados, que padecen hambre crónica o mueren de hambre –negación dialéctica o antítesis–, entonces es necesario tomar una decisión ético-política que abra paso a la negación de la negación. Es decir, una decisión que contribuya a eliminar las causas que impiden a esa realidad histórica dar todo de sí⁶. En casos como estos, la realidad histórica evidencia una contradicción entre el proceso de capacitación y el de posibilitación. Plantea una tensión que deja ver la contingencia del proceso histórico.

⁶ En este sentido Ellacuría historiza la expresión de Xavier Zubiri “lo que la realidad ‘da de sí’”. Cfr. Zubiri, Xavier (1989). *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial.

Veamos cómo se aplica esta peculiar dialéctica al problema del Bien Común y de los Derechos Humanos.

Historización del bien común y de los Derechos Humanos

En el artículo presentado en 1978, en el Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos, Ellacuría señala que desde Aristóteles y Santo Tomás, el tema del bien común tiene una larga trayectoria filosófica y teológica, que no deja de lado la noción rousseauiana de “voluntad general” como instancia superadora de la suma de voluntades. Asimismo, los derechos humanos pueden considerarse, en alguna medida, como la actualización histórica del bien común. No se trata, pues, de temas nuevos ni accidentales en la estructuración de la sociedad. Siendo así, se pregunta:

¿Por qué han tenido tan poca incidencia en la configuración ética de la persona y la sociedad? ¿Por qué, al contrario, han servido y están sirviendo para una tan permanente negación real del bien común y de los derechos humanos? ¿Cómo se debería orientar el enfoque de este problema para que realmente se propiciara en efecto el bien común y un ejercicio actual de los derechos humanos? (Ellacuría, 2001: 207-208).

Como anticipamos, para Ellacuría la idea de bien común se funda en dos afirmaciones fundamentales: que la sociedad, en el sentido de *polis* o *civitas*, o sea como sociedad política, es necesaria para el individuo; y que para ser o hacer lo que debe ser o hacer, la sociedad debe contar con suficientes recursos materiales a disposición de todos y cada uno de los individuos. En efecto, siguiendo a Santo Tomás –quien a su vez actualiza conceptos de Aristóteles–, cabe afirmar que

el individuo es incapaz de autoabastecerse de todo lo que necesita para llevar una vida humana. Por eso la sociedad política es una necesidad y un bien. Esta tiene su realidad, su fin y su bien propio, que es expresado en el “bien común”. No obstante, la relación del bien individual con el bien común es la de la parte con respecto al todo, y siendo el todo superior a las partes, el bien común está por encima del bien particular. Santo Tomás concluye, por una parte, que la bondad de una parte se considera por relación a lo que es su todo, de modo que ningún hombre puede ser bueno sino por relación al bien común (Cfr. Summa Theologica 1-2, q. 92, a. 1-2); por otra parte, que no hay voluntad recta en quien prefiere su bien particular antes que el bien común, porque el primero está ordenado al segundo (Cfr. Summa Theologica 1-2, q. 19, a. 10). Así, la justicia, en cuanto promoción y defensa del bien común tiene prioridad sobre cualquier bien privado o particular. ¿Cómo ha de entenderse la prioridad del bien común sobre el bien particular? y ¿en qué terrenos? Estas cuestiones han dado lugar a no pocas discusiones entre personalistas y comunitaristas, hasta nuestros días. Ellacuría toma distancia de tales controversias subrayando:

Primero, que tanto el bien común como el bien particular son bienes personales, bienes vistos desde la persona y para la persona; solo quien identifica la persona con la privacidad particular puede ver disminución de lo personal por la acentuación del bien común. Segundo, porque la discusión se plantea respecto de bienes de índole más interna y lo que aquí nos importa no es la consideración de esos bienes, sino más bien de aquellos bienes que competen a la persona como ciudadana, como integrante de una sociedad política; en el caso de estos bienes, sobre todo de los bienes económicos, que son los fundamentales en la estructuración de la sociedad, la discusión está zanjada y no cabe duda sobre la prioridad del bien común sobre la de los bienes particulares” (Ellacuría, 2001: 210-211).

En la perspectiva teológica tomista, Dios es el bien común –*bonum commune*– por antonomasia, y es, dice Ellacuría, la clave interpretativa del bien común social. Esta clave permite considerar a los derechos humanos “como el despliegue del bien común de la humanidad como un todo” y abre paso a una noción estricta de justicia, anterior a la voluntad de los individuos y generadora de derechos que deben ser reconocidos y promovidos por las leyes de la sociedad, superando las barreras nacionales –“bienes comunes nacionales”–. Así pues, “Bien común” y “derechos



humanos” pueden y deben ser tratados en forma conjunta, “no solo porque no puede hablarse de bien común cuando hay negación de derechos humanos, sino porque la comunidad fundante del bien común es la humanidad, que es una y no puede dejar de serlo” (2001:212).

