

CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN DESARROLLISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS

A REVIEW OF THE DEVELOPMENTAL CONCEPTION OF HUMAN RIGHTS

Alejandro Rosillo Martínez*

SUMARIO: 1 Introducción. 2 La concepción de historia en la modernidad hegemónica. 3 Teleología de los derechos humanos. 4 Una nueva comprensión de la dinámica histórica de Derechos Humanos. 5 El análisis de la historia en Ellacuría. 5.1 La historia como transmisión tradente. 5.2 La historia como actualización de posibilidades. 5.3 La historia como proceso creacional de posibilidades. 6. Conclusión. Referencias.

RESUMEN: Con base al pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, se realiza una crítica a la concepción desarrollista en que se presenta la visión hegemónica de los derechos humanos, y también se propone una comprensión de su dinámica histórica más adecuada a asumir los procesos de lucha de los movimientos sociales en América Latina.

Palabras-clave: Filosofía de la liberación, Ellacuría, historia, derechos humanos, desarrollismo.

ABSTRACT: *Based on the philosophical thought of Ignacio Ellacuría, a critique is made of the developmentalist conception in which the hegemonic vision of human rights is presented, and also an understanding of its historical dynamics is better suited to assume the processes of struggle of social movements in Latin America.*

Keywords: *Philosophy of liberation, Ellacuría, history, human rights, developmentalism.*

INTRODUCCIÓN

A Ignacio Ellacuría no suele considerársele un intelectual en el ámbito jurídico y en la bibliografía hegemónica de la Filosofía del Derecho es raro encontrar referencia al respecto. No obstante, en textos de pensadores jurídicos alternativos aparecen referencias a la filosofía de Ellacuría y, cabe reconocer, cada día son más frecuentes. Esto no es una mera coincidencia, sino una consecuencia basada en el contenido

* Profesor investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Artigo recebido em 21/07/2020 e aceito em 21/07/2020.

Como citar: MARTINEZ, Alejandro Rosillo. Crítica a la concepción desarrollista de los Derechos Humanos. **Revista de Estudos Jurídicos UNESP**, Franca, ano 23, n. 38, p. 13-41. jul/dez. 2019. Disponível em: <https://ojs.franca.unesp.br/index.php/estudosjuridicosunesp/issue/archive>.

mismo del pensamiento ellacuriano; cuando los juristas críticos se acercan a este pensamiento, descubren un conjunto de conceptos, categorías y análisis que les permiten enriquecer con fundamentos filosóficos diversas perspectivas del Derecho.

Señalamos lo anterior porque el pensamiento de Ignacio Ellacuría aporta diversas aperturas a la reflexión jurídica crítica. Partiendo de su filosofía de la realidad histórica y de la liberación, es posible desarrollar un pensamiento jurídico con bases reales y materiales enfocado a la denuncia del uso ideologizado del derecho y a la construcción de fundamentos para un uso alternativo de lo jurídico. Lo cual no es ajeno a las intenciones explícitas del propio Ellacuría, pues en un artículo inédito redactado en 1980 en respuesta a una pregunta formulada por la revista CETRAL, por ejemplo, señala la necesidad de desarrollar “una teoría revolucionaria o insurreccional de los derechos humanos” (ELLACURÍA, 2012, p. 296). Esta teoría para Ellacuría se basaría en el hecho de que los derechos se formulan a partir de situaciones de injusticia, y que lleva a las mayorías populares, y a los sectores oprimidos y explotados, a utilizar los derechos humanos en sus luchas de liberación, a pesar de que la doctrina hegemónica al respecto “ni ha nacido de sus problemas ni pretende resolverlos” (ELLACURÍA, 2012, p. 295). En este sentido, existe una serie de artículos en los cuales Ellacuría aborda el tema de manera explícita¹, donde no sólo es un abordaje coyuntural sino que es desarrollado con 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 al respecto, 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

¹ “El mal común y los derechos humanos”; “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”; “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”; “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida” (Escritos Filosóficos, Tomo III. San Salvador: UCA Editores, 2001) y “Universidad, derechos humanos y mayorías populares” (Escritos Universitarios. San Salvador: UCA Editores, 1999).

ni sus objetivos. Por eso es importante construir una teoría 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 – o una teoría revolucionaria – desde el pensamiento ellacuriano, en estas páginas presentaremos la siguiente: una nueva comprensión de la historia para superar la visión ilustrada que sigue estando presente en el análisis del desarrollo de derechos humanos.

1 LA CONCEPCIÓN DE HISTORIA EN LA MODERNIDAD HEGEMÓNICA

No es usual pensar los derechos humanos desde la Filosofía de la historia, pues esta disciplina no goza de buena reputación en tiempos actuales, al ser considerada una reflexión lejana a los hechos y la realidad. No obstante, a pesar de su aparente negación, el pensamiento hegemónico, en función de su universalismo abstracto y su etnocentrismo, no pocas veces comprende la historia de derechos humanos desde una concepción teleológica e idealista. Por otro lado, esto nos da la pauta para sostener la importancia de pensar derechos humanos sin negar una concepción de la historia; de hecho, a pesar de su rechazo, la concepción hegemónica no puede evitarlo.

La manera en que Ellacuría repiensa derechos humanos afecta la concepción que de la historia se tiene. En otros lugares, hemos analizado la manera en que el método de historización de los conceptos se aplica en derechos humanos y se constituye en un principio de crítica al uso ideologizado que se les da (ROSILLO, 2009). Para esto, además de los elementos que en su momento establecimos, es necesaria una concepción diferente de la historia, que reconozca la materialidad de tal manera que supere las visiones idealistas y teleológicas. No es una cuestión menor, pues la comprensión hegemónica del desarrollo histórico de derechos humanos se basan en un pensamiento idealista, simplificante y que responde a un universalismo abstracto y etnocéntrico.

Como parte de su enclave como producto cultural de Occidente, derechos humanos se ha pensado desde una filosofía de la historia teleológica e idealista. Esta concepción de la historia tiene sus orígenes en la filosofía occidental en Agustín de Hipona. Él presenta la historia como un gran proceso de salvación que inicia con el pecado original para llegar al juicio final. El sentido profundo del acontecer histórico sólo se puede

concebir desde la fe. El conocimiento de los hechos históricos puede versar sobre la existencia y desarrollo de los distintos imperios, pero los principios que permiten interpretar estos hechos preceden de la revelación cristiana. En la *Ciudad de Dios*, Agustín de Hipona no realiza una obra histórica, sino una filosofía de la historia que tiene como finalidad discernir el significado moral y espiritual de los acontecimientos históricos. Gilber Rist (2002, p. 46) considera que la originalidad agustiniana al respecto, se basa en tres factores: (a) La filosofía de la historia agustiniana atañe al conjunto del género humano. (b) La relevancia de los acontecimientos históricos particulares se establece por su relación con el plan de Dios. (c) La historia obedece a una necesidad, a pesar de sus apariencias caóticas.

La filosofía de la historia de la Modernidad recoge en parte estos factores del pensamiento agustiniano, pero secularizándolos. Esta filosofía, surgida a partir del pensamiento de Herder y Kant y conducida a su máxima expresión por Hegel, concibe la historia como desarrollo, como un desenvolvimiento de lo que al principio potencialmente está en la naturaleza del ser humano, en el plan de la Naturaleza o en la lógica del Espíritu Absoluto. Si bien estas concepciones de la historia quisieron guiar la emancipación del ser humano, varios de estos autores buscaron otra instancia distinta a la praxis humana que asegurara el progreso de la historia.

Kant entiende la historia como un acontecer que supone que el proceso histórico consiste en un mecanismo de maduración de la propia naturaleza, la que con el paso del tiempo y con los seres humanos, logra una sociedad civil que administre el derecho. Por tanto, la filosofía de la historia busca encontrar la racionalidad que subyace en el curso de los acontecimientos históricos haciendo manifiesto el plan por el que se han producido (KANT, 1997, p. 41). Busca demostrar que, a pesar de las apariencias que se captan en un primer momento, la historia es un proceso racional en un doble sentido: se desarrolla según un plan inteligible y tiende a una meta que puede aprobar la razón moral. Si el pensamiento se limita a analizar los sucesos históricos individuales, sólo observará un conjunto caótico de acontecimientos aparentemente sin sentido y sin relación entre unos y otros; pero la filosofía debe pensar desde la especie humana; dejar a un lado a los individuos y ver la historia del género humano. En efecto, se observa el fondo moral de este tipo de especulación; se tiene presente un progreso ético al que se somete la historia, por lo que hay una justificación moral interior en ella. Según Kant, el ser humano posee las potencialidades naturales, algunas de las cuales apuntan al uso de su razón y se deben

desarrollar complemente en la especie y no en los individuos. La historia es el *progresivo* despliegue de disposiciones de la razón contenidas en los seres humanos.

Por su parte, Hegel es el primer filósofo que celebra de manera optimista y eufórica, la idea de que la historia universal va del Oriente al Occidente (HEGEL, 1946, p. 207), comprendiendo a Europa como el fin de la historia universal, y considerándola como el centro y el fin del mundo antiguo. Además, para él, la Europa del sur ha dejado de ser la portadora del Espíritu y el corazón de Europa se localiza en los países germano-anglosajones del norte. La filosofía de la historia es la consideración reflexiva de ésta, y es parte de la filosofía del Espíritu. En efecto, que la razón actúa en la historia es una proposición demostrada por la lógica. La historia mundial es un proceso racional, por el cual el Espíritu llega a una conciencia real de sí mismo como libertad; por tanto, es el *progreso* de la conciencia de la libertad. Pero esta conciencia se obtiene tan sólo a través de la mente humana; de ahí que sea el proceso por el cual el espíritu del mundo llega a explicitar la conciencia que tiene de sí mismo como libre (HEGEL, 1997, p. 282).

La historia es develación, despliegue dialéctico de una razón y de un logos. La teleología aparece al afirmar que la historia no es otra cosa que la progresiva develación o despliegue del Espíritu, un proceso que partiendo de la naturaleza ha de alcanzar el Espíritu Absoluto (HEGEL, 2004, p. 277). La filosofía de Hegel busca mostrar cómo el espíritu absoluto toma cuerpo en la vida práctica, cultural y política de la humanidad en su historia. Por eso la historia humana es la historia de la manifestación progresiva del Espíritu; se trata de “un progresivo despliegue y surgimiento de nuevas formas de concebir la realidad que son luego reemplazadas por la refutación que ejercen otras sobre ellas, que se van considerando más adecuadas” (BRAUER, 2005, p. 106).

En la historia del mundo los sujetos que intervienen son los pueblos, las totalidades son Estados. Pero para Hegel, el estado no es sólo el concepto jurídico, sino más bien una totalidad que existe en y a través de sus miembros; esto es porque el espíritu nacional existe sólo en y a través del estado. Por eso, la historia es el progreso de la conciencia de libertad donde los protagonistas son los Estados. En su avance hacia una completa y explícita autoconciencia, toma la forma de manifestaciones limitadas y unilaterales de sí mismo, de los diversos espíritus nacionales. Hegel supone que en cualquier época hay una nación determinada que

representa de forma especial el desarrollo del Espíritu, y sólo ocupa ese puesto una vez en la historia.

La historia universal es el desenvolvimiento del Espíritu, en un proceso que lo lleva a sus formas supremas; son las fases a través de las cuales el Espíritu alcanza su verdad y la conciencia de sí mismo (HEGEL, 1946, p. 134). Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones y su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. En el mundo oriental fueron el despotismo y la esclavitud la regla general, y por tanto la libertad se limitaba a un solo individuo. En el mundo grecorromano, aunque se conservó la institución de la esclavitud, se extendió el campo de la libertad a todos los ciudadanos. Entonces, las naciones germánicas de la Europa moderna terminaron el proceso de libertad universal. Para Hegel, fueron estos pueblos los que, bajo la influencia del cristianismo, llegaron a tener conciencia por primera vez de que el hombre es libre por el simple hecho de serlo.

Desde la perspectiva ellacuriana, el concepto de historia de la filosofía hegeliana es destacable por las consecuencias que acarrea para los marginados. Si Ellacuría opta por el *lugar-que-da-verdad* y por ser un pensamiento que se construye desde la periferia, entonces su postura ante esta idea desarrollista de la historia debe ser crítica, para mostrar el uso ideologizado que se le da en contra de los pueblos sometidos al centro hegemónico mundial. Es decir, si la historia es un desarrollo racional del Espíritu, entonces en el principio ya está contenido todo lo que va a ser su evolución a lo largo de los siglos. Por eso, en la historia no se inventaría nada, no habría novedad, ni los seres humanos tendrían posibilidad de intervenir responsablemente en la misma con su praxis, sino que un destino racional e inexorable estaría ya predeterminando todo lo que va a suceder en el presente y en el futuro. De ahí que se justifique la explotación y el colonialismo; la destrucción de un pueblo a costa de otro que se considera culturalmente superior.

2 TELEOLOGÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Según las dos filosofías que hemos descrito, la historia sería un proceso racional y teleológico, y por lo tanto se trataría de un proceso unitario. El fin de la historia se convierte en un ideal ético concretado en la realización de un estado ideal, predeterminado explícita o implícitamente de antemano; se coloca el fin de la historia en una realidad suprahumana

que para su logro parecería ser permitido pasar por encima de toda individualidad personal.

Hoy día es difícil suponer que alguien asuma expresamente una filosofía de la historia teleológica y metafísica. Las críticas que han recibido estas posturas, desde distintas corrientes de pensamiento, y la fuerza de la realidad que desmienten las predicciones del fin de la historia, han provocado que los pensadores busquen, de una u otra forma, deslindarse de ellas. No obstante, como ha señalado Antonio González, esta visión está muy presente, aún sin declararlo de manera explícita, en el sentido común y en el pensamiento dominante de Occidente; cita como un caso de ello los estudios morales de Jürgen Habermas sobre la base de la psicología evolutiva de Kohlberg, proyectados a la historia humana (GONZÁLEZ, 2005).

Por nuestra parte sostenemos, siguiendo la valoración que realiza González, que las lecturas hegemónicas sobre la historia de los derechos humanos contienen elementos de esas filosofías teleológicas de la historia, y que si bien algunas buscan evitarlas, al no asumir un concepto de la historia diferente terminan encasillados dentro de la misma perspectiva. Es decir, se realiza una lectura de la dinámica de la praxis relacionada con derechos humanos como un desarrollo histórico y lineal, dividido en generaciones, o en procesos de generalización y especificación.

Por otro lado, como hemos visto, las filosofías de la historia teleológicas se basan en un universalismo abstracto y eurocéntrico. Consideran que los valores, instituciones y leyes europeos son universales, y en el devenir histórico se considera a Europa como la actual punta de lanza del proceso. Es en ciertos elementos de una cultura determinada donde ubican el fin de la historia. Por eso, estas filosofías terminan siendo instrumentos de ideologización que han justificado la colonización y la explotación (WALLERSTEIN, 2007, p. 15).

La manera tradicional de narrar la dinámica histórica de derechos humanos es una expresión de esta teleología eurocéntrica, y ésta es una de las características que con mayor claridad muestra la manera en que la filosofía de la historia de la Modernidad hegemónica sigue presente, aunque no sea de manera expresa, en gran parte del pensamiento contemporáneo.

