

La filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría y la historización de los derechos humanos

Ignacio Ellacuría's Philosophy of Liberation and the historicization of Human Rights

Michael SCHULZ*

Resumen: El tema de este artículo es la historización de los derechos humanos en Ignacio Ellacuría. Lo que se quiere decir con esto no es su relativización, sino precisamente su universalización. En el concepto de la historización de los derechos humanos, se manifiestan la epistemología (inteligencia sentiente), la metafísica de Ellacuría y la definición del objeto de la filosofía: la realidad histórica. Para comprender la epistemología y la metafísica de Ellacuría, es particularmente importante considerar su recepción del pensamiento de Xavier Zubiri. Por otro lado, el concepto de la historización de los derechos humanos es bastante práctico: quien reconozca la verdad de los derechos humanos también debe asumir la responsabilidad de su realización global; de lo contrario, permanecen como una verdad relativa que, de hecho, sólo vale para algunos privilegiados en detrimento de otros.

Palabras clave: Ignacio Ellacuría, Xavier Zubiri, historización de los derechos humanos, realidad histórica

Abstract: The subject of this article is the historicization of Human Rights in Ignacio Ellacuría. What is meant by this is not their relativization, but precisely their universalization. In the concept of the historicization of human rights, Ellacuría's epistemology (sentient intelligence), metaphysics, and definition of the object of philosophy are manifested: historical reality. To understand Ellacuría's epistemology and metaphysics, it is particularly important to consider his reception of Xavier Zubiri's thought. On the other hand, the concept of the historicization of Human Rights is quite practical: whoever recognizes the truth of Human Rights must also assume responsibility for their global realization; otherwise, Human Rights would remain a relative truth that, in fact, only applies to some privileged people to the detriment of others.

Keywords: Ignacio Ellacuría, Xavier Zubiri, historicization of human rights, historical reality

Recibido: 10 septiembre 2020 Aceptado: 26 octubre 2020

* Alemán. PhD (Dr. habil.). Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn; Philosophische Fakultät (Humanidades), Departamento de Filosofía de las religiones y Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos. Email: <michael.schulz@uni-bonn.de>.

Introducción

“La historización consiste... en probar cómo se da, en una realidad histórica determinada, lo que formalmente se presenta como bien común y como derechos humanos y en mostrar cuáles son los mecanismos por los cuales se impide o se favorece la realización efectiva del bien común.” (Ellacuría 2001: 219)

Estas son las palabras de una charla que el jesuita, filósofo, teólogo y rector de la Universidad Centroamericana en San Salvador Ignacio Ellacuría tuvo en el año de 1978 en México, celebrando un encuentro entre Científicos Sociales y Teólogos. Mientras que hay posturas como la del teólogo español Juan José Tamayo (2009: 11-15) y su doctorando mexicano, el jurista y profesor Alejandro Rosillo Martínez (2009: 17-24), que celebran la historización de los derechos humanos como aportación innovadora de Ellacuría, sería también posible asumir una posición crítica ante ello. La historización de los derechos de la persona humana podría coincidir con una relativización de los mismos, es decir, con sostener que son válidos sólo en un cierto tiempo particular y en una cultura determinada (Picker, 2002), considerándolos como manifestación de un “etnocentrismo occidental” (Senent 1998: 65). En la medida en que Ellacuría (2008) se opone a cada hegemonía cultural que efectúa “una uniformidad empobrecedora” (p. 438), ¿podría ser inscrito en esta corriente de interpretación?

En este artículo quisiera mostrar cómo Ellacuría busca un camino convincente entre una comprensión abstracta de los derechos humanos que, a favor de su validez universal se aleje de sus contextos históricos y culturales, y una comprensión relativista que hace que el significado y la validez de los derechos humanos dependan totalmente de las circunstancias concretas de una cultura.¹ Para entender mejor la idea de la historización de los derechos humanos que Ellacuría expone, considero relevante insertarla en su filosofía de la liberación y en su concepción de la entera realidad como realidad histórica. En este sentido, podemos decir que su historización de los derechos humanos es una consecuencia de la historización de la realidad entera. Propongo estas ideas ellacurianas como una tesis de discusión sobre la contextualización no-relativista de los derechos humanos y como un homenaje a este jesuita que el 16 de noviembre de 1989 cayó asesinado en el atentado realizado contra la comunidad de los jesuitas en San Salvador por parte del pelotón del Batallón Atlacatl de las Fuerzas Armadas estatales (Whitfield 1995: 1-14; Flores García 1997: 104-108). Su sangre derramada es la prueba de su compromiso en favor de la historización de los derechos humanos, es decir, de la realización histórica de los mismos.