Los aspectos positivos del análisis formal del bien común y los derechos humanos que se desprenden de la presentación realizada por Ellacuría son los siguientes:

a) “No hay bien particular sin referencia al bien común y sin la existencia real del bien común no puede hablarse de un bien particular, sino tan solo de una ventaja interesada e injusta”. De modo tal que la apropiación privada de algo que es común es una injusticia fundamental que hace injustos todos sus efectos, pues no hay posibilidad de apropiación privada de un bien común sin menoscabo de la comunidad de ese bien, lo que conlleva la ruptura del orden social justo.

b) “No se consigue el bien común por acumulación de bienes individuales, esto es, persiguiendo el bien individual, sino por la búsqueda primaria del bien común”, pues el todo no es el resultado de la suma de las partes y, además, el bien común es cualitativamente distinto de los bienes particulares. Implica la negación del liberalismo individualista y la afirmación del societarismo comunitario, cualquiera sean las formas históricas o políticas que presenten.

c) “El bien común es fundamentalmente un conjunto de condiciones estructurales y se expresa en la justicia de la sociedad”. Una estructura social o un gobierno se legitiman solo si representan la mejor promoción del bien común. La justicia, como virtud de la ciudad, consiste en la puesta en marcha del bien común. Por el contrario, sería injusto que el poder político estuviera en manos de quienes se han apropiado indebidamente de lo que es el fundamento del bien común (2001: 213-214).

Así, el bien común es trascendente a cada uno de los individuos, sin ser exterior a ellos; dejaría de ser auténtico bien común si no propiciara el máximo desenvolvimiento de la persona. Sin embargo es dable señalar fallas y mistificaciones en el enfoque puramente formal; las cuales proceden del mismo carácter formal. Es decir de una interpretación que no va más allá de la abstracción idealista, sin tener en cuenta las condiciones reales.

De lo cual resulta que ni se tiene claro cuál debe ser en cada situación histórica el contenido del bien

común, ni se tiene determinado cuál es el camino para conseguirlo. Paralelamente no se conoce cuál es la escala jerárquica de los derechos humanos, ni cuál es la causa verdadera de su permanente violación estructural” (2001:215).

Ahora bien, ¿cómo es posible hablar del bien común en una sociedad que admite la esclavitud o la servidumbre, como ocurría en la Atenas de Aristóteles o en la sociedad política en que vivió Santo Tomás? O bien ¿cómo plantear el problema del bien común en una sociedad organizada sobre la contradicción capital/trabajo, o sobre el desigual reconocimiento del trabajo productivo y el reproductivo, naturalizado como diferencia de género? Se trata, en casos como estos, de una “desfiguración radical del bien común”, dice Ellacuría, posibilitada por un mecanismo ideológico por el que se afirma idealmente la búsqueda del bien, pero no se historiza esa afirmación, no se verifica en la realidad cuán común es el bien propuesto como común.

Otro mecanismo de mistificación del bien común consiste en aceptar interesadamente el orden establecido como justo, sin reconocer que tras la apariencia de legalidad y paz, existe un desorden más radical con relación a una justicia proporcionada al bien común. Para encaminar la resolución del problema es necesario tomar en cuenta la conflictividad interna de las sociedades, tanto de las actuales como de las que históricamente han sido. Otro tanto cabe señalar en referencia a los derechos humanos. Defender unos derechos que no son fundamentales –v.gr. la subsistencia de un determinado orden económico– o defender derechos fundamentales sin preguntarse por las condiciones reales que los posibilitan, es mistificar interesadamente el problema. Tanto en el caso del bien común como en el de los derechos humanos es pertinente acudir a la historización como principio de verificación.

Ahora bien, ¿en qué consiste historizar? No se trata solamente de contar la historia del concepto de bien común o de derechos humanos, tampoco basta con indagar la historia de los hechos connotados por tales conceptos. Aunque ambos relatos tienen valor metodológico para comprender la historización, ella consiste:

... en ver cómo se está realizando, en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente como un “deber ser” del bien común o de los derechos humanos, y consiste, en segundo lugar, en la posición de aquellas condiciones reales sin las cuales no se puede dar la realización efectiva del bien común y de



los derechos humanos. Si por ejemplo, se considera que el derecho al trabajo es un derecho fundamental y una parte indispensable del bien común y se verifica que la mitad de la población activa no tiene ocupación permanente y que un determinado tipo de orientación económica no va a poder resolver ese problema, habrá que decir que esa ordenación económica y la sociedad que la propugna están negando realmente la preeminencia del bien común y están anulando un derecho humano fundamental. ... Solo mediante la historización es posible comprobar si un bien supuestamente general es común, si está siendo comunicado a todos los miembros de la sociedad (2001:217-218).

