

# Reflexión y crítica

## «El mal común», o de un posible nombre para nuestra época

Raúl Fornet-Betancourt

### Resumen

Sobre el trasfondo del problema del mal en su sentido tradicional el presente artículo se ocupa del concepto de «mal común» acuñado por Ignacio Ellacuría. En la parte central del artículo se explica el significado de este concepto en los diferentes niveles que Ellacuría distingue en sus análisis, destacándose sin embargo las dimensiones social y filosófico-teológica.

El artículo, como se expone en el apartado final, es además una propuesta de interpretación del concepto del «mal común» como un término que puede servir para diagnosticar la situación actual de la humanidad y darle nombre a la época en que vivimos. En esta parte final se presenta también la alternativa propuesta por Ellacuría a la realidad del «mal común»: la civilización de la pobreza.

**Palabras clave:** «Mal común», sociedad, pobreza, civilización de la pobreza, Ignacio Ellacuría.

**Key words:** «Common evil», society, poverty, civilization of poverty, Ignacio Ellacuría.

### Abstract

Against the background of the problem of evil in his traditional sense the present article deals with the concept of «common evil» coined by Ignacio Ellacuría. The central part of the article explains the meaning of this concept at the different levels distinguished by Ellacuría in his analysis, however, points out the social and philosophical-theological dimensions.

The article as explained in the final section, is also a proposal to interpret the concept of «common evil» as a term that can be used to diagnose the current situation of humanity and to name the time in which we live. This final section also presents the alternative proposed by Ellacuría to the reality of «common evil»: the civilization of poverty.

### 1. Nota introductoria

Una rápida mirada a la abundante bibliografía dedicada al análisis de nuestras sociedades actuales en general es suficiente para darse

cuenta de que son realmente muchos los nombres con que se ha intentado e intenta todavía definir el carácter fundamental de nuestro tiempo.

Lo que Hegel llamaba el espíritu de la época, el «Zeigeist», tiene hoy, en efecto, muchos nombres; nombres que por su misma variedad reflejan en sí diagnósticos diversos, pero que pretenden presentar un rasgo central o el punto neurálgico del desarrollo general de nuestra época.

Así podemos constatar que, desde algunos análisis de tipo más bien sociológico, se ha intentado presentar el perfil dominante de nuestro presente histórico recurriendo a nombres tales como «era atómica», «sociedad científico-técnica», «sociedad de consumo», «sociedad del riesgo», «sociedad del ocio», «sociedad de la información», «sociedad de la virtualidad» o «sociedad de las imágenes», «sociedad de la sensación», «sociedad del fetichismo», etc., mientras que estudios filosófico-teológicos, por citar otros nombres, prefieren hablar por su parte de «sociedad de la secularización», «sociedad post-cristiana», «sociedad del pluralismo», «sociedad de la contingencia», «sociedad del relativismo», etc.

En estos muchos nombres que lleva nuestra época se refleja ciertamente la complejidad de su curso histórico que se resiste a ser diagnosticado con una fórmula única. Lo que quiere decir también que está más que justificado el debate sobre cuál de esos nombres es el más apropiado, el más certero o el que sirve de mejor descriptor de la situación espiritual de nuestra época.

Pero no es el interés por entrar en este debate sobre la propiedad o impropiedad de los nombres con que intentamos caracterizar nuestro presente, lo que nos mueve a comenzar esta nota introductoria llamando la atención precisamente sobre este aspecto de los posibles nombres del «espíritu de una época». Lo traemos a colación más bien porque pensamos que si vemos la situación del mundo actual desde la perspectiva crítico-profética y desde el posicionamiento ético que sostienen la filosofía y la teología de la liberación en América Latina<sup>1</sup> bien se puede proponer otro concepto para nombrar una situación definitoria del «estado de cosas» de nuestra época.