Es importante insistir que la filosofía de la historia idealista y teleológica no se presenta de manera explícita en autores contemporáneos. Al contrario, a través de sus textos encontramos afirmaciones donde buscan desligarse de este tipo de visión de la historia. No obstante, a pesar de su

desvinculación expresa, en sus discursos se siguen detectando resabios de ella. Por eso nuestro análisis no busca descalificar de manera total la lectura de la dinámica histórica de los derechos humanos que realizan estos autores, sino evidenciar la persistencia de una visión teleológica e idealista. Esto es importante porque dichos resabios hacen incompatible estas interpretaciones de la dinámica histórica de derechos humanos con la fundamentación y la comprensión compleja que hemos propuesto y, en cambio, abren la puerta al uso ideologizado. Entre los diversos ejemplos que podemos señalar, veamos la manera en que Pérez Luño narra esta evolución histórica.²

Enrique Pérez Luño, que ha asumido en su pensamiento y sus análisis la idea de las generaciones de derechos humanos, si bien se desmarca expresamente de asumir una filosofía de la historia idealista y teleológica, al afirmar que “[e]s evidente que el proceso de positivización de los derechos humanos no ha sido lineal” (PÉREZ, 2005, p. 132), por otro lado, encontramos diversos elementos que muestran lo contrario. Por ejemplo, el autor habla de una “línea evolutiva” y de una “mutación histórica” de los derechos humanos que ha determinado la aparición de sucesivas “generaciones” de derechos (PÉREZ, 1991, p. 205).

Su análisis deja a un lado las praxis concretas de liberación relacionadas con derechos humanos, y su dinámica histórica la concibe como una dialéctica entre el desarrollo de técnicas e ideas: “[L]a positivización (...) [es] el producto de una dialéctica constante entre el progresivo desarrollo en el plano técnico de los sistemas de positivación, y el paulatino afirmarse en el terreno ideológico de las ideas de la libertad y la dignidad humanas” (PÉREZ, 2005, p. 111). Señala, en este sentido, que desde la perspectiva ideológica se puede considerar que la afirmación de la libertad personal frente al poder ha sido una constante en el “devenir histórico” de la humanidad, hasta llegar a su exigencia en el orden jurídico-positivo. Este desarrollo lo describe de manera semejante a como Hegel lo hace respecto al Espíritu.

Pérez Luño afirma que en los pueblos orientales de la antigüedad se dan organizaciones políticas que desconocen los derechos personales, y se apoya explícitamente en Hegel, quien “caracterizó certeramente los imperios orientales del mundo antiguo como regímenes patriarcales en los que ‘el sujeto no ha adquirido todavía su derecho y lo que reina es más bien

² De manera semejante podrías analizar el pensamiento de Gregorio Peces-Barba (PECES-BARBA, 1999, p. 145-154), o de Otfried Höffe (HÖFFE, Otfried, 1992, p. 83-104). Por razones de espacio, y con fines ejemplificativos, abordamos sólo un autor.

un orden ético inmediato y desprovisto de leyes” (PÉREZ, 2005, p. 111). Luego, por supuesto, en Grecia “brota” el principio de individualidad que progresivamente va impregnando las instituciones sociales y desemboca en la Atenas del siglo V a.C. En el fondo del pensamiento del autor sigue presente la concepción potencia-acto de la filosofía de la historia teleológica e idealista. Parecería que las condiciones materiales no tienen que ver con los procesos de liberación, y las ideas *brotan* de alguna instancia humana que ya las contenía de manera potencial y que sólo requería el paso de la historia para que se mostrasen en acto.

A continuación, para este autor, Roma supuso un avance decisivo en el perfeccionamiento técnico de la positividad jurídica; en ella se reconoce la libertad del ciudadano, aunque no estuvo suficientemente garantizada por el poder público. Si bien la idea de libertad era uno de los principios que constituían la República romana, no obstante el estado podía disponer a final de cuentas de manera arbitraria de los individuos. En la siguiente etapa, con el cristianismo, hay un reconocimiento de la personalidad moral, haciendo suyos los aportes del humanismo iusnaturalista estoico (PÉREZ, 2005, p. 113).

La positivización de los derechos humanos comienza, para Pérez Luño, en la Edad Media europea, a través de documentos jurídicos que de forma fragmentaria recogen ciertos derechos fundamentales. Este liberalismo medieval es considerado por el autor como fermento del liberalismo moderno. Éste se inicia con el iusnaturalismo que reconoce los derechos subjetivos, y que se plasma en los diversos instrumentos jurídicos de las revoluciones burguesas y de la independencia de los Estados Unidos. No obstante, estos derechos se consideran como patrimonio del individuo en su condición presocial, y entonces proviene la lucha proletaria de los derechos económicos y sociales. Por último, se da el proceso de internacionalización, donde la positivación de derechos humanos ha rebasado el ámbito del derecho interno para plantearse también como una exigencia del derecho internacional.

Como puede verse, Pérez Luño asume y prolonga la línea histórica trazada por Hegel, y sustituye el Espíritu por los derechos humanos. Aunque no declara el fin de la historia, sí la proyecta hacia el logro de una comunidad internacional como la pensada por Kant en la *Paz perpetua*. La dinámica histórica de derechos humanos es finalmente presentada de manera lineal y progresiva; en efecto, las “generaciones” se asumen como un modelo histórico racional y lineal, donde unos derechos tan sólo

complementan a los anteriores: “[U]na tercera generación de derechos humanos complementadora de las fases anteriores” (PÉREZ, 1991, p. 206). En efecto, no es la praxis de liberación de las víctimas de los sistemas – sistemas reforzados por y fundamentados en los derechos vigentes– los que generan “nuevos derechos”, sino tan sólo una expansión de los derechos humanos, un paso de la potencia al acto. De ahí que sea fácil invisibilizar las praxis de liberación de sujetos concretos por “valores” y declarar que cada generación corresponde a un valor (PÉREZ, 1991, p. 210).

La exclusión de la mayor parte de la humanidad del disfrute de los derechos “de primera generación”, en muchas ocasiones provocada por el colonialismo y el tráfico de esclavos realizados por los propios sujetos que disfrutaban de esos derechos, no es visto como expresión de un sistema económico que estaba en ascenso, sino como una mera cuestión de “consciencia”: “El sujeto titular de los derechos de la primera generación carecía de **una auténtica consciencia** de carácter universal de los derechos humanos” (PÉREZ, 1991, p. 216).

En su análisis del dinamismo histórico de derechos humanos, Pérez Luño soslaya las limitantes que tiene para tal efecto la clasificación (o metáfora) de las generaciones. A pesar de ser una de las lecturas de la historia de derechos humanos más difundida, contiene una importante carga de ahistoricidad, de abstracción, que pasa por alto las condiciones materiales de la realidad histórica (SÁNCHEZ, 2010, p. 210).