En referencia específica a los derechos humanos sostiene que su historización radica:

... a) en la verificación praxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado; b) en la constatación de si ese derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más; c) en el examen de las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales; d) en la desideologización de los planteamientos idealistas, que en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no solo para la afirmación de su posibilidad o desiderabilidad, se convierte en obstáculo de los mismos; e) en la introducción de la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización (2001:434).

Parafraseando a Hegel, pero abandonando la perspectiva idealista, Ellacuría afirma que “la verdad del bien común es la verdad de sus determinaciones prácticas”⁷, lo importante no es el logro de un momento, sino la orientación del proceso. Desde esta perspectiva no puede hablarse de bien común ni de participación común en los derechos humanos dentro de una estructura de dependencia. Si bien en el mundo contemporáneo hay muchas cosas en común, éstas no pueden ser consideradas como bien, pues la más de las veces no son principios de libertad sino de opresión. La estructura del comercio internacional y la enorme desigualdad en el disfrute de los bienes dentro de una misma nación, ponen de manifiesto que no puede hablarse de bien común. El proceso de pauperización –estructura en que los pobres se hacen cada vez más pobres por el mismo mecanismo que los ricos cada vez más ricos– es la verdad histórica del presunto bien común, tanto en el interior de las naciones como entre las naciones.

De igual manera, al enfocar el problema de los derechos

⁷ Según Hegel, el espíritu cobra consciencia de sí y su realización plena solo por concretas determinaciones históricas. “El espíritu, en el teatro sobre el cual nosotros lo consideramos, en la historia universal, está en su más concreta realidad”. Hegel (1986). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, traducción del Alemán por José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, tercera reimpression, p. 61.

humanos, no basta hacerlo desde la perspectiva del triunfo de la razón sobre la fuerza sino, “más en concreto, desde la defensa del débil contra el fuerte” (2001: 435), porque la realidad humana se presenta históricamente escindida entre quien disfruta y quien padece, entre el fuerte y el débil, el señor y el esclavo. Siendo así que la condición de esclavo no es originaria, sino que deriva de una privación, de un despojo múltiple y diferenciado. De ahí que la historización debe concretarse dialécticamente, para avanzar sobre una afirmación, tanto en la dimensión ético personal como político social.

“¿Cómo debe plantearse, entonces, en una sociedad conflictiva el problema del bien común y de los derechos humanos?” (2001:221). Según el filósofo salvadoreño, si se trata de una pregunta real y no meramente teórica, el planteamiento debería tener en cuenta los siguientes puntos:

-La verdad real de un proceso histórico está en los resultados objetivos de ese proceso, antes que en las intenciones y los propósitos. Éstos pertenecen a la dimensión subjetiva y no pueden legitimar la marcha de la historia.

-Más concretamente, la verdad real de un proceso histórico está en la participación en el bien común y en el estado real de la mayoría de los hombres y ciudadanos. De modo que en las condiciones históricas del momento en que Ellacuría produce su texto –que no difieren esencialmente de las actuales– el tercer mundo es la verdad del primer mundo y las clases oprimidas son la verdad de las clases opresoras. Es falso el argumento que afirma que desviar recursos, originariamente destinados a la satisfacción de necesidades, para el desarrollo científico y tecnológico favorece la verdad del proceso histórico; pues cabe sospechar de si ese desarrollo es un bien en sí mismo y si garantiza derechos elementales⁸.

-Los bienes producidos por los avances tecnológicos en el mundo contemporáneo están mayormente orientados al consumo. Pero, desde esta perspectiva los problemas de la participación en el bien común y la justicia quedan en segundo plano, o bien resultan directamente negados por los “acaparadores de los bienes comunes y los representantes legalizados de esos acaparadores” (2001:223).

-Propiciar el bien común y los derechos humanos en una sociedad conflictiva, sea una nación o un conjunto de naciones, es un proceso que debe tender a la liberación de los pueblos y de las clases oprimidas. Este es, para el autor,

⁸ Cabe recordar en este punto la sospecha de Herbert Marcuse acerca de si desviar fondos para inversiones en ciencia y tecnología aplicadas a la carrera armamentista podría, efectivamente, garantizar la paz, o si no se trata, antes bien, de una proyección ideológica según la cual todo peligro viene de afuera; con lo cual se obstaculiza toda posible crítica de las contradicciones de la propia sociedad (Cfr. Marcuse, 1974: 343-363).



un principio de justicia. El cual, en cada coyuntura histórica toma la forma de un “hacerse justicia”.

-La historización del bien común y de los derechos humanos muestra la negación de su contenido conceptual. A esta objeción se puede responder, por una parte, que bien común y sociedad son correlativos; de modo que allí donde la sociedad está dividida, lo está también el bien común; el cual deviene, entonces, una utopía, en el sentido de ideal regulador de las acciones orientadas a negar aquello que origina la injusticia. Por otra parte, desde una perspectiva más formal y jurídica, cabría sostener que aun cuando el bien común atiene al todo de la sociedad, allí donde la sociedad se encuentra injustamente estructurada no puede pensarse la posibilidad de realizarlo.

