

Alejandro Rosillo Martínez

## Derechos humanos desde la *Filosofía de la realidad histórica*

---

**Resumen:** *En este artículo, se desarrolla una comprensión de los derechos humanos desde un paradigma complejo, con base en la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. Para tal objetivo, se sigue el esquema propuesto en su texto “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, que consiste en diez afirmaciones. Cada uno de estos conceptos es profundizado, en conexión con otros textos de Ellacuría, para dar cuenta de la manera en que se repiensen los derechos humanos desde la Filosofía de la realidad histórica.*

**Palabras clave:** *Ignacio Ellacuría, derechos humanos, historización, liberación, complejidad.*

**Abstract:** *In this article, an understanding of human rights is developed from a complex paradigm, based on Ignacio Ellacuría’s Philosophy of Historical Reality. To this end, the scheme follows the text “Towards a conceptualization of human rights”, which consists of ten concepts. Each of these concepts is deepened, in connection with other texts by Ellacuría, to account for the way in which human rights are rethought from the Philosophy of historical reality.*

**Keywords:** *Ignacio Ellacuría, human rights, historicization, liberation, complexity.*

### Introducción

El tema de los derechos humanos fue tratado por Ellacuría como parte de su colaboración en la praxis de liberación de los pueblos latinoamericanos y, en concreto, del pueblo salvadoreño. La importancia de este tema fue tan crucial que varios de los textos que se referirán a continuación fueron escritos meses antes de su muerte, y algunos salieron a la luz pública años después. Pero, como se verá a continuación, no es un abordaje meramente coyuntural, sino que tiene como fundamento las ideas y conceptos que desarrolló como parte de la Filosofía de la realidad histórica. La materialidad de la historia, el logos histórico, el método de historización de los conceptos, la praxis histórica de liberación, entre otros, constituyen el marco teórico desde el cual Ellacuría ponía su inteligencia al servicio del pueblo oprimido.

Abordar los derechos humanos desde la Filosofía de la realidad histórica posibilita abordar diversos temas. En este artículo, se seguirá el orden que Ellacuría (2001a) propone en su texto *Hacia una conceptualización de los derechos humanos*; por lo que cada sección corresponde a cada una de las conceptualizaciones, y se profundizarán en conexión con otros textos ellacurianos.



## 1. El concepto de derechos humanos

El tema de los derechos humanos era fundamental para Ignacio Ellacuría, tanto en el campo la reflexión filosófica como del quehacer político. Como muestra de ello, uno de los últimos documentos publicados en la compilación de sus *Escritos filosóficos* son unos apuntes para un curso sobre el tema impartido en 1989, pocos meses antes de su asesinato. En este esquema se presentan diez afirmaciones que van “hacia una conceptualización de los derechos humanos” (Ellacuría, 2001a). Aun con su carácter de escrito parcial y no publicado por el autor, es interesante analizarlo pues en él podemos encontrar aplicaciones de su Filosofía de la realidad histórica a la reflexión sobre los derechos humanos.

Esta conceptualización no se inscribe en alguna tradición liberal y moderna que centre su atención en la discusión sobre la distinción entre el orden jurídico y la moral, es decir, en la tradicional disputa entre el iuspositivismo y el iusnaturalismo. Tampoco se desarrolla bajo el presupuesto de que todo derecho es creación estatal y, por lo tanto, para Ellacuría un “derecho” es algo más que el mandato de la autoridad que genera un derecho subjetivo pues no pretendía, así se supone, realizar una teoría jurídica de los derechos humanos, sino comprenderlos como *momentos ideológicos de la praxis histórica de liberación*. Momentos ideológicos que, como se verá más adelante, corren el riesgo de ideologización y, en consecuencia, ser utilizados para fines distintos a la liberación.

La importancia que la realidad histórica tiene en la filosofía de Ellacuría, le hace preocuparse de manera prioritaria por los derechos humanos desde su materialidad antes de elaborar una filosofía de contenido idealista, formal y abstracto que buscase precisar con exactitud el concepto de “derechos humanos”. Por eso, no sería adecuado ni conveniente encasillarlo dentro de las corrientes iusnaturalista e iuspositivista, o buscar insertarlo dentro de la discusión terminológica sobre los derechos, tan frecuente en los países de pensamiento eurocentrado, donde el debate se centra más en afianzar el sistema jurídico y estatal y los conceptos necesarios para su “correcto funcionamiento” que en la realidad y en los procesos de liberación de subjetividades emergentes. Ellacuría piensa los

derechos humanos desde América Latina, donde el principal derecho —y también la mayor preocupación— de la mayor parte de los seres humanos es salir del estado de pobreza y explotación ocasionada por un capitalismo periférico y neocolonial.

Lo anterior es una particularidad del Sur global y que trae como consecuencia que se hable de cosas distintas que los estadounidenses y europeos cuando, desde distintos lugares sociales, se habla de derechos humanos. De ahí que, desde la Filosofía de la realidad histórica, buscar la delimitación exacta de los derechos humanos como “derechos subjetivos”, “derechos morales”, “mandatos de un Estado de Derecho”, entre otros conceptos, sería caer en un reduccionismo o, en términos de Morin (2005), pensar los derechos humanos desde el paradigma de la simplicidad siendo que se trata de una cuestión compleja. El mismo Ellacuría (2001a, p. 431) señala que los “que significamos cuando hablamos hoy de derechos humanos es algo complejo y ambiguo, que debe ser enfocado desde diversas perspectivas”. Es decir, propone una comprensión interdisciplinar, comprendiendo los derechos humanos desde la estructura que es la realidad histórica y el momento que en ella ocupa la praxis histórica de liberación. Esto sin negar la importancia del quehacer intelectual al respecto, ni su utilidad para un funcionamiento del sistema jurídico con grados aceptables de certeza y seguridad, pero sí llamando la atención de que no es suficiente para la praxis por la liberación de los pueblos oprimidos, la que requiere necesariamente de una constante verificación histórica.

En otras palabras, desde la filosofía de la realidad histórica, el discurso de derechos humanos es pensado desde un paradigma de pensamiento complejo, no idealista, donde la materialidad de la historia tiene preferencia ante cualquier intento de simplificación de estos derechos, es decir, de encerrarlos en el pensamiento de lo *claro y distinto*. En este sentido, para Ellacuría (2001a, p. 431) la expresión “derechos humanos”, dentro de su complejidad, es algo que de alguna forma es “derecho”, es decir, “algo que es debido y exigible, y que a la vez afecta radicalmente al hombre por ser hombre, aunque también a especificaciones más concretas de humanidad, como la de ser mujer o niño o ciudadano, etc.”. A partir de esta comprensión, Ellacuría enumera lo que debe entenderse

por derechos humanos, y que se harán algunos comentarios al respecto.

### 1.1. Los derechos humanos como necesidad

El primer punto del texto de Ellacuría (2001a) señala: “Los derechos humanos son una *necesidad* de la convivencia social y política, son una necesidad socio-biológica y político-biológica, sin la que se hace inviable la especie y el modo social y político, en que la especie humana debe desenvolverse” (p. 431).

Ellacuría comprende los derechos humanos como una necesidad del ser humano, pero no desde una postura biologicista —aquel pensamiento que reduce las necesidades humanas a las funciones biológicas para la sobrevivencia— sino desde la comprensión material de la historia. El ser humano sigue siendo un animal, pero con la peculiaridad de ser un animal de realidades; las cosas las aprehende no como estímulos sino como realidades. Esta peculiaridad humana se ha dado gracias a la evolución de su estructura fisiológica y a la manera en que se ha enfrentado al medio a través de la inteligencia y del trabajo, y aún contando con un grado de autonomía sigue fundamentada en la propia composición biológica del ser humano. Como explica en la “Filosofía de la realidad histórica” (Ellacuría, 1999), historia y naturaleza no se contraponen, sino que aquélla supone a ésta. En efecto, cuando habla de derechos humanos como una necesidad sociopolítica y político-biológica, está comprendiendo su fundamento desde las necesidades humanas, no sólo de las llamadas “necesidades básicas”, sino de todas aquéllas que permiten al hombre desarrollarse como persona en comunidad. Se trata de la satisfacción de las necesidades que hacen viable a la especie humana, al *phylum*, como tal, es decir, como animal de realidades. Esta viabilidad sólo puede darse con la presencia de los *otros* dentro de la vida del individuo —en *respectividad*— que le habilitan en el modo humano de *habérselas* con la realidad.

