

TEORÍA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS Y PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN: ACERCAMIENTOS A LA TEORÍA CRÍTICA JURÍDICA DESDE EL PENSAMIENTO DE ELLACURÍA¹

CRITICAL THEORY OF HUMAN RIGHTS AND THOUGHT OF LIBERATION: APPROACHES TO CRITICAL LEGAL THEORY FROM THE THOUGHT OF ELLACURÍA

ALEJANDRO ROSILLO MARTÍNEZ²

SUMARIO: Introducción - 1. Rescatar la complejidad de derechos humanos - 2. Liberalización vs. liberación - Conclusión - Referencias.

RESUMEN: En este artículo se desarrollan algunas de las aperturas que el pensamiento de Ignacio Ellacuría puede aportar a la reflexión jurídica crítica, a saber: la recuperación de la complejidad de derechos humanos y la ubicación de derechos humanos en el horizonte de la liberación superando la mera liberalización. Se trata de mostrar que estas aportaciones son cercanas al uso que del discurso de los derechos humanos realizan los movimientos sociales y los pueblos latinoamericanos en su lucha por conseguir condiciones dignas para producir y reproducir sus vidas.

PALABRAS-CLAVE: derechos humanos; teoría crítica; liberación; praxis; pensamiento complejo.

ABSTRACT: This paper presents some of the openings that the thinking of Ignacio Ellacuría can bring to critical legal studies: the recovery of the complexity of human rights and the location of human rights in the horizon of the liberation, beyond merely liberalization. It is argued that these contributions are close to the use the discourse of human rights that performed the social movements and Latin-American peoples in their struggle for dignified conditions to produce and reproduce their lives.

KEYWORDS: human rights; critical theory; liberation; praxis; complex thought.

¹ Data de recebimento do artigo: 10.10.2013.

Datas de pareceres de aprovação: 17.10.2013 e 25.10.2013.

Data de aprovação pelo Conselho Editorial: 29.10.2013.

² Doctor en el Programa de Estudios Avanzados de la Universidad Carlos III de Madrid. Profesor investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Correo-e: alejandro.rosillo@uaslp.mx.

Revista Internacional de Direito Ambiental, Caixas do Sul (RS), v. 2, n. 6, set./dez. 2013.

INTRODUCCIÓN

Las aperturas que el pensamiento de Ignacio Ellacuría puede aportar a la reflexión jurídica crítica son diversas. Partiendo de su filosofía de la realidad histórica, es posible construir un pensamiento jurídico con bases reales y materiales enfocado a la denuncia del uso ideologizado del derecho y, a la vez, a la búsqueda de alternativas para su uso como herramienta de liberación. En efecto, es posible establecer ciertas aperturas a la teoría crítica jurídica a partir de los conceptos y las categorías ellacurianas.

Entre las diversas aperturas que pueden plantearse, es en el tema de derechos humanos donde encontramos una de sus contribuciones más importantes. De hecho, existe una serie de artículos en los cuales Ellacuría aborda el tema de manera explícita (ELLACURÍA, 2001a, 2001b, 2001c, 2001d, 1999a). Es importante no considerar como meramente coyunturales a estos artículos; es cierto que en su momento, respondieron a la actividad política que realizaba su autor, en función de la importancia de los derechos humanos durante la guerra civil en El Salvador, pero es importante resaltar que su tratamiento del tema está en estrecha conexión con su pensamiento filosófico y teológico.

En su pensamiento explícito sobre derechos humanos, Ellacuría no realiza una simple repetición de la teoría dominante sino que los reflexiona desde la filosofía de la realidad histórica. La materialidad de la historia, el *logos* histórico, el método de historización, la praxis histórica de liberación, entre otros conceptos, constituyen el marco teórico desde el cual Ellacuría colocaba el discurso de derechos humanos al servicio de las mayorías populares.

Las ideas ellacurianas sobre derechos humanos son importantes piedras de apoyo para realizar una teoría crítica de derechos humanos, que es harto necesaria en el contexto latinoamericano. Es común observar que diversos movimientos sociales siguen reproduciendo el discurso liberal de los derechos humanos siendo que, en lo general, no coincide con su praxis ni sus objetivos. Por eso es importante construir una teoría de derechos humanos que responda a las luchas de liberación y no meramente a los procesos de liberalización.

De los diversos temas que pueden ser desarrollados para una teoría crítica de derechos humanos desde el pensamiento ellacuriano, en estas páginas presentaremos dos: la recuperación de la complejidad de derechos humanos, y la ubicación de derechos humanos en el horizonte de la liberación superando la mera liberalización.

1. RESCATAR LA COMPLEJIDAD DE DERECHOS HUMANOS

Uno de los últimos documentos publicados en la compilación de los *Escritos filosóficos* de Ellacuría 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, 2001b,

p. 431-432). Es importante señalar que esta conceptualización no se inscribe en ninguna tradición liberal que centre su atención en la discusión sobre la distinción entre el orden jurídico y la moral, ni se desarrolla bajo el paradigma del monismo jurídico, 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 suponemos, realizar una teoría jurídica de los derechos humanos, sino comprenderlos como momentos ideológicos de la praxis histórica de liberación.

La importancia que la realidad histórica tiene en la filosofía de Ellacuría, le hace preocuparse de manera prioritaria por 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” y “iuspositivista”, o buscar insertarlo dentro de la discusión terminológica sobre los derechos, tan frecuente en las filosofías hegemónicas, donde el debate se centra más en afianzar el sistema jurídico y estatal y los conceptos necesarios para su funcionamiento que en la realidad y en los procesos de liberación de los pueblos de la periferia.

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 efecto, para Ellacuría, la comprensión de derechos humanos no reside primariamente en el debate entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo, sino que es más radical: tiene que ver con asumir una comprensión compleja en oposición a una comprensión simplificadora. Esto significa no sólo la construcción de una definición sino la adopción de una forma de conocimiento; tiene que ver con el *logos* histórico que postula Ellacuría como fundamento epistemológico. Un *logos* que tiene como lugar epistemológico la perspectiva de la víctima, de las mayorías populares, y que realiza una síntesis entre la necesidad de comprensión y de transformación de la realidad histórica.

Dicho *logos* histórico en relación con la comprensión de derechos humanos nos lleva a asumir su complejidad en función de las implicaciones que tienen en la realidad histórica y en la praxis de liberación. Si bien la idea de una comprensión compleja en oposición a una comprensión simplificadora la tomamos de Edgar Morin, creemos que en lo general coincide con las implicaciones y consecuencias de asumir los fundamentos del pensamiento ellacuriano en el conocimiento de derechos humanos (ELLACURÍA, 1999b; MORIN, 2005a). A partir del sujeto vivo, del sujeto de la praxis y del sujeto intersubjetivo no se pueden comprender derechos humanos, ni definirlos o conceptualizarlos, desde una epistemología que conduzca a la simplificación. No obstante, las filosofías dominantes del derecho se inscriben en la epistemología hegemónica de Occidente que busca ideas claras y distintas, como bien describe Morin (2005b, p. 29). En este contexto, “es complejo aquello que no puede resumirse

en una palabra maestra, aquello que no puede retrotraerse a una ley, aquello que no puede reducirse a una idea simple” (MORIN, 2005b, p. 21). De ahí que se hable de una oposición entre un pensamiento simplificador y un pensamiento complejo. Por un lado, el pensamiento simplificador busca aislar lo que separa y oculta todo lo que religa e interactúa: “[...] el paradigma de simplicidad es un paradigma que pone orden en el universo, y persigue al desorden. El orden se reduce a una ley, a un principio. La simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción), o bien unifica lo que es diverso (reducción)” (MORIN, 2005b, p. 89). Mediante procesos de abstracción e idealización, se reduce la complejidad de la realidad, simplificándola para poder abarcarla y comprenderla. Desde este paradigma se ordena, jerarquiza y conceptualiza como medios para llegar, supuestamente, a la realidad. Son procesos útiles para desarrollar el conocimiento, pero si se desconoce qué se elimina y qué se añade, se absolutizan.

Al aislar los objetos de sus ambientes, el pensamiento simplificante es mutilante. En efecto, es un pensamiento que no corresponde con la praxis histórica de liberación, pues un pensamiento que mutila conduce irremediamente a acciones mutilantes, a una praxis débil e incompleta. Pero también puede generar praxis de muerte que se ven justificadas por ese mismo pensamiento simplificante, pues el uso de las ideas como ocultamiento de la realidad es una de sus consecuencias: “La patología de la idea está en el idealismo, en donde la idea oculta a la realidad que tiene por misión traducir, y se toma como única realidad” (MORIN, 2005b, p. 34).

El pensamiento simplificante no es capaz de concebir lo uno y lo múltiple; sus opciones se reducen a unificar abstractamente anulando la diversidad o, por el contrario, juxtapone la diversidad sin concebir la unidad. Por su parte, el pensamiento complejo busca rendir cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disgregador, que es uno de los principales aspectos del pensamiento simplificador. Así, el pensamiento complejo busca generar un conocimiento multidimensional que se ubica en un punto inicial para una praxis más rica y menos mutilante.

El pensamiento jurídico hegemónico se inscribe en el paradigma de la simplificación. Durante la Modernidad, el pensamiento simplificador, al ser uno de los pilares de regulación social, negó la diversidad de la juridicidad, en búsqueda de la seguridad y el orden que pretende otorgar la dogmática y la lógica-formal cartesiana. Esta simplificación de la vida jurídica ha tenido importantes consecuencias en el pensamiento relativo a derechos humanos: hablando específicamente de su comprensión, el intento del pensamiento jurídico de generar un concepto o una definición expresada en una “idea clara y distinta”, más que una mejor protección a la dignidad del ser humano, ha traído como consecuencia una mutilación de la realidad y ha desconocido la materialidad de la praxis histórica donde se insertan derechos humanos. Los ha encerrado en un

idealismo que desconoce diversas parcelas de la realidad, y por tanto, impone la idea por encima de los hechos. Fariñas expresa de la siguiente manera la simplificación que realiza el pensamiento jurídico moderno:

La racionalidad jurídica moderna, sobre la cual se asienta la construcción teórica de los derechos humanos, ha estado presidida por el paradigma de la “simplicidad”, el cual ha contribuido, mediante el presupuesto epistemológico de la *reductio ad unum*, al ocultamiento y a la “hipersimplificación” de la pluralidad, la diversidad y la complejidad ontológicas de las sociedad y de los procesos sociales concretos. Según aquél, la única fuente de derechos y obligaciones se encuentra en la propia razón del individuo, lo cual determina el valor universal del sistema jurídico moderno basado en la primacía del individuo, cuya consecuencia es la simplicidad del Derecho (FARIÑAS, 2006, p. 27).

Por otro lado, Sánchez Rubio señala distintos planos donde se observan las consecuencias simplificadoras y disgregadoras del pensamiento moderno en el ámbito jurídico (SÁNCHEZ RUBIO, 2010, p. 15 ss.), a saber:

a) Se reduce el derecho al derecho estatal, asumiendo el monismo jurídico e ignorando otras expresiones jurídicas no estatales (pluralismo jurídico). En este sentido, como herencia del positivismo decimonónico, se cree que el derecho es norma o institución, y se termina absolutizando la ley del Estado. Además, se reduce el saber jurídico a la pura lógica-analítica ignorando las conexiones entre lo jurídico, lo ético y lo político.

b) Se separa sin capacidad autocrítica el ámbito de lo público y de lo privado; el ámbito de lo jurídico y de lo político, de las relaciones de poder y de lo ético; la práctica y la teoría en materia de derechos humanos; la dimensión pre-violatoria de la post-violatoria de derechos humanos.

c) Se abstrae el mundo jurídico del contexto socio-cultural en el que se ubica y por el que está condicionado. Se vacía y se desplaza lo humano, lo corporal, lo físico, y se sustituye al ser humano real por seres sin atributos y descontextualizados.

Un ejemplo de la imposición del paradigma de la simplificación en el campo del pensamiento de derechos humanos es la problematización que se lleva a cabo respecto al uso del término “derechos humanos”. Sin duda, este término no es fácil de definir, ni tampoco es simple y claro, pues su uso tiene que ver con diversas parcelas de la realidad humana. La pretensión del pensamiento simple es asumir esta dificultad como un aspecto negativo a eliminar, acusando a “derechos humanos” de ser un concepto ambiguo y manipulable (ATIENZA, 1989, p. 171). Es decir, se asume la complejidad como algo negativo que se debe buscar eliminar a favor de la claridad y la distinción, a pesar que ello signifique la mutilación de la realidad. Aquí se aplica la crítica que realiza Morin al pensamiento simplificador: “La complejidad no sería algo definible de

manera simple para tomar el lugar de la simplicidad. La complejidad es una palabra problema y no una palabra solución” (MORIN, 2005b, p. 22).

Asumir la complejidad de derechos humanos no significa una solución o una palabra final sobre cuáles son los derechos humanos y definir su contenido exacto. El intento de Ellacuría de una conceptualización de derechos humanos asume esta complejidad, y por eso buscamos superar los reduccionismos - producidos por el intento de simplificación-, a la vez de advertir que se trata de una conceptualización abierta a la novedad de la praxis histórica de liberación.

No se trata de criticar cualquier idea clara y distinta, sino sólo aquellas que mutilan la realidad y desconocen los procesos reales de la praxis histórica; y en este caso creemos que se ubican “derechos humanos”. La complejidad no conduce a la eliminación de la simplicidad, sino aparece cuando el pensamiento simplificador falla. El pensamiento complejo debe integrar en sí mismo todo aquello que pone orden, claridad, precisión y distinción en el conocimiento. En efecto,

hay que estar siempre alerta y ser conscientes de qué se elimina y qué se añade a la realidad, sin anular su riqueza, sin fragmentarla ni perder la perspectiva contingente de su totalidad y la ubicación que en ella tenemos los seres humanos (SÁNCHEZ RUBIO, 2007, p. 43).