-El bien común, por naturaleza, debe plantearse en términos estructurales y no formalmente individuales. Los derechos humanos, en cambio, aunque derivan de la comunidad universal de los hombres, pueden referir formalmente a los individuos; pero también a los pueblos, a los grupos sociales, a conjuntos nacionales. La promoción del bien común no puede arrastrar la negación de los derechos humanos individuales, porque estos son parte integrante de aquél. Ello exige una jerarquización del disfrute de los derechos humanos individuales en cada situación histórica determinada.

-“Esta formulación del bien común y de los derechos humanos puede tener una lectura totalitaria, pero no es necesariamente así” (2001:225). Ellacuría advierte el problema de la preeminencia del Estado sobre la sociedad. Al contrario propugna la consideración del bien común desde la sociedad, participadamente, lo que implica declinar el interés privativo del egoísmo individual a favor de la solidaridad y el amor. “Es un paso teológico –reconoce Ellacuría– que desde la teología de la liberación podría mostrar la unidad interna de la historia de la salvación y de la salvación de la historia” (2001:225).

En síntesis, el trabajo de historizar las nociones de bien común y derechos humanos permite reducir sus ambigüedades y evitar el peligro de aceptar sin crítica aplicaciones ideológicas o parcializadas de los mismos. Dicho trabajo es posible por apelación a una dialéctica cuyo momento de mayor tensión –así como su originalidad en cuanto procedimiento filosófico– se establece entre capacitación y posibilitación; esto es el reconocimiento de la

relación entre las capacidades históricamente existentes para el desarrollo del bien común y el reaseguro de los derechos humanos y la medida en que el disfrute de los mismos resulta históricamente posible para los hombres y las sociedades reales, especialmente para aquellas que están en situación desventajosa o de debilidad estructural. De esta manera Ellacuría introduce un criterio práctico de elucidación de lo justo en relación a la realización de la vida de las personas, de la sociedad civil y de la comunidad internacional.

Bibliografía

- ELLACURÍA, Ignacio (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta – Fundación Xavier Zubiri.
- ELLACURÍA, Ignacio (2001). *Escritos filosóficos III*. San Salvador: UCA Editores- Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- ELLACURÍA, Ignacio (2009). “Hegel y el método dialectico”. En *Cursos universitarios*. San Salvador, UCA Ediciones, pp. 41-141.
- ELLACURÍA, Ignacio (2009). “El hombre unidimensional de Hebert Marcuse”. En *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Ediciones, pp. 21-39.
- ELLACURÍA, Ignacio (2009). “Ideología e inteligencia”. En *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Ediciones, pp. 327-377.
- FERNÁNDEZ, David, SJ (2006). *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*. México: Universidad Iberoamericana – Cátedra Ignacio Ellacuría.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Antonio (2009). “La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica”. En *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° 36, pp. 419-426.
- HEGEL, G. W. F. (1986). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tercera reimpresión. Madrid: Alianza Editorial.
- MARCUSE, Herbert (1974). “Acerca del problema de la ideología en la sociedad industrial altamente desarrollada”. En LENK, Kurt. *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 343-363.
- Mora Galiana, José (1999). “Ignacio Ellacuría. Perfil biográfico, pensamiento y praxis histórica”. Recuperado el 13 de mayo de 2010 de: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/introd.htm>
- MORA GALIANA, José (2001). “El objeto de la filosofía: la realidad histórica en cuanto tal”. Recuperado el 13 de mayo de



- 2010 de: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/mora5.htm>
- RIBERA, Ricardo (2000). “La civilización de la pobreza: la radicalidad del último Ellacuría”. Recuperado el 13 de mayo de 2010 de: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/ribera.htm>
- ROMERO CUEVAS, José Manuel (2008). “Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina”. En *Revista Internacional de Filosofía Política* (RIFP), N° 32, pp. 115-134.
- SAMOUR, Héctor (1993). “Historia praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría”. Ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional Xavier Zubiri*. Recuperado el 15 de mayo de 2010 de: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/samour.htm>
- SAMOUR, Héctor (2014). “Las filosofías de la liberación”. En FORNET-BETANCOURT, Raúl, y BEORLEGUI, Carlos (editores). *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*. Granada: Comares. pp. 213-245.
- TOMÁS DE AQUINO (1993). *Summa Theológica* 1-2. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Recuperado el 19 de octubre de 2011 de: <http://biblioteca.campusdominicano.org/suma.htm>
- ZUBIRI, Xavier (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Fecha de recepción: 18 de julio de 2015

Fecha de aceptación: 27 de agosto de 2015