La visión de las “generaciones” está también afectada por el eurocentrismo. Los derechos humanos se gestaron y se han desarrollado en Europa.³ Las experiencias de liberación de otros pueblos no son tomadas en cuenta. Fuera de Europa, el autor sólo cita a las constituciones de India (1950) y de Argelia (1963), de las que considera, junto con otras constituciones generadas en países afectados por el proceso de descolonización, que se han tratado, “en muchos casos, de meras fórmulas de imitación cultural que no han tenido el debido reflejo en el orden práctico, debido generalmente a la falta de una estructura socio-económica que permitiera dar plena eficacia a los derechos sociales proclamados por la vía constitucional” (PÉREZ, 2005, p. 125). La punta de lanza de la historia

³ De hecho, Pérez Luño comete el mismo error que Hegel al asumir como “europeo” al cristianismo, siendo éste una religión de origen semita. Por supuesto, como hemos visto, su forma de insertar al cristianismo dentro de la línea histórica eurocéntrica es considerar que su contribución a derechos humanos se basa en que “cristianizó” al humanismo iusnaturalismo estoico (¿no sería al revés, es decir, que se iusnaturalizó al cristianismo que siendo una religión con fuerte reflexión histórica se convirtió en una reflexión abstracta y universalista?). Para esto, véase DUSSEL, 1994, p. 173.

está en Occidente, en los países colonizadores, en la razón del centro del sistema-mundo; las praxis de liberación generadas en otros suelos, desde otras lógicas y racionalidades, y aún en contra de la expansión colonial de ese centro hegemónico, no son tomadas en cuenta para narrar el dinamismo histórico de derechos humanos.

3 UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA DINÁMICA HISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Siguiendo la ruta trazada por el pensamiento de Ellacuría, podemos obtener diversas razones que sustentan la necesidad de una Filosofía de la historia distinta. El interés de la Filosofía de la Liberación respecto a la historia se encuentra en la relación que guarda con la fundamentación de derechos humanos. Una fundamentación basada en el sujeto vivo, práxico e intersubjetivo⁴ es incompatible con una concepción de la historia teleológica e idealista. Este tipo de visiones terminan soslayando la praxis humana, negando la intersubjetividad de los sujetos, y justificando la negación de la vida si la muerte del sujeto está en función del fin de la historia (HERRERA, 2005, p. 138).

En todas estas posturas se muestra una concepción teleológica e idealista de la historia, alimentada por un concepto abstracto del ser humano. De ahí que una visión distinta de la historia busque echar por tierra la creencia de que “la modernidad era la encarnación de los verdaderos valores universales, del universalismo, la modernidad no era meramente un bien moral sino una necesidad histórica” (WALLERSTEIN, 2007, p. 49).

Desde el pensamiento de Ellacuría se puede tomar, en parte, la crítica a la Modernidad hegemónica pero sin caer en un caos de arbitrariedad hermenéutica; en cambio, se debe asumir que la historia tiene dinamos propios, que existen sentidos históricos reales aunque no estén preterdeterminados; y que el progreso no está asegurado y su abstracción genera la falacia desarrollista. Esto porque las posibilidades que enfrenta la praxis humana no son meras “ocurrencias interpretativas”, sino que están ancladas en la realidad (GONZÁLEZ, 2005, p. 184). La fundamentación y la comprensión compleja de derechos humanos que asume la Filosofía de la Liberación requieren de una concepción de la historia que supere la falacia desarrollista –entendiendo “desarrollismo” como una posición ontológica por la que se piensa que el “desarrollo” que siguió Europa debe ser seguido miméticamente por todas las demás culturas–.

⁴ Sobre esta fundamentación, véase ROSILLO, 2013.

La categoría del desarrollo o desarrollismo se hace presente en diversas lecturas de la dinámica histórica de los derechos humanos a través del eurocentrismo. Cabe señalar que, como afirma Amin, éste no es una teoría social acabada, pues no integra sus diferentes elementos en una visión global y coherente de la sociedad y de la historia; más bien es “un prejuicio que actúa como una fuerza deformante en las diversas teorías sociales propuestas. Ese prejuicio eurocéntrico echa mano de la reserva de elementos identificados, reteniendo uno y rechazando otro según las necesidades de la ideología del momento” (AMIN, 1989, p. 87). De ahí que su superación, como “prejuicio” en la lectura histórica de derechos humanos, sea parte de una teoría revolucionaria o crítica de derechos humanos.

Una comprensión distinta de la historia debe evitar que derechos humanos se vuelvan –o sigan siendo– herramientas de neocolonialismo, explotación y opresión. La filosofía ilustrada de la historia no es compatible con el lugar social que Ellacuría asume –*el-lugar-que-da-verdad*–, que es la perspectiva de las mayorías populares. Vale la pena referirnos a la famosa tesis IX en “Sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin (2008, p. 44-45), donde utiliza al *Angelus Novus* del cuadro de Klee para denunciar cómo el progreso de la Modernidad invisibiliza a las víctimas que son su consecuencia y su costo (MATE, 2009, p. 165). Por eso, el concepto de historia que asuma una teoría revolucionaria de derechos humanos debe incluir y posibilitar la perspectiva de la víctima.

Aunado a lo anterior, sería imposible recuperar otros saberes y otras formas de construir los derechos humanos⁵, como lo proponía Ellacuría en relación con los pueblos indígenas, si se asumiera un concepto eurocéntrico de historia. Ya sea a través de un modelo de “generaciones” o de “procesos”, los hechos acontecidos fuera de Europa no son considerados relevantes para la dinámica histórica de derechos humanos. Esto genera un desperdicio de la experiencia y una forma de leer el pasado que impide repensar las luchas de liberación en el presente. Por otro lado, la concepción teleológica e idealista de la historia desconoce la importancia de la praxis humana para la protección de derechos humanos. Al ubicar el avance de la historia en relación con una instancia supra-humana (el Espíritu, la racionalidad, etc.), se cae en la generación de “garantías trascendentales”. En este sentido, al abordar las garantías de una conceptualización idealizada y descontextualizada de los derechos humanos, Joaquín Herrera habla de la garantía trascendental. Ésta tiene relación con la existencia de un “bien”

⁵ Cf. ROSILLO, 2011; DE LA TORRE, 2014.

que está por encima de todo y desde el que es posible juzgar el contenido de la acción social. Pues bien, según esta garantía, existe una esfera ajena a la praxis humana que posibilita el despliegue de ese bien moral por entre todos los contenidos de la acción social.

La visión de la historia que hemos criticado es fundamento para un uso ideologizado de derechos humanos, pues “[l]os dominadores necesitan sentir que moral e históricamente se justifica que sean el grupo dominante” (WALLERSTEIN, 2007, p. 49). El pensamiento ellacuriano asume otro concepto de historia no sólo como una tarea intelectual, sino también como principio de desideologización, y para darle cabida en la dinámica histórica al sujeto vivo, práxico e intersubjetivo.

4 EL ANÁLISIS DE LA HISTORIA EN ELLACURÍA

Para Ellacuría la historia no es una suprarrealidad, sino que es la unidad dinámica de los individuos y de las realidades que están en curso histórico. La historia no surge, como afirmaría Hegel, del Espíritu Absoluto, sino de los individuos personales en cuanto forman cuerpo social y en cuanto pertenecen a la unidad real de la especie, a un *phylum*. Es decir, esta concepción no sustantiviza a la historia como lo hace Hegel; pero, por otro lado, tampoco es compatible con las lecturas marxistas que establecen un proceso de sustantivización de lo histórico, donde los individuos y sus acciones están determinados por el curso de la historia y su estructura dialéctica. Y es que lo esencial de la historia está en que exista una actualización de las posibilidades, más allá de la actuación de las potencias.

La realidad histórica no es, pues, un proceso sustantivizado donde los individuos son meros accidentes de la historia. La intervención del individuo es importante en la historia. Si bien es cierto que la historia tiene su propia estructura, no anula otras realidades ni se identifica con ellas, pero implica un conjunto sistemático de posibilidades, que en cada momento tiene una altura procesual precisa y frente a la cual las personas individuales se encuentran en una determinada situación, en un espacio y un tiempo. Así, el sujeto se encuentra inmerso también en los condicionamientos naturales que siguen presentes en la historia y en la propia condición individual.

La historia no está por encima de los individuos, sino por debajo de ellos como resultado de su carácter impersonal. Es decir, la

historia no es la que hace formalmente a las personas, sino que son las personas las que hacen la historia. El conjunto de posibilidades de vida ofrecidas es condición real de las opciones personales, y éstas son las que dan su carácter específico a la historia y que la llevan más allá de los condicionamientos y determinaciones naturales. Cuando los procesos históricos tienen un carácter *a-personal* (no impersonal, que es diferente) entonces se debe dejar de hablar de historia, y considerarlo como un puro proceso natural, un proceso de naturalización y de despersonalización (ELLACURÍA, 2001, p. 97-98).

La comprensión de la historia de Ellacuría, tanto de su materialidad como de sus dimensiones personal y social, plantea importantes cuestiones al pensamiento sobre derechos humanos. Diversas concepciones ubican a estos derechos dentro de una concepción idealista de la historia, desconociendo su calidad como productos históricos y como aperturas u obturaciones de posibilidades para la persona.

Ellacuría comienza el análisis de la historia afirmando su carácter material. La materialidad de la historia no es lo mismo que el materialismo histórico, que si bien lo incluye es sólo uno de sus aspectos. ¿Qué se entiende entonces por *materialidad de la historia*? Es una forma de comprender su realidad integral, superando el dualismo que señala que la historia es no-naturaleza y la naturaleza es no-historia; esto sería válido como algo diferenciativo y formal pero no en su totalidad real. Para Ellacuría, la historia surge y tiene su fundamento en la naturaleza material y se encuentra indisolublemente enlazada a ella. Sin naturaleza no podría existir la historia, aunque sin historia existiría la naturaleza. Es decir, la materialidad de la historia significa una presencia de la naturaleza material en la historia; en este sentido, reflexiona sobre esta materialidad en sus cuatro momentos básicos, con el fin de avanzar hacia una comprensión realista de la historia: la materia, el espacio, el tiempo y la vida. El tratamiento de cada uno de estos momentos se basa en el pensamiento zubiriano, aunque orientado a conceptualizar la materialidad de la historia (ELLACURÍA, 1999, p. 49).

Además de la materialidad de la historia, Ellacuría toma en cuenta otros dos componentes: lo social y lo personal. En efecto, es un hecho que en la historia intervienen tanto las personas como la sociedad. Sin dejar a un lado la materialidad, desarrolla con amplitud, y en diálogo con diversos autores, qué debe entenderse por sociedad y por persona. Esto es necesario si se acepta cierta dimensión personal y cierta dimensión social

de la historia. No se trata de una pretensión por realizar ni una sociología ni una antropología previas al abordaje de la historia, sino sólo destacar algunos caracteres fundamentales de la sociedad y de la persona humanas, con el fin de comprenderlos como componentes de la historia.

Teniendo como fundamento lo anterior, se construye la realidad formal de la historia o, en otros términos, la manera en que la realización de la realidad humana –tanto social como personalmente– se da históricamente, sin que signifique una idealización que niegue la materialidad o la presencia constante de la naturaleza, y sin pretender establecer un determinismo o una teleología. En efecto, para entrar a establecer qué es la historia en tanto que historia, Ignacio Ellacuría propone abordar su definición real desde tres características: como *transmisión tradente*, como *actualización de posibilidades*, y como *proceso creacional de posibilidades*.

4.1 La historia como transmisión tradente

El cuerpo material de la historia es puesto por el *phylum* humano a través de su carácter pluralizante, su carácter continuante y su carácter prospectivo. Tanto en la continuidad de la especie como en la sucesión histórica hay transmisión, pero entre ambas tienen importantes diferencias. Para el ser humano, a diferencia del animal, las cosas no son meros estímulos sino realidades; además de que el ser humano está en la realidad y realizándose, autodefiniéndose a sí mismo.

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 psico-orgánica 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 solos 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). Por su parte, Zubiri señala que “[e]l modo recibido de estar en la realidad, no en tanto que realidad efectiva, sino en tanto que principio de posibilidad de otros modos de estar en la realidad o de repetir el modo

recibido. En esto es en lo que formalmente consiste la tradición” (ZUBIRI, 2006, p. 89). En este sentido, se puede dar un concepto preciso de historia: en la historia se da una entrega de formas de realidad.

Lo anterior es sólo un primer paso en la comprensión de la historia, pues la tradición de formas de estar en la realidad es el mecanismo por excelencia de lo histórico; pero no es toda la historia, sino sólo un ingrediente formal de ella. Esto no quiere decir que lo biológico quede a un lado en la historia, pues la constitución biológica de la especie se hace presente en los problemas históricos (ZUBIRI, 2006, p. 77). La historia tiene una articulación precisa: es tanto transmisión como tradición, aunque la razón formal de lo histórico se encuentra en ésta y no en aquélla. Esto no debe interpretarse como una consideración tradicionalista de la historia, por lo cual Ellacuría habla mejor de “tradicionalidad” más que de “tradicionalidad”; la historia no implica una mera recepción sino que también es proyectiva. En el presente histórico, que es el momento real físico de la historia, está el pasado, pero también el futuro. Esta tradición, además, afecta a cada persona, y la afecta en su biografía; pero a la vez es lo que posibilita que haya vida personal y que esta vida pueda ser de cierta forma. De ahí que la propia vida tenga una dimensión forzosamente histórica, por realizarse en una determinada “tradicionalidad”. Al respecto, Zubiri señala:

El proceso histórico es concretamente tradición. No en el sentido de ser tradicional, sino en el mero sentido de ser entrega. La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que la vida humana no comienza en cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada. Y esto es formalmente la historia: tener un modo de estar en la realidad entregado por el progenitor. El carácter prospectivo de la especie es historia precisamente porque afecta a una esencia abierta, la cual produce como descendencia un animal de realidades no simplemente por transmisión genética, sino a una con ella, por una inexorable *traditio* de formas de estar en la realidad (ZUBIRI, 2006, p. 76).

La entrega de formas de realidad no se realiza de una vez por todas, sino que se desarrolla a lo largo de toda la vida. Las situaciones concretas le ofrecen al ser humano posibilidades precisas y acotadas de estar en la realidad. De ahí que la opción humana es absoluta en cuanto

opción, pero no lo es en cuanto a sus contenidos, pues estos están acotados y limitados. Es así que la libertad no es absoluta, sino que las opciones humanas se dan entre posibilidades reales muy precisas. Como estructura que es, la historia tiene diversos momentos: (a) El *momento constituyente* es aquel que da la forma de estar en la realidad, en la cual se va a instalar el viviente o el grupo humano. Además, los seres humanos y los pueblos *constituyen* tradición debido a que pueden modular los modos de estar en la realidad sobre lo recibido. (b) El segundo momento, el *momento continuante*, se basa en que la tradición continúa porque quien recibe la forma de estar en la realidad es una esencia sentientemente abierta. No sólo es continuante porque siga lo recibido, sino porque lo impulsa hacia adelante, lo cambia; por eso, este momento es todo menos repetición: “la repetición en la historia resulta así absolutamente imposible y la fidelidad histórica no puede lograrse más que en la forma del proseguimiento” (ELLACURÍA, 1999, p. 499). (c) El último y tercer momento, el *momento progreidente*, consiste en que la propia estructura de la tradición empuja hacia delante y lleva al cambio, y es un principio de dinamismo histórico.

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*. 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. Pero, hay que considerar que esto no conlleva a la sustantivización del cuerpo social: “Que el cuerpo social sea el sujeto de la tradición social no significa, sin embargo, que sea una especie de nueva macrosustantividad individual, pues las acciones las siguen haciendo los individuos; significa, tan sólo, que los individuos operantes lo hacen como integrantes del cuerpo social, como vinculados en los otros en tanto que otros” (ELLACURÍA, 1999, p. 505). Este carácter social de la tradición comprende dos principios de impersonalidad: primero, la historia está hecha por lo que queda objetivado de las acciones personales y no por su carácter personal e íntimo; y, segundo, la historia está hecha por sujetos integrados en el cuerpo social. La historia no surge sólo de la confluencia de las acciones de los individuos, sino de los individuos en cuanto constituyentes de un cuerpo social, que como tal no se reduce a la suma de los individuos. Esto no deja de lado la necesidad de acciones personales; en la realidad existe una constante influencia entre la persona y la historia. En el marco

de lo histórico social cabe una estricta tradición personal de entrega y recepción, y a la vez, las personas y sus acciones transmiten contenidos y realidad al cuerpo social y a la historia (ELLACURÍA, 1999, p. 506).

Por otra parte, comprendiendo así la historia, el sujeto de la tradición es el *phylum*. La historia no es una sustantividad que flote sobre los individuos y los grupos humanos, sino que es algo que ocurre en ellos y con ellos; ocurre de forma filética e impersonal aunque sin anular el carácter individual ni el carácter personal. De ahí que Ellacuría considere que el sujeto propio de la historia es el *phylum*, en cuanto éste forma cuerpo social como ámbito de lo impersonal. Los individuos intervienen en la historia, pero lo que interviene es su producto que entra a formar parte de una estructura, de la cual recibe su sentido real y no de la intención subjetiva con que fue producido. Como señala Zubiri, el sujeto de la historia es el *phylum* en cuanto tal, y este *phylum* histórico “puede afectar a o bien a cada uno de los individuos, y constituye entonces su biografía personal, o bien a una sociedad, y entonces tiene este carácter impersonal en el sentido de compuesto por personas que pueden ser únicas, pero que lo son no por el carácter de su persona, sino por aquello que hace y que aportan a la sociedad” (ZUBIRI, 2006, p. 83).

A través de esta concepción de lo histórico, Ellacuría busca superar el dualismo entre lo histórico y lo personal, sin que ninguno de los dos pierda su autonomía y formalidad. También busca superar las posturas idealistas que desatienden el aspecto filético e impersonal de la historia, como de las materialistas que minimizan el carácter individual y las acciones personales en ella (ELLACURÍA, 1999, p. 511).

En la dimensión histórica tienen cabida tanto la historia social como la biográfica, en virtud de que por el *phylum* del animal de realidad los miembros de la especie conviven (dimensión social), y por el que hay una tradición prospectiva (dimensión histórica), que ambas pueden presentarse en forma personal o impersonal. La especie y el cuerpo social no anulan la personalidad del individuo, y la historia social no excluye sino más bien reclama la presencia de la historia biográfica, pero en lo que ésta tiene de historia y no en lo que tiene de biografía personal. Hay que tomar en cuenta que de forma paralela lo que ocurre en la historia ocurre formalmente al cuerpo social; y esto condiciona lo que les ocurra a los individuos en cuanto pertenecientes al cuerpo social. Es a los individuos a los que les ocurren cosas y es en ellos por donde pasa el ocurrir histórico, pero es a los individuos que forman un cuerpo social y a los que la

pertenencia al cuerpo social les afecta intrínsecamente, a los que les afecta el ocurrir de la historia y lo que en la historia sucede.

4.2 La historia como actualización de posibilidades

La historia, además de ser transmisión tradente de formas de estar en la realidad, 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 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 éstas 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, 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.

Como la historia es una estructura, las acciones que se ejecutan en ella no son aisladas sino que les corresponde una posición estructural. Esto define sus límites tanto de su realidad como de su sentido, pero no anula el carácter opcional ni posibilitante de lo histórico. Esto es importante pues *es en la apropiación y actualización de las posibilidades donde se define el carácter histórico de la acción humana*. La apropiación se da cuando a través de la opción se realizan las posibilidades. Toda opción tiene un momento físico de apropiación, y esto hace que la actividad humana de ser un *hecho* se convierta en un *suceso*: el suceso es el hecho en tanto realización de posibilidades. Por esto, las actividades humanas, sea cual fuese su índole, tienen un carácter histórico, por tratarse de una realización de posibilidades previamente apropiadas y en las que se han apoyado.

Lo dicho anteriormente no significa que la historia sea lo mismo que la sociedad y su dinamismo, pues si bien son inseparables no se

identifican, ya que lo formalmente histórico inicia cuando los momentos y los dinamismos de la sociedad se convierten en posibilidades, por muy modesto que sea el carácter de posibilidades con que se presenten y por muy modesto que sea el acto de apropiación, por el cual esas posibilidades pasen a ser realidades optadas. El dinamismo de la historia es, en dicho sentido, un dinamismo de possibilitación. Se trata de la entrega de formas de vida que se convierten para el ser humano en posibilidades de realización tanto biográfica como social.

4.3 La historia como proceso creacional de posibilidades

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; entonces la capacitación es un proceso por el que se va incorporando al sujeto en cuestión un poder posibilitar. De ahí que sólo sea verdadera y formalmente histórico aquello que surja a la realidad por actualización procesual de posibilidades:

[E]l aire con su carácter de naturaleza es hoy una posibilidad histórica actualizada por el proceso de capacitación que la humanidad ha ido teniendo, es una posibilidad de vuelo, sin que haya cambiado para nada su estructura potencial y física. Y es que la nuda realidad, sin cambiar la estructura de sus notas, puede, no por sí misma, pero sí desde sí misma, ofrecer distintas posibilidades, que se constituyen como posibilidades no solo para un sujeto histórico, sino por la procesual capacitación de ese sujeto histórico (ELLACURÍA, 1999, p. 554).

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, ni teleológica o idealista, que tanto ha dominado en la filosofía de la historia. Como ejemplifica Zubiri, “todo lo que distingue al hombre de Cromagnon tenía probablemente las mismas potencias que el hombre de hoy, pero tenía un sistema de posibilidades distinto en virtud del cual el hombre de hoy puede viajar en avión y el hombre de Cromagnon no podía hacerlo” (ZUBIRI, 2006, p. 87).

CONCLUSIÓN

El concepto de historia que propone Ellacuría, en estrecha conexión con el pensamiento de Zubiri, permite denunciar las agresiones contra pueblos y culturas que han solido justificarse, en parte, por las filosofías teleológicas e idealistas de la historia. Los derechos humanos se presentan en muchas ocasiones, como hemos insistido, en elementos de esta ideología. Se utilizan para establecer la única racionalidad válida para el desarrollo y progreso en la historia; lo que nos lleva a caer en una *inversión ideológica* ya que “la mayor violación que existe contra los derechos humanos consiste en impedir a una cultura, a un grupo o a determinados individuos dentro de sus grupos y/o culturas, que puedan reivindicar su idea de dignidad, sea impidiéndoselo por norma o no creando las condiciones para su respeto y puesta en práctica” (HERRERA, 2000, p. 63). Bajo esta perspectiva, derechos humanos no son instrumentos para las praxis de liberación de las comunidades de victimizados, sino instrumentos de una ideología que aboga por el fin de la historia, buscando eternizar las relaciones sociales hegemónicas, y a soslayar las causas reales y materiales que generan constantemente luchas de liberación en la historia.

El pensamiento hegemónico de Occidente no evalúa honradamente su pasado ni su progreso. Si no fuera por las consecuencias que esto conlleva, parecería que hay una carga de inocencia. Ellacuría critica a los teóricos del “progreso” porque enfocan “la cuestión sin percatarse que el ‘progreso’ es una abstracción” (ELLACURÍA, 2000, p. 268). La idea de derechos humanos sufre de esto, en especial cuando se utiliza su historiografía como un instrumento ideológico para justificar el capitalismo, presentándolo como “un capitalismo bueno”, que con el paso del tiempo y la expansión de los derechos (primera, segunda, tercera generaciones...) se ha vuelto “menos salvaje” y se ha “humanizado”. Esto justifica la imposición y la discriminación, pues como señala Helio Gallardo, “el fondo de esta discusión es la crítica de las nociones de ‘progreso’ y ‘desarrollo’ en cuanto indicadores ideológicos de una filosofía de la historia que permite discriminar seres humanos: a quienes se oponen a este progreso (indígenas y pueblos-culturas atrasados), a quienes lo alternativizan (socialistas, comunistas, utópicos, luchadores por la paz, etc.) o a quienes son identificados como ‘enemigos’ (terroristas, comunistas, portadores de sentimientos atávicos o tribales como el reclamo de solidaridad, críticos del ‘progreso’, etc.) y tratarlos como objetos y cosas” (GALLARDO, 2006, p. 167).

Dicha forma de ver la dinámica histórica de derechos humanos está influenciada por la filosofía de la historia de la Modernidad. En este contexto, derechos humanos son concebidos como productos racionales que desde su nacimiento formal en las luchas burguesas del siglo XVIII tienen contenidos *en sí mismos* todo lo que han de dar; lo único que se necesita es que pasen de la potencia al acto a través de la historia. Así se lee la historia como un proceso lineal sin contradicciones de fondo: los derechos sociales no son considerados como la afirmación de un sector que se veía explotado por aquellos sectores que se habían empoderado a través de la afirmación de los derechos liberales, ni los derechos culturales y de los pueblos se comprenden como el empoderamiento de los pueblos a quienes el colonialismos –y ahora el neocolonialismo– les había negado su dignidad. Se invisibilizan las praxis de liberación y los seres humanos concretos que buscan modificar las tramas de poder para lograr un mejor acceso a los bienes necesarios para satisfacer sus necesidades para la producción y reproducción de vida. Hemos visto cómo se afirma que se tratan tan sólo de procesos contenidos en la propia naturaleza o en la racionalidad de los derechos, y la historia se da como despliegue a través de procesos

de generalización, de positivización y de especificación de los mismos derechos originados en el siglo XVIII por las revoluciones burguesas.

Lo que se termina sosteniendo, desde el esquema teleológico e idealista de la historia, es que el sujeto de los derechos humanos es el *ser humano* en abstracto, trátase de los derechos liberales, de los derechos sociales o de los derechos culturales, y se relega la importancia de la praxis y la creatividad del sujeto corporal y vivo, y de las comunidades concretas de vida, para comprender la dinámica histórica. Paradójicamente, este liberalismo del sujeto abstracto termina siendo funcional al totalitarismo del mercado, pues desde la manera en que está estructurado el actual sistema-mundo, y considerando la materialidad de la historia, la única libertad plena es quien pueda ejecutarla como libertad en el mercado.

Por medio de dicho humanismo abstracto se inscribe a derechos humanos en una instancia suprahumana, semejante al Espíritu Absoluto de Hegel. Al contrario, como hemos visto, la historia es entendida por Ellacuría desde la *praxis humana* y los conceptos de capacitación y posibilitación. Es el ser humano en su integralidad, a través de la *praxis histórica*, quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad. Esto guarda relación con la siguiente afirmación de Zubiri: “No es la persona para la historia, sino la historia para la persona. La historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia” (ZUBIRI, 2006, p. 165). De ahí el rechazo a colocar a derechos humanos fuera de la materialidad de la historia, sin que esto signifique un acotamiento a la creatividad humana.

Es importante señalar que, como muestra José Sols (1999, p. 223), el concepto zubiriano de “posibilitación” guarda relación con el de “praxis” utilizado por Ellacuría. Para Zubiri (1995, P. 225-245), la posibilitación se funda no en la nuda realidad sino en la realidad-sentido; con lo cual cualquier dinamismo de posibilitación hace más suya a la realidad humana ya que se constituye desde sí misma con las cosas y, por lo tanto, toda posibilitación se funda en la autoposesión de las personas. Ellacuría asume esta perspectiva pero va más allá, al considerar que no todo proceso de posibilitación se constituye en una verdadera praxis de transformación. La dirección del proceso histórico no está determinado naturalmente, y no cualquier conjunto de opciones va a dar lo más pleno de la realidad. Desde la situación sociopolítica que reflexiona Ellacuría, le es claro, ante la realidad histórica marcada por la injusticia, la exclusión y la opresión, que no se puede concebir un progreso histórico de forma

optimista e idealista. Tras esta constatación es necesario pasar de la mera posibilidad a la praxis, para asumir la tarea de construir la verdad de la realidad; la verdad de la realidad no es lo ya hecho, sino que el ser humano debe volverse a lo que está haciendo y a lo que está por hacer. Sin olvidar que el ser humano está abierto a la realidad, y al hacerse cargo de ella, muestra que las posibilidades para abrirse y “cuasi-crear” algo nuevo.

La realidad histórica no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la praxis humana sobre la base del sistema de *posibilidades* determinado por cada situación y momento del proceso histórico. En la historia no están dadas todas las posibilidades de una vez por todas, sino que la actualización de esas posibilidades empuja al ser humano a la constitución de otras, incluso a la creación de un nuevo sistema de posibilidades. Por eso, es importante reconocer la pluralidad de la praxis como característica de la dinámica histórica, pues es así como el ser humano se hace cargo de la realidad y actúa sobre ella para transformarla (ELLACURÍA, 1999, p. 596).

La praxis no es reducible a la naturaleza o a la razón, pues la historia es algo que va dando de sí misma. Pero nada nos asegura que la apropiación de posibilidades sea la más adecuada para la instauración de la justicia, de humanización y personalización. Recuérdese que la historia es la que está en juego por la apropiación de unas u otras posibilidades, apropiación que va a suponer la existencia de unas capacidades y la no existencia de otras. Por eso, la praxis no es liberadora en sí misma. El ser humano se va configurando históricamente en virtud de las posibilidades que en cada momento recibe y se apropia. En este sentido, la realidad histórica puede ser principio de libertad, humanización y liberación, pero también de alineación, dominación y opresión.

La historia es concebida, desde esta perspectiva, como un proceso discontinuo y sometido a retrocesos y estancamientos, de adquisición de capacidades por parte del sujeto humano, y de actualización de posibilidades en la realidad social e histórica. Este proceso no se presenta como algo necesario, con lógica interna o con un *telos* que marque la superioridad moral de una civilización o cultura. Se trata de un proceso contingente, frágil y sometido a pérdidas y retrocesos. La historia es siempre un proceso creativo y abierto: “El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias posibilidades, se va dando sus propias capacidades (...) y se van dando –o al menos se puede llegar a dar– su propia figura histórica” (ELLACURÍA, 1993, p. 561). En este

sentido, lo que define una época histórica es la *altura procesual*, es decir, el determinado sistema de posibilidades que en el proceso de la realidad histórica condiciona el carácter de las acciones humanas.

Esta concepción de la historia es más apta para comprender la dinámica histórica de derechos humanos. Si la historia “no es simplemente transmisión de vida, no es simple herencia, sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad” (ZUBIRI, 2006, p. 75), entonces los derechos deben comprenderse no como elementos ajenos a un modo de estar en la realidad. La actualización y apropiación de posibilidades, y la creación de capacidades, es el marco desde el que comprendemos la dinámica histórica de derechos humanos desde las praxis de liberación. No estamos ante una cuestión que pueda comprenderse adecuadamente a través de afirmar un proceso de generaciones o de expansión y despliegue de una racionalidad, sino que los derechos humanos se ubican en distintas alturas procesales debido a que la praxis humana responde a problemas y racionalidades diversas. De ahí que ubicar, por ejemplo, los derechos culturales de los pueblos como derechos de “tercera generación” o producto de un “proceso de internacionalización” es invisibilizar –y por lo tanto también desperdiciar– las luchas históricas generadas fuera del ámbito europeo.

A partir de lo analizado, el concepto de “progreso” debe rechazarse ya que, como lo ha entendido la Modernidad, es una abstracción que justifica la generación de víctimas por parte de los sistemas. Ellacuría señala que éste “es, efectivamente, una abstracción. Prescinde o ignora –para el caso práctico es lo mismo –que la multitudinaria y gravísima realidad del tercer mundo se presenta realmente en su concreto conjunto total en términos de revolución” (ELLACURÍA, 2000, p. 268).

Comprender la dinámica de los derechos humanos desde la concepción de historia que propone Ellacuría, posibilita superar la falacia desarrollista y el eurocentrismo. Conlleva a comprender que derechos humanos responden a procesos de praxis históricas de liberación, donde se dan la apropiación de posibilidades y la generación de capacidades. Por eso, se rechaza una única línea histórica, sino se aceptan diversas alturas procesales donde, desde diferentes racionalidades y realidades, se generan distintas demandas y reivindicaciones de las comunidades de victimizados en búsqueda de posibilitar la producción, reproducción y desarrollo de su vida. La dinámica histórica de los derechos no responde a generaciones que se complementan entre sí, ni a la expansión de la racionalidad interna

de un concepto, sino a la posibilidad y generación de capacidades que la praxis histórica de liberación de los pueblos pueda dar de sí. En este contexto, se entiende la siguiente afirmación de Ellacuría sobre el uso de derechos humanos por parte de los pueblos indígenas:

Desde luego la realidad indígena ofrece una perspectiva peculiar para la reconstrucción de un mundo nuevo y para la invención de un nuevo sistema histórico de derecho, porque a su condición de mayorías oprimidas añade la peculiaridad de una tradición que puede poner en tela de juicio derechos que ideológicamente se acepten como derechos humanos universales o naturales. No sólo en su misma existencia muestran la verdad de lo que es la doctrina y la práctica de los derechos humanos sino que en su autodeterminación insurreccional podrían construir una nueva constelación de valores. Introyectarles a través del esquema de los derechos humanos el esquema axiológico y el estilo de vida de la civilización occidental puede ser una gran injusticia y es, desde luego, un radical empobrecimiento de lo que puede dar de sí el hombre y la humanidad en su múltiples y diferenciadas realizaciones históricas (ELLACURÍA, 2012, p. 296).

Por otro lado, la clásica división en “generaciones” puede ser leída críticamente desde esta visión de la historia. Si desechamos las perspectivas que la muestran como una racionalidad a la que la historia responde –una racionalidad que justifica a las víctimas del “progreso”–, entonces nos ayuda a tomar conciencia de que los derechos humanos no son algo estático, sino dinámico en el seno mismo del Occidente, y que son productos de conflictos y surgimientos constantes de nuevos sujetos intersubjetivos, de comunidades de victimizados que realizan praxis de liberación en búsqueda de modificar las tramas de poder para acceder a los bienes que les permitirán producir, reproducir y desarrollar su vida.

REFERÊNCIAS

AMIN, S. **El eurocentrismo: crítica de una ideología.** México: Siglo XXI, 1989.

BENJAMIN, W. **Tesis sobre la historia y otros fragmentos.** México: Itaca-UACM, 2008.

BRAUER, D. La filosofía idealista de la historia. *In:* MATE, R. (Ed.). **Filosofía de la historia.** Madrid: Trotta, 2005, p. 85-118.

DE LA TORRE RANGEL, J. A. **Tradición iberoamericana de derechos humanos**. México: Porrúa-ELD, 2014.

DUSSEL, E. **1492**: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores, 1994.

ELLACURÍA, I. Persona y comunidad. *In: Escritos Filosóficos*, Tomo III. San Salvador: UCA Editores, 2001, p. 65-114.

ELLACURÍA, I. **Escritos Universitarios**. San Salvador: UCA Editores, 1999.

ELLACURÍA, I. Progreso y revolución. *In: Escritos Teológicos*, Tomo I, San Salvador: UCA Editores, 2000.

ELLACURÍA, I. Respuesta a CETRAL [Mayorías oprimidas, reivindicaciones indígenas en Centroamérica y el problema de los derechos humanos]. *In: SENENT, J. A. (Ed.). La lucha por la justicia*. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989). Bilbao: Universidad de Deusto, 2012, p. 293-298.

ELLACURÍA, I. **Utopía y profetismo, Mysterium Liberationis**. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Tomo I, San Salvador: UCA Editores, 1993, p. 393-442.

ELLACURÍA, I. **Filosofía de la realidad histórica**. San Salvador: UCA Editores, 1999.

GALLARDO, H. **Siglo XXI**: producir un mundo. San José: Editorial Arlekin, 2006.

GONZÁLEZ, A. Ignacio Ellacuría Filósofo: su relación con Zubiri. *In: AA.VV. Vascos universales del siglo XX*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p. 177-199.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**. México: Porrúa, 1997.

HEGEL, G.W.F. **Filosofía del derecho**. México: Casa Juan Pablos, 2004.

HEGEL, G.W.F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**, Tomo I, Buenos Aires: Revista de Occidente, 1946.

HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. *In*: HERRERA FLORES, J. (Coord.). **El vuelo de Anteo**. Derechos humanos y crítica a la razón liberal, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 19-78.

HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales**. Crítica del humanismo abstracto. Madrid: Catarata, 2005.

HÖFFE, O. **Estudios sobre teoría del derecho y otros ensayos**. México: Fontamara, 1992.

KANT, I. **Filosofía de la historia**. México: FCE, 1997.

MATE, R. **Medianoche en la historia**. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”. Madrid: Trotta, 2009.

PECES-BARBA, G. **Curso de derechos fundamentales**. Teoría general. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid-BOE, 1999.

PÉREZ LUÑO, A. E. Las generaciones de derechos fundamentales. **Revista del Centro de Estudios Constitucionales**, La Rioja, n. 10, p. 203-207, sept. / dec. 1991.

PÉREZ LUÑO, A. E. **Derechos humanos, estado de derecho y constitución**. Tecnos: Madrid, 2005.

RIST, G. **El desarrollo**: historia de una creencia occidental. Madrid: Catarata-UCM, Madrid, 2002.

ROSILLO MARTÍNEZ, A. **Derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría**. Madrid: Dykinson, 2009.

ROSILLO MARTÍNEZ, A. **Fundamentación de derechos humanos desde América Latina**. México: Editorial Ítaca, 2013.

ROSILLO MARTÍNEZ, A. **Los inicios de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos**, San Luis Potosí-Aguascalientes: UASLP-CENEJUS, 2011.

SÁNCHEZ RUBIO, D. En torno a la historización y las generaciones de derechos humanos. *In*: SENENT, J. A. (Coord.), **Ignacio Ellacuría**. 20 años después. Actas del Congreso Internacional. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010, p. 203-214.

SOLS LUCIA, J. **La teología histórica de Ignacio Ellacuría**. Madrid: Trotta, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Universalismo europeo**. El discurso del poder. México: Siglo XXI, 2007.

ZUBIRI, X. **Estructura dinámica de la realidad**. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1995.

ZUBIRI, X. **Tres dimensiones del ser humano**: individual, social, histórica. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2006.