---

<sup>1</sup> Recordemos a título de ejemplo: BOFF, Leonardo: *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid, 1978; CUSSIANOVICH, Alejandro: *Desde los pobres de la tierra*. Salamanca 1977; DUSSEL, Enrique: *Filosofía de la liberación*. México, 1977; y *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, 1998; ELLACURÍA, Ignacio: «El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica», en ELLACURÍA, Ignacio y otros: *Cruz y resurrección: anuncio de una iglesia*

Y esto es justo lo que queremos hacer aquí proponiendo un nombre que, sin pretensiones de exclusividad, creemos que puede ayudar a «redondear» al menos los diagnósticos sugeridos por los otros nombres, sobre todo porque éstos, según alcanzamos a ver en los análisis que respaldan los nombres arriba citados, tienden a caracterizar la situación actual de la humanidad privilegiando la percepción que de la misma se tiene en las sociedades llamadas altamente desarrolladas, en tanto que el nombre que nosotros proponemos pretende en cambio acentuar la percepción que se tiene del presente estado del mundo a partir de aquellas sociedades con mayorías empobrecidas que reivindican la justicia debida para llevar una vida digna, es decir, a partir de la situación de aquellos cuyo «malestar en el mundo» representa la negación de la utopía de un mundo justo y de una humanidad conviviente o, si se prefiere un lenguaje teológico cristiano, la negación de la promesa del Reinado de Dios.

Nos referimos al nombre de «el mal común»; un concepto que, como luego se verá, tomamos de Ignacio Ellacuría (1930-1989) y que proponemos como nombre que tiene respaldo de la situación real en que se hallan las mayorías empobrecidas y que en ese sentido tiene autoridad para presentar el tiempo que vivimos hoy bajo el título (escandaloso, ciertamente) de «época del mal común».

## 2. La necesaria delimitación

Como el presente artículo se escribe para el número que la revista *Diálogo Filosófico* dedica al problema del mal, queremos y debemos aclarar de manera explícita que nuestra contribución, y esto se desprende ya de la intención que adelantamos en la nota introductoria, se limita a tratar un aspecto concreto de la problemática del mal.

Es sabido que tanto por su profundidad –que para muchos nos adentra en el misterio– como por su larga historia en las más diversas culturas y religiones de la humanidad, el problema del mal nos confronta con realidades y evidencias cuya explicación desborda los límites de todo estudio puntual. Además hay buenas razones para

---

nueva. México, 1978; y *Conversión de la iglesia al Reino de Dios: Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander 1984; GUTIÉRREZ, Gustavo: *Teología de la liberación*. Lima, 1971; HINKELAMMERT, Franz J.: *El sujeto y la ley*. San José, 2003; y SOBRINO, Jon: *Cristología desde América Latina*. México, 1977.

suponer que la existencia del mal no solamente desborda los límites analíticos de investigaciones particulares sino que desborda incluso la misma capacidad analítica y explicativa de la razón humana. Pues, como supo mostrar Leibniz (quien, por cierto, siguiendo una larga tradición de pensamiento, nos enseñó precisamente a distinguir entre el mal metafísico, el mal físico y el mal moral<sup>2</sup>), la cuestión del mal y su origen es el laberinto donde se pierde la razón humana.<sup>3</sup>

Cuando explicamos que nos limitamos a tratar un aspecto concreto del problema del mal, tenemos, pues, conciencia de que se trata del aspecto concreto de un problema que pertenece a aquella clase de problemas existenciales y filosóficos que llevan en su problematicidad preguntas que exceden nuestra posibilidad de respuestas claras.

Y esto significa que, como es el caso en este breve artículo, aún cuando uno se limite a reflexionar sobre un aspecto concreto y lo haga además desde una perspectiva puntual, esa necesaria delimitación no debiera entenderse en un sentido fragmentario, reductor o simplificador. Entendemos que esta delimitación es más bien expresión de honestidad; honestidad intelectual frente a las capacidades y posibilidades de los recursos que vamos a emplear y honestidad humana ante la envergadura del problema general, justo para no perder de vista el horizonte integral del aspecto tratado y para que de ese modo la concentración puntual al mismo no deje márgenes a percepciones reductoras. Pues, aunque se trate de un aspecto en cuyo campo a lo mejor se pueden dar ciertas respuestas, ello no debería hacer olvidar la totalidad del problema que late en el fondo de dicho aspecto.

Así, pues, ante la complejidad e intensidad del problema del mal nos centramos en un aspecto que, como se ha aludido ya, nos confronta con la realidad del mal moral social que se suele explicar como resultado de las acciones libres del hombre. Y más concretamente todavía nos ocupamos con la condensación de esta manifestación del mal en su realidad histórica del mal común. Pero insistimos en que esta delimitación no significa aislar este aspecto ni mucho menos pretender presentarlo como la única forma del mal de que hoy podemos o debemos hablar.

---

<sup>2</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W.: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, en *Werke*, tomo II/1, Darmstadt, 1985, especialmente pp. 240 y ss.

<sup>3</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W.: op. cit., p. 12. Para una visión actual del problema de la teodicea en sus distintas dimensiones ver: CLARET, Bernd (ed.): *Theodizee. Das Böse in der Welt*. Darmstadt, 2008.

«El mal común», o de un posible nombre para nuestra época

Hemos dicho que se trata de una cuestión de honestidad intelectual y humana. Mas hemos de añadir que nuestra insistencia en aclarar este punto se debe también a una razón contextual, de situación histórica. Nos referimos a lo siguiente.

En las sociedades de ese mundo que se llama «mundo secularizado» el concepto de mal en su sentido tradicional integral se ha convertido en una noción altamente problemática, intentándose por eso sustituirla por conceptos libres de toda carga metafísica o al menos más neutrales o más comprensibles a la mentalidad ilustrada, como serían los conceptos de injusticia, de daño o de lo falso.<sup>4</sup> Esta tendencia es resultado de un largo y complejo proceso de destranscendentalización del mundo, de la historia y del mismo ser humano cuya valorización crítica no cabe hacer en estas páginas, pero a la que tenemos que hacer referencia para comprender el trasfondo histórico-cultural de nuestra preocupación por mantener abierto el horizonte del problema del mal en toda su radicalidad, es decir, en su dimensión de misterio.

Si aceptamos, pues, que el proceso de la llamada «secularización» ha significado y significa un proceso de pérdida del sentido de la transcendentalidad de lo que es y de lo que hacemos y que estamos, por tanto, en la situación histórica de sociedades que, asumiendo como ley de desarrollo la tan celebrada necesidad de la flexibilidad, «aligeran» su carga de referentes, cabe suponer entonces que la aludida búsqueda de sustitutos para lo que las tradiciones llamaron y llaman problema del mal sea un indicador de la depotenciación de la realidad que se sigue de la destranscendentalización de la misma.

O sea que nos preocupa que la tendencia de nombrar el mal con conceptos que lo desconecten de todo referente metafísico, teológico o religioso, esconda la voluntad de «despotenciarlo» o reducirlo al ámbito de estructuras sociales o al nivel de relaciones interpersonales, para ajustar o adaptar el problema al «buen tono» de la época. Lo cual significaría, a nuestro modo de ver, el rebajamiento de este problema al nivel de una sensibilidad social que ha dejado de sentir, por transformación de la interioridad de la vida, necesidades metafísicas; o que busca acallarlas con múltiples sustitutos.

---

<sup>4</sup> Cf. MARTI, Urs: «Das Böse», en GOSEPATH, Stefan; HINSCH, Wilfried y RÖSSLER, Beate (eds.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, tomo 1. Berlín, 2008, pp. 153-158. Para un replanteamiento de la perspectiva metafísica hoy ver también: FUSTER, Ignasi: «Sofriment humà. Una perspectiva metafísica», en *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, 1 (2009) pp. 17-30.

Por esta tendencia que marca la dinámica de nuestra época insistimos, como ya decíamos, en que nos limitamos a reflexionar sobre el mal social, pero que lo hacemos con plena conciencia de que representa *un* aspecto del problema y que, como tal, no solamente no debe ser fragmentado del horizonte integral sino que, por el contrario, debe ser situado en él. Pues pensamos que es la conciencia de que el mal social también remite en su raíz al misterio de iniquidad y a su insondable realidad como principio operativo en la vida y en la historia de la humanidad<sup>5</sup>, lo que puede evitar que en la lucha por erradicar el mal social se caiga en activismos vanidosos o en heroísmos y voluntarismos traumatizantes. Pero dejemos que sea la exposición misma del concepto ellacuriano que estudiamos aquí, la que aclare esta vinculación.

### 3. *El mal común*

Es verdad que Ignacio Ellacuría acuñó de manera explícita este término «el mal común» en unos apuntes tardíos que quedaron inéditos<sup>6</sup>, pero creemos que 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 legado. Pues es un concepto que, como veremos, brota de una experiencia-vivencia primaria de realidad que marca todo el quehacer de Ellacuría y que vincula en éste como momentos inseparables el esfuerzo por el diagnóstico analítico de la realidad que realmente hay y la voluntad del anuncio crítico-profético de la realidad que puede y debe darse.

Bien mirado, «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 realidad que el curso dominante de la historia hace que haya en el mundo y la realidad «prevista-preferida» por la voluntad de Dios.

Pero antes de seguir me parece oportuno intercalar la siguiente observación: Ante mi afirmación se podrá preguntar si en el concep-

---

<sup>5</sup> Cf. CENCILLO, Luis: *El misterio de iniquidad en la historia de la iglesia*. Madrid, 1960.

<sup>6</sup> Debe notarse que el término como tal aparece ya en su estudio: «Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo de soteriología histórica», en *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989) pp. 141-184.

to del «mal común» no se mezclan indebidamente filosofía y teología. Pues bien, aclaro por eso que mi afirmación quiere hacer valer que en Ellacuría, y de manera particular en el ámbito experiencial de este concepto del «mal común», tenemos que contar con una dimensión previa a esa 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. Con mucha razón señala Jon Sobrino a este respecto que: «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».<sup>7</sup> Por ello, como decíamos, pensamos que 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 da «carácter» al quehacer teórico en sus diversas manifestaciones, sean éstas políticas, filosóficas o teológicas. Pero volvamos al punto y vayamos por parte.

En primer lugar debemos observar que en los apuntes aludidos Ignacio Ellacuría introduce 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. Apuntan también la idea, tan fuertemente expresada por Santo Tomás, que hay una cierta prioridad del bien común sobre el bien particular... 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».<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> SOBRINO, Jon: «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, p. 320.

<sup>8</sup> ELLACURÍA, Ignacio: «El mal común y los derechos humanos», en *Escritos Filosóficos*, tomo III, San Salvador, 2001, p. 447.

Pero lo decisivo para comprender la verdadera intención de Ignacio Ellacuría con esta contraposición así como el alcance crítico-profético de su concepto del «mal común» es, a nuestro modo de ver, que en ella 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*».

Esta idea la ilustra el segundo momento que queremos hacer observar en el planteamiento de Ignacio Ellacuría. En efecto, pues, a la luz de esa contraposición se precisa entonces qué es y cómo se da en realidad ese «mal común». Y se nos dice que «el mal común» no es simple y llanamente un mal que afecta a muchos; o sea que no es «el mal de muchos» sin más, sino que debe además serlo en razón de su propia dinámica de realidad que se propaga y comunica como fuerza configuradora y organizadora de procesos reales, sociales, públicos. En este sentido precisa Ignacio Ellacuría que «... mal común será aquel mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social».<sup>9</sup>

«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 ese mundo. Por eso, «el mal común» se da como un orden o forma de organización que estabiliza funcional e institucionalmente lo real de manera que éste desarrolle desde sí una dinámica de deshumanización que condena a la mayoría de los que viven en dicha situación (de lo real) al *estar* o vivir mal. Sin olvidar, sin embargo, que «el mal común» para Ignacio Ellacuría conlleva también una significación más profunda todavía; pues, como se desprende de la última cita aducida, se trata de una situación estructural que puede afectar el *ser* mismo de las personas afectadas, haciéndolas malas. Sobre esto se volverá más adelante.

Pero veamos el pasaje en que Ignacio Ellacuría resume su explicación del «mal común» como espejo para contextualizar el ideal del

---

<sup>9</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 448.

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. Consiguientemente el bien común, surgido como negación superadora del mal común, debe ser contrapuesto como bien al mal, pero debe tener las mismas características que hacían del mal común algo realmente común».<sup>10</sup>

Y lo tercero a observar es la consecuencia que Ignacio Ellacuría extrae 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 (ideal) se asienta, pues, para Ignacio 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 permanentemente y masivamente los derechos humanos».<sup>11</sup>

Pero, sin que con ello naturalmente se intente rebajar la importancia de esta contraposición entre «mal común» y bien común para ver la centralidad del primero en la obra de Ignacio Ellacuría, hay que reconocer que donde se manifiesta con toda claridad la importancia de este concepto como doble arma de denuncia y de anuncio es en el nivel (más bien teológico, si se quiere) del contraste con el Reino de Dios; siendo además en este nivel donde mejor se percibe la raigambre espiritual a la que ya aludíamos al hablar de la experiencia profunda de la realidad que supone el concepto del «mal

<sup>10</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 449.

<sup>11</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 449. Para un planteamiento detallado del tema de los derechos humanos en Ellacuría ver: SENENT DE FRUTOS, Juan Antonio: *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao, 1998.

común». Y si vuelvo a recordar la experiencia espiritual que respalda este concepto no es únicamente porque, como acabamos de decir, ello se evidencia en este nivel sino también porque es la explicación de que se le nombre en este ámbito con diferentes términos que, aunque son de hecho equivalentes, acentúan aspectos determinados.

Así, vemos como en este nivel van apareciendo diversos términos y/o se recurre a diversas «metáforas» para nombrar el estado de cosas del «mal común». Se podría decir que se está ante un dramático esfuerzo por «elevar al concepto», como diría Hegel, una experiencia de realidad cuya profundidad y radicalidad desbordan los nombres con que se la pretende conceptualizar. En este proceso de búsqueda de expresión para la experiencia del «mal común» en el mundo vemos, pues, que se van ofreciendo distintos términos. Nombremos algunos: «Humanidad crucificada», «reino histórico del pecado», «malicia histórica del mundo», «pecado comunitario y objetivo», «pueblo crucificado», «el mal del mundo», «pecado histórico», «maldad histórica», etc.<sup>12</sup>

Y no es necesaria ninguna argumentación especial para entender que se trata de nombres que, con toda intención, buscan resaltar la positividad real del «mal común» en contraste con la realidad querida en y por el Reino de Dios; un contraste que quiere mostrar que lo que realmente hay es un conflicto radical entre realidades o una lucha por el «poder» de configuración histórica de la realidad, sin olvidar que –desde la espiritualidad de Ignacio Ellacuría– ese conflicto se da con la conciencia de que la realidad positiva del «mal común» impide la realización plena de la realidad del Reino de Dios.<sup>13</sup>

Fiel a su método de historizar y de contextualizar el ejercicio del pensar Ignacio Ellacuría recurre también en este nivel a una manifes-

---

<sup>12</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio: «El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica», «Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo», «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica», en *Escritos teológicos*, Tomo II, San Salvador, 2000, pp. 137-170, 193-232, y 233-293 respectivamente. Ver además su obra: *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador, 1990, p. 590. Sobre este tema consultar también: SAMOUR, Héctor: *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador, 2002, especialmente pp. 339 y ss.

<sup>13</sup> La concepción de la positividad del mal histórico la toma Ignacio Ellacuría seguramente de su maestro Xavier Zubiri. Mas en este problema no podemos entrar aquí. Ver GONZÁLEZ, Antonio: «Dios y la realidad del mal desde el pensamiento de Zubiri», en *Estudios eclesiológicos* 68 (1993), pp. 273-315; así como su tesis: *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994, pp. 262 y ss.

tación concreta de la realidad del «mal común» para profundizar en el carácter de este concepto y sobre todo en su sentido de realidad que contradice y bloquea la realización actualizadora en la historia humana de la realidad verdaderamente humanizante que correspondería, si se quiere operar con la distinción disciplinar entre filosofía y teología, al orden de la razón o al orden de la voluntad de Dios sobre su Reino.

Nos referimos a la realidad del paro laboral en el tercer mundo. Ignacio Ellacuría le dedicó un breve, pero contundente artículo que tituló muy expresivamente «El reino de Dios y el paro en el tercer mundo» y que se publicó por primera vez en 1982 en la revista *Concilium*.<sup>14</sup> Detengámonos brevemente en él para resaltar las ideas principales e ilustrar así lo que decíamos sobre este nivel como lugar en el que mejor se percibe el contraste opositor entre la realidad del «mal común» y la realidad «bienhechora».

Aclara de entrada Ellacuría que el paro laboral es, sin duda alguna, un problema social y estructural; pero que es también un problema ético y teológico en el sentido más estricto de los términos.<sup>15</sup> El desempleo, por tanto, representa un lugar teológico; un lugar desde el cual se puede leer y juzgar la realidad del mundo histórico a la luz del anuncio del Reino en el evangelio. Y para Ellacuría esta calidad teológica de la realidad del paro laboral es tanto más clara e intensa cuanto que se trata del desempleo en el llamado tercer mundo. Para él es, en efecto, en ese mundo donde el paro es causado como un problema que *define* la realidad de la vida (o mala vida) de grandes mayorías, haciéndolo además de manera estructural, masiva y crónica.<sup>16</sup>

De este modo el paro laboral en el tercer mundo se presenta con las características de lo que Ellacuría considera «el mal común». Es más, es un rostro concreto del «mal común»; y, como tal, muestra una realidad que pone en juego la credibilidad del anuncio evangélico, en definitiva, la bondad de Dios. De ahí el profundo sentido teológico de la realidad del desempleo en el tercer mundo.

En consecuencia destaca Ignacio Ellacuría en un segundo momento que: «El paro no es sino una de las manifestaciones de lo que debe considerarse como el pecado del mundo, aquel pecado del mundo que Jesús vino a quitar. El pecado del mundo, en su última

---

<sup>14</sup> Cf. *Concilium* 180 (1982) pp. 588-596.

<sup>15</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio: «El reino de Dios y el paro en el tercer mundo», en *Escritos teológicos*, tomo II, ed. cit., pp. 295 y ss.

<sup>16</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 297.

estructura formal, no es otro que aquella realidad que configura al mundo y, desde él, a los hombres, en negación y oposición a lo que Dios quiso de él en el momento de crearlo y a lo que buscó para él en el anuncio del reino de Dios por la boca de Jesús. Una realidad que afecta de manera profunda y universal a la mayor parte de los hombres y a la estructuración masiva del mundo y que, por otra parte, es la negación de Dios entre los hombres, bien puede ser definido como el pecado del mundo. Pecado que no es una pura falta ética, sino que es la negación positiva de Dios...»<sup>17</sup>

Continúa Ignacio Ellacuría explicitando un aspecto aludido ya en la cita anterior y que habíamos visto también como una de las dimensiones del «mal común», a saber, que el mal estructural histórico hace malos a los hombres. Podríamos decir que «el mal común» según Ellacuría conlleva un daño estrictamente antropológico porque su constelación de la realidad tiene capacidad para dañar al hombre en su proceso de subjetivización. El hombre es afectado en su misma estructuración y disposición antropológica, afectado por el mal estado de cosas que –como ya se decía– no sólo lo hace *estar* mal sino que lo lleva a la práctica de la malicia. Sobre esto escribe Ellacuría: «Pecado del mundo también porque hace que los hombres seamos cada vez más insolidarios, por creer más en ídolos de este mundo que en el Dios revelado en Jesús».<sup>18</sup>

Por ello termina Ignacio Ellacuría resaltando la necesidad de proponer «un nuevo proyecto general de humanidad»<sup>19</sup> que cambie «el curso más bien oscuro de la historia»<sup>20</sup>, tanto en el nivel estructural de mala organización y disposición de la realidad como en el nivel de la personalización del hombre. Es decir que se propone la rectificación de la realidad configurada por «el mal común» mediante un nuevo plan de realidad que saca su fuerza y su legitimidad de la razonabilidad de la idea (de inspiración kantiana) de que el orden del «mal común», que es el orden dominante de la civilización del capital –sobre esto volveremos luego– no es universalizable. O dicho más positivamente, en el lenguaje teológico de Ellacuría en este artículo, la legitimidad de esta nueva visión para la realidad se afina en la voluntad de Dios sobre su Reino, que es una voluntad que ha prometido vida, y vida buena, preferencialmente a los pobres de este mundo.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, pp. 298-299.

<sup>18</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 299.

<sup>19</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 301.

<sup>20</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 305.

<sup>21</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, pp. 302 y ss.