En este sentido, es como deben comprenderse los derechos humanos: como la exigencia de satisfacción de las necesidades que hacen viables a la especie humana y a sus modos de convivencia social y política. Un conglomerado humano que imposibilita el acceso a los bienes a parte de sus

pobladores, que en su propia estructura se genera la violencia que destruye vidas humanas, o cuyo concepto de bienestar pone en riesgo la viabilidad de la especie por razones ecológicas o por acciones bélicas, no se le puede considerar una comunidad humana donde se busque el cumplimiento de derechos humanos; su forma de “convivencia” no es capaz de satisfacer las necesidades sociopolítico-biológicas de sus miembros.

Dicha situación, tan frecuente en el Sur global, lleva a los seres humanos a establecer estrategias de lucha en busca de su sobrevivencia, incluso pagando altas cuotas de represión; pero, se insiste, es una lucha que va más allá de la vida en puro sentido biológico, pues esta lucha “por la vida contra la muerte, que es, en concreto, la lucha de la víctima contra su verdugo, puede darse en otros planos: el de la libertad, el de la justicia, el de la dignidad, el de la solidaridad; en definitiva, en el plano de la plenitud de la vida, que sin dejar nunca de ser biológica, transciende los límites de lo biológico” (Ellacuría, 2001b, p. 440).

Cabe aclarar que asumir las necesidades del animal de realidades como *fundamento* de derechos humanos, no conlleva a realizar una declaración específica y absoluta de ellas y mucho menos de sus medios de satisfacción (lo que sería, por ejemplo, una positivación concreta de derechos fundamentales)<sup>1</sup>, sino que abre el espacio de la vida y de la *praxis* a la realidad, a su contingencia y a la apropiación de posibilidades y capacidades en cada momento histórico. Se trata de insertarlos en el dinamismo de *posibilitación*, es decir, en la entrega de formas de vida real, que se convierten para el ser humano en posibilidades de realización tanto biográfica como social. De ahí que, hablar de necesidades humanas no significa caer en un ontologismo sobre el ser humano, sino en considerarlas como parte de esa manera de enfrentarse a la realidad que otorga una *dimensión objetiva* a las luchas de liberación.

No es una mera coincidencia que Ellacuría colocara en primer lugar el concepto de los derechos humanos como necesidades dentro de una lista de diez definiciones. Enrique Dussel (2007a, p. 20) ha hecho un análisis sobre la importancia de la “vida” en todo el quehacer filosófico de Ellacuría, desde sus escritos juveniles hasta su madurez, y llega a señalar: “...ontológicamente

o metafísicamente Ellacuría es un vitalista convencido —lo mismo que un Hinkelammert y yo mismo—. El término “vitalista” es utilizado por Dussel de una forma muy amplia y no en el estricto uso del concepto dentro de las tradiciones “vitalistas” del siglo XIX-XX. En realidad, su uso se refiere a la referencia constante a la cuestión de la “vida humana” como criterio de verificación de la filosofía. En el caso de Ellacuría, la “vida” es un concepto constante en su pensamiento, desde sus inicios como conocedor de la escolástica clásica hasta su madurez, pasando por el intento de poner en diálogo la tradición escolástica con el existencialismo y el vitalismo propiamente dicho. En este punto, creemos que más que vitalista debe entenderse a Ellacuría como un materialista abierto, es decir, que su defensa de la vida tiene como fundamento la materialidad de la historia.

Hablar de necesidades humanas, como fundamento de derechos humanos, es necesario porque establece una instancia objetiva sin la que no puede existir la vida humana y sin la cual no puede darse la tranquilidad político-biológica. Desde esta fundamentación materialista es como deben comprenderse todas las siguientes conceptualizaciones.

### 1.2. Los derechos humanos como exigencia física y moral

Ellacuría (2001a) señala en segundo lugar que los derechos humanos “son una *exigencia*, física antes que moral, no tanto de una naturaleza humana, abstracta e individual, sino de una esencia física, individual y específica, y del conjunto real de toda la humanidad y no del concepto de una humanidad abstracta” (p. 431). En conexión con la anterior definición, los derechos humanos parten desde la materialidad de la historia, la cual incluye al ser humano y a la humanidad en su totalidad. La exigencia de derechos humanos parte de lo físico de la realidad; la realidad se le impone al ser humano y lo impele a tomar una opción, es decir, debe hacerse cargo de la realidad. En este hacerse cargo, debe optar dentro de una serie de posibilidades; y para Ellacuría, este optar debe ir encaminado a una praxis de liberación, lo que significa elegir aquello que posibilite el ejercicio de derechos humanos y que, por lo tanto, haga viable al *phylum* humano. En estructuras donde domina

el *mal común*, la realidad no puede llegar a ser aquello que podría y debería ser, porque intereses minoritarios se lo impiden; es la propia realidad social y personal la que impele a la praxis humana a una transformación.

Es importante resaltar que en esta afirmación Ellacuría busca desvincularse de cualquier idealismo e iusnaturalismo abstracto que pregonen un “ser humano” universal; pues esta representación abstracta se trata en realidad de un tipo concreto de ser humano que se considera superior a los otros. No hay un “hombre abstracto”, es decir, un ser humano anterior a la historia, que desde él se determine su contenido, su forma de desarrollo o su finalidad. La especie humana se va configurando en razón de la recepción y apropiación de posibilidades haciéndolas parte de su realidad (Ellacuría, 1999). Por supuesto, en congruencia con la comprensión de la realidad histórica, abordar desde un humanismo concreto los derechos humanos no significa caer en una postura relativista, sino en comprender que la *exigencia física y moral* aunque sea *una* no destruye la pluralidad, ni los diversos y distintos procesos de liberación que los pueblos pueden seguir para hacer efectivas tales exigencias. Además, el criterio de verificación del cumplimiento de derechos humanos debe estar en relación al conjunto real de seres humanos, donde se dan relaciones conflictivas, y no en referencia a una humanidad abstracta, la cual responde más a un *logos* abstracto y, por lo tanto, con facilidad puede dársele un uso ideologizado. Así, por ejemplo, las últimas guerras de “choque de civilizaciones” se han realizado teniendo de fondo conceptual una *humanidad abstracta*; se predica la lucha por la humanidad y su seguridad. Curiosamente, en estas guerras, una parte de ese conjunto real de seres humanos que es la humanidad es destruido, no sólo biológicamente, sino también cultural y socialmente.

La pluralidad material en que se desarrollan los seres humanos, como comunidades concretas, como individuos en respectividad con otros individuos, construyendo estructuras sociales que posibilitan a la realidad histórica dar más de sí, debe ser tomada en cuenta al abordar la pretensión de universalidad de los derechos humanos. En ese sentido, para Ellacuría (2001b), el ser humano no es “una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos, sino,

especialmente en lo que toca a los problemas del derecho, es una realidad escindida entre el que lo disfruta y el que lo padece y (...) es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido” (p. 435).

### 1.3. Los derechos humanos como producto histórico

Para Ellacuría los derechos humanos no son algo ajeno a la realidad histórica y, por lo tanto, tampoco a la praxis humana. Por eso señala que “son un *producto histórico*, resultado de una praxis histórica determinada, reflejada en una conciencia colectiva, que los asume como rectores de la conducta pública” (Ellacuría, 2001a, p. 432). Se insiste en el rechazo a posturas idealistas sobre los derechos humanos que los entienda como entidades ajenas a la materialidad de la historia y que *a priori* prediquen cuál es el nivel *moral* más alto de la humanidad.