Los posibles problemas generados por la vaguedad del concepto “derechos humanos”, por su ambigüedad, o por su alta carga emotiva no se han de solucionar a través de la mutilación de la realidad, y de desconocer las praxis históricas de liberación de los pueblos. Debemos asumir la complejidad de derechos humanos y aprender a conocerla; al respecto, conviene citar de nuevo a Morin: “No se trata de retomar la ambición del pensamiento simple de controlar y dominar lo real. Se trata de ejercitarse en un pensamiento capaz de tratar, de dialogar, de negociar, con lo real” (MORIN, 2005b, p. 22). Por ejemplo, la ideologización de los derechos humanos - como más adelante veremos - no se debe exclusivamente a la manipulación de su alta “carga emotiva”, ni a su “ambigüedad”, pues también una idea clara y distinta puede tener la misma finalidad;³ por eso, el pensamiento complejo debe proponer métodos capaces de desvelar tales usos ideológicos.

En este sentido, para Ellacuría 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.” (ELLACURÍA, 2001b, p. 431).

³ Como bien señala Joaquín Herrera, el pensamiento abstracto de derechos humanos conlleva a que “el conocimiento estará relegado a una casta que sabe qué es lo universal o que establece los límites de lo particular” (HERRERA, 2000, p. 70).

A partir de esta comprensión, nuestro autor enumera lo que debe entenderse por derechos humanos. Tomemos en cuenta que, como señalábamos, estamos ante un texto no terminado, pero que nos muestra que si se trata de buscar una definición o un concepto de derechos humanos, forzosamente nos topamos con una variedad de prácticas y actos que deben pensarse desde el horizonte de la liberación. A continuación analizaremos los puntos que aparecen en el referido texto de Ellacuría.

a) Los derechos humanos como necesidad: El primer punto del texto de Ellacuría señala que 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” (ELLACURÍA, 2001b, p. 431).

Ellacuría comprende los derechos humanos como una necesidad del ser humano, pero no a partir de 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, pues las cosas se le presentan 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. Historia y naturaleza no se contraponen sino que aquélla supone a ésta.

En efecto, cuando Ellacuría habla de derechos humanos como una necesidad socio-política 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 ser humano 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 (ELLACURÍA, 1999b, p. 25-27) - 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 socio-político-biológicas de sus miembros.

Dicha situación, tan frecuente en la periferia del sistema-mundo, lleva a los seres humanos a establecer estrategias de lucha en busca de su sobrevivencia, aún pagando altas cuotas de represión; pero, insistimos, es una lucha que va más allá de la vida en puro sentido biológico:

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, trasciende los límites de lo biológico (ELLACURÍA, 2001c, p. 440).

Cabe aclarar que asumir las necesidades del animal de realidades como fundamento de derechos humanos, no conlleva realizar una declaración específica y absoluta de ellas y mucho menos de sus medios de satisfacción⁴ (lo que sería, por ejemplo, una positivización concreta de derechos fundamentales), 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 posibilidad, 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. Al respecto, Juan José Tamayo ha señalado que

Ellacuría se plantea el fundamento biológico de los derechos humanos. Para él, la práctica de los derechos humanos es inseparable de la supervivencia de la humanidad. Sólo ese planteamiento da una perspectiva universalista a los derechos humanos. Según esto hay que conceder prioridad a los derechos humanos que tienen que ver con la supervivencia de los seres humanos, que son los más amenazados, sobre todo en el Tercer Mundo: la vida, la salud, la educación, el vestido, la vivienda, el trabajo, etc. Sin satisfacción de las necesidades básicas no hay vida humana, ni dignidad humana, ni derechos humanos (TAMAYO, 2006).

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. Al respecto, Enrique Dussel ha hecho un análisis sobre la importancia de la “vida” en todo el quehacer filosófico de Ellacuría, desde sus escritos juveniles hasta su

⁴ 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.

madurez, y llega a señalar: “[...] ontológicamente o metafísicamente Ellacuría es un vitalista convencido - lo mismo que un Hinkelammert y yo mismo” (DUSSEL, 2007, p. 20).⁵ 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.

b) Los derechos humanos como exigencia física y moral: Ellacuría 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” (ELLACURÍA, 2001b, 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, el ser humano 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 cual 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 y 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, como se ha insistido en este trabajo, en razón de la recepción y apropiación de posibilidades haciéndolas parte de su realidad. 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

⁵ 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 concededor 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 de nuestro estudio, 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.

en relación al conjunto real de seres humanos, donde se dan relaciones conflictivas, y no en referencia a una humanidad abstracta,⁶ la cual responde más a un *logos* abstracto y, por lo tanto, con facilidad puede dársele un uso ideologizado.

c) 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, 2001b, p. 431). De nuevo encontramos 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. 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 los conocemos hoy día, son un producto surgido de un contexto concreto y preciso que se ha ido expandiendo por todo el planeta desde el siglo XVI. Sin embargo, reconocer que los derechos humanos son productos históricos no significa encerrarlos en sus orígenes, es decir, como hemos dicho, 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 nos posibilita repensar los derechos humanos superando la modernidad capitalista.

Ver en los derechos humanos productos históricos no debe interpretarse como una postura voluntarista. La historia no es totalmente el reino de la libertad sino que la naturaleza, lo físico, sigue presente en ella. De ahí que derechos humanos sean la 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 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” (ELLACURÍA, 1999b, p. 521). Liberación que consiste, en parte, en quitar los obstáculos que encuentra el dinamismo de lo real en su pleno desarrollo.

d) Los derechos humanos como aspiraciones: Los derechos humanos, como parte de la realidad histórica, son abiertos y en constante cambio, y se van actualizando

⁶ 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.

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 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” (ELLACURÍA, 2001b, p. 431).

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 actualizando históricamente en función de la actualización de posibilidades y capacidades según la altura o edad histórica de cada sector de la humanidad.⁷ 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.

e) Los derechos humanos como prescripciones éticas: Ellacuría 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” (ELLACURÍA, 2001b, 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 analizamos en esta sección: la fundamentación biológica de los derechos humanos está en conexión con su comprensión ética. Al fundamentar la ética, Ellacuría rescata las notas biológicas que junto con las demás notas constituyen la sustantividad humana, que es a su vez una unidad estructural (ELLACURÍA, 2001e, p. 251-269). 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. Como hemos insistido, 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:

[...] el hombre está sujeto-a apropiarse posibilidades, que al ser sólo posibilidades tienen que actualizarse por decisión, por opción. Esta sujeción-a tener que apropiarse de posibilidades por decisión para poder seguir viviendo y para poder dar

⁷ 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 (Cf. SAMOUR, 2002, p. 340).
Revista Internacional de Direito Ambiental, Caixas do Sul (RS), v. 2, n. 6, set./dez. 2013.

respuesta a las situaciones en que está inmerso naturalmente, biológicamente, hace del hombre una realidad moral o, más exactamente, un animal de realidad moral. Pero, por lo mismo, esta dimensión ética del hombre no queda desligada de sus raíces biológicas. La ética es así, en uno de sus aspectos, la respuesta típicamente humana a un problema radicalmente biológico ELLACURÍA, 2001e, p. 256).

Así es que la ética no puede desligarse de las raíces biológicas del hombre, 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 la 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.

f) Los derechos humanos como valores: Afirma Ellacuría 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” (ELLACURÍA, 2001b, 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 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 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, insistimos, 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 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 (ELLACURÍA, 1986, p. 142).

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

g) 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. Ya decíamos que la realidad histórica es procesual y dinámica, y en ella se nos da el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. En este sentido, el profesor Tamayo señala que la definición de realidad histórica de Ellacuría tiene un sabor blochiano (BLOCH, 2006, 2007):

Ernst Bloch elabora una filosofía de la esperanza y de la utopía en la que la realidad no se entiende como algo acabado y cerrado sobre sí mismo, estático, simple y sólido, sino procesualmente, tendencialmente, como algo abierto y en continuo hacerse. La realidad es proceso; en ella ocurren cosas verdaderamente nuevas, que jamás han ocurrido a ser humano alguno y que verosímelmente aún no le habrían ocurrido a ninguna realidad. En el mundo se dan posibilidades reales objetivas, y no simplemente una determinada indigencia o un mero determinismo mecánico. Bloch cuestiona la filosofía hegeliana porque ni deja espacio para un futuro real ni deja un margen a posibles sorpresas. Se enfrenta así a toda una historia de la filosofía que ha entablado una lucha titánica contra lo posible. Vivimos rodeados de la posibilidad, no sólo de la presencia; en la prisión de la mera presencia ni siquiera podríamos movernos. La categoría “posibilidad”, dirá Bloch, es en su totalidad una tierra casi virgen; es el Benjamín entre los grandes conceptos (TAMAYO, 2007, p. 184).

Podemos afirmar, entonces, que pensar los derechos humanos desde el pensamiento de la liberación, hace necesario explotar su dimensión utópica, es decir, incorporarlos en un horizonte utópico. Por eso, Ellacuría señala que los derechos humanos son ideales utópicos que “presentan algunos individuos, grupos o pueblos, como motores de una permanente humanización del individuo y de la humanidad” (ELLACURÍA, 1986, p. 142). 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.

h) Los derechos humanos como momentos ideológicos: La crítica a la ideologización tiene una importante resonancia en el campo de los derechos humanos, lo que analizaremos más adelante. En este sentido, Ellacuría los considera como

“momentos ideológicos de una determinada praxis, que pueden convertirse en momentos ideologizados cuando ocultan o protegen intereses y privilegios minoritarios” (ELLACURÍA, 1986, p. 142).

La aplicación del método de historización de los conceptos - propuesto por Ellacuría - a los derechos humanos, que hemos abordado en otros espacios (ROSILLO, 2008), se basa en gran medida sobre esta afirmación; es decir, al ser los derechos humanos un momento ideológico de la praxis entonces deben ser historizados para su verificación.

i) Los derechos humanos como derechos positivos: Señala Ellacuría que “[l]os derechos humanos son derechos positivos, otorgados y sancionados por las instancias capaces de hacerlo, especialmente los estados e instituciones internacionales” (ELLACURÍA, 1986, p. 142). Por lo tanto, no desconoce la importancia de la positivación de los derechos humanos, mas no la ubica como lo prioritario. 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 ética-biológica del ser humano y como producto histórico de las diversas praxis de liberación; y nunca debe perder su carácter de medio para 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-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, 1993, p. 716).

j) Los derechos humanos como convenciones y contratos: El último concepto que otorga Ellacuría es: “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” (ELLACURÍA, 1986, p. 142). Al parecer, Ellacuría asume en esta definición elementos de la tradición contractualista que busca fundamentar los derechos humanos en el “contrato social”, sea éste 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.

El análisis de las diversas conceptualizaciones sobre derechos humanos que realizó Ellacuría poco antes de su muerte nos permite afirmar que, desde su filosofía de la liberación, asumió las distintas dimensiones que estos derechos tienen como parte de la praxis humana. Comprendió su aspecto histórico, social, político, económico, jurídico y ético, apoyándose en 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.

En otras palabras, el discurso de derechos humanos es pensado y desarrollado 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. Ellacuría asume el carácter “universal” de derechos humanos pues reconoce que son algo debido y exigible que afecta radicalmente al ser humano por ser humano, pero a la par asume que es una universalidad no abstracta, sino que se construye también desde luchas específicas, donde derechos humanos afecta entonces a sectores concretos de humanidad desde su identidad.

2. LIBERALIZACIÓN VS. LIBERACIÓN

Ellacuría analiza derechos humanos como parte de los procesos de liberación y no desde la mera liberalización, entendida ésta como el proceso que apunta exclusivamente a la libertad subjetiva e individual. Por eso, denuncia las abstracciones de los derechos humanos que, aunque predicados para todos son ejercidos sólo por unos cuantos, sobre una base material posibilitada en virtud de la existencia de una mayoría explotada.

Ellacuría no desprecia la libertad individual y subjetiva, ni muchos menos la capacidad creativa de la persona en la historia; su postura no es un colectivismo que niegue esta dimensión humana. Al contrario, como veremos, uno de los elementos de la liberación es la libertad ante la represión, ante las realidades que atemorizan al ser humano, donde bien comprendidos están ubicados los derechos humanos, comúnmente llamados, de libertad. Donde no está de acuerdo es en considerar la liberalización - entendido como mero proceso de individualización ilustrada - como un auténtico proceso de liberación integral de toda la humanidad: “Sin desestimar las virtudes de la liberalización [...], la liberación hace un planteamiento más material y más integral, en definitiva, más realista y más universalista” (ELLACURÍA, 2000a, p. 645).

Dentro de su reflexión sobre la praxis, Ellacuría pone énfasis en las praxis históricas de liberación, es decir, en aquellas que actúan como productoras de estructuras

nuevas más humanizantes. El proceso prático de liberación es principalmente dialéctico - aunque no exclusivamente - en cuanto busca negar la negación de los seres humanos, y su avance afirmando lo positivo. La realidad histórica puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser de opresión y alienación; esto porque “la praxis histórica no es reducible ni a las leyes del mundo natural ni a los saltos dialécticos de algún presunto espíritu” (GONZÁLEZ, 1999, p. 11). A diferencia de lo que puede suceder con posturas idealistas o mecanicistas de la historia, el mal y la injusticia en la historia no pueden ser legitimados ni justificados como unas necesidades lógicas en el desarrollo de una teleología o como partes de un devenir forzoso de la historia. Más bien el mal histórico es un límite real que se presenta como un desafío a la praxis de liberación. Desde esta perspectiva, Ellacuría valora el discurso de derechos humanos en términos positivos y de manera crítica, y busca comprenderlos como una herramienta para la lucha de liberación de los pueblos. En este sentido, la negatividad de la historia la expresa en términos de violación de derechos humanos:

¿Cuándo unas estructuras son evidentemente injustas?
¿Cuándo esas estructuras representan la institucionalización de la violencia? La respuesta es clara: cuando atentan gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y cuando dañan peligrosamente el bien común del país. Quiere esto decir que, cuando la situación estructural de un país, el conjunto de su organización económica, de su organización jurídica y de su organización política, llevan durante un tiempo prolongado a la negación de los derechos fundamentales de la persona, tales como el derecho a la vida, el derecho a la alimentación y a la salud, el derecho a la educación, el derecho a la libertad, el derecho a un juicio justo, el derecho a no ser apresado injustamente y a no ser torturado, el derecho a la organización política, el derecho a la libre expresión, etc., entonces, estamos ante estructuras evidentemente injustas y ante la violencia institucionalizada (ELLACURÍA, 1993, p. 716).

Ahora bien, la liberación es un proceso a través del cual el ser humano va ejerciendo su libertad, y va haciéndose cada vez más libre gracias a su estructura de esencia abierta; un proceso que “en lo histórico, es un proceso de transformación, cuando no de revolución” (ELLACURÍA, 2000a, p. 640). La ventaja de la comprensión de la liberación, desde la estructura dinámica de la realidad, consiste en que se trata de un concepto integral que no se ubica sólo en el ámbito político o en el económico ni tampoco enarbola una abstracción del ser humano. Se asume un proceso que busca concretizar la libertad, creando las condiciones materiales y objetivas para su ejercicio. Comprendiendo así la liberación, el discurso de derechos humanos se vuelve un elemento importante para su consecución. Así, en la conceptualización que hace Ellacuría de la liberación, encontramos tres facetas donde claramente el instrumento

jurídico-político que son los derechos humanos forma parte, asumido de manera crítica, de ella. Estas facetas son (ELLACURÍA, 2000a, p. 645-646):

a) La liberación de las necesidades básicas, cuya satisfacción es necesaria para una vida humana. Es lo que se debe llamar, según Ellacuría, “liberación de la opresión material”. Los derechos humanos deben buscar satisfacer las necesidades humanas que posibiliten la producción y reproducción de vida; este debe ser su fundamento desde una perspectiva de la liberación.

b) Liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas deshumanizantes. Es la “libertad ante la represión”.

c) Liberación personal y colectiva de todo tipo de dependencia que impide una autodeterminación plena.

Para Ellacuría, la realidad histórica no es creación de un macro sujeto, sino que es tarea de la humanidad misma. Por eso, no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido en todo tiempo y lugar. Siempre será necesario discernir las formas, objetivos y contenidos de la posible praxis liberadora, pues ésta se identifica con el proceso histórico mismo, en cuanto este proceso es productivo y transformativo. Esta concepción pluralista del proceso de liberación no significa la negación de la realidad histórica como totalidad, sino que la misma praxis humana, y la historia como apropiación de posibilidades, implican ya en sí mismas la pluralidad. Tampoco significa negar la unidad de la humanidad, pues desde el proceso de liberación en su ámbito estructural, la humanidad se comprende como parte del mismo *phylum*, pero que para serlo y seguir siéndolo debe entrar en un proceso integral de liberación, lo que requiere de una pluralidad en la praxis. Es decir, la misma dinamicidad de la realidad la hace plural y una.

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.

Una comprensión compleja de los derechos humanos nos conduce a comprenderlos como parte de la praxis de liberación de los oprimidos y de las mayorías populares, pues sólo desde ellos queda verificada la realidad de su cumplimiento (ELLACURÍA, 2001c, p. 444-445). Esto tiene importantes repercusiones para pensar los derechos humanos más allá de la modernidad capitalista y de su componente individualista, para ubicarlos en una auténtica perspectiva universal respetuosa de las diferencias.

Lo anterior nos reafirma la necesidad de entender a los derechos humanos dentro de la pluralidad social y cultural de la sociedad mundial. Como hemos señalado en otros espacios al hablar de la hermenéutica analógica y la diatópica,⁸ es necesario un verdadero diálogo intercultural entre la concepción moderna de derechos humanos, otras concepciones de dignidad humana, procesos de lucha a favor de ella y la estructuración social de otras culturas. Esto sin presuponer que alguna de ellas sea el marco inicial de este diálogo. La concepción clásica de derechos humanos sigue teniendo miedo a la diversidad. Por más que predique su dimensión de tolerancia, ésta se limita a aquellas expresiones culturales que no cuestionan de fondo su razón ilustrada y liberal. Se puede aceptar todo aquello que sea folklórico, accesorio y colorido de una cultura, siempre que no cuestione los principios liberales y su individualismo y, mucho menos, la lógica del libre mercado. El proceso de globalización se ha convertido en un proceso de occidentalización, aun en sus versiones “multiculturalistas”. Estas últimas, cabría anotarlo, se tratan de la nueva expresión del capitalismo para expandir su campo de influencia aceptando elementos culturales no-occidentales que no ponen en riesgo su lógica de producción y acumulación (DÍAZ POLANCO, 2006, p. 174). Cuando las diferencias - expresadas en éticas religiosas, comunitarias, etc.- son capaces de distorsionar el funcionamiento del libre mercado capitalista, entonces es cuando “son criminalizadas y pasan a ser calificadas como enemigos que se deben eliminar, en cuanto que son consideradas como enemigos del progreso infinito de la civilización cristiana y mercantil occidental” (FARIÑAS, 2007, p. 68). El pensamiento de la liberación impone la tarea de desarrollar, como parte de la historización de derechos humanos, una teoría social y una antropología que asuma la diversidad del ser humano y denuncie todas aquellas idealizaciones que impidan que esta diversidad se exprese, y sea parte de la manera en que la realidad histórica va dando de sí.

La comprensión liberadora de los derechos humanos, ubicada desde la realidad negadora y desde una perspectiva que descubra cuál es el rostro histórico del derecho deseable y posible, constituye una dialéctica que le otorga un gran valor a la utopía (ELLACURÍA, 2001c, p. 438). Para Ellacuría, la utopía no se trata de un sueño imposible sino de un horizonte de esperanza. Para no convertirse en idealismo enajenante, en un

⁸ De hecho, los conceptos históricos propuestos por Ellacuría en función del logos histórico y del método de historización son semejantes a los conceptos análogos según la hermenéutica analógica de Beuchot y, en este sentido, coincidirían con la hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos (Cf. ROSILLO, 2010, p. 117-138).

idealismo inoperante, es necesaria la profecía. La profecía entendida como denuncia y negación de los males presentes, y que por la vía creada, apunta y lanza hacia un futuro de esperanza. Se trata de una esperanza “que mucho tiene que ver con el presente, porque lo que se pretende es sacarnos de él, sacarnos de la tierra de la esclavitud, a través de un éxodo histórico, como proceso de la liberación conducente a la tierra prometida” (ELLACURÍA, 2000b, p. 351).

El pensamiento de liberación permite comprender que tanto el universalismo de los derechos humanos como su contraparte, el relativismo, tienen momentos ideológicos que desenmascarar. Ambas posturas deben ser historizadas para, yendo más allá de sus discursos abstractos, describir la función que realizan a favor o en contra de los procesos de liberación. Aunado a lo anterior, se reafirma que el proceso de los derechos humanos es algo inacabado, en el cual pueden generarse nuevos derechos y darse nuevas interpretaciones de los existentes.

REFERENCIAS

ATIENZA, Manuel. *Introducción al Derecho*. Barcelona: Barcanova, 1989.

BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2006-2007.

DESAFÍOS contemporáneos del Derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos. *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, San Luis Potosí: UASLP, n. 17, 2010.

DUSSEL, Enrique. *¿Fundamentación de la ética?: la vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría*. México: UAM-Iztapalapa, 2007.

ELLACURÍA, Ignacio. Fundamentación biológica de la ética. In: *Escritos filosóficos*. San Salvador: UCA Editores, tomo III, 2001e. p. 251-269.

_____. Comentarios a la Carta Pastoral. In: *Escritos políticos*. San Salvador: UCA Editores, tomo II, 1993.

_____. El mal común y los derechos humanos. In: *Escritos filosóficos*. San Salvador: UCA Editores, tomo III, 2001a.

_____. En torno al concepto y a la idea de liberación. In: *Escritos teológicos*. San Salvador: UCA Editores, tomo I, 2000a.

_____. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores, 1999b.

_____. Hacia una conceptualización de los derechos humanos. In: *Escritos filosóficos*. San Salvador: UCA Editores, tomo III, 2001b.

_____. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. In: *Escritos filosóficos*. San Salvador: UCA Editores, tomo III, 2001c.

_____. Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida. In: *Escritos filosóficos*. San Salvador: UCA Editores, tomo III, 2001d.

ELLACURÍA, Ignacio. La construcción de un futuro distinto para la humanidad. In: *Escritos teológicos*. San Salvador: UCA Editores, tomo I, 2000b.

_____. Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa. In: AA.VV., *Pedro Arrupe, así lo vieron*. Santander: Sal Terrae, 1986.

_____. Universidad, derechos humanos y mayorías populares. In: *Escritos universitarios*. San Salvador: UCA Editores, 1999a.

FARIÑAS, José María. *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la "actitud postmoderna"*. Madrid: Instituto Bartolomé de las Casas/Dikinson, 2006.

_____. Fundamentalismo económico. In: TAMAYO, Juan José; FARIÑAS, María José. *Culturas y religiones en diálogo*. Madrid: Síntesis, 2007.

FLORES, Joaquín Herrera. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. In: HERRERA, Joaquín (Ed.). *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

GONZÁLEZ, Antonio. Prólogo. In: ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores, 1999.

MORIN, Edgar. *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós, 2005a.

_____. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 2005b.

POLANCO, Héctor Díaz. *Elogio a la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI, 2006.

ROSILLO, Alejandro. Los conceptos análogos como conceptos históricos. In: CONDE, Napoleón; MARTÍNEZ, Paola (Coord.). *Hermenéutica y Derecho: perspectivas analógica y dialéctica*. México: Instituto Politécnico Nacional, 2010.

_____. *Praxis de liberación y derechos humanos*. San Luis Potosí: UASLP-CEDH, 2008.

RUBIO, David Sánchez. *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*. San Luis Potosí: UASLP-CEDH, 2007.

SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores, 2002.

TAMAYO, Juan José. El método de historización de los conceptos teológicos en Ellacuría. In: NICOLÁS, Juan Antonio; SAMOUR, Héctor. *Historia, ética y ciencia: el impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada: Comares, 2007.

_____. *Ignacio Ellacuría y los derechos humanos*. Conferencia pronunciada en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2 de agosto de 2006.