El diagnóstico de su tiempo en el sentido de una época conflictiva marcada por el predominio del «mal común» lleva a Ignacio Ellacuría de esta manera a una apuesta crítico-utópica que es al mismo tiempo radicalmente profética. La podemos resumir como el imperativo de realizar la razonabilidad de la realidad histórica o también como afirmación de «la voluntad de implantación del reino en la historia».<sup>22</sup> Sería su «respuesta» a la cuestión del «mal común». Pero dediquemos a ello nuestras reflexiones finales.

#### 4. Reflexiones finales, o la búsqueda del equilibrio del mundo

Como teólogo cristiano sabía Ignacio Ellacuría de la «reserva escatológica» y, como filósofo contextual, de las reservas que la misma razón recomienda tener ante todo exceso de confianza en la realización de la razón en la historia. Ellacuría asumió y respetó ambas reservas, pero sin caer en el uso ideológico de las mismas, es decir, sin manejarlas como argumentos a favor de posiciones quietistas y enemigas de buscar las mediaciones políticas, culturales o sociales correspondientes. Por eso insistió, como teólogo, en la necesidad de mantener viva y practicar la conciencia de que, sin agotarse en ningún proyecto histórico, el reino de Dios implica «efectividad histórica»<sup>23</sup> y, como filósofo, en la necesidad de historizar la razón y mediarla con la política.<sup>24</sup>

Es necesario recordar esta actitud de Ellacuría para comprender cabalmente porqué arriesgó (¡en razón de fidelidad a las promesas del evangelio de Jesús y al mismo tiempo de responsabilidad en el uso de la razón!) una «respuesta» ante la grave cuestión del «mal común». Es la apuesta crítico-utópica, y profética, de la que hablaba arriba y a la que Ellacuría mismo llamó «la civilización de la pobreza».<sup>25</sup>

Entendiendo que la dura positividad de la realidad dominada por el proyecto destructor del «mal común» implica un llamado inequívoco y urgente a la conversión y a la transformación<sup>26</sup>, Ellacuría propone un giro radical en el curso de la carrera civilizatoria de la hu-

---

<sup>22</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 302.

<sup>23</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 235.

<sup>24</sup> Ver, entre otros trabajos suyos, su *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit.

<sup>25</sup> ELLACURÍA, Ignacio: «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica», ed. cit.

<sup>26</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio: «El reino de Dios y el paro en el tercer mundo», ed. cit., p. 299.

manidad; un giro que comprende concretamente como un corte histórico que detenga e interrumpa en sus posibilidades de continuidad el «desarrollismo galopante»<sup>27</sup> de la civilización de la riqueza y del capital.<sup>28</sup> Y ya conocemos el nombre que dio Ellacuría a este proceso de reorientación radical de la historia: La civilización de la pobreza.

Sin poder entrar ahora en un análisis detenido de los presupuestos filosóficos de la alternativa ellacuriana ni en la explicación de sus diferentes componentes (personal, estructural, cultural, económico-político, etc.)<sup>29</sup>, nos tenemos que limitar a destacar únicamente su importancia como «respuesta» a la situación del «mal común», y ello acentuando sobre todo su sentido de esfuerzo por trazar un horizonte de acción para el equilibrio del mundo desde las necesidades de las mayorías populares.

Vista, pues, a la luz del aspecto que nos interesa aquí, la civilización de la pobreza es la propuesta-respuesta ante el llamado a la «conversión y transformación» con que nos desafía la realidad del «mal común». En este sentido representa otro plan de realidad para el hombre y el mundo; o sea que requiere un verdadero «comenzar de nuevo»<sup>30</sup>, tanto a nivel personal como estructural; y por eso, dicho sea de paso, está ligada la civilización de la pobreza a las «utopías» del hombre nuevo y de la tierra nueva.

De donde se desprende que, precisamente en tanto que alternativa ante el orden de la realidad dominante del «mal común», la civilización de la pobreza busca un equilibrio que, además de emparejar consecuencias, hace posible que el hombre y sus realidades se funden y orienten de otra manera. A este nivel, dicho con otras palabras, la civilización de la pobreza es un plan de realidades para hacer *bien* las cosas y difundir el *bien* en todos los ámbitos de realidad. Es, para decirlo en la terminología zubiriana que emplea Ellacuría, la figura concreta de otro principio dinamizador de la realidad.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 300.

<sup>28</sup> ELLACURÍA, Ignacio: «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica», ed. cit., p. 273.

<sup>29</sup> Cf. GONZÁLEZ, Antonio: «Philosophische Grundlagen einer 'Zivilisation der Armut'», en Fonet-Betancourt, Raúl (ed.): *Armut im Sapnungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*. Frankfurt/M., 1998, pp. 265-275; y la obra citada de Héctor Samour.

<sup>30</sup> ELLACURÍA, Ignacio: «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica», ed. cit., pp. 258 y ss.

<sup>31</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 275.

Frente al «mal común» generado por la civilización de la riqueza y el capital Ellacuría propone, pues, una civilización de la pobreza que no se contenta con ser un programa de reformas para «remediar» las consecuencias dañinas del orden dominante, sino que se propone, con toda conciencia, como otro «dinamismo principial», otra manera de principiar la realidad. He aquí un pasaje elocuente en este aspecto: «La civilización de la pobreza, en cambio, fundada en un humanismo materialista, transformado por la luz y la inspiración cristiana, 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 pretende 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».<sup>32</sup>

Pero, aunque hayamos acentuado nosotros mismos la significación de la civilización de la pobreza como «respuesta» al desequilibrio estructural que representa «el mal común», debe quedar claro que Ellacuría propone la civilización de la pobreza también como «respuesta» a lo que llamábamos más arriba el daño antropológico, personal, que implica la realidad del «mal común». Es más, mucho depende de la «conversión» o, si se prefiere un término secular, de la apropiación personal de este otro «dinamismo principial», pues sin una subjetividad humana que se rehaga desde la exterioridad del sistema de la riqueza no aparecerá, en verdad, esa libertad profunda que es a la vez condición y cualidad de una cultura de la pobreza como alternativa de dignificación integral de lo real. En la visión de Ellacuría, por tanto, ambos momentos, el estructural y el personal, van siempre juntos.

Con esta propuesta Ignacio Ellacuría se inscribe sin duda alguna en la tradición más lúcida del humanismo cristiano. Pero lo propio de su aportación acaso es el haber radicalizado esta tradición de tal manera que la hace convergente con otros planteamientos de muy distinta procedencia, como, por ejemplo, las ideas de Sartre sobre una cultura de la finitud que cure el mal histórico a partir de los que

---

<sup>32</sup> ELLACURÍA, Ignacio: *Ibid.*, p. 274.

lo sufren.<sup>33</sup> Pero dejemos apuntadas estas eventuales convergencias como perspectivas de investigaciones futuras y volvamos, para terminar, a nuestro punto de partida.

Decíamos que el concepto ellacuriano del «mal común» tiene «autoridad» para reivindicar ser aceptado como uno de los nombres con que hoy se nombra nuestra época. Es cierto que la argumentación de Ignacio Ellacuría para diagnosticar con ese nombre la situación de la realidad histórica se basa en datos y experiencias que para *nosotros hoy*, dada la aceleración creciente del ritmo social, parece que vienen de «otro tiempo». ¿No será, pues, anacrónico pretender nombrar nuestro tiempo con un concepto semejante? Pensamos que no lo es; pues es posible que vivamos hoy en un tiempo muy distinto al que vivió Ignacio Ellacuría, pero la realidad en su constelación histórica dominante no ha cambiado y «el mal común» sigue siendo nuestro contemporáneo. Y ¿no es esto precisamente una de las consecuencias del cinismo de nuestro tiempo de «mal común», a saber, propagar el acelerado cambio de los tiempos sin cambiar el principio dominante de la realidad?

*Solicitado el 16 de noviembre de 2009  
Aprobado el 30 de abril de 2011*

Raúl Fomet-Betancourt  
Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie (Aquisgrán)  
raul.fomet@kt.rwth-aachen.de

---

<sup>33</sup> Cf. SARTRE, Jean-Paul: *Cahiers pour une morale*. Paris, 1983; y mi estudio «Sartres ethischer Entwurf: Eine noch mögliche Perspektive zur humanen Transformation unserer Gegenwart», en FORNET-BETANCOURT, Raúl: *Jean-Paul Sartre zum 100. Geburtstag*. Aquisgrán, 2005, pp. 55-73.