Ellacuría (1999) analiza el tema de la conciencia colectiva en su *Filosofía de la realidad histórica* por la importancia que ésta cobra en el desarrollo de la historia. No considera viable la existencia de un macrosujeto con propia conciencia, pues esto lleva a una sustancialización inadecuado de un sujeto aparte de los individuos. Más bien, existe el conjunto de las dimensiones colectivas de la conciencia individual, que se comporta como un sujeto que es impersonal. Es decir, la dimensión colectiva de la conciencia individual es una dimensión real, que se constituye en un ámbito propio de gran transcendencia en la configuración de los individuos y en la marcha de la historia; tiene un carácter estructural, es una nota dentro del conjunto del sistema social.

La conciencia colectiva o lo colectivamente consciente es algo real dotado de cierta autonomía y es algo que no tiene realidad sino dentro de un sistema y en unidad estructural con el resto de las notas integrantes del sistema. Si bien la sociedad no tiene una sustantividad plena, tiene una clara índole sistemática o estructural que comparte con el resto de las realidades intramundanas. En este sentido, uno de los elementos de esa estructura es lo ideológico y, por lo tanto, por la relación con las demás notas, lo que se “piensa” en una sociedad

no es algo absolutamente autónomo e independiente de los intereses materiales de dicha sociedad.

En el nivel de la publicidad de lo humano, los otros no aparecen formalmente en tanto que otros; son simplemente factores humanos que se insertan en la vida del individuo, que la dirigen y configuran. Señala Ellacuría (1999):

En la versión filética lo que tenemos es una versión a todos los miembros de la especie, y esta versión constituye la raíz de toda otra versión a los demás. Esta versión primaria, dada la naturaleza del animal de realidades, se actualiza como versión a un mundo humano, a un ‘haber humano’, en el que están presentes indiferenciadamente los otros miembros de la especie y todo lo que la especie ha ido humanizando; es una versión indiferenciadamente personal, porque la humanización del mundo consiste en que en él los hombres han dejado huella de su enfrentarse con las cosas y con los demás hombres, no desde un espíritu o razón, sino desde su apertura intelectivo-sentiente. En el ámbito de este mundo humano con su incipiente alteridad, van apareciendo paulatinamente unidades autónomas, que son y aparecen como los venerantes de la humanidad del mundo. Respecto de estas unidades autónomas, si se explicita su alteridad, es cómo surge el carácter impersonal de la versión. (p. 243)

Por tanto, la alteridad es algo posterior, pues los seres humanos podrán encontrarse formalmente entre sí, pero será a partir de la confluencia en un mismo haber humano. Desde éste, los seres humanos van descubriendo sus dimensiones personal y social, y van descubriendo su propia humanidad, la realidad de los otros en cuanto que otros y su condición estrictamente personal. La alteridad es entendida como la presencia reconocida y reafirmada del otro ser humano en tanto que otro ser humano. Al revés, es lo humano inserto desde fuera de mi vida lo que plantea, no por dialéctica intelectual, sino por configuración de la propia vida, la alteridad del ser humano, el otro en tanto que otro.

La sociedad es una dimensión estructural de la realidad humana en la cual la persona se va haciendo. Esto se da con una tensión manifiesta: la tensión de quien ha de afirmarse como *ab-soluto*, pero como *ab-soluto en alteridad*. En función de la unidad de la especie, cada individuo no sólo

está determinado a ser un yo absoluto, sino que está determinado a serlo respecto de los demás absolutos. Las relaciones interpersonales son un problema de animales personales en respectividad real y con coherencia filética.

Lo que se piensa en una sociedad no es absolutamente autónomo e independiente de los intereses materiales de ella. Por eso, desde esta concepción, se debe afirmar que los derechos humanos, tal como se conocen hoy día, son un producto surgido de un contexto concreto y preciso que se ha ido expandiendo por todo el planeta desde el siglo XV<sup>2</sup>. Sin embargo, reconocer que los derechos humanos son productos históricos no significa encerrarlos en sus orígenes, es decir, encadenarlos a la civilización moderna capitalista creyendo que fuera de ésta no puede hablarse de aquéllos. La capacidad de la praxis humana para hacerse cargo de la realidad va mucho más allá, y posibilita repensarlos yendo más allá de la modernidad capitalista.

Ver en los derechos humanos productos históricos no debe interpretarse como una postura voluntarista. Ellacuría entiende la historia como transmisión tradente, como actualización de posibilidades, y como proceso creacional de posibilidades.

El ser humano es introducido a la vida en un peculiar “modo humano” de estar en la realidad. Comienza su vida apoyado en algo más que su propia sustantividad psicorgánica y el medio biológico que lo rodea; se apoya en una forma de estar en la realidad. Esta manera de entregar la forma de estar en la realidad no se realiza de los generantes aislados al generado, sino que al entregarla lo hacen como pertenecientes al cuerpo social. Esta entrega de un modo de estar en la realidad es posible debido a que el ser humano es una esencia abierta: “Toda vida humana comienza así montada sobre un modo de estar en la realidad, que le ha sido entregado. Sólo se puede entregar algo a una esencia abierta, la cual, por ser sentientemente abierta, necesita que, junto con la transmisión genética, se le entregue una forma de estar en la realidad” (Ellacuría, 1999, p. 496). En este sentido, se puede dar un concepto preciso de historia, como tradición tradente: en la historia se da una entrega de formas de realidad. Lo entregado y recibido en la tradición es social. La tradición afecta a las personas no sólo en lo personal, sino también como cuerpo social; por eso se puede afirmar que es

el ser humano social quien se vuelve en sujeto activo y pasivo de la tradición. En efecto, lo destacable para la historia es lo que se transmite socialmente, pues, aunque en ella intervengan los individuos, su intervención sólo llega a ser histórica cuando, de un modo u otro, se convierte en social.

La historia, además de ser transmisión tradente, también es actualización de posibilidades. El modo de estar en la realidad que se entrega es un modo ofrecido y no impuesto, pues es un sistema de posibilidades no puramente lógicas sino reales, que dan un poder para hacer la propia vida y no imprimen una necesidad fija y unidireccional de realización de dicho poder. El ser humano puede crear posibilidades, pero siempre se apoyará en otras que le han sido entregadas. Pero estas posibilidades no consisten en que estén dadas, sino que no hay una conexión necesaria e inmediata entre las posibilidades y las acciones correspondientes, aunque las acciones sólo pueden realizarse si han sido previamente posibilitadas: “Las posibilidades no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar; el poder para optar es algo que el individuo humano trae consigo, pero para poder optar con ese poder de opción se requieren estrictas posibilidades posibilitantes” (Ellacuría, 1999, p. 512). De ahí que las posibilidades necesiten del poder de opción para pasar a la acción y de ahí a la realización. Por eso señala Ellacuría que las posibilidades son las que dan paso a la vida humana y a la historia. Posibilidad, desde esta perspectiva, no es lo que cualquier potencia puede hacer, sino aquello que posibilitando positivamente no puede pasar a ser realidad sino por opción.

Desde la actualización de posibilidades, la realización histórica puede considerarse como una *cuasi-creación*. Se trata de creación porque se llevan a cabo acciones desde unas posibilidades y unas capacidades que a su vez ya han sido actualizadas previamente; es una creatividad histórica, pues se crea desde algo dado, pero que requiere del ser humano en su apertura a lo real y por encima de los condicionamientos naturales. Se da una verdadera producción de algo que realmente no era aún, es decir, de capacidades. Existe un aumento constante de posibilidades, un enriquecimiento y complicación del sistema de posibilidades. Son posibilidades nuevas que no eran tales ni de

manera germinal, ni veladamente, debido a que ni siquiera eran “posibles” realmente.

La historia del ser humano, entonces, se realiza a sí mismo actualizando sus propias capacidades; de ahí que la capacitación es un proceso por el que se va incorporando al sujeto en cuestión un poder posibilitar; no es un poder absolutamente libre porque está en función de lo que admitan potencias y facultades, así como de lo ofrecido en cada caso por la realidad como raíz y ámbito de posibilidad. De ahí que solo sea verdadera y formalmente histórico aquello que surja a la realidad por actualización procesual de posibilidades (Ellacuría, 1999, p. 554). El proceso creacional es un proceso histórico, pues hay posibilidades que sólo pueden venir después de otras y se apoyan en ellas; además, las realidades deben de ser realidades y no meramente fantaseadas.

El proceso histórico es abierto porque al ser humano no le son dadas de una vez todas las posibilidades. La novedad histórica radica en la historia misma como proceso productor y del sujeto de esa historia, que tiene reales capacidades que antes no tenía. Y es que la actualización de las posibilidades entregadas impulsa al ser humano hacia la constitución de otras, hasta crear un nuevo sistema de posibilidades. Ellacuría insiste que el carácter creativo de la historia radica formalmente en las capacidades que el ser humano va adquiriendo a través del proceso y que le otorgan un mayor poder creacional y de actividad transformadora.

El que la historia sea un proceso creacional de capacidades nos lleva a una conclusión sumamente importante: lo histórico no es maduración de lo que estaba en germen ni develación de lo que estaba oculto. No cabe aquí la interpretación aristotélica de la potencia – acto, que tanto ha dominado en ciertas filosofías de la historia.

Dentro de ese proceso creacional que es la historia, los derechos humanos deben comprenderse como concretización política y jurídica de luchas sociales por la satisfacción de necesidades; luchas que se realizan en la historia, y por lo tanto, están en función de la apropiación adecuada de posibilidades. En otras palabras, lo importante de considerar a los derechos humanos como un producto histórico no es establecer la posibilidad de realizar una genealogía del concepto, sino insertarlo en la dinámica de la realidad histórica y como parte

de la praxis histórica de liberación. Es necesario, entonces, que un grupo concreto de personas se haga consciente de la opresión que sufren, de la negación al acceso a los bienes para la satisfacción de necesidades, como inicio del camino de liberación. Ellacuría (1999) señala que “si se tiene el poder para optar, pero no se puede optar, porque no se cuenta con posibilidades reales se está negando la libertad humana, la libertad histórica” (p. 521). Liberación que consiste, en parte, en quitar los obstáculos que encuentra el dinamismo de lo real en su pleno desarrollo.

#### 1.4. Los derechos humanos como aspiraciones

Los derechos humanos, como parte de la realidad histórica, son abiertos y en constante cambio, y se van actualizando según los procesos de lucha de los pueblos en aras de su dignidad, buscando que su realidad humana dé más de sí. En este sentido, Ellacuría (2001a) afirma que los derechos humanos “son *aspiraciones* naturales que se van actualizando históricamente, según la actualización de posibilidades y capacidades que se van dando desigualmente en distintos sectores de la humanidad, según vaya siendo su edad histórica” (p. 432).

Conceptuar los derechos humanos como aspiraciones naturales –es decir, aspiraciones con un fundamento biológico-ético, como se comentará en el siguiente punto– parte de un “humanismo histórico, dinámico, pero a la vez estructural, materialmente metafísico, ‘intramundano’” (Salamanca, 2006, p. 7), donde el acento por la lucha por la justicia se vincula con las *necesidades* de vida del pueblo y no con las *reivindicaciones*; con esto se busca subrayar la materialidad de las prescripciones éticas (necesidades vitales) de la comunidad. Salamanca (2006) dice al respecto que

conviene tener claros los límites del ámbito de autonomía normativa que tiene el pueblo. La autonomía es para determinar qué necesidades materiales son relevantes para comunitariamente asegurar la producción y reproducción de vida del pueblo en un momento histórico. La autonomía es también para ‘positivarlas’ históricamente como derechos, y protegerlos mediante el uso coactivo de la fuerza. El ámbito de autonomía no se extiende hasta el punto

de pensar que el pueblo ‘crea’ las necesidades materiales que le permiten la reproducción de vida. Respecto a la existencia de las necesidades vitales el pueblo no tiene decisión, sino que, si quiere vivir, ha de ‘atenerse’ a la imposición de la naturaleza. El sueño del pueblo de una autonomía normativa ilimitada es un delirio. Es decir, la soberanía de la vida no se discute, sino que se respeta. Esto es importante señalarlo frente a todo tipo de idealismo o voluntarismo jurídico arbitrario. (p. 13)

Esta concepción posibilita abordar los derechos humanos desde distintas tradiciones culturales sin caer en un relativismo ético, pues a fin de cuentas los procesos de liberación van concretando las aspiraciones naturales que la realidad posibilita en un momento dado. Es decir, las necesidades no son equívocas (lo que sí serían las reivindicaciones, fundadas en un voluntarismo o idealismo jurídico arbitrario), pero tampoco se consideran las necesidades como una cuestión unívoca en el ser humano (lo que sería un materialismo vulgar o una metafísica no dinámica), sino que las necesidades del pueblo son fundamentadas bioéticamente, y la estructura dinámica del ser humano permite cierta pluralidad histórica de ellas y de sus medios de satisfacción.

No está por demás en insistir que Ellacuría no comprende por edad histórica una serie de estamentos dentro de una misma línea histórica que todos los pueblos han de seguir; sino las posibilidades y capacidades que un sector de la humanidad ha ido apropiándose. Esta diferencia tan importante de la filosofía ellacuriana en relación con la filosofía moderna de la historia la aplicaremos más adelante al tema de los derechos humanos. Al respecto, Samour (2002) aclara:

En la visión ellacuriana lo que define una época histórica es la *altura procesual* que hace referencia inmediata al proceso de la realidad histórica, que en cada caso da lugar a un determinado sistema de posibilidades (sistema de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones de producción, etc.), que condiciona el carácter real de las acciones humanas en una época histórica o en un determinado tiempo. Este sistema determina la *edad* o figura temporal que en cada momento toma la realidad histórica ante el sistema de posibilidades de que dispone. (p. 340)

Considerar a los derechos humanos como *aspiraciones naturales* no es una postura iusnaturalista. Ellacuría no hace referencia a una supuesta naturaleza humana universal y abstracta, sino a la imposición de la materialidad de la historia en la praxis de liberación. De ahí que estas aspiraciones aun siendo *naturales* se vayan renovando *históricamente* en función de la actualización de posibilidades y capacidades según la altura o edad histórica de cada sector de la humanidad. Lo cual reafirma lo antes dicho: que los derechos humanos se van generando gracias a la lucha de los pueblos dentro de sus procesos de liberación.

### 1.5. Los derechos humanos como prescripciones éticas

Ellacuría (2001a) lleva al terreno ético la cuestión de los derechos humanos, al afirmar que éstos “son *prescripciones éticas*, obligantes en conciencia y que humanizan o deshumanizan a individuos, grupos o pueblos, según sea la habitud y la actitud respecto de ellos, así como de su cumplimiento o incumplimiento actuales” (p. 432). Insistimos que esta incursión de los derechos humanos al campo de la ética no puede tener como consecuencia comparar el pensamiento de Ellacuría con los *moral rights* de la tradición anglosajona, que se ubican en el horizonte liberal y del Estado moderno, y buscan encontrar una salida al legalismo positivista; en cambio, el horizonte de la filosofía ellacuriana es la praxis de liberación.

Esta perspectiva ética de los derechos humanos que propone Ellacuría coincide con el primer concepto que se ha analizado: la fundamentación biológica de los derechos humanos está en conexión con su comprensión ética. Al fundamentar la ética, Ellacuría (2001c, pp. 251-269) rescata las notas biológicas que junto con las demás notas constituyen la sustantividad humana, que es a su vez una unidad estructural. Pues si lo ético tiene que ver con la persona y el sujeto, no se puede ser ni persona ni sujeto más que de un modo constitutivamente biológico. Ellacuría considera, siguiendo el pensamiento zubiriano, al ser humano como un “animal de realidades”, en virtud de su inteligencia sentiente, lo cual le habilita para apropiarse de posibilidades por decisión y por opción: “Esta sujeción-a tener que apropiarse posibilidades por

decisión para poder seguir viviendo y para poder dar respuestas a las situaciones en que está inmerso naturalmente, biológicamente, hace del hombre una realidad moral, o más exactamente, un animal de realidad moral” (Ellacuría, 2001c, p. 256). Así es que la ética no puede desligarse de las raíces biológicas del ser humano y, por lo tanto, aquella es la respuesta humana a un problema radicalmente biológico: ser viables como individuos y como especie.

El cumplimiento o no de los derechos humanos —entendidos como prescripciones éticas— es lo que humaniza o deshumaniza a individuos, grupos, pueblos o a la humanidad misma. Pero deben comprenderse como prescripciones desde una ética con fundamento biológico, que busque, antes que otra cosa, satisfacer las necesidades que posibilitan al ser humano la apropiación de posibilidades, es decir, que abran la puerta a la producción y reproducción de su vida. Aunque se trata de una ética universal, se construye desde una comprensión de una totalidad que no anula las diferencias, pues la realidad humana no supone un modo unívoco o predeterminado de realización, sino algo abierto a la creatividad y a la exigencia histórica.

### 1.6. Los derechos humanos como valores

Afirma Ellacuría (2001a) que los derechos humanos “son *valores* que la colectividad (en su extrema, la humanidad) va estimando como algo indiscutible, que se da por aceptado, al menos en su significado teórico” (p. 432). El tema del consenso comunitario y mundial por los derechos humanos es considerado como un dinamismo positivo por Ellacuría; no obstante, este consenso debe ser historizado para asumir críticamente el *desde dónde* se va instaurando el “consenso mundial”. Para Ellacuría no es lo mismo un consenso por los derechos humanos realizado desde las grandes mayorías populares o desde los grupos sociales anticapitalistas que el consenso elaborado por las grandes potencias del planeta; su *para qué* y su *por qué* son muy distintos en la realidad por más que formalmente se predique lo mismo.

Pensar los derechos humanos desde la realidad histórica posibilita abordarlos como valores no sólo de una colectividad o nación, sino desde la humanidad en su totalidad. Pero, se insiste, no desde una humanidad abstracta pensada sin bases materiales

y que, a fin de cuentas, sirve como herramienta al imperialismo ideológico; sino desde una humanidad concreta, que sea realmente universal. En este sentido, Ellacuría (2002), entiende por humanidad la

verdadera y total, que no cabe confundir con lo que entienden por ‘humanidad universal’ los que hablan desde la perspectiva, mucho más localizada y particularizada, de los países absolutamente minoritarios que van a la cabeza del desarrollo económico. La humanidad es otra cosa, y en el momento actual está mayoritariamente constituida por los más de tres mil millones de hombres que viven en unas condiciones materiales que hacen prácticamente imposible una vida realmente humana. (pp. 263-264)

Por eso, para comprender los derechos humanos como valores de toda la humanidad deben pensarse desde el lugar social adecuado, desde las grandes mayorías populares.

### 1.7. Los derechos humanos como ideales utópicos

El tema de la utopía es importante en el pensamiento de Ellacuría, pues su filosofía de la realidad histórica así lo requiere. La realidad histórica es procesual y dinámica, y en ella se nos da el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. En efecto, comprender los derechos humanos desde la filosofía de la realidad histórica hace necesario explotar su dimensión utópica, es decir, incorporarlos en un horizonte utópico. Por eso, Ellacuría (2001a) señala que “son *ideales utópicos* que presentan algunos individuos, grupos o pueblos, como motores de una permanente humanización del individuo y de la humanidad” (p. 432). Esto supone que los ideales nacen desde la praxis humana, esto es, son esbozados desde las mismas acciones humanas y se dirigen a ellas mismas como motores de procesos de liberación.

Esta dimensión tiene un carácter dialéctico, pues la denuncia de las situaciones de violación de derechos humanos y la utopía se potencian mutuamente. Es necesario un horizonte utópico para que se dé la toma de conciencia de que algo puede ser superado; pero también se requiere una constatación del origen estructural de la negación de derechos

humanos (de su privación y violación), para que dicha toma de conciencia adquiriera la forma de un auténtico dinamismo de lucha y de exigencia real de bienes. Por eso, “la denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real” (Ellacuría, 2001b, pp. 438-439).

Lo anterior nos lleva a comprender que el *horizonte utópico* es parte del horizonte de la praxis de liberación que propone Ellacuría, si por utópico entendemos lo que puede ser pensado o imaginado, siempre deseado, mas nunca realizado, que atraviesa transversalmente las realizaciones o concreciones históricas específicas. Se trata, como señala Hinkelammert, del principio de imposibilidad de la acción humana que le descubre sus posibilidades:

Por otra parte, a tales teorías generales arribamos tan sólo si formulamos principios de imposibilidad de la acción humana, y no simplemente del conocimiento. En efecto, las teorías generales recién pueden aparecer cuando la acción humana sobre la realidad es enfocada como objeto de conocimiento; apoyándonos en conceptos universales, deducimos entonces, de tales principios de imposibilidad de la acción humana, como el otro hecho fundante, las teorías generales. (Hinkelammert, 1990, p. 236)

De ahí que Ellacuría hable de una *permanente humanización*, pues se trata de un horizonte que establece “el mejor de los posibles” pero como una relación transversal entre la utopía y la realidad histórica. Si se rechaza, desde la comprensión de la historia como tradición tridente de posibilidades y capacidades, una interpretación lineal de ella, entonces no se puede hablar de momentos cada vez más cercanos, de progresivos acercamientos, a la realización absoluta o perfecta de la utopía. Ésta siempre deberá ser el motor que impulse la permanente humanización, pues de lo contrario es fácil caer en una *ilusión* que oculte lo que en realidad se hace: establecer un orden que una vez instituido buscará su perpetuación, y es cuando los derechos humanos se convierten en un discurso de legitimación y ya no de utopía. De ahí que las concepciones de los derechos humanos que dan prioridad al formalismo institucional y sistemático, por encima de la realidad histórica y las

necesidades de los seres humanos, sean estáticas y cierren la puerta a cualquier dimensión utópica –y por lo tanto transformadora– que puedan tener.

Ubicar los derechos humanos en un horizonte utópico, en el sentido mencionado, conduce a rechazar toda clase de *utopismo*. Tanto aquel que fácilmente conduce a totalitarismos, sean estatales o de mercado, cuyas posturas pueden reflejarse en la afirmación *estamos construyendo el único mundo posible*, o en posturas anti-utópicas (o *utopismo irreflexivo*) que acusan a las “utopías” o a los “grandes relatos” de “querer construir paraísos en la tierra pero en realidad construyen infiernos”. De forma semejante, los derechos humanos como ideales utópicos se constituyen en principios de la praxis que quiera combatir los discursos cínicos, los cuales no constituyen una ideologización, sino que pretenden imponer sus principios como los únicos válidos, como los discursos que subordinan la vida humana a la eficiencia del mercado capitalista. Reivindicar el principio de la vida o de la solidaridad por encima del principio de la eficiencia empresarial o del mercado capitalista es una manera en que los derechos humanos pueden mostrarse como momento intelectual de la praxis de liberación.

Comprender los derechos humanos como *ideales utópicos* posibilita, entonces, que no se conviertan en un discurso hegemónico que impida y anule procesos de liberación, sino al contrario: que sean momentos ideológicos que faciliten la construcción de prácticas sociales e históricas que permitan al ser humano vivir con el máximo de dignidad.

### 1.8. Los derechos humanos como momentos ideológicos

Ellacuría (2011) afirma que los derechos humanos son “*momentos ideológicos* de una determinada praxis, que pueden convertirse en *momentos ideologizados* cuando ocultan o protegen intereses y privilegios minoritarios” (p. 432). Para comprender esta definición, se debe entender la manera en que Ellacuría desarrolla el tema de la ideología y qué es un momento intelectual de la praxis.

Cuando Ellacuría define los derechos humanos como *momentos ideológicos* o *ideologizados*, parte de asumir que son *momentos intelectivos* de una praxis determinada, que, dependiendo de su verificación en la realidad, son de un tipo u otro.

La inteligencia es constitutivamente práxica y la praxis es constitutivamente intelectual. Las raíces de esta unión se encuentran en el carácter biológico y sentiente de la inteligencia (Ellacuría, 1999, p. 163). La teoría no debe entenderse como lo contrapuesto a la praxis, sino como uno de los momentos de ella: aquel momento que en un primer instante tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de ella. No obstante, la teoría no se puede comprender como un mero reflejo de la praxis, pues es un momento relativamente autónomo:

No todo momento de la *praxis* es consciente ni todo momento de la *praxis* tiene el mismo grado de conciencia. Cuando ese grado de conciencia se separa reflejamente de la *praxis* y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede empezar a hablar de teoría, la cual se puede ir constituyendo en momento relativamente autónomo más allá de ser reflejo acompañante de la *praxis*. (Ellacuría, 2005a, p. 63)

En este sentido, se puede considerar a la teoría como el momento en que el sujeto toma distancia con respecto de la praxis, para analizarla y comprenderla mejor. Al ser la teoría un momento de la praxis, ésta tiene una prioridad en el orden lógico, pues “es antes la experiencia que la reflexión, la *praxis* antes que la teoría, aunque no puedan hacerse divisiones tajantes entre unas y otras y aunque no pueda desconocerse una permanente circularidad potenciadora, que va de uno de los pares a otro” (Ellacuría, 2000a, pp. 447-448).

A partir de esta relación entre praxis y su momento intelectual, para Ellacuría (2005a, p. 97), la filosofía tiene una capacidad de crítica y una capacidad de creación y, “evidentemente, éstos son dos poderosos factores de liberación, y no sólo de liberación interior o subjetiva, sino también, aunque en un grado reducido y complementario de liberación objetiva y estructural”. Por una parte, la función liberadora de la filosofía se expresa a través de la crítica que debe estar orientada a desmascarar lo que de falso e injusto contiene la ideología dominante como momento estructural de un sistema social. De la misma manera, esta actitud crítica también debe estar enfocada a otras notas de la estructura social, como lo económico, lo político,

lo cultural, etcétera. Sin embargo, la prioridad la tendrá la crítica a la ideologización pues ésta puede ser reproducida no sólo por los aparatos teóricos sino también por estructuras, ordenamientos y relaciones sociales. En efecto, frente al fenómeno de la ideología es donde se define, en buena medida, la función crítica de la filosofía.

Ellacuría comprende el término “ideología” como equívoco, pues tiene un sentido positivo y necesario, y otro negativo. El primero consiste en entender la ideología como “una explicación coherente, totalizadora y valorizadora, sea por medio de conceptos, de símbolos, de imágenes, de referencias, etcétera, que va más allá de la pura constatación fragmentada, tanto de campos limitados como, sobre todo, de campos más generales y aun totales” (Ellacuría, 2005a, p. 99). Cada pueblo, en cierta forma, necesita de una tradición que le permita hacerse cargo de la realidad, que posibilite que un ser humano desde el inicio de su vida vaya humanizándose, a través de la presencia de los otros en su propia vida. Por otra parte, el sentido negativo reside en el factor de *ideologización* existente en toda ideología, que consiste en expresar visiones de la realidad que lejos de manifestarla, la esconden y deforman, presentando como verdadero y justo lo que es falso e injusto. La ideologización no es un reflejo objetivo de lo que la sociedad es desde una visión idealista de lo que se afirma como bueno, sino un reflejo distorsionado de la misma sociedad que no permite apreciarla en su auténtica realidad. En este sentido, puede decirse que la sociedad como un todo tiende a autojustificarse, a racionalizar su estructura y su modo de funcionamiento (Ellacuría, 2005a, p. 99).

En cuanto a la crítica, no basta con señalar con que el conocimiento tiene condicionamientos sociológicos, sino que hay que ver cómo y por qué la inteligencia, en su propia estructura formal, está sujeta a la ideologización. Es decir, por qué el ser humano necesita de explicaciones y justificaciones teóricas para asumir la realidad, y por qué estas explicaciones tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y de bien. Ellacuría considera que los condicionamientos no sólo son económicos, sino que hay otros más radicales, configurados a partir de la estructura psicorgánica del individuo. Basándose en la teoría de la inteligencia sentiente de Zubiri, encuentra una forma de abordar dicho

problema. La inteligencia tiene un radical carácter de materialidad y de praxis en cuanto es un momento del hacer biológico:

El problema estriba radicalmente en que el hombre no usa su facultad de conocer tan sólo para determinar cómo son realmente las cosas, sino fundamentalmente para defenderse en la lucha por la vida. Este carácter biológico o material del conocimiento humano es el que está a la raíz de las ideologizaciones: la supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y dominación, determina y condiciona las posibilidades del conocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro. (Ellacuría, 2005b, p. 588)

El peligro de la ideologización consiste en la legitimación que puede otorgarle a un sistema injusto, en búsqueda de mantener el *status quo*, pues se realiza lo bueno y se oculta lo malo que tiene, utilizando expresiones ideales que son contradichas por los hechos reales y por los medios empleados para poner en práctica el contenido de dichos ideales. Los procesos ideológicos se relacionan de forma directa con los procesos de dominación, pues se ideologiza para conseguir y mantener el poder. Esto no debe leerse como una postura relativista en el conocimiento, sino como una crítica a las teorías del conocimiento idealistas que desconocen este elemento material del conocimiento. En efecto, el pensamiento humano “sólo podrá superar este condicionamiento radical, si lo reconoce como tal y lo enfrenta críticamente. Pero, como quiera que se dé tal superación, el factor interés sigue siempre presente y dificulta el camino hacia la objetividad” (Ellacuría, 2005a, p. 99).

Ellacuría reconoce el valor del planteamiento formal de los derechos humanos, pero sostiene la insuficiencia del enfoque formal, ya que sus aspectos positivos tienen que ser resumidos dentro del proceso de historización, de lo contrario serán postulados abstractos que se ideologizan. En otras palabras, para Ellacuría, la validez de los derechos humanos consiste en que sea momentos ideológicos de una praxis de liberación, pues pueden ser momentos ideologizados de praxis de opresión.

En este proceso de historización, los derechos humanos se comprenden como algo debido

cuya carencia o disfrute condiciona seriamente el propio desarrollo humano; son la concreción del bien común, o en sentido negativo, la superación del mal común:

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 el que son violados permanente y masivamente los derechos humanos. (Ellacuría, 2001d, p. 449)

Al ser los derechos humanos son momentos ideologizados de la praxis humana, necesitan de su historización. De lo contrario son sólo una abstracción sobre la cual se predicen principios que nada tienen que ver con la realidad, y aunque esos principios sean parte de su “deber ser”, el darlos por asentados sin realizar su verificación histórica conlleva a un uso ideologizado.

La necesidad de historizar los derechos humanos surge de su complejidad, pues en ellos no sólo confluye *la dimensión universal* del ser humano con la situación realmente distinta en la que desarrollan su vida los hombres, sino que además con facilidad son utilizados ideológicamente no al servicio del ser humano y su producción de vida, sino a los intereses de ciertos grupos de poder. La historización de los derechos humanos, dice Ellacuría (2001b, p. 434), no consiste formalmente en contar la historia del concepto, ni tampoco relatar la historia real connotada, sino que sigue las pautas ya expuestas del método de historización de los conceptos:

- a) La verificación praxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado.
- b) La constatación de si el derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más.
- c) El examen de las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales.
- d) 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, se conviertan en obstáculo de los mismos.

- e) La introducción de la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales pueden convertirse en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización.

La universalidad es una de las características de los derechos humanos que con mayor facilidad puede caer en la abstracción, en una mistificación semejante a lo que sucede con el bien común y, por tanto, en la ya tan reiterada ideologización. En efecto, Ellacuría da cuenta de que las primeras declaraciones de derechos humanos, aún cuando se proclamaron *para todos los hombres* y se sostuvo su *universalidad*, en la práctica son derechos limitados a una forma determinada de ser hombres –*freemen* ingleses, hombres blancos del pueblo de Virginia, burgueses franceses, etc.–, excluyendo otras formas de ser humano (Ellacuría, 2001b, p. 437). Esto debido, en parte, a que en el proceso real de surgimiento de los derechos humanos se aprecia el siguiente esquema: situación de agravio comparativo, conciencia de ese agravio comparativo (desigualdad, hechos de opresión, formas de explotación, entre otras), apropiación de esa conciencia por una clase social, objetivización de esa protesta y, cuando tras una lucha se ha logrado el triunfo, *justificación con referencias ideales de todo tipo*. En este sentido, las primeras declaraciones de derechos, son productos de las luchas de determinados grupos que, contando ya con la base material y la consciencia suficientes, se consideraban privados de algo que les pertenecía, que les era debido, pero que después sus referencias ideales no concordaron con la realidad y fueron usadas ideológicamente para la defensa de sus intereses. Por eso, Ellacuría establece que este proceso es positivo, pero a la vez limitado y muestra claras referencias al carácter ambiguo e ideologizado de esta concepción de los derechos humanos, pues “aunque abren un ideal positivo y muestran un método eficaz de lucha para hacer que el derecho sea real, muestran al mismo tiempo su carácter inhumano y se vuelven a convertir en la fuerza legitimadora de los poderosos” (Ellacuría, 2001b, p. 437).

Desde su génesis esa ha sido la dinámica de la concepción eurocentrada pues, por ejemplo,

el mismo ejército francés que servía a la burguesía revolucionaria francesa –orgullosa de su proclama “universal” de derechos del hombre– reprimió a los esclavos de Haití que se sublevaron enarbolando una bandera tricolor y cantando, al igual que los franceses en 1789, *la Marsellesa*. Y es que la mera condición de ser humano parece no ser todavía suficiente para poder exigir y disfrutar de los derechos humanos. Se necesita ser miembro reconocido de una sociedad o de una clase social que cuente con las condiciones materiales para ejercerlos efectivamente.

Para alcanzar una perspectiva y una validez universal de los derechos humanos es necesario tener en cuenta el *para quién* y *para qué* se proclaman. Para Ellacuría, consecuente con su filosofía y praxis, estos *para quién* deben ser desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías, y para o en busca de su liberación. Esto en función de que constituyen la realidad más universal y donde los derechos humanos son negados por una estructura e institucionalización del mal común.

A partir del lugar epistemológico elegido por Ellacuría, se adquiere una posición crítica sobre la doctrina de los derechos humanos; desde la cual, por ejemplo, no se acepta ingenuamente una *posición eurocéntrica* que identifique el proceso de los países primermundistas con la dirección del proceso histórico global, y es capaz de denunciar “la mentira de los países ricos y de las clases poderosas dominantes, que tratan de aparentar el que en ellos se da el pleno cumplimiento de los derechos humanos, cuando lo que se da es el disfrute de derechos nacionalistas, mediante la negación efectiva de los derechos que competen a la humanidad en su conjunto” (Ellacuría, 2001b, p. 443).

La historización exige buscar la raíz más profunda de la negación de los derechos humanos, que debe verse: desde la realidad negada, que no puede llegar a ser aquello que podría y debería ser precisamente porque se lo impiden, y desde la realidad negadora, sea personal, grupal, estructural o institucional. Este es un proceso dialéctico donde la teoría interviene para descubrir la historicidad del derecho negado y deseable, y donde la praxis debe ir dirigida al establecimiento de estructuras e instituciones justas para lograr superar la realidad negadora de dicho derecho. Es la lucha por los

derechos humanos como expresión más clara de una conciencia madura al respecto.

### 1.9. Los derechos humanos como derechos positivos

Señala Ellacuría (2001a) que los derechos humanos “son *derechos positivos*, otorgados y sancionados por las instancias capaces de hacerlo, especialmente los estados e instituciones internacionales” (p. 432). Por lo tanto, no desconoce la importancia de la positivación de los derechos humanos, mas no la ubica como lo prioritario en cuanto a su fundamentación. Es decir, los derechos humanos no encuentran su fundamento en el poder estatal o en las instancias internacionales, sino en la satisfacción de las necesidades de producción y reproducción de la vida. Lo que debe positivarse como derechos ha de estar en función de la dimensión ético-biológica del ser humano y como producto histórico de las diversas praxis de liberación; y nunca debe perder su carácter de *medio*, y no considerarlos como un *fin* en sí mismos.

La positivación de los derechos humanos no es algo menor o sin importancia para Ellacuría. Este hecho debe considerarse como el uso de la fuerza del Estado para satisfacer las necesidades socio-político y biológicas del ser humano; se trata de la dimensión ética de la acción del Estado. Dentro de este uso, la fuerza del Estado estaría justificada pues de lo contrario sería en realidad mera violencia y, en los casos más grandes, de una violencia estructural: “El Estado que realmente sirve al bien común, esto es, al bien de todos y especialmente al bien de la mayoría, tiene los suficientes recursos para imponer, a la larga, el orden justo. No necesita entrar en la dinámica del dar y recibir golpes como si fuera una facción más del espectro político” (Ellacuría, 2005c, p. 716).

### 1.10. Los derechos humanos como convenciones y contratos

El último concepto que otorga Ellacuría (2001a) consiste en que los derechos humanos “son *convenciones y contratos sociales y políticos*, que hacen los individuos entre sí y con el Estado, y los estados entre ellos” (p. 432). Al parecer, asume en esta definición elementos

de la tradición contractualista, que busca fundamentar los derechos humanos en el “contrato social”, sea entendido como una hipótesis o como construcción de un consenso basado en el funcionamiento de instituciones democráticas. No obstante, de manera semejante que en el inciso anterior, esta comprensión contractualista debe estar en función de la dimensión ética-biológica del ser humano. No puede pactarse, ni ser elemento de un *contrato social*, aquello que vaya contra las necesidades del pueblo y de la humanidad, y contra las condiciones de vida y su reproducción. Además, Ellacuría piensa los derechos humanos desde la liberación y no desde la liberalización como lo hace el contractualismo clásico.

## 3. Conclusión

La conceptualización que realizó Ellacuría respecto a los derechos humanos, en coherencia con su filosofía de la realidad histórica, coloca a la vida humana como su fundamento, en cuanto los derechos deben ser medios para la satisfacción de las necesidades que posibilitan la existencia de la especie humana. La existencia de un Estado respetuoso y promotor de los derechos humanos es bien visto por Ellacuría, al grado de que su construcción la consideró necesaria y urgente en la realidad que le tocó enfrentar; pero no lo considera como un proceso autosuficiente ni absoluto, pues siempre los poderes corren el riesgo de ser instrumentos de ideologización. Además, limitar los derechos humanos al marco jurídico dado por un Estado, tiene como consecuencia, en muchos casos, que aquellos pierden su dimensión utópica y fácilmente se vuelven parte de discursos *utopistas* o *cínicos* que atacan la capacidad humana de replantearse continuamente la realidad de la que se hace cargo. En este sentido, Ellacuría (2001e) afirma:

Los derechos humanos deben ser primariamente derechos de los oprimidos, pues los opresores no pueden tener derecho alguno, en tanto que opresores, y a lo sumo tendrán el derecho a que se les saque de su opresión. Sólo haciendo justicia a los pueblos y a las clases oprimidas se propiciará su auténtico bien común y los derechos humanos realmente universales. (p. 223)

Con estas bases, y en coherencia con la fundamentación político-biológica, para Ellacuría (2001b) queda claro que la historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos muestra que el problema radical es “el de la lucha de la vida en contra de la muerte, es la búsqueda de lo que da vida frente a lo que la quita o da muerte” (p. 439). Una lucha contra la muerte en diversos grados –social, personal, estructural–, no sólo restringiendo la vida a su dimensión biológica sino a todo tipo de vida, y que se expande a diversos planos: el de la libertad, el de la justicia, el de la dignidad, el de la solidaridad, etcétera.

Por otro lado, *la lucha de la vida en contra de la muerte* constituye un principio fundamental para plantearse el problema de los distintos derechos humanos y su jerarquización. Ellacuría llama la atención de que en los hechos se da el disfrute de unos derechos no fundamentales (y muchas veces superfluos) por unos pocos, y estos se constituyen en una causa real para que la mayor parte se vea privada o desprovista de sus derechos fundamentales, de aquellos que aseguran la vida y su reproducción:

No podrían los pocos (grupos humanos o países) disfrutar de lo que consideran sus derechos, si no fuera por la violación o la omisión de esos mismos derechos en el resto de la humanidad. Sólo cuando se acepte esto, se comprenderá la obligación de los pocos a resarcir el mal hecho a los muchos y la justicia fundamental al exigir lo que realmente les es debido. No puede darse la muerte de muchos para que unos pocos tengan más vida; no puede darse la opresión de la mayoría para que una minoría goce de libertad. (Ellacuría, 2001b, p. 442)

El enfoque liberal de los derechos humanos es limitado, según Ellacuría. No porque rechace los frutos de las luchas por la libertad, ni su contribución a la construcción de sociedades justas, sino porque es insuficiente y su discurso se ha vuelto un instrumento ideológico funcional para la estructura capitalista; aunque el liberalismo político es diferente ideológicamente, e intenta conservar cierta autonomía, en relación con el liberalismo económico, en las condiciones materiales de la actual configuración de la realidad histórica, muchos de

sus presupuestos son utilizados interesadamente para impedir la superación de estructuras injustas:

La libertad burguesa, que subyace en muchos de los anuncios de la libertad, está fundada en la propiedad privada, y más en concreto en la riqueza; sin el desequilibrio de unos pocos que tienen mucho y de unos muchos que tienen poco, apenas puede hablarse de libertad. (Ellacuría, 2000b, p. 644)

Por lo tanto, no basta la liberalización para conseguir la libertad, sino que son necesarios diversos procesos de liberación que se constituyan en la negación superadora del mal estructural (Ellacuría, 2000b, p. 641).

La verificación de los derechos humanos debe realizarse no desde lo que se dice sino desde la praxis material de los pueblos; es decir, no basta el discurso ni la implementación de los derechos humanos en textos legales nacionales o internacionales, debido a que se corre el peligro de que se reduzcan a una normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica, y que probablemente consista en una forma velada de defender lo ya adquirido o adquirible en el futuro por los más fuertes.

El análisis de las diversas conceptualizaciones sobre derechos humanos que realizó Ellacuría poco antes de su muerte permite afirmar que, desde su Filosofía de la realidad histórica, asumió las distintas dimensiones que estos derechos tienen como parte de la praxis humana. Comprendió su aspecto histórico, social, jurídico-positivo y ético, sobre el fundamento de la producción y reproducción de la vida del pueblo, es decir, desde la satisfacción de sus diversas necesidades que hacen viable al *phylum* humano, sea como personas o como sociedad y especie.

## Notas

1. Realizar un catálogo de necesidades humanas es una actividad necesaria, sin duda, pero que debe ser constantemente verificada, y ser lo suficientemente crítica para no tener una visión enturbiada de la realidad que a final de cuentas esté reflejando aquellas “necesidades” que son funcionales para la expansión del capitalismo y la clausura de modos diversos de vida.

2. Al establecer el siglo XV como inicio del concepto histórico de derechos humanos asumimos la postura de autores como Enrique Dussel y Immanuel Wallerstein que ubican en el descubrimiento de América el inicio del actual sistema-mundo, basado en el capitalismo y cuyas expresiones políticas más destacables son el estado moderno y el discurso de los derechos. Cfr. Dussel (2007b); Wallerstein (2006); Quijano (2014). Esta opción se realiza en razón de que es más compatible con la visión de Ellacuría respecto a la crítica de los derechos humanos. Otra sería la discusión respecto a los inicios históricos de los derechos fundamentales en textos legales, que suele ubicarse en el nacimiento de las tres tradiciones liberales: la inglesa, la norteamericana y la francesa.

## Referencias

- Dussel, E. (2007a). *¿Fundamentación de la ética? La vida humana: De Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría*. UAM-Iztapalapa.
- Dussel, E. (2007b). *Historia de una política crítica*. Trotta.
- Ellacuría, I. (1999). *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2000a). El auténtico lugar social de la Iglesia. En *Escritos Teológicos* (Tomo II). San Salvador: UCA Editores, pp. 439-451.
- Ellacuría, I. (2000b). En torno al concepto y a la idea de liberación. En *Escritos Teológicos* (Tomo I). UCA Editores, pp. 629-657.
- Ellacuría, I. (2001a). Hacia una conceptualización de los derechos humanos. En *Escritos Filosóficos* (Tomo III). UCA Editores, pp. 431-432.
- Ellacuría, I. (2001b). Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. En *Escritos Filosóficos* (Tomo III). UCA Editores, pp. 431-445.
- Ellacuría, I. (2001c). Fundamentación biológica de la ética. En *Escritos Filosóficos* (Tomo III). UCA Editores, pp. 251-269.
- Ellacuría, I. (2001d). El mal común y los derechos humanos. En *Escritos Filosóficos* (Tomo III). UCA Editores, pp. 447-450.
- Ellacuría, I. (2001e). Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida. En *Escritos Filosóficos* (Tomo III). UCA Editores, pp. 207-225.
- Ellacuría, I. (2002). Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa. En *Escritos teológicos* (tomo IV), UCA Editores, pp. 263-290.
- Ellacuría, I. (2005a). Función liberadora de la filosofía. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos* (Tomo I).UCA Editores, pp. 93-121.
- Ellacuría, I. (2005b). La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos* (Tomo I). UCA Editores, pp. 587-627.
- Ellacuría, I. (2005c). Comentarios a la Carta Pastoral. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos* (Tomo II). UCA Editores, p. 679-732.
- Hinkelammert, F. (1990). *Crítica de la razón utópica*. DEI.
- Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero, Ediciones del Signo, pp. 105-151.
- Salamanca, A. (2006). *El derecho a la revolución. Usmaterialismo para una política crítica*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí-Comisión Estatal de Derechos Humanos.
- Samour, H. (2002). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ellacuría, Ignacio*. UCA Editores.
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistema-mundo. Una introducción*. Siglo XXI.

**Alejandro Rosillo Martínez** (alejandro.rosillo@uaslp.mx). Profesor investigador de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Recibido: 28 de setiembre de 2021  
Aprobado: 13 de octubre de 2021