

Resenha do livro “Praxis de Liberación y Derechos Humanos: Una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría”, de Alejandro Rosillo Martinez.

**Clara Monteiro Sampaio¹
Cléo Gomes Gotelipe Campos²**

O livro "Praxis de Liberación y Derechos Humanos: Una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría" foi escrito por Alejandro Rosillo Martinez e foi baseado nas ideias do filósofo jesuíta Ignacio Ellacuría.

No primeiro capítulo descreve-se a trajetória de vida desse pensador, com o objetivo de se mostrar a base do pensamento ellacuriano, o qual era voltado para uma filosofia de desenvolvimento dos direitos humanos. Ellacuría nasceu no dia 9 de novembro de 1930 em Portugalete, município da Espanha. Em 1947, ingressa no seminário para se tornar padre e logo em seguida é enviado pela ordem para estudar em El Salvador. Durante o curso conheceu Miguel Elizondo, seu primeiro professor, o qual o influenciou na questão da espiritualidade. Esse professor foi importante também, pois mudou o tradicional sistema de ensino do mosteiro, incentivando o diálogo mais aberto entre professores e alunos. Ao longo dos anos fez graduação em Filosofia e, após se formar, virou professor no seminário de San José de la Montaña.

Em 1958, se muda para Innsbruck, na Áustria, para iniciar seus estudos em Teologia e conhece o filósofo Xavier Zubiri. Com o passar dos anos, eles se tornam amigos e colaboradores e, a partir disso, Zubiri passa a consultar Ellacuría sobre seus textos antes de publicá-los. Em 1967, regressa a El Salvador e se torna colaborador da Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) e também encarregado da formação dos jovens jesuítas. Em 1975, obteve a nacionalidade salvadorenha e, assim, pode participar mais ativamente da vida pública no país. O marco da sua participação mais ativa foi quando

¹ Graduanda em Direito pela Universidade Federal Fluminense.

² Graduanda em Direito pela Universidade Federal Fluminense.

escreveu uma matéria de repúdio ao governo, o qual havia voltado atrás na decisão de realizar a reforma agrária devido à pressão das elites. Em 1979, se tornou reitor da universidade, permanecendo no cargo até sua morte, e mudou o viés de ensino da instituição, voltando o foco dos cursos à realidade social da população salvadorenha.

Em 1980, iniciou-se no país uma guerra civil, na qual diversos religiosos e pensadores políticos foram assassinados pela junta militar. Ellacuría teve, então, que deixar o país para se proteger. Em 1989, depois de muitas idas e vindas, Ellacuría retornou ao país, apesar dos apelos contra de seus conhecidos, e foi assassinado com mais outros jesuítas pelos militares que planejavam culpar os guerrilheiros de esquerda. Sua morte gerou enorme comoção mundial, aumentando a pressão para o governo iniciar as negociações de paz e terminar o conflito armado, o que ocorreu somente em 1992. O segundo capítulo trata do objeto da filosofia ellacuriana, a realidade histórica, relacionando-a com as ideias desenvolvidas por Hegel, Marx e Zubiri. Os dois primeiros compartilhavam uma visão unitária da realidade e, desse modo, a filosofia seria fruto da concepção racional e totalizante dela. Contudo, o que diferencia os dois é a maneira que interpretam a realidade. Para Hegel, ela se realiza em absoluto, enquanto que para Marx a realidade econômica é a última instância da realidade social e histórica. Assim, enquanto Hegel apresenta uma interpretação idealista da história, Marx possui uma visão materialista que, segundo Ellacuría, realiza uma investigação para conhecer melhor a matéria através das ciências sociais e econômicas.

O objeto da filosofia para Zubiri, segundo Ellacuría, é a unidade da realidade considerada de forma dinâmica. Essa unidade não dependia de uma instância extramundana, mas sim de uma física, real. Assim, a filosofia zubiriana encontra seu objeto no terreno da factualidade intramundana, que é a única que tem acesso ao homem como apreciador da realidade. Zubiri radicaliza as visões de Marx ao defender a metafísica realista, intramundana como objeto. Entende-se que o metafísico seria, então, o sistema dinâmico e transcendental da realidade, um sistema físico e não conceitual, formado por atividades que fazem com que a realidade se torne dinâmica e transcendental.

Já para Ellacuría, o objeto da filosofia é a realidade histórica, pois é a unidade que melhor engloba e manifesta a realidade. Isso necessita de uma compreensão da história desde

sua materialidade até a sua necessidade de um método adequado para conhecer e analisar a realidade, em conexão com uma prática transformadora orientada pela liberdade. Desse modo, o materialismo histórico para Ellacuría tem a intenção de interpretar de forma materialista ou realista a modernidade, diferentemente de uma interpretação subjetiva ou idealista.

O terceiro capítulo busca discutir o conceito de história. Para definir o que é história, Ellacuría utiliza das ideias, mais uma vez, de Hegel e Marx, com a intenção de oferecer uma compreensão de história que supere o idealismo e o materialismo determinista e, assim, assumir uma forma aberta e que não exclua a dimensão pessoal e social da história humana. De acordo com Ellacuría, a história tem seu fundamento na natureza material, pois sem a natureza não há história, mas sem história a natureza permanece existindo. Esse filósofo diz também que a materialidade da história significa a presença da natureza material na história e que os fatores materiais são muito importantes para a configuração de grupos sociais. Ele divide esses fatores em quatro momentos.

Defende-se que o primeiro momento é a matéria, uma unidade de elementos em estado de construção, sua colocação é "uma positiva posição espaço-temporal-dinâmica". A matéria é, então, uma estrutura constitutiva posicional, ou seja, é uma unidade múltipla em razão do seu caráter posicional. O segundo momento da materialidade histórica é a espacialidade real de tudo que é intramundano. Assim, como toda realidade mundana surge da matéria, ela precisa de algum modo do espaço para existir, sendo ele um ingrediente essencial para a constituição dessa realidade. O terceiro momento é o do tempo, que está entrelaçado com o espaço. Ellacuría estabelece que o espaço e o tempo fazem parte do dinamismo da matéria e, assim, devido à sua estruturação espaço-temporal vai ter uma importância fundamental para a interpretação dos dinamismos históricos e dos seus modos. Compreende-se por tempo desde as coisas temporais e seus processos até a ideia de um tempo substancial que determina o curso inflexível das coisas temporais.

O quarto momento da materialidade é a vida, o que pretende demonstrar que a história tem profundas raízes biológicas. A espécie humana, através de um processo evolutivo, passou por diversos tipos de homens até chegar ao atual. Nessa trajetória, ocorreram graduações tanto somáticas quanto intelectuais e culturais. Ellacuría ressalta a

importância do biológico na história, com a aparição do *homo sapiens*, que intervém positivamente tanto na natureza quanto na história. Esse autor destaca também as semelhanças e diferenças entre evolução e história, defendendo que não se pode identificar as duas como uma unidade. Afirmar que a história não tem relação com a evolução é uma forma de idealismo e falsificação, mas identificar os dois processos como algo igualitário é um materialismo e uma naturalização injustificada do processo histórico.

Após abordar os momentos básicos da história, Ellacuría considera necessário analisar as questões que possibilitam uma correta relação entre natureza e história, como o caráter dos dinamismos naturais e históricos demarcados na questão do acaso e da necessidade. Ellacuría trata da necessidade e do acaso, relacionando-os com a diferença entre natureza e história e considerando aquela como parte do reino da necessidade e esta como parte do reino da liberdade. O acaso admite graus de probabilidade e trata-se, nas palavras de Zubiri, de uma necessidade contingencial, já a necessidade é o efeito do acaso que surge da própria realidade e de suas leis.

Ellacuría utiliza como exemplo da implicação entre natureza e história o trabalho humano. Para isso, ele realiza uma análise da obra de Marx, *O Capital*, da qual ressalta a questão do trabalho útil, da mercadoria, do valor de uso e do valor de troca. Além disso, destaca a modo que a força do trabalho se converte em mercadoria em uma sociedade capitalista e a mais-valia como uma das principais características do capitalismo. A partir desses elementos, o autor realiza uma análise do trabalho útil, na qual a utilidade faz referência à satisfação de uma necessidade e das sociedades desenvolvidas, nas quais a satisfação das necessidades biológicas tem uma preponderância específica.

Uma vez estabelecida a materialidade, Ellacuría desenvolve sua filosofia de realidade histórica levando em conta outros componentes da história como o social e o pessoal. O autor defende que a base do social está na natureza biológica da espécie, abordando temas que fazem entender o social como componente da história: por um lado, a espécie humana como fundamento da sociedade e, por outro, a estrutura formal do social. Segundo Ellacuría, o fundamento biológico da sociedade é o fato do indivíduo ser específico e essa unidade específica ter um caráter coerentemente relacionado à essência individual. A sociabilidade do

ser humano não é uma relação externa que modifica um indivíduo constituído em sua realidade, mas sim é algo que constitui intrinsecamente sua realidade.

Em relação ao corpo social, Ellacuría o considera como um corpo específico, que carrega consigo os dinamismos e a estrutura própria da espécie, ou seja, ele é o conceito preciso da sociedade humana, que tem suas raízes na espécie e seu caráter formal no hábito da alternância pessoal. Ele analisa, também, o tema da consciência coletiva, pela importância que esta possui no desenvolvimento da história. A dimensão coletiva da consciência individual é uma dimensão real, que se constitui em um âmbito próprio de grande transcendência na configuração dos indivíduos e na marcha da história e possui um caráter estrutural, sendo uma nota dentro do conjunto do sistema social.

Outro componente importante para compreender a história é o pessoal. Ellacuría parte da visão de que o ser humano pode ser caracterizado primeiramente como um animal e depois como pessoa. Para isso, ele utiliza o pensamento de Zubiri que divide essa questão em três planos: o das ações, o do hábito e o das estruturas. No primeiro plano, o animal aprende estímulos, seu tono vital é modificado por ele e, então, responde seus efeitos. No ser humano, esses momentos têm uma modalidade diferente, já que não se trata apenas de uma situação estimulante, mas sim uma real, na qual o indivíduo se sente afetado na sua realidade e no seu modo de estar e, desse modo, sua resposta é uma função da realidade. O habitual é a forma própria como o vivente tem de lidar com a realidade, não é somente uma ação, mas sim a possibilidade de resposta que cada ação gera. Em relação ao ser humano, o hábito enfrenta as situações não como um estímulo, mas sim como realidades. Este ato de considerar as coisas como realidades é uma ação elementar da inteligência, pois as coisas se tornam realidades para o ser humano e não estímulos. Por último, essa habitualidade se funde com a estrutura da realidade vivida. A realidade humana é uma unidade de individualidade, um sistema fechado e cíclico de notas constitutivas. Essa realidade não deve ser concebida como uma substância, mas como uma estrutura. Dessa forma, a unidade estrutural do ser humano é psico-orgânica, já que há uma estrutura com determinação de notas delas mesmas que funde-se à unidade estrita a qual se dá no plano das ações e do habitual.

Pode-se dizer, então, que o animal de realidades é constituído por uma unidade primária de princípios orgânicos e psíquicos, e que transcendentalmente é uma pessoa. Na pessoa, pois, culmina-se o processo evolutivo da individualidade e da autonomia, sendo essa a compreensão de Ellacuría do indivíduo.

Depois de todas essas análises, Ellacuría aborda a realidade formal da história, ou seja, a maneira em que os atos dos seres humanos, tanto social como pessoalmente, interferem na historicidade. Para realizar esse estudo, o autor propõe tratar a definição do real da história como *transmissão da tradição*, como *atualização* e como *processo crescente de possibilidades*.

O ser humano possui uma essência aberta, assim, toda vida humana começa montada sobre um modo de estar na realidade que lhe foi entregue. A história tem uma articulação precisa, ela é tanto transmissão como tradição, ainda que a razão formal do histórico se encontre nesta e não naquela. No presente histórico, que é o momento real físico da história, estão o passado e o futuro, Desse modo, essa tradição afeta cada indivíduo e sua biografia, contudo, é isso que permite que exista vida pessoal e que esta vida possa ocorrer da forma que é. Dessa forma, pode-se dizer que a vida tem uma dimensão extremamente histórica, pois ela é determinada pela tradição.

A história além de ser a transmissão de formas da realidade, também é atualização das possibilidades. O modo de estar na realidade que é entregue é um modo oferecido e não imposto, pois é um sistema de possibilidades reais, que tem o poder para fazer a própria vida e não imprime uma necessidade fixa e unidirecional de realização do poder. O ser humano pode criar possibilidades, mas sempre se apoiará em outras que já lhe foram entregues, as quais consistem na formação de uma conexão necessária e imediata entre as possibilidades e as ações correspondentes, ainda que as ações somente possam se realizar se estiverem previamente possibilitadas. Assim, as possibilidades necessitam do poder de opção para passar da ação para a realização, por isso, Ellacuría destaca que as possibilidades são as que promovem a vida humana e a história.

Desde a atualização das possibilidades, a realização histórica pode ser considerada como quase criação. A história do ser humano se realiza atualizando as próprias capacidades,

assim, a capacitação é um processo que vai incorporando o sujeito ao poder de possibilitar. Esse poder não é absolutamente livre, pois está em função dos que admitem potências e faculdades, assim como o oferecido em cada caso pela realidade como raiz, e o âmbito de possibilidades. Por esse motivo, somente é verdade e formalmente histórico aquilo que surge da realidade por atualização processual de possibilidades. Além disso, o processo de criação é um processo histórico, pois existem possibilidades que só podem ocorrer depois de outras que se apoiam nela.

A compreensão histórica de Ellacuría, tanto da sua materialidade como de suas dimensões pessoais e sociais, apresenta importantes questões ao pensamento sobre direitos humanos. Diversas concepções externas colocam esses direitos dentro de uma concepção idealista da história, desconhecendo sua qualidade como produtos históricos e como provedor de possibilidades para o indivíduo.

No quarto capítulo são abordados os conceitos fundamentais da construção do projeto dito: *práxis e libertação*, formando uma unidade na ideia de Ellacuría da *práxis histórica de libertação*. Ambos elementos inserem-se nas dimensões políticas do pensamento ellacuriano, e complementam suas categorias filosóficas para seu projeto no campo dos direitos humanos.

Ellacuría inicia sua análise pela estrutura dinâmica da história. A *práxis* histórica deve ser entendida como um conjunto dinâmico da realidade. A realidade é por si só dinâmica, tratando-se de um dinamismo que engloba também todos os dinamismos da realidade, onde os superiores se apoiam nos inferiores e os assumem, pois todos eles apresentam uma forma distinta. Esse dinamismo forja a personalidade através das possibilidades de que se apropria.

O autor reconhece a dimensão pessoal e social da *práxis* histórica, concebendo a história como um conceito de possibilidade. Por outro lado, a *práxis* pessoal não é completamente separada, