

LIBERACIÓN Y JUSTICIA: LA HISTORIZACIÓN DE LO JURÍDICO EN ELLACURÍA

Jesús Antonio DE LA TORRE RANGEL

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El cuestionamiento de Ellacuría*. III. *La liberación de la filosofía*. IV. *Realismo histórico, para iusnaturalismo histórico*. V. *Historización de los derechos humanos*. VI. *El bien común y su historización*. 1. *Bien común y iusnaturalismo histórico*. VII. *Liberación*. 1. *Liberación y justicia*. VIII. *Realidad histórica y liberación*.

I. INTRODUCCIÓN

Hemos sostenido que la raíz del derecho es el ser humano. En cuanto que realidad compleja la juridicidad de manera prioritaria está constituida por el *derecho subjetivo* que consiste en la facultad de la persona de exigir lo suyo y por lo *justo objetivo* como la cosa o conducta debida a *otro*, que es precisamente su derecho. En otras palabras, lo fundamental de lo jurídico, a lo cual deben ordenarse normas, instituciones y procedimientos está constituido por los derechos humanos y la justicia. Esto lo afirmamos desde una posición filosófica de iusnaturalismo.

En virtud de que tanto lo relativo a los derechos humanos, como aquello que tiene que ver con la justicia y el bien común, es presentado habitualmente de una manera abstracta, desligado de la historia concreta, es que hemos pensado en hacer reflexiones iusfilosóficas buscando exponer un *iusnaturalismo histórico*. Así hemos tratado de presentar un iusnaturalismo con otro rostro, un derecho natural con otra cara.

Hemos teorizado sobre el *iusnaturalismo histórico* utilizando categorías filosóficas de la llamada *Filosofía de la Liberación*¹ y trayendo a la memoria los conceptos de justicia y derecho de la tradición bíblica utilizándolos también como categorías filosóficas.²

En este trabajo continuamos con esa línea de investigación, de reflexión y de propuesta de *iusnaturalismo histórico*, ahora profundizando en los aportes de Ignacio Ellacuría (1930-1989), teólogo, filósofo y sociólogo, profesor de la Universidad Centroamericana (UCA), Simeón Cañas, de San Salvador.

II. EL CUESTIONAMIENTO DE ELLACURÍA

Ignacio Ellacuría, desde su filosofía de la realidad social, cuestiona dos tópicos jurídicos clave, que son fundamentales en la construcción teórica del iusnaturalismo: el bien común y los derechos humanos, que de alguna manera constituyen elementos de la justicia.³ El cuestionamiento de Ellacuría es por su *historización*.

Bien común y derechos humanos tienen una larga trayectoria filosófica. Sin embargo, con razón se pregunta Ignacio Ellacuría, refiriéndose al bien común y a los derechos humanos —y nosotros podríamos ampliar la pregunta sobre la justicia—: “¿Por qué estos temas tan graves en un correcto planteamiento de la ética personal y de la ética política han tenido tan poca incidencia en la configuración ética de la persona y de 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

¹ *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, Ed. Jus, México, 1983, 1992 y 2001.

² *Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas*, Ed. Miguel Ángel Porrúa y Escuela Libre de Derecho, México, 1992.

³ El novohispano, iusnaturalista clásico, Juan ZAPATA Y SANDOVAL escribe: “Que la justicia es la virtud que mira al derecho su objeto y que toda ella versa sobre el establecimiento de la igualdad entre el derecho de una persona y el deber de otra, es sentencia común... Y así la justicia muy apropiadamente es definida por los doctores a través de los actos: *Que es constante y perpetua voluntad que otorga a cada uno su derecho*. En *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*, Primera parte *Sobre la justicia conforme a sí misma*. Introducción, traducción y notas: Arturo E. Ramírez Trejo, UNAM, México, 1994, p. 22.

enfoque de este problema para que realmente se propiciara un efectivo bien común y un ejercicio actual de los derechos humanos?”⁴

El mismo Ellacuría nos ofrece esta respuesta: “su mismo carácter formal y su interpretación en la línea de la abstracción idealista... 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 de conseguirlo”.⁵ En otras palabras, falta su historización. Y esto acarrea que se acepte lo establecido como justo y como la realización del bien común.

Es importante señalar que el gran peligro que afronta el iusnaturalismo es el de su ahistorización, es decir, en reducirse a conceptos bonitos pero vacío de contenidos reales. Para aceptar la validez de los postulados iusnaturalistas, es necesario historizar la justicia, y por lo tanto el bien común y los derechos humanos. Pues si el derecho y el Estado se dan en la historia, son reales, la justicia y el bien común deben ser también históricos, reales, si no, me atrevería a decir que el iusnaturalismo es ineficaz, que no tiene factibilidad humana, por su incapacidad de hacer históricos sus postulados. Y una doctrina sin realidad, que no es factible, es mera ideología, no incide mayormente en las relaciones reales entre los hombres.

Ellacuría nos dice en qué consiste esa historización, que no es otra cosa que “ver cómo se está realizando en una circunstancia dada lo que se afirma abstractamente como un ‘deber ser’ del bien común...” y “...en la posición de aquellas condiciones reales sin las que no se puede dar la realización efectiva del bien común...”; en síntesis: “la historización consiste entonces, en probar cómo se da en una realidad histórica determinada lo que formalmente se presenta como bien común... y en mostrar cuáles son los mecanismos por los que se impide o se favorece la realización efectiva del bien común”.⁶

Según Ellacuría para que los derechos humanos, alcancen “una perspectiva y validez universal”, sólo es posible si se tiene en cuenta el ‘desde’ dónde se consideran y el ‘para’ quién y ‘para’ qué se proclaman”.⁷

⁴ Ignacio ELLACURÍA, “Derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Christus* núm. 527, México, octubre de 1979, p. 42.

⁵ *Idem Supra*, p. 44.

⁶ *Idem Supra*, pp. 45 y 46.

⁷ Ignacio ELLACURÍA, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *ECA* núm. 502, San Salvador, 1990, p. 590.

Para el que fuera mártir intelectual por los derechos de los pobres,⁸ la historización de los derechos humanos consiste:

(a) en la verificación práctica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado; (b) en la constatación de si el 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 sólo para la afirmación de su posibilidad o desiderabilidad, se convierten 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.⁹

El bien común y la justicia son ideales éticos; escribía Ellacuría que había que repetirlos una y otra vez “no para adormecerse con ellos sino para poner los medios adecuados que los conviertan en realidad”.¹⁰ Eso es la historización.

Es inspirados en el cuestionamiento y los conceptos del maestro jesuita que tratamos de divulgar la locución *iusnaturalismo histórico* y procuramos teorizar en ella buscando sus fundamentos.

El cuestionamiento de Ellacuría se entiende por su propia propuesta filosófica, que a continuación presentamos.

III. LA LIBERACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Ignacio Ellacuría estaba convencido de la inviabilidad del proyecto filosófico idealista; considera que la historia es el lugar para la revelación de la realidad. La filosofía de Ellacuría está influenciada del

⁸ El 16 de noviembre de 1989 fue asesinado Ellacuría junto con sus compañeros jesuitas profesores de la UCA Segundo Montes, Ignacio Martín Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López, y dos personas de servicio, por un operativo militar en las propias instalaciones de la Universidad.

⁹ ELLACURÍA, “Historización...”, *op. cit.*, p. 590.

¹⁰ Ignacio ELLACURÍA, “Conflicto entre trabajo y capital. Un punto clave de la *Laborem Excercens*”, en *Diakonía*, Boletín del Centro Ignaciano de Centro América (CICA), 1. Liberación y justicia, núm. 24. Managua, diciembre de 1982. p. 42.

pensamiento de Javier Zubiri, a quien considera como un “liberador sistemático” del idealismo, que ha venido dominando a la filosofía occidental desde sus orígenes: “se trata por lo pronto de deslogificar el inteligir y desentificar la realidad”.¹¹ Por eso R. Alvarado dice que “en el pensamiento filosófico de Ellacuría se da un dinamismo continuo de dos momentos: la liberación de la filosofía y la filosofía de la liberación”.¹²

El problema del idealismo, según Ellacuría, es “no haber encontrado la forma adecuada de enfrentarse con la realidad y de hacerse cargo de ella”.¹³

La intención de Ellacuría fue producir una filosofía con una función liberadora, transformando la filosofía de la realidad de Zubiri en una filosofía de la realidad histórica.¹⁴ Ellacuría puede construir un *realismo histórico* basándose en el pensamiento de Xavier Zubiri porque para éste la realidad no es estática. “La realidad no es solamente lo que es actualmente; también está, en una o en otra forma, inmersa en eso que de una manera más o menos vaga podemos llamar el devenir. Las cosas devienen, la realidad deviene”.¹⁵ Y en otro lugar:

“La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos”.¹⁶

La historia es para el profesor de la Universidad Centroamericana, “la total y última realización de lo real”.¹⁷ Dice Samour:

“Para Ellacuría, la historia se presenta como un crecimiento de la libertad a través de un proceso de liberación progresiva de la naturaleza y de toda suerte de condicionamientos materiales, sociales y políticos”.¹⁸

¹¹ Juan Antonio Senent de Frutos, *Ellacuría y los derechos humanos*, Ed. Desclée de Brouwer, Col. Palimpsesto, Bilbao, 1998, pp. 104-108.

¹² *Idem supra*, p. 106.

¹³ Citado por SENENT, *op. cit.*, p. 110.

¹⁴ Héctor SAMOUR, “Filosofía y libertad”, en *Ignacio Ellacuría: Aquella libertad esclarecida*; coordinadores Jon Sobrino y Rolando Alvarado, UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 103.

¹⁵ Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Ed. Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 7.

¹⁶ *Idem supra*, p. 327.

¹⁷ SAMOUR, *op. cit.*, p. 103.

¹⁸ *Idem supra*.

Y la filosofía está implicada en ello, de tal manera que la tarea de la liberación le es exigida no sólo por razones éticas, sino también por epistemológicas y metafísicas.¹⁹

Una vez puesto en el camino de liberar a la filosofía del idealismo, como autoliberación de la filosofía, Ellacuría pasa a un segundo momento, que constituye su aporte para la elaboración de una filosofía latinoamericana, que concibió como una *filosofía de la praxis histórica liberadora*.²⁰ En ese sentido hace *filosofía de la liberación*.²¹

Ignacio Ellacuría propone, pues, a la *realidad histórica* como el objeto adecuado de la filosofía; y considera que la "filosofía no debe permanecer al margen de la praxis histórica liberadora." Por eso escribe:

"...No basta filosóficamente con buscar la verdad sino que hay que procurar filosóficamente realizarla para hacer la justicia y construir la libertad".²³

Senent nos explica que para el jesuita la verdad no es sólo una cuestión del "logos predicativo", esto es una adecuación entre entendimiento y una cosa, sino que la verdad de la realidad se dimensiona de manera primordial desde la propia praxis histórica, en un *logos histórico*.²⁴ Y cita el profesor de la Universidad Centroamericana (UCA):

"La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso es sólo una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone poner primariamente en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera".²⁵

Así la justicia, la dignidad humana, la libertad, que constituyen la verdad teórica de la plenitud del ser humano, se tienen que hacer verdad en la realidad histórica, por la propia praxis histórica.

¹⁹ *Idem supra*.

²⁰ Cfr. SENENT, p. 111.

²¹ Cfr. SENENT, pp. 116 y 177.

²² SENENT, *op. cit.*, p. 131.

²³ Citado por SENENT, *op. cit.* p. 133.

²⁴ Cfr. SENENT, *op. cit.*, p. 133.

²⁵ Citado por SENENT, *op. cit.*, p. 133.

No se trata la filosofía de Ellacuría de un historicismo, en el sentido de que la historia social o historia estructural totalicen el sentido de lo humano, marginando el quehacer personal, y el hecho de que la historia, en última instancia, sea construida por las personas, hacedoras de sí mismas como historia personal, y de la historia comunitaria junto con los otros. La realidad histórica como *summum* de la realidad, incluye la especificidad y existencia de la persona humana, de no ser así "la invalidaría como objeto pleno de la filosofía"; ya que la persona humana, sostiene Ellacuría, "en algún sentido, es la máxima manifestación de la realidad".²⁶

IV. REALISMO HISTÓRICO, PARA IUSNATURALISMO HISTÓRICO

Como teoría del conocimiento o epistemológica, aceptamos la posibilidad de acceso a la verdad objetiva, sostenemos el valor objetivo del conocimiento, siguiendo una postura de *realismo moderado* o *realismo crítico*. De tal modo que si conocemos la realidad, conocemos la naturaleza de las cosas y del ser humano: base epistemológica iusnaturalismo.

Para reflexionar en un *iusnaturalismo histórico* como pretendemos, el realismo histórico de Ellacuría constituye una opción epistemológica muy importante. Aceptando que conocemos la realidad, y como parte de la misma la naturaleza de las cosas y del ser humano, podemos deducir una serie de principios básicos para la convivencia humana, que ajusten sus conductas (justicia), que produzcan un orden, una armonía, como bien (bien común). Pero si esa realidad la conocemos como se presenta realmente, es entonces una realidad histórica. Las personas, como seres humanos, con una naturaleza o esencia específica, en la vida social, en que deben armonizarse, ordenarse, en relaciones justas y de bien común, las conocemos no sólo en esa su esencia, sino en su historia concreta, tal como ésta se da, favoreciendo o impidiendo esa justicia y bien común en lo concreto, en lo real. De tal modo que el iusnaturalismo, esto es nuestro modo de entender lo jurídico, no queda sólo como principios abstractos o ideas de justicia y bien común a partir del reconocimiento

²⁶ SAMOUR, *op. cit.*, p. 112.

de la naturaleza del ser humano como persona, sino que esa justicia y ese bien común los procuramos encontrar y en todo caso construir en la realidad histórica.

Así que una forma de construir el iusnaturalismo histórico es llevando, jalonando el *realismo crítico* al realismo de la realidad histórica que propone Ellacuría, esto es un realismo histórico. Ellacuría escribe:

“El mundo concretamente real es el mundo histórico, donde el sujeto de esa historia es la sociedad y el objeto de ella es el proceso sociopolítico entero. Hay un claro sobrepasamiento de posiciones subjetivistas hacia la objetividad y realidad de lo histórico. Frente a la coseidad objetiva del mundo natural se afirma la especificidad de lo humano, pero frente a la objetividad de lo humano-individual se afirma lo humano histórico. Esta dimensión de lo humano-histórico engloba la dimensión individual. No es idealista-subjetivista, pero tampoco materialista-colectivista”.²⁷

Y lo que el teólogo y filósofo jesuita refiere a un tema teológico, como es la Cristología hecha desde América Latina, se puede aplicar al conocimiento de la juridicidad y a la posición misma de aceptación del iusnaturalismo, pero como iusnaturalismo histórico. Dice que el *logos* utilizado es el *logos histórico*. Este debe entenderse como superación del *logos* sólo contemplativo, del puramente transformativo. El *logos* histórico, afirma Ellacuría: “Busca la realidad, no sólo el funcionalismo de la realidad, pero busca la realidad en su acción y concreción histórica”.²⁸

Ellacuría dice que la “superación fundamental de la naturaleza” es la historia.²⁹ Por nuestra parte, hay que decir que una juridicidad referida sólo a la naturaleza no basta, porque el ser humano —raíz de todo derecho— no es sólo naturaleza, es también historia. La juridicidad, sino no ha de quedarse en silogismos, abstracciones, ideales o quimeras, debe referirse a la realidad histórica del ser humano; que es en donde su naturaleza vive, se expresa y se cala como tal.

²⁷ Ignacio ELLACURÍA, “Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana” (parte conclusiva), en *Christus* núm. 472, México, marzo de 1975, p. 18.

²⁸ *Idem supra*, p. 21.

²⁹ Ignacio ELLACURÍA, “Fe y Justicia” (Primera parte), en *Christus*, núm. 501, México, agosto de 1997, p. 30.

V. HISTORIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Hemos visto como Ignacio Ellacuría cuestiona las concepciones ideales y abstractas de bien común y de derechos humanos, proponiendo su historización. Tratándose de dos expresiones de la justicia, de dos modos de plasmarse lo jurídico, vamos a ampliar la relación que hace Ellacuría de estos temas, profundizando así en el modo en que el profesor de la UCA plantea lo que se refiere a su historización.

Comencemos con los derechos humanos. Para el tratamiento de este tema seguiremos la obra citada de Senent de Frutos. En la introducción de su libro el profesor de la Universidad de Sevilla, siguiendo a Ellacuría, sostiene que no basta preguntarse por el posible fundamento de los derechos humanos, ya que se precisa teorizar hasta la pregunta por su realidad, por su realización.³⁰ Es la aplicación al tópico de los derechos humanos de aquello que sostiene el profesor de la UCA en el sentido de que “no basta filosóficamente con buscar la verdad, sino hay que procurar filosóficamente realizarla para hacer la justicia y construir la libertad”.³¹

Exponiendo el pensamiento ellacuriano, Senent nos dice que el jesuita en principio entiende los derechos humanos como algo debido cuya carencia o disfrute condiciona seriamente el propio desarrollo humano. Esos derechos pueden y deben alcanzar una perspectiva y validez universal; y su proclamación debe hacerse *desde y para* los pueblos oprimidos y mayorías populares en busca de su liberación; pues estas “auténticas mayorías de la humanidad” han sido privadas, despojadas, por ordenamientos sociales históricos —por derecho objetivo—, de aquello que requieren para un nivel material de vida que les permita su desarrollo humano pleno como personas. Frente a la realidad histórica de los derechos humanos, el planteamiento de Ellacuría es este:

¿Cómo pueden las mayorías populares no ser privadas de sus derechos fundamentales y pueden disfrutar de esos derechos?³²

³⁰ *Cfr.* SENENT, *op. cit.*, p. 14.

³¹ Citado por SENENT, *op. cit.*, p. 39.

³² Citado por SENENT, p. 50.

Esto significa que para Ellacuría *lo que son y cuáles son los derechos humanos* implica una respuesta que no puede estar al margen de la realidad humana existente. De tal modo que los saberes sobre esos derechos deben estar historizados; esos saberes se adquieren desde la praxis histórica. Y el “horizonte hermeneútico” para quitar la ambigüedad de la proclamación de los derechos humanos es considerarlos desde los pobres, desde las mayorías populares.³³

Los aspectos teóricos de la historización con relación a los derechos humanos consisten, en términos generales, en que, presentándose, como “ideales utópicos”, en cuanto que impulsores de una permanente humanización del hombre y de la humanidad, se vea su “verificación práxica”; esto es, que aquello que en el plano ideal se postula como “ser lo verdadero, lo justo y lo ajustable” sea en realidad así, o por el contrario es una mistificación o falso ideal.

De acuerdo con Ellacuría los derechos humanos, en su gran complejidad, constituyen también momentos *ideológicos* de una praxis, que pueden ocultar o proteger intereses minoritarios; entonces se convierten en momentos ideologizados. Por ejemplo, se me ocurre, el derecho de propiedad. No hay duda que la posibilidad de acceso a los bienes por parte de todos constituye un derecho humano fundamental para el desarrollo integral de las personas; y ese acceso a los bienes en general, en ciertas modalidades, es específicamente derecho de propiedad. Como tal, entonces, la propiedad es un derecho, un derecho humano. Sin embargo la defensa de ese derecho, en un mundo en el cual una inmensa mayoría es excluida del ejercicio del mismo, es privada de la propiedad privada, y de acuerdo a la realidad histórica, jurídica y económicamente, no puede acceder a esa propiedad; la defensa de ese derecho, digo, constituye una ideología justificadora de la inmensa propiedad de los pocos a costa de la carencia absoluta de ella de las mayorías.

Ellacuría se opone a cierto iusnaturalismo, que propone los conceptos relativos a los derechos de una manera abstracta, ideologizada y ahistórica, al postular como natural, fijo e inmutable, lo que ha sido producido por acciones humanas y por lo tanto es algo históri-

³³ Cfr. Rolando ALVARADO, “Derechos humanos y mundialización”, en *Travesías*, núm. 1, Ed. Universidad Internacional de Andalucía Sede de Santa María de la Rábida, 1996.

co. Frente a ello, propone una metodología historizadora de los conceptos y da los presupuestos epistemológicos de ese enfoque.

“Su principio fundamental es que la verificación o comprobación histórica muestra si es verdad y en que sentido lo es cualquier formulación abstracta, si se comprueba lo que afirma, quedaría demostrado que en determinadas circunstancias ese principio no está ideologizado, o por el contrario se mostraría que carece de verdad realmente histórica y que constituye un subterfugio ideológico para hacer pasar como justa una realidad vigente”.³⁴

Ya hemos visto, al hablar del cuestionamiento que hace Ellacuría al bien común y a los derechos humanos, los puntos en los cuales dice consiste la historización de los derechos humanos; esos puntos constituyen un método, como un “principio de desideologización, de verificación y de realización de los mismos”.³⁵

Como hace notar el propio Senent, para Ellacuría la verificación ideal de los derechos humanos, no se puede realizar desde el discurso, ni desde su objetivización jurídica como derecho positivo nacional o internacional; hay que ir “más allá del enunciado ideal”, “y verificarlo no desde lo que dice sino desde las prácticas reales de los pueblos”.³⁶ Detenemos en un análisis del discurso y los textos legales sobre los derechos humanos, es quedarnos con una concepción acrítica y ahistórica de los mismos. Lleva razón Germán Gutiérrez cuando escribe:

“En el preciso momento en que no es posible una reflexión crítica sobre la institución jurídica llamada derechos humanos, el poder logra invertir el potencial emancipatorio que sintetiza una juridicidad y colocarlo a su servicio. Y no hay mejor sirviente a dicha inversión que la ingenuidad y candor formalista que sólo entiende el problema de los derechos humanos como un asunto de normas, procedimientos y leyes, y se encuentra atrapado en la admiración que le provoca la perfección que ha logrado en esta última cuarentena de años la institución jurídica llamada derechos humanos”.³⁷

³⁴ SENENT, *op. cit.*, p. 160.

³⁵ *Idem supra*, p. 163.

³⁶ *Idem supra*, p. 165.

³⁷ Germán GUTIÉRREZ, “Globalización y liberación de los derechos humanos”, en *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, coordinador Joaquín Herrera Flores, Ed. Desclée de Brouwer, Col. Palimpsesto, Bilbao, 2000, p. 188.

VI. EL BIEN COMÚN Y SU HISTORIZACIÓN

Dos modos de expresarse la justicia en la sociedad es por la realidad de los derechos humanos y del bien común; y de algún modo los derechos humanos se plasman en la realización de ese bien común. “Los derechos humanos pueden considerarse como el despliegue del bien común de la humanidad como un todo”,³⁸ escribe Ellacuría.

Siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino, Ellacuría hace el planteamiento formal del bien común. Comienza explicando que la idea de bien común se funda en dos afirmaciones fundamentales: la sociedad es necesaria a los individuos y esa sociedad no puede ser lo que es ni hacer lo que debe hacer, si no cuenta con suficientes recursos materiales que estén a disposición de todos y cada uno de los individuos. Añade que en esa sociedad las personas individuales buscan obtener su bien singular; de tal modo que bien común y bien particular, guardan una relación como del todo con la parte; concluyendo que el bien común está por encima del bien particular. Y esto considerando a ambos bienes como personales, esto es, de la persona humana; sólo que un bien es “privado” y el otro “comunicado”. El bien común se construye por todos los miembros de la sociedad y debe beneficiar a todos; así el bien común adscribe obligaciones y derechos a todos, con relación al mismo. Esos derechos son, de algún modo los llamados derechos humanos que a todos deben corresponder y se sostienen por las obligaciones de todos.

Ellacuría destaca los valores, los aspectos positivos de este planteamiento formal del bien común y los derechos humanos; son los siguientes:

1. No existe bien particular que no esté referido al bien común “y sin la existencia real del bien común no puede hablarse de un bien particular sino tan sólo de una ventaja interesada e injusta”.³⁹

No hay, por tanto, posibilidad ética de apropiación privada del bien común con menoscabo de la comunidad de ese bien. Cuando predomina lo privado y los intereses privados o de grupo en la distribución de ese bien común, y,

³⁸ ELLACURÍA, “Derechos humanos...”, *op. cit.*, p. 43.

³⁹ *Idem supra.*

antes, en la producción explotada de lo que es el bien común cuando unos pocos se apropian de aquello que no debe ser suyo más que haciendo que no sea de los otros, e impidiendo que los otros puedan servirse de lo que tienen derecho, estamos ante la negación misma del bien común y ante la ruptura del orden social justo.⁴⁰

2. El bien común no se consigue por acumulación de bienes individuales, por interés individual, sino en una búsqueda prioritaria, directa, de ese bien común.

3. El bien común es, ante todo, un conjunto de condiciones estructurales y se manifiesta y plasma en la justicia de la sociedad.

Aquellas condiciones y esta justicia deben ser promovidas por la sociedad como un todo y, en concreto, por los órganos verdaderamente representativos de la sociedad. Ninguna estructuración de la sociedad y ninguna forma de gobierno se legitima, si no representan la mejor promoción del bien común. La prueba real de esta promoción estará en que ninguno se vea privado de las condiciones básicas para el desarrollo personal y en que ninguno se aproveche del bien común en menoscabo del derecho de los demás a servirse de ese bien común. Así resulta que la justicia, como puesta en marcha del bien común, es la virtud fundamental de la ciudad y es el norte orientador del ciudadano y del político.⁴¹

Ellacuría agrega, precisando, que la apropiación del bien común no supone el desconocimiento del bien personal y, consecuentemente, de los derechos de la persona; esto porque el bien común implica la potenciación de las personas y a su vez supone su desarrollo pleno. Un bien común que anulara el ámbito personal no sería auténticamente bien común.

Ante esta exposición formal de las tesis aristotélico-tomistas sobre bien común, Ellacuría hace los cuestionamientos sobre su historización, como veíamos arriba:

¿Qué falla, entonces, en todo este planteamiento formalmente tan razonable y progresista para que no resulte realmente satisfactorio incluso como planteamiento? ¿Qué hay de mistificado en la idea de un bien común, que se

⁴⁰ *Idem supra*, p. 44.

⁴¹ *Idem supra.*

supone superior al bien particular? La respuesta es clara: su mismo carácter formal y su interpretación en la línea de la abstracción idealista, sin las que es engañosa la persecución del bien común. 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 de conseguirlo.⁴²

La solución es un planteamiento historizado de ese bien común. Y esa historización consiste en ver cómo se está realizando en una circunstancia dada lo que se afirma abstractamente como un 'deber ser' del bien común...y en la posición de aquellas condiciones reales sin las que no se puede dar la realización efectiva del bien común..."⁴³

1. Bien común y *iusnaturalismo histórico*

Ante el capitalismo neoliberal globalizado, Franz Hinkelammert reflexiona sobre el "sujeto humano reprimido". La sociedad de mercado promueve transformar todo en objeto, esto por medio del "individuo poseedor" puesto en el centro de todas las relaciones sociales.

"Es un individuo calculador, que calcula sus intereses materiales en función de su consumo y de la acumulación de posibilidades del aumento de sus ingresos. Todo puede transformarse en esta visión en capital y se habla incluso de capital humano, en cuanto el ser humano mismo es visto desde su posibilidad de acumular. El individuo poseedor entonces puede considerarse a sí mismo con su cuerpo y alma, como capital suyo".⁴⁴

Un orden racionalizado, basado en las relaciones de individuos calculadores, en cuanto que relación de objetos (capitales) y no de sujetos, es sin embargo "irracional", según hace ver Hinkelammert, por sus efectos "no-intencionales". Apoyado en Marx, dice que este orden capitalista, esta producción de riqueza, "subvierte las fuentes originales de toda riqueza, que son el ser humano y la tierra. Son conjuntos que la persecución calculada de los intereses materiales no toma en cuenta como tales. Por tanto los socava..."⁴⁵

⁴² *Idem supra*.

⁴³ *Idem supra*.

⁴⁴ Franz J. HINKELAMMERT, "La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización", en *El vuelo de Anteo*, op. cit., p. 205.

⁴⁵ *Idem supra*, p. 209.

Pero el ser humano, como ser natural, dice Hinkelammert, necesita orientarse por sus intereses materiales, para la satisfacción de sus necesidades corporales y de paso espirituales. Esa búsqueda humana por obtener y conservar los medios sustentadores de la vida, que lo hace encaminarse hacia sus intereses materiales, lo obliga a construir una racionalidad que se opone, "que contesta a la irracionalidad de lo racionalizado".

"Cuando hoy hablamos de la vuelta del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad que enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto".⁴⁶

Este sujeto humano para constituirse como tal, para desarrollarse como sujeto propiamente, requiere de los otros, no en cuanto que individuos aislados, sino como conjunto humano, como sociedad —no masa—, que permite la intersubjetividad. La vida de unos sujetos y la de otros está condicionada entre sí.

El sujeto se revela en el curso de un proceso. Se revela como necesidad, como potencialidad humana y no como presencia positiva. "Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es a la vez una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia".⁴⁷ Y esta *respuesta* constituye el *bien común* dice Hinkelammert.⁴⁸

Este autor propone el bien común como una propuesta alternativa, a partir del sujeto que interpela al sistema, buscando transformarlo.

Como lo hemos formulado, no contiene ni un valor *a priori*. Abstractamente jamás se podría decir lo que exige el bien común. Lo que se puede afirmar solamente es, que el bien común y lo que exige, se revela a partir de las tendencias autodestructivas del sistema en su inercia. El bien común entonces formula positivamente lo que es implícito en la solicitud del sujeto au-

⁴⁶ *Idem supra*, p. 211.

⁴⁷ *Idem supra*, pp. 212 y 213.

⁴⁸ *Idem supra*, p. 213.

sente. No tiene ninguna verdad absoluta previa, sino surge a partir de una interpretación de la realidad a la luz de la solicitud del sujeto ausente.⁴⁹

Hinkelammert dice que esta concepción del bien común es diferente a la medieval proveniente del tomismo, porque esta última es una noción estática y apriorística, ya que pretenda —agrega— “saber lo que exige el bien común independientemente del orden positivo y el proceso de su desenvolvimiento”.⁵⁰

Esta crítica de Hinkelammert a la noción tradicional del bien común, empata con los conceptos de Ellacuría, pues en realidad se trata de un reclamo por su historización; el profesor de la Universidad Centroamericana escribió: “la verdad del bien común es la verdad de sus determinaciones prácticas”.

“Naturalmente que no se trata de un bien común estático. Lo importante en el proceso de historización, no es el logro alcanzado en un momento determinado, sino la orientación del proceso. Pero no su orientación ideal sino su orientación real”.⁵¹

Luego Hinkelammert agrega que en cuanto a los valores, el bien común “es completamente mutable”.⁵² Y en una nota reconoce que “hay posiciones dentro de la tradición escolástica que postulan una mutabilidad del propio derecho natural parecida”, y agrega que en ese supuesto “la diferencia con nuestra posición pierde su importancia esencial”; para afirmar esto se apoya en una obra que trata de la mutabilidad del derecho natural en Suárez.⁵³

El bien común es una noción, o mejor una categoría básica del iusnaturalismo clásico. En esta construcción teórica del iusnaturalismo histórico, es clave retomarla en su presentación original y buscar su historización, como lo hemos visto en el trabajo de Ellacuría que referimos. El planteamiento del bien común que tiene Hinkelammert, como vimos, es por su historización, oponiéndose a una visión está-

⁴⁹ *Idem supra*.

⁵⁰ *Idem supra*.

⁵¹ ELLACURÍA, “Derechos humanos...”, *op. cit.*, p. 46.

⁵² HINKELAMMERT, *op. cit.*, p. 213.

⁵³ HINKELAMMERT, *op. cit.*, p. 213, nota 5. la obra que refiere es de Fernando RESTREPO, *La mutabilidad del derecho natural y el padre Francisco Suárez*, Bogotá, 1956.

tica del mismo; su posición, dice no está reñida con la de un iusnaturalismo que dé cuenta en sus aplicaciones de la mutabilidad histórica y hace referencia a Suárez.

Me parece muy valiosa la referencia de Hinkelammert al iusnaturalismo suareciano, porque precisamente, una de nuestras bases para hablar de iusnaturalismo histórico es la concepción del escolástico profesor de Coimbra. Suárez propone un iusnaturalismo enraizado en el ser humano con naturaleza e historia, con esencia y condiciones sociales determinadas.⁵⁴

De tal modo que tomando la presentación que hace del bien común un iusnaturalista contemporáneo de corte clásico, a partir de los rasgos que le asigna, podemos darle una proyección hacia su historización. Isaac Guzmán Valdivia (1906-1908)⁵⁵ siguiendo a su vez a J. T. Delos, entre otras características dice que el bien común es “susceptible de progreso” y “dinámico”.⁵⁶ Según esto el bien común jamás es agotado por las formas históricas que reviste en un momento dado; y en “un estado social es un hecho adquirido, es una realización concreta; pero es también un estado de tensión hacia el porvenir”.⁵⁷

Este planteamiento contiene el principio de la historización; no llega ciertamente hasta el cuestionamiento que proviene de la realidad social (Ellacuría) o de la provocación del sujeto ausente (Hinkelammert), sin embargo presenta una noción de bien común no estática ni apriorística, sino referida a su realidad concreta, a su plasticidad. Y esto nos da elementos para jalonar el bien común como noción básica también del iusnaturalismo histórico.

Ellacuría ante la constatación de una sociedad dividida en clases sociales, en la que una clase privilegiada minoritaria recibe la mayo-

⁵⁴ Cfr. Francisco SUÁREZ, *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador*, edición bilingüe de *De Legibus*, versión española de José Ramón Enguillor Muniozguren, Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, Lib. II, Cap. XIV, núm. 8, 11 y 12, p. 156 y ss.

⁵⁵ Jurista, profesor de varias instituciones de educación superior, de las que destacan la Escuela Libre de Derecho, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Iberoamericana; entre otras obras publicó *El conocimiento de lo social* (1962), *Humanismo trascendental y desarrollo* (1970). Una síntesis de su pensamiento, en Jaime del Arenal, “El iusnaturalismo en diez juristas católicos mexicanos del siglo XX”, en *Catolicismo social en México, teoría, fuentes e historiografía*, Manuel Ceballos Ramírez y Alejandro Garza Rangel (coords.), Ed. Academia de Investigación Humanista, Monterrey, 2000.

⁵⁶ Isaac GUZMÁN VALDIVIA, *El conocimiento de lo social*, Ed. Jus, 1964, p. 134.

⁵⁷ *Idem supra*.

ría de los beneficios sociales y económicos en detrimento de la otra u otras clases, llega a la conclusión de la ausencia de bien común; y añade que ante esta realidad histórica la propiciación del bien común es un proceso de liberación de los pueblos y de las clases oprimidas.

Sólo haciendo justicia a los pueblos y las clases oprimidas se propiciará un auténtico bien común y unos derechos humanos realmente universales. La legitimación de este "hacerse justicia", estriba precisamente en la primariedad del bien común y en la negación que del bien común hacen los acaparadores de los bienes comunes y los representantes legalizados de esos acaparadores. El bien común y los derechos humanos deben ser un activo hacer derecho y hacer justicia, hacerse derecho y hacerse justicia.⁵⁸

La lucha histórica por el bien común y por "hacer" y "hacerse" justicia, implican, pues, un proceso de liberación. Veamos cómo aborda este tema el propio Ellacuría.

VII. LIBERACIÓN

Siguiendo a Samour, dijimos que para Ignacio Ellacuría la historia se presenta como un crecimiento de la libertad, a través de un proceso de liberación; y la filosofía está implicada en ello.

Por otro lado, Ellacuría sostiene que el poder creativo del ser humano en la historia, está en relación con el grado de libertad que vaya consiguiendo dentro del propio proceso histórico. Y la libertad es una posibilidad real del hombre, apoyada en su "estructura de esencia abierta", pero se actualiza en un proceso de liberación.⁵⁹ Sostiene Ellacuría que a la libertad "se adviene por un proceso de liberación y en ella se permanece por subtensión dinámica de los procesos que intervienen en la liberación. Por liberación se logra un ámbito nuevo donde es posible la libertad tanto de la biografía personal como de la historia social".⁶⁰

El propio Héctor Samour nos expresa las características que Ellacuría le asigna a la liberación:

⁵⁸ ELLACURÍA, "Derechos humanos...", *op. cit.* p. 47.

⁵⁹ SAMOUR, *op. cit.*, pp. 130-131.

⁶⁰ Citado por SAMOUR, *op. cit.*, p. 131.

"En primer lugar, la liberación está orientada en función del proceso y el proyecto de posibilitar que los hombres sean actores y autores de su propio proceso histórico. Se trata de crear condiciones en las que por su carácter, se exija que los hombres den más de sí, liberen todas sus potencialidades.

En segundo lugar, hay que insistir en que la liberación es un proceso. Un proceso que en lo personal es, fundamentalmente, un proceso de conversión y que en lo histórico es un proceso de transformación, cuando no de revolución".⁶¹

Ellacuría vincula el tema de "liberación-libertad" con los pobres y la pobreza, considerando así que la liberación se sitúa en su perspectiva correcta. Para Ignacio Ellacuría la liberación supone: 1) liberación de las necesidades básicas, que si no son satisfechas no hay propiamente vida humana; 2) liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas, que atemorizan y aterrorizan al ser humano más que ofrecerle ideales y convicciones humanas; 3) liberación de las dependencias, tanto tendenciales, como pasionales y consumistas; 4) liberación de sí mismo,⁶² explica Ellacuría que "de sí mismo como realidad absolutamente absoluta, que no lo es, pero no de sí mismo como realidad relativamente absoluta que sí lo es".⁶³

Por otro lado el profesor de la UCA explica lo que no puede entenderse por liberación y como en ésta va implicada la solidaridad. Liberación no consiste en un pase de la pobreza a la riqueza "haciéndose ricos con la pobreza de los otros, sino en una superación de la pobreza por vía de la solidaridad...liberación solidaria, que no deja fuera a ningún hombre".⁶⁴

1. Liberación y justicia

La liberación es un proceso, un movimiento con el objetivo de quitar, de romper la opresión. La opresión es expresión de la injusticia; de tal modo que la liberación es un caminar hacia la justicia. Ellacuría decía que la opresión en todas sus formas, como todo modo de injus-

⁶¹ SAMOUR, *op. cit.*, p. 133.

⁶² Cfr. SAMOUR, *op. cit.*, p. 138.

⁶³ Citado por SAMOUR, *op. cit.*, p. 138.

⁶⁴ Ignacio ELLACURÍA, "Utopía y profetismo desde la América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica", en *Christus*, núm. 632, México, febrero de 1990, p. 50.

ticia estructural, es la más grande de las violencias “por cuanto afecta a la mayoría de la población y la afecta en aquello que le es más sagrado y profundo: la conservación y el perfeccionamiento de la propia vida”.⁶⁵ Por lo que, para Ellacuría, el objetivo primario de la liberación es la justicia; justicia de todos y para todos.⁶⁶

En los variados escritos del profesor de la Universidad Centroamericana, encontramos diversas acepciones de justicia, de las cuales podemos destacar dos. Una primera muy cercana al modo de entenderse la justicia por el iusnaturalismo clásico actual ligado al personalismo; y otra segunda ligada directamente a la idea de liberación, que no niega ni se opone a la primera, sino que la dinamiza con una visión historizada, es una historización de la justicia.

En la primera acepción de justicia que propone Ellacuría, no entiende “lo suyo de cada quien” como derechos adquiridos, no revisables, y comienza a dar su concepto de justicia a la manera como Marx criticaba la idea de una “justicia conservadora”,⁶⁷ para retomar después fielmente la enseñanza del iusnaturalismo clásico. Ellacuría entiende por justicia:

“que cada uno sea, tenga y se le dé, no lo que se supone que ya es suyo porque lo posee, sino lo que le es debido por su condición de persona humana y de socio de una determinada comunidad y, en definitiva, miembro de la misma especie, a la que en su totalidad psico-orgánica corresponde regir las relaciones correctas dentro de ella misma y en relación con el mundo natural circundante”.⁶⁸

Este concepto de justicia, como decíamos, es muy cercano al modo como aborda el tema el iusnaturalismo clásico actual enriquecido con la idea central de la persona humana. El maestro don Rafael Preciado Hernández, nos enseñaba la justicia dándole un contenido material. Basado en la vieja definición formal de justicia que diera el poeta griego Simónides y reformulara el jurista romano Ulpiano como

⁶⁵ Ignacio ELLACURÍA, “La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina”, en *Diakonia* 46, Boletín del Centro Ignaciario de Centroamérica, Managua, abril-junio de 1988, p. 160.

⁶⁶ Cfr. SAMOUR, *op. cit.*, p. 139; ELLACURÍA, “La teología...”, *op. cit.*, p. 161.

⁶⁷ Cfr. Karl MARX, *Crítica del Programa de Gotha*, Ed. Progreso, Moscú, 1975.

⁶⁸ Citado por SAMOUR, *op. cit.*, p. 139.

“la constante y perpetua voluntad de dar a cada quien lo suyo”, decía que la justicia es “el criterio ético que nos obliga a dar al prójimo lo que se le debe conforme a las exigencias ontológicas de su naturaleza, en orden a su subsistencia y perfeccionamiento individual y social”.⁶⁹ Lo que significa que se le debe al otro en justicia todo lo que como persona humana requiere para su desarrollo integral.

El segundo concepto de justicia en Ellacuría, que como expresamos no desdice al anterior, sino que ante su ausencia lo reafirma como un proceso histórico para realmente conseguirlo, lo expresa así:

“...subsumimos bajo el término ‘justicia’ todo esfuerzo histórico por liberar al hombre de todas sus opresiones causadas históricamente por acciones humanas y por las estructuras sociales...”⁷⁰

Ellacuría considera que Grecia y Roma empobrecieron el concepto de justicia y recurre a la idea de justicia de la tradición bíblica. En este tema sigue a José Alonso Díaz.⁷¹

Para mejor entender la idea de justicia en el viejo Israel como la proponen Ellacuría y Alonso Díaz, vale decir unas palabras a manera de introducción.

Israel es influido en sus nociones de derecho y justicia por sus pueblos vecinos del Medio Oriente antiguo. La preocupación por los problemas sociales en general, y en particular por el pobre, el huérfano y la viuda así como las soluciones de justicia, son comunes. En concreto de la antigua Mesopotamia, Israel heredó “el vocabulario sobre la justicia y el derecho, y el concepto de justicia liberadora”, y

⁶⁹ Rafael PRECIADO HERNÁNDEZ, *Lecciones filosóficas del derecho*, Ed. Jus, México, 1970, p. 217.

⁷⁰ Ignacio ELLACURÍA, “Fe y justicia” (segunda y tercera partes), en *Christus*, núm. 503, México, octubre de 1997, p. 19.

Me parece tan amplio y profundo este concepto de ELLACURÍA que me recuerda la idea de justicia del abogado francés Paul BAUDET, defensor del celebre guillotinado Jacques Fesch, que se expresaba así: “La justicia sin caridad, y sin la salvación del alma criminal carece de plenitud”, esto es la justicia como plena liberación y salvación. Cfr. Javier SICILIA, *El reflejo de lo oscuro*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978; y Jacques FESCH, “Diario de Prisión”, en *Ixtus*, núm. 2, Cuernavaca, julio-agosto de 1993, pp. 1-5.

⁷¹ El trabajo que cita ELLACURÍA es “Términos bíblicos de ‘Justicia social’ y traducción de equivalencia dinámica”, en *Estudios eclesiásticos*, enero-marzo de 1976.

de Egipto su sabiduría.⁷² Lo que Israel aporta con su vivencia de la juridicidad al tema de la justicia, en especial por los derechos de los pobres, los oprimidos, las víctimas, está en ligar su experiencia de oprimido-liberado a sus instituciones de derecho y a su idea de justicia. Y es que su historia la comienza como esclavo, pobre y oprimido; “y Dios ejerció justicia liberadora para con él. Y esta acción divina de justicia compasiva le sirve de modelo para atender a sus pobres.”⁷³ Es la historia narrada en el Éxodo, de la liberación de Israel del yugo de Egipto y de las leyes que Dios le revela en el Sinaí.

Las narraciones no son simples comentarios añadidos a los textos legales; son más bien la matriz en que las leyes nacen. En efecto, éstas se originan en los acontecimientos; Dios libera a Israel para hacer una alianza con él y darle sus leyes.⁷⁴

La liberación de Israel del cautiverio egipcio, venciendo al opresor (Egipto), es leída como una acción de justicia de Dios, que condena al opresor y salva al oprimido. Nardoni escribe:

Por una parte manifiesta que el ser humano no ha sido creado para la esclavitud, señalando la injusticia institucionalizada como un factor importante en la opresión de los pueblos. Por otra parte, el acontecimiento del éxodo estimula en los oprimidos el deseo de salir del estado de opresión, y les asegura que Dios oye el clamor del oprimido. En este sentido, el éxodo es un paradigma de liberación.⁷⁵

Por otro lado, el acontecimiento del éxodo, como hacer justicia y defender los derechos de los oprimidos (Sal. 103, 6), no es un acontecimiento terminado, no es algo que fue, como acciones pasadas, sino que tiene una presencia continua en todo el quehacer histórico, y especialmente en la expresión y experiencia del derecho, de la juridicidad toda.

Las leyes dadas en el Sinaí a Moisés, como los llamados Diez Mandamientos (Éx.20, 1-17; Dt. 5, 6-21); el Código de la Alianza

⁷² Enrique NARDONI, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1997, p. 55.

⁷³ *Idem supra*.

⁷⁴ *Idem supra*.

⁷⁵ *Idem supra*, p. 60.

(Éx. 20, 22-23, 19); las “leyes sociales” del Deuteronomio, humanitarias con los esclavos israelitas y con los necesitados en general; y el Levítico, con sus instituciones sabáticas, como el reposo tradicional del campo (Lv. 25, 1-17) y el jubileo (Lv. 25, 1-55); expresan una juridicidad con una idea constante de justicia liberadora, ligada al acontecimiento del Éxodo, que implica la idea de un pueblo libre, atento a las necesidades de los pobres y oprimidos, pues éstos no deben existir en la comunidad. Es una legislación al servicio de la vida. “La vida humana se afirma por encima de toda ley de contratos y deudas”.⁷⁶

El verbo principal hebreo referido a la justicia es *sapat*; Ellacuría cita a Alonso Díaz:

“Lo cierto es, y está probado, que el significado primero y preponderante del verbo *sapat* y de los derivados del verbo donde está de por medio el ‘juicio’, es el de ‘salvar’ o ‘salvación’ (o liberación), fundamentalmente de la injusticia. A veces se refiere a la institución judicial, pero las más de las veces su sentido es el de salvar. Incluso se puede decir que referido a la institución judicial lleva fundamentalmente la idea de salvar, pues los Tribunales en la sociedad deben tener por finalidad ‘liberar’ al que ha sido oprimido en su legítimo derecho, aunque juzgar connote en el lenguaje corriente en cierta manera la idea de ‘condenar’ al reo”.

“Es verdad que siendo el ‘salvar o liberar de la injusticia’ al mismo tiempo acción contra la injusticia y el opresor, era un juicio entre dos partes... El verbo *sapat* tiene fundamentalmente el sentido de ‘salvar o liberar de la injusticia’, y la palabra *mispat* (juicio) significa propiamente ‘salvación’ o liberación del injustamente oprimido”.⁷⁷

Basándose Ellacuría en los anteriores textos nos da su idea de justicia ligada a la liberación:

⁷⁶ Pablo RICHARD, “¡Ya es tiempo de proclamar un Jubileo! Jubileo y Liberación desde los pobres de América Latina”, en *Christus*, núm. 716, México, enero-febrero, 2000, p. 8. Para ampliar el tema, además de NARDONI, *op. cit.*, pp. 77-103; ver Jorge PIXLEY, “Bases bíblicas del Jubileo”, en *Esquila Misional* núm. 534, México, enero, 2000; Jacques BRIEND *El Pentateuco*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1987; Félix GARCÍA LÓPEZ, *El Deuteronomio una ley predicada*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1989; y Miguel VILLORO TORANZO, *Del derecho hebreo al derecho soviético*, Escuela Libre de Derecho, México, 1989, pp. 13-57.

⁷⁷ Citado por ELLACURÍA, en “Fe y justicia” (segunda y tercera partes), *op. cit.*, pp. 19 y 20.

Lo importante aquí es cómo el juzgar implica un hacer justicia y el hacer la justicia implica liberar de la injusticia, liberar de la opresión. Salvación y liberación quedan así fundamentalmente unidos, pero salvación se explica por liberación y liberación de la opresión.⁷⁸

Continúa el jesuita exponiendo la idea bíblica de derecho y justicia de acuerdo con Alonso Díaz. Destaca el análisis que hace de la palabra *Mispat* que “designa derechos de los oprimidos”.⁷⁹

Mispat ha sido traducido como derecho, ley, acto judicial, justicia, intervención justiciera extrajudicial, y algunos otros términos análogos. *Mispat*, según nos enseña Porfirio Miranda, coincidiendo con Alonso Díaz, viene de la raíz *spt* que significa “salvar de la injusticia a los oprimidos”.⁸⁰ *Mispat* encierra entonces un sentido jurídico muy profundo. Pues derecho y justicia, ley, acto judicial, etc., poseen en la tradición bíblica, y por lo tanto profética, un sentido de liberación de la opresión al débil. No es dar a cada quien lo suyo en el sentido de la justicia conservadora, de derechos adquiridos, sino que implica, especialmente, velar por los derechos de los pobres, de los oprimidos, de los débiles. Esto también en virtud del paralelismo sinonímico entre las raíces *spt* y *sdq*, derivándose de esta última *sadaqa* que se traduce como justicia.

Esto tiene una significación muy importante sobre el origen del derecho y la idea de justicia. El propio Miranda afirma: “En planteo de antropología general ya podíamos haber supuesto como obvio que, cuando en la historia humana se ideó la función de un juez o de lo que después llegó a llamarse juez, fue exclusivamente para ayudar a quienes por ser débiles no pueden defenderse; los otros no lo necesitan. Pero el uso bíblico de la raíz *spt* hace que una tal teoría deje de ser mera teoría y conjetura”.⁸¹ Considera que el significado genuino de *safat* no es *juzgar* en sentido estricto de administración de justicia, sino más amplio, hacerles justicia a los débiles y oprimidos, quedando englobado el sentido estrictamente judicial porque se supone que los tribunales deben salvar de la injusticia a los necesitados.

⁷⁸ ELLACURÍA, “Fe y justicia” (segunda y tercera partes), *op. cit.*, p. 20.

⁷⁹ *Idem supra*.

⁸⁰ Porfirio MIRANDA, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, México, 1971, p. 111.

⁸¹ *Idem supra*.

El concepto de *mispat* es bastante amplio, pues, y no comprende sólo al derecho objetivo, a las leyes, sino que implica una práctica jurídica, “practicar el derecho” (Miq. 6, 8) que va más allá del puro cumplimiento de las leyes; supone un compromiso con el prójimo, especialmente con el más necesitado. Por último, con relación al tema de la justicia, que constituye el tema más importante del iusnaturalismo, Ellacuría hace una reflexión muy interesante que recuerda el modo como Suárez aborda lo que puede cambiar y aquello que es inmutable en el derecho natural, y que se reduce a esta idea que sostiene el iusnaturalismo de corte clásico de la actualidad: el derecho natural es absolutamente inmutable y universal en sus principios; pero es mutable en sus aplicaciones, las cuales dependen de la variabilidad de las circunstancias, la materia histórica cambiante sobre la que se proyectan los principios inmutables.⁸²

Ellacuría resalta la importancia de la determinación de las causas y de los medios para superar las injusticias y necesidades. Establece que la “justicia es un absoluto”, y que lo relativo “es la forma histórica de realizar la justicia. Lo que es relativo son las formas de análisis de la realidad y los modos técnicos de hacer la justicia entre los hombres”.⁸³

El sector duro del pensamiento iusnaturalista es la justicia, es lo inmutable, es lo absoluto; pero el modo de hacer la justicia es histórico, cambiante de acuerdo a las circunstancias sociales. Por esto también decimos *iusnaturalismo histórico*; toda relación humana, toda convivencia de personas humanas debe ser justa, debe expresarla la justicia; ésta sin embargo, se da en un proceso histórico y, ante circunstancias y con mediaciones históricas, por lo tanto, variables.

VIII. REALIDAD HISTÓRICA Y LIBERACIÓN

Con la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría, ligada a la idea de liberación, hemos encontrado elementos para la construcción de un *iusnaturalismo histórico*, esto es un pensamiento jurídico

⁸² Cfr. Miguel VILLORO TORANZO, *Introducción al estudio del derecho*, Ed. Porrúa, México, 1996, pp. 44-45.

⁸³ ELLACURÍA, “Fe y justicia” (Primera parte), *op. cit.*, p. 33.

que teniendo como centro a la persona humana entiende la justicia y sus expresiones de bien común y de derechos humanos ubicados en el aquí y en el ahora, en concreción de la realidad histórica, y que sostiene que su logro, en cuanto que implica quitar obstáculos, terminar con la alienación, salir de la opresión, constituye un proceso de liberación, y es inmerso en el mismo que se va accediendo a la justicia y sus manifestaciones de bien común y de derechos humanos.