La formación de Ignacio Ellacuría

Comienzo con unos datos biográficos que nos muestran personas que influyeron en la conformación del pensamiento de Ellacuría (Senent 1998: 21-46; Flores García 1997: 109-124; Sols Lucia 1999: 19-52). Nació el 9 de noviembre de 1930 en Portugalete, provincia de Vizcaya, España. En 1949 es enviado a El

¹ La literatura sobre I. Ellacuría es entretanto muy extensa y por lo tanto no puede ser listada y discutida aquí. En el área de habla alemana, de donde vengo, especialmente Thomas Fernet-Ponse ha tratado en muchos artículos los diversos aspectos del pensamiento de Ellacuría. Menciono sobre todo su disertación filosófica *Freiheit und Befreiung* (2013) que compara el universalismo ético de John Rawls y de Ellacuría y su libro *Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen* (2008), que presenta la dimensión intercultural de la filosofía ellacuriana. Su hermano Raúl Fernet-Ponse tradujo al alemán la obra de Ellacuría *Filosofía de la realidad histórica* (1990) / *Philosophie der geschichtlichen Realität* (2010), que es importante para este artículo. El estudio de Joan Antonio Senet de Frutos, *Ellacuría y los derechos humanos* (1998) también es fundamental. Un destacado estudio sobre el tema de este artículo fue preparado por Alejandro Rosillo Martínez (2009). Aunque el autor enfatiza la eminente importancia de la filosofía de Xavier Zubiri para el pensamiento de Ellacuría, se explora menos sobre las tesis filosóficas de Zubiri. Fernet-Ponse, por otra parte, ofrece una elaboración de la estrecha conexión entre Zubiri y Ellacuría en temas filosóficos.

Salvador al noviciado de Santa Tecla. Después de sus estudios de filosofía en Quito, vuelve San Salvador. Pasa unos años en Innsbruck (Austria), donde estudia teología bajo la dirección del jesuita Karl Rahner (1904-1984), de quien aprende la importancia de la categoría de la historia para entender la realidad entera: tanto de la persona humana como de la revelación divina en la contingencia del ser (Maier 2004: 91-106).

Luego realiza el doctorado en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid bajo la dirección de Xavier Zubiri (1898-1983), cuya influencia nunca debe ser subestimada. La colaboración entre ambos es casi simbiótica. Entre 1980 y 1983 Ellacuría coopera en la publicación de obras importantes de Zubiri (*Inteligencia sentiente, Inteligencia y logos, Inteligencia y Razón*), al tiempo que transmite el pensamiento del filósofo español. De hecho, el segundo volumen completo de sus *Escritos filosóficos* (2007) y gran parte del tercero (2001: 133-206; 271-317; 333-430) están dedicados a temas zubirianos.

En 1967 vuelve a San Salvador y se incorpora a la Universidad Centroamericana, donde pronto pasa a integrar el equipo rectoral, siendo más tarde, en 1979, designado rector. Entretanto, se naturaliza salvadoreño. Su experiencia de la situación latinoamericana, en combinación con el estudio de los clásicos griegos, de la filosofía de Zubiri y de la teología de Karl Rahner, fundan el camino para llegar a su tesis central: la filosofía y la teología encuentran su determinación final en una praxis liberadora que reclama el compromiso social y político del filósofo y teólogo mismo —*usque ad mortem*, es decir, *paying the price* de este compromiso. *Paying the price* —este es, muy apropiadamente, el título de la biografía de Ellacuría escrita por Teresa Whitfield (1994).

Sub luce civitatis

En su discurso “Filosofía, ¿para qué?” (1976; 1987), dirigido a los estudiantes de la Universidad Centroamericana, Ellacuría (2001) simpatiza con la figura de Sócrates porque ve “todas las cosas *sub luce civitatis*, a la luz del Estado” (p. 117). Es decir, el filosofar tiene su origen no solo en el deseo de saber, de contemplar la verdad de las cosas, sino en “una gran preocupación por lo que es el hombre y por lo que es la ciudad como morada del hombre”. “No le importa tan solo saber cómo son las cosas”, explica Ellacuría (2001), “sino que las cosas sean, que las cosas lleguen a ser como todavía no son y que por no serlo son falsas e injustas.” (p. 117) El jesuita se solidariza con la toma de postura de Sócrates y sostiene que quien quiera superar la falsedad e injusticia de las cosas debe comprometerse políticamente. La verdad de la cosa no se agota en su *factum*, no es verdad solo porque la hicimos, como dice Giambattista Vico (1668-1744), sino que la cosa se presenta como una obligación. *Verum quia faciendum*, dice Karl Marx (1818-1883), y Ellacuría (1990) asume esta idea cuando confirma: “Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad...” (p. 473).

Ya aquí podemos trasladar esta idea a los derechos humanos. Jamás son solo dados como conceptos o principios evidentes, sino que existen como obligación, para que les demos realidad y hagamos su verdad.

Esencia concreta e inteligencia sentiente

La filosofía de Xavier Zubiri a la que Ellacuría dedicaría su vida, después de sus estudios de la Escolástica y del pensamiento de José Ortega y Gasset (1883-1953), medió su visión histórica y pragmática de la realidad. En su tesis *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri* confirma la intuición que la esencia de las cosas no coincide solamente con una idea abstracta de una cosa, con su *quidditas*, quiddidad, especie o género. La esencia constitutiva fundamenta lo concreto que se manifiesta de forma más densa en el ser “de suyo”, que “es la esencialidad misma de la esencia” (Ellacuría 2001b: 111). La esencia abstracta determina sólo una parte de la esencia, es un momento de lo real. Sólo a la cosa real se le puede atribuir

una necesidad esencial. Es decir, Ellacuría se opone, con Zubiri, a una metafísica racionalista que identifica el aspecto científico de lo real con una esencia que revela su posibilidad necesaria. Ambos, en consecuencia, critican una razón que promueva una “logificación de la inteligencia”, “identificando intelección y logos predicativo” (Zubiri 2011: 86; Ellacuría 2001a: 341; 405-409).

Traspongo ahora esta idea a los derechos humanos: una logificación de los derechos humanos sería la identificación de estos derechos con su *logos*, con su concepto (o su esencia abstracta). En cambio, entender la esencialidad de los derechos consiste en una comprensión de los mismos que se focaliza en su realización social e histórica. Además, como Zubiri, Ellacuría se opone a una “entificación de lo real” por una metafísica del ser, que interpretaría lo real sólo como “un modo del ser” (Zubiri 2011: 224; Ellacuría 2001a: 382; 409-418), como una epifanía del ser universal que pierde otra vez lo real concreto y contingente. Podemos entonces concluir que la realidad de los derechos humanos no se reduce a su existencia y presencia en una declaración internacional o en una constitución nacional; sólo su existencia operativa en la praxis política y social de un país revela su realidad verdadera.

Zubiri y Ellacuría ofrecen una alternativa epistemológica para superar la logificación de la inteligencia: la inteligencia sentiente. En 1980 Ellacuría cooperó en la publicación del libro de Zubiri con dicho título significativo: *Inteligencia sentiente*. En la combinación de inteligencia, sentimiento y sensibilidad se escuchaba el eco de la *razón vital* que proyectaba José Ortega y Gasset, maestro de Zubiri: la intelección de la inteligencia y la razón no acaba en la conciencia de la esencia abstracta de una cosa, sino que se refiere a todas sus cualidades. La intelección acontece por sí misma en la inteligencia sentiente del hombre. Zubiri acuñó la sentencia epistémica que Ellacuría asume: “La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”. (Zubiri 2001: 13; Ellacuría 2001a: 423; 137-201, 420-426). Esto real es la esencia concreta. Por eso, la intelección de los derechos humanos no es sólo conciencia, noción, concepto, sino actualización de la realidad humana con sus necesidades básicas y concretas en la inteligencia sentiente.

El aspecto *noérgico* de los derechos humanos

La inteligencia sentiente es también capaz de recibir el aspecto *noérgico* (Zubiri 2011: 64) de una cosa, es decir, es capaz de recibir y sentir las fuerzas de las características que determinan una esencia con las cuales se impone al sujeto. Por un lado, explica Zubiri (2011), la aprehensión se realiza como un acto, es un *érgon* (pp. 64, 67, 148). Por otro lado, este acto se debe a la impresión de la realidad: “La realidad es aprehendida por el hombre impresivamente.” (Ellacuría 2001a: 310) De tal manera que el *érgon* de la aprehensión es igualmente la realidad que se impone al sujeto. Zubiri y Ellacuría especifican este aspecto de la actualización de lo real en la inteligencia sentiente como aspecto *noérgico*. Al poner de relieve este aspecto se completa la epistemología de Edmund Husserl (1859-1938), indicándose el aspecto primario de la aprehensión. Siguiendo la tradición husserliana, los dos autores hablan también del aspecto *noético*, es decir, del aspecto del acto intencional de la aprehensión, y del aspecto *noemático*, que se refiere al contenido de la aprehensión, es decir, de lo que se manifiesta a la persona. En el caso de los derechos humanos, el aspecto *noérgico* consiste en las características de un derecho que le dan la fuerza para imponerse a la inteligencia sentiente, para motivarnos a empeñarnos a su presencia real en la sociedad y en el estado.

Para entender mejor el aspecto *noérgico*, podemos estudiar el esquema de diez tesis que Ellacuría elaboró para un curso sobre los derechos humanos en el año de su muerte (2001a: 431-432). En las primeras dos tesis, Ellacuría declara que los derechos humanos son una necesidad socio-biológica y político-biológica; ello significa que son una exigencia física antes que moral, “no tanto de una naturaleza humana, abstracta e individual, sino de una esencia física” (p. 431). Los derechos humanos, en este sentido, son necesidades y exigencias de la sobrevivencia biológica de la persona humana y de la

humanidad, y se refieren a los recursos materiales sin los cuales nadie puede vivir, como el agua, la comida, la casa, el trabajo. En la cuarta tesis afirma que los derechos humanos son “aspiraciones naturales” (p. 432) que se refieren a estos datos básicos de la vida. El aspecto *noérgico* de los derechos humanos consiste en el carácter básico de estos derechos como necesidades y aspiraciones biológicas y materiales de las personas humanas –necesidades fundamentales que se imponen con fuerza a la inteligencia sentiente, la cual siente su peso y su urgencia, sabiendo que no puede escapar a su llamado. Así, la intelección de los derechos humanos no queda como un contenido de la conciencia (*noema*), sino es la actualización de las necesidades humanas en la inteligencia sentiente.

La historización de los derechos humanos

Las mencionadas diez tesis sobre los derechos humanos nos invitan a estudiar su naturaleza histórica. En la tercera de ellas, Ellacuría (2001a) afirma que los “derechos humanos son un *producto histórico*, resultado de una praxis histórica determinada, reflejada en una conciencia colectiva, que los asume como rectores de la conducta pública.” (p. 432)

Con esta tesis, Ellacuría no se refiere sólo a una trivialidad, diciendo que los derechos humanos tienen origen histórico. Más bien, insiste en las condiciones que permiten hablar de los derechos humanos en una sociedad o a nivel global. Cuando los primeros derechos humanos coinciden con necesidades básicas del ser humano como comida, casa y trabajo, la conciencia colectiva de un país sobre la verdad de los derechos humanos debe coincidir con los esfuerzos por crear las condiciones para que los ciudadanos puedan obtener acceso a la comida y a la casa a través su trabajo. La historización de los derechos humanos se refiere, por tanto, a la prueba de que ellos existen efectivamente y de que se hicieron productos históricos. Ahora se entiende mejor que, aunque Ellacuría regionaliza los derechos humanos, no los quiere relativizar, ni reducir su ámbito de aplicación. Él insiste sólo en la conexión entre el derecho y su realidad. Es decir, todo aquel que hable de la aplicación universal de los derechos humanos debe hacerse cargo de las condiciones políticas y económicas a nivel global que garanticen su realización concreta.

La realidad histórica

Ellacuría (1991) integra su tesis de la historización de los derechos humanos en una visión histórica de la realidad entera que sería el *objeto de la filosofía* (pp. 17-42). Por eso se refiere a pensadores como Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) y Karl Marx (1818-1883), quienes desarrollan una ontología del ser que es intrínsecamente natural e histórica (Ellacuría 1991: 19-25). Lo natural está en la dimensión histórica como la naturaleza o esencia del hombre que se realiza en la historia y en la cultura. Por eso, también los derechos humanos son, primero, necesidades materiales y aspiraciones naturales que se articulan históricamente.

No sólo Hegel y Marx enseñan a Ellacuría a concebir la realidad como historia. A pesar de una clara crítica a la proximidad de Ortega y Gasset con el idealismo y de una visión demasiado superficial del *circunstancialismo* que Ellacuría sospecha en el pensador castellano, aprende de él la importancia filosófica del *estar*, de la situación concreta e histórica (Ellacuría 1996: 39-41). Contra el yo abstracto de René Descartes (1596-1650), Ortega explica la conexión intrínseca del Yo con el mundo. El *yo pienso* de Descartes sería siempre un *yo pienso algo*, un yo que, por eso, está a priori en el mundo. Mi existencia, dice

Ortega como Martin Heidegger (1889-1976), es una “coexistencia” con el mundo,² con el mundo concreto e histórico. Según Ellacuría el Yo es siempre un “Yo histórico” (Samour 2002: 108).

Ellacuría identifica la dimensión mundial e histórica como la máxima densidad de lo real: es el “*summum*”, aquello de lo que trata la filosofía; es su objeto (Ellacuría 1991: 38-42). El *summum* no es la persona aislada, sino la persona en su red interpersonal e histórica. La máxima dimensión de lo real, la historia, queda como un concepto abstracto si no es declinado por las circunstancias económicas y políticas. Por eso, resulta esencial la declinación de los derechos humanos por sus circunstancias, es decir, por su historización.

Más que el materialismo de Marx, Ellacuría confirma el *realismo materialista abierto* que propone y desarrolla Zubiri (Ellacuría 1991: 25-29). El adjetivo *abierto* del realismo materialista se refiere a la capacidad y potencialidad de las cosas materiales y naturales que, en la evolución física y biológica, se superan a sí mismas; se trascienden creando realidades nuevas, hasta la emergencia del espíritu humano, apertura de la materia a la realidad entera y a la transcendencia (Ellacuría 1991: 473-475). Esta apertura permite al hombre referirse a la realidad en su totalidad, igualmente que a sus necesidades básicas y reflexionar sobre las necesidades básicas como derecho a la vida, como derecho de la persona humana. La apertura a la transcendencia es la apertura a la dimensión del derecho.

La religación y los derechos humanos

Zubiri (2012) introduce el concepto de la “religación” (p. 145) para expresar esta apertura a la transcendencia: estamos religados a lo que nos hace existir (Ortega 2005, pp. 180-216; Gudiel 2009). Este es el poder de lo real, la realidad misma que trasciende cada realidad concreta; ninguna cosa coincide con la realidad y ninguna cosa funda la realidad; por ende, “existe otra realidad en que se funda ‘la’ realidad” (Zubiri 2012: 165). Este fundamento de la realidad tiene que ser “una realidad absolutamente absoluta” que “me determina en mi relativo ser absoluto” (Zubiri 2012: 165). Por lo tanto, la realidad de las cosas es formalmente la presencia de Dios en el mundo. Zubiri precisa: “... esta presencia consiste en que la realidad de cada cosa está constituida ‘en’ Dios”, Dios no está además o encima de las cosas, sino “está en las cosas reales mismas de un modo formal” (2012: 166).

Es evidente que Zubiri no comparte la crítica marxista de la religión, aunque sabe del abuso de ella. Ellacuría comparte estos argumentos de su maestro sosteniendo que “la realidad intramundana [...] no queda cerrada sobre sí misma ni en lo que tiene de realidad personal ni tampoco en lo que tiene de realidad histórica” (Ellacuría 1991: 474); de este modo se refiere a la idea de la “religación” (Ellacuría 1991: 474) que caracteriza la apertura de la persona a la realidad que trasciende cada cosa real y limitada. Sin límites, inmensa, es la realidad que excede lo limitado, por eso ella remite, argumenta Ellacuría, “a una plenitud de la realidad” que “está más allá de cualquier experiencia personal y de cualquier saber individual” (Ellacuría 1991: 475).

Los derechos humanos están en esta dinámica de la religación hacia una plenitud de la realidad. Sin embargo, Ellacuría no propaga una teologización de los derechos humanos haciéndolos depender totalmente de la consistencia del concepto de Dios; los fundamentos de los derechos de la persona son las necesidades de la vida humana –necesidades que se presentan como derechos en la apertura de la realidad a lo que la trasciende. No obstante, ni esta apertura, ni el concepto de Dios, ni, tampoco, la idea de su presencia en lo real, tienen sentido si no implican una praxis en favor de la realización de las condiciones que garanticen la realidad histórica de los derechos humanos.

² Ortega y Gasset (2004: 122): “Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa. Si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir –es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas.”

Aquí encontramos el puente con la teología de la liberación de Ellacuría (2000: 553-584). La teología y la praxis de la Iglesia deben promover la liberación del hombre de las dependencias que limitan y amenazan la vida humana, también en la dimensión global. El reino de Dios que Jesús predica y realiza fragmentariamente en curaciones y superaciones de fronteras sociales tiene un lado visible y real que los cristianos deben continuar en una praxis en favor de la vida, contra una cultura de la muerte (Ellacuría 2000: 193-316; Sols Lucia 1999: 181-190). Ellacuría insiste en una historización de la teología para que sus conceptos se verifiquen en la realidad histórica (Mardones 1994: 189-212). Por eso, la plenitud de la realidad, Dios, acerca de lo que Ellacuría habla con Zubiri también en el contexto filosófico, es promesa profética que gana su credibilidad por el compromiso social y político de todos (Ellacuría 2000: 233-293).

Los derechos humanos y la respectividad

El hecho que el jesuita Ellacuría prefiera un planteamiento secular de los derechos humanos se corresponde con su concepto de la unidad del objeto de la filosofía, es decir, de la realidad histórica. Sería un gran malentendido suponer que tanto para Zubiri como para Ellacuría es Dios quien, por su presencia en las cosas reales, une la realidad histórica, constituyendo por ello la unidad del objeto de la filosofía. Lo que Ellacuría propone como unidad del objeto de la filosofía es una relación dinámica *a priori* de las cosas a la que denomina, acudiendo al concepto de Zubiri de *respectividad* (Zubiri 2011: 120-123³; Ellacuría 1991: 26) Respectividad es una característica fundamental de la realidad; significa que “las realidades son de tal suerte que ninguna es lo que es sino referida a las demás: son intrínsecamente respectivas, por sí mismas y desde sí mismas están vertidas las unas a las otras.” (Ellacuría 1991: 465). Esta respectividad no dependería de unas propiedades de las cosas, sino que coincidiría con la realidad misma, con el ser de las cosas; ella incluye una apertura de las cosas y de la realidad a la inteligencia sentiente. Nuestro autor explica que la cosa “tiene una respectividad a la esencia abierta, que es el hombre”, y añade que las cosas “tienen en sí mismas la condición de convertirse en sentido para el hombre.” Por su respectividad a la persona, las cosas forman “un constructo con el hombre” y le ofrecen “posibilidades, con las cuales el hombre hace su vida biográfica y con las cuales el cuerpo social hace su historia” (Ellacuría 1991: 465). La respectividad constituye la unidad de la realidad histórica.

Aunque Ellacuría no lo dice de forma explícita, podemos concluir que los derechos humanos son formas de esta respectividad: en la inteligencia sentiente se presentan las necesidades básicas humanas presentes en la evolución de la vida y exigen el reconocimiento teórico y práctico en la convivencia y en la política humanas, forma humana de la respectividad.

Encargarse de la realidad como historización de los derechos humanos

La tesis de Ellacuría de que la realidad es una realidad histórica, implica que la aquella es hecha por el hombre, es un producto histórico como los derechos humanos. Con un juego de palabras Ellacuría diseña esta responsabilidad de la persona humana por la realidad: Primero hay que “hacerse cargo de la realidad” (Ellacuría 2001a: 257; Samour 2002: 116-118), lo que implica no sólo el registrar las cosas, sino el estar y conocer la realidad enfrentándose con las cosas, asumiendo responsabilidad. Por eso, “este hacerse cargo de la realidad lleva, consecuentemente, a *cargar con la realidad*” (Ellacuría 2001a: 257). Es la realidad que,

³ Zubiri delimita el concepto de respectividad del de relación, ya que, según su entendimiento, la relación sigue la constitución de una cosa. La respectividad, por otra parte, se supone que significa que las relaciones de las cosas entre sí también pertenecen a sus principios constitucionales. Es por eso que las cosas están originalmente en contacto con otras y por lo tanto forman una unidad relacional o, mejor dicho, respectiva. En la doctrina cristiana de la Trinidad las relaciones (paternidad, filiación, espiración pasiva) se entienden como principios constitucionales de las personas divinas. En el contexto cristiano existe, por lo tanto, la idea de las relaciones que constituyen la realidad.

como “la gran carga”, se impone al hombre para que asuma la responsabilidad por las cosas y los demás, por sus verdades reales. Asumir la responsabilidad exige también *encargarse de la realidad* para que las cosas y las personas encuentren sus verdades en la praxis –en el trabajo, por ejemplo– en su historización.

Si trasponemos estos tres aspectos a los derechos humanos, es evidente que conocerlos y reconocerlos implica un hacerse cargo de ellos, un sentirlos como la gran carga impuesta a mí que me encargo de ellos, haciendo lo posible para que encuentren su realización auténtica, su historización.

A continuación, presento algunos ejemplos de una historización de los derechos unilateral, incompleta, fallida o aún por lograr.

La desideologización de los derechos humanos

En su artículo sobre “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización” del año 1976, Ellacuría se refiere al vigésimo segundo congreso del partido comunista francés (1976), donde se proponía y practicaba el método de la historización (Ellacuría 2005: 588). Ellacuría asume este método y explica que la tarea de la filosofía consiste en la desideologización de los derechos humanos para salvarlos de su abuso. El jesuita conoce la crítica de los derechos humanos según Karl Marx: ellos justificarían tendencias egoístas del individuo que quiere negar formas de su dependencia de los demás. Ellacuría acepta esta crítica y por eso conecta los derechos humanos, que son derechos del individuo, con la idea del bien común (Ellacuría 2001a: 211-214, 444, 445).⁴ El bien común se entiende como la coincidencia con la realidad auténtica de los derechos humanos, más allá de una interpretación individualista de los mismos. Sólo esta coincidencia del bien común con los derechos humanos asegura su correcta interpretación y su historización adecuada: ahora no son abusados por individuos, por una élite, por una clase social o por una parte del mundo. En este sentido Ellacuría contesta a la crítica marxista de los derechos humanos como defensa unilateral del individuo.

El derecho de la propiedad privada

El abuso de los derechos humanos ocupa un gran espacio en las reflexiones de Ellacuría. Tomemos el ejemplo de la propiedad privada (Ellacuría 2005: 592-625). De ella se dice que es un derecho natural de la persona y muchos la entienden como inspiración para iniciativas económicas, garantizando el desarrollo del país. No obstante, contesta Ellacuría, el derecho a la propiedad puede causar lo contrario en un determinado cuerpo social, en que la propiedad de tierra agraria y de recursos financieros están concentrados en las manos de unos pocos. Defender el derecho de la propiedad privada equivale ahora, de hecho, a defender a una clase contra la mayoría de los pobres. Para superar esta asimetría en la sociedad, Ellacuría requiere reformas y favorece distintas modalidades de propiedad, incluidas las comunales que conocían los indígenas. No comparte la tesis de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) y de los comunistas, respecto de que la propiedad privada es una suerte de pecado original que se sólo se puede superar por su abolición. Más bien, pone como criterio el bien común que requiere una abolición de la pobreza y de la injusticia social. Una reforma agraria puede ser un medio para alcanzar este fin.

Ellacuría (2005: 593-594, 613-620) argumenta que, también en la tradición filosófica, la propiedad privada ha sido considerada un derecho natural de segundo nivel. Por eso, cristianos que se hacen monjes renuncian a ese derecho sin dañar su propia dignidad humana. En el primer nivel, están los derechos que se refieren a las necesidades biológicas de las personas. La propiedad privada tiene que servir a estas necesidades de todos, al bien común.

⁴ Ellacuría (2001a: 211): “Los derechos humanos pueden considerarse como el despliegue del bien común de la humanidad como un todo.”

El derecho a la libertad de prensa

Otro ejemplo es la historización del derecho a la libertad de prensa. Ellacuría pone el caso:

Si esa libertad de prensa sólo la puede ejercitar quien posee medios de producción no adquiribles por las mayorías dominadas, resulta que la libertad de prensa es un pecado fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia (Ellacuría 2005: 591).

Y llega a la conclusión: “la libertad de prensa así historizada es la negación de la libertad de prensa formal, con la cual, en teoría y en universal, todos estamos de acuerdo.” (Ellacuría 2005: 592)

Por lo tanto, Ellacuría no niega la universalidad del derecho a la libertad de prensa, sino que subraya la necesidad de examinar en qué medida tal derecho humano está realizado en verdad y no es abusado, aunque esté formalmente garantizado. La historización de los derechos humanos no los relativiza: es un método para garantizar su universalidad en la realidad y no sólo al nivel de la teoría.

El derecho al trabajo

Un tercer ejemplo es el derecho al trabajo. El trabajo humano pertenece a los derechos fundamentales porque gracias a éste se puede organizar la vida y satisfacer las necesidades básicas (Ellacuría 2001a: 448). Ellacuría ubica al trabajo en su esquema de la realidad histórica y su respectividad. Es el trabajo el que transforma la naturaleza en realidad histórica y cultural, el que realiza la respectividad de lo real, la conexión de las cosas naturales con las cosas humanas, históricas (Ellacuría 1991: 118-136). El trabajo presupone y utiliza las potencias naturales de las cosas: el valor de uso que es producido por el trabajo, es algo humano, social y económico; sin embargo, este valor está constituido por la materialidad del objeto producido. Ellacuría refiere aquí a Marx, quien sostiene que el resultado del trabajo es una plusvalía, un valor superior, que excede los gastos necesarios para recuperar las fuerzas humanas consumidas en el trabajo como alimentos, vestidos etc. (Ellacuría 1991: 124-126). El valor producido, dice Ellacuría, indica que el trabajo es la forma más común por la que las cosas naturales se convierten en un sentido para el hombre. En el trabajo se muestra la historicidad de la realidad. Por eso, Ellacuría subraya el derecho humano a trabajar –es decir, a participar en la historización de la realidad.

En esta perspectiva, el desastre del desempleo de larga duración es evidente. No se trata sólo de un sufrimiento por la falta de dinero, sino también porque las cosas ya no se convierten en un sentido para el hombre –el desempleado sufre porque su vida pierde sentido con consecuencias dramáticas para la familia y la sociedad. El derecho al trabajo por un salario justo es un derecho esencial que, según Ellacuría, tiene su raíz en la respectividad de la realidad histórica y forma parte del bien común.

Los derechos humanos y la separación de los mundos

Ellacuría pone en juego no solamente el concepto de bien común, sino también el contra-concepto del mal común (Ellacuría 2001a: 447-450). En sus apuntes de clase titulados “El mal común y los derechos humanos” explica dicho contra-concepto como un “dinamismo” que “tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social” (Ellacuría 2001a: 448). La dominación del mal común crearía situaciones en las cuales los derechos humanos son violados y abusados, contra las propias intenciones.

Este mal común como abuso de los derechos humanos no determinaría exclusivamente al Tercer Mundo, argumenta Ellacuría. Como simpatizante de la teoría de la dependencia, no acepta la idea según

la cual en el Primer Mundo los derechos humanos son realizados y todos los pueden disfrutar.⁵ Contra esa idea moviliza su método de la historización para hacer evidente que tales constataciones presuponen la dependencia económica y política del Tercer Mundo frente al Primero. El bienestar del Primer Mundo es posible por el malestar del Tercer Mundo, el cual constituye las condiciones que posibilitan la realización de los derechos humanos en el primero.

La historización de los derechos humanos, en fin, nos conduce a una conclusión: mientras exista una sociedad dividida en clases y mientras haya un Primer y un Tercer Mundo, a los derechos humanos les faltará su universalidad real. Estas separaciones manifiestan el mal común, un mal global, un dinamismo negativo que regionaliza y relativiza los derechos humanos.

Los derechos humanos como ideales utópicos

La universalidad real de los derechos humanos es el fin hacia el que la humanidad tiene que caminar. Ellacuría sostiene que los derechos humanos “son ideales utópicos”, “motores de una permanente humanización del individuo y de la humanidad” (Ellacuría 2001a: 432). Este motor presupone una historicidad de la realidad que permite movimientos, cambios, revoluciones que liberen de mal común y aseguren la salida hacia el bien común. Podría decirse que, de forma utópica, Ellacuría recupera y permite un estadio conceptual de los derechos humanos: “el derecho [...] debe tener en cuenta consideraciones universales” (Ellacuría 2001a: 435). Es un estatuto conceptual de los derechos humanos que critica la situación precaria actual e indica posibilidades para un desarrollo futuro de la realidad histórica: “Sin una cierta apreciación, al menos atemática de un ideal utópico [...], no puede darse la toma de conciencia de que algo puede ser superado” (Ellacuría 2001a: 438). La denuncia de injusticias y situaciones insostenibles “sin utopía”, afirma Ellacuría, “es, hasta cierto punto, ciega”, pierde su orientación hacia mejores posibilidades en el futuro. Por otro lado, sostiene que “la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante” (Ellacuría 2001a: 438-439), y se transforma en una ilusión peligrosa. Además, ninguna utopía se realiza según leyes mecánicas o por una teleología implantada en la historia. Ellacuría ve el peligro de que las utopías puedan convertirse en la justificación de la opresión en aras de un futuro supuestamente mejor: esto ocurre, por ejemplo, cuando se restringe la libertad de expresión del pensamiento en favor de lo que supuestamente es el único proyecto posible de una sociedad mejor, en la que todos deben cooperar (Rosillo Martínez 2009: 151). Por ende, según Ellacuría (2001a: 434-435), la “desideologización” de los derechos humanos como ideas utópicas se plantea siempre como una tarea decisiva. Los derechos humanos sólo pueden representar correctamente una idea utópica si se hacen cargo de la realidad concreta de los demás. De no hacerlo, se convierten en una teoría cínica o en un consuelo barato. En el caso de Ellacuría, la historización de los derechos humanos incluyó su propio martirio.

Conclusión

El proyecto de Ellacuría de una historización de los derechos humanos se sitúa en el contexto de su metafísica de la *realidad histórica*, que es el objeto de la filosofía. La realidad histórica exige una *inteligencia sentiente* que se deja impresionar por la energía y la fuerza de la realidad concreta y se hace cargo de las personas en sus circunstancias sociales, económicas y políticas. El carácter histórico de la realidad implica la comprensión de que el hombre es responsable de esta realidad a través de sus pensamientos y acciones. La tesis de Hegel que sostiene que “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad” (Hegel 1982: 68) es válida y no reproduce ni una *logificación*, ni una *entificación*, de los derechos humanos

⁵ Ellacuría (2001a: 443) denuncia “la mentira de los países ricos y de las clases poderosas dominantes, que tratan de aparentar el que en ellos se da el pleno cumplimiento de los derechos humanos, cuando lo que se da es el disfrute de derechos nacionalistas o clasistas, mediante la negación efectiva de los derechos que competen a la humanidad en su conjunto.”

sólo bajo la condición de que el hombre transfiera los derechos humanos –como el derecho a la libertad– del estatuto de mera conciencia o concepto al estatuto de realidad; es decir, hay que dejar que los derechos humanos se conviertan en historia real de todos y no sólo de unos privilegiados (Ellacuría 2001a: 435, 443).

De tal manera que, con la historización de los derechos humanos, Ellacuría persigue lo contrario de su relativización o regionalización. Él supone que tienen *validez universal*, pero advirtiendo que ella exige combatir su abuso ideológico (*desideologización*) y crear las condiciones para su realización. Esta forma de globalización de los derechos humanos está en una tensión notable con aquellas modalidades que aumentan la brecha entre los países ricos y pobres, poniendo en peligro el derecho humano fundamental a la seguridad de los medios de vida.

Lamentablemente, las reflexiones de Ellacuría sobre los derechos humanos en el contexto norteamericano y europeo aún no han sido tomadas en cuenta. Al nivel académico, España es una cierta excepción. Pero los movimientos populistas de derecha en Europa refuerzan la impresión de que los derechos humanos son un invento regional y europeo, de modo que no es necesario concederlos a personas provenientes de otras áreas culturales no europeas, sobre todo cuando provienen de áreas donde tales derechos se rechazan o son sometidos a leyes religiosas. Los derechos humanos se relativizan (como en el caso del partido “Alternativa para Alemania / Alternative für Deutschland”, fundado en 2013) mediante un concepto biológico-racista o étnico-cultural de pueblo, excluyendo a personas no nacidas en él, no concediéndoles siquiera la aplicación de los derechos fundamentales. El derecho de asilo para los refugiados de países musulmanes o africanos es sabotado por esta forma de historización relativizadora de los derechos humanos. La comprensión de Ellacuría sobre la historización de los derechos humanos debe convertirse hoy, también, en una preocupación decididamente europea: en un motivo fundamental para que el “Norte” aprenda del “Sur”.

Referencias bibliográficas

- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta.
- Ellacuría, I. (1996). *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2000). *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2001a). *Escritos filosóficos III*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2001b). “Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”. En: José Mora Galiana. *Homenaje a Ignacio Ellacuría: De la realidad a la realidad histórica* (pp. 71-114). Huelva: Diputación Provincial de Huelva.
- Ellacuría, I. (2005). *Escritos políticos: Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989), vol. 1*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2007). *Escritos filosóficos II*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2008). “Utopía y profetismo”. En: Ellacuría, I. y Jon Sobrino (Eds.) *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I. Madrid: Trotta.
- Ellacuría, I. (2010). *Philosophie der geschichtlichen Realität*. (trad. Fornet-Ponse, Raúl). Aachen: Mainz.
- Flores García, V. (1997). *El lugar que da verdad: La filosofía de la realidad histórica de Ignacio de Ellacuría*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Fornet-Ponse, Th. (2008). *Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Fornet-Ponse, Th. (2013). *Freiheit und Befreiung: Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens*. Aachen: Mainz.
- Gudiel, H. (2009). “Realidad humana y religación en Zubiri y su recepción en Ellacuría”. *Revista latinoamericana de teología*, N° 78, pp. 299-334.

- Maier, M. (2004). “Karl Rahners Einfluss auf das theologische Denken Ignacio Ellacurías“. *Zeitschrift für katholische Theologie*, vol. 126, N° 1-2, pp. 83-109.
- Mardones, J. M. (1994). “La historización de los conceptos teológicos”. En: Gimerbat, J. A. y C. Gómez (Eds.). *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría* (pp. 189-212). Estella: Verbo Divino.
- Ortega, F. (2005). *La teología de Xavier Zubiri. Su contextualización en la teología contemporánea*. Huelva: Hergué Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*. México D.F.: Porrúa.
- Picker, E. (2002). *Menschenwürde und Menschenleben: Zum Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck moderner Tendenzen zur Relativierung des Menschen*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- Rosillo Martínez, A. (2009). *Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Dykinson.
- Samour, H. (2002). *Voluntad de liberación: El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores.
- Senet de Frutos, J. A. (1998). *Ellacuría y derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Sols Lucia, J. (1999). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta.
- Tamayo, J. J. (2009). “Prólogo”. En: Rosillo Martínez, A. *Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría* (pp. 13-15). Madrid: Dykinson.
- Whitfield, T. (1994). *Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador*. Philadelphia: Temple University Press.
- Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente: Vol. 1 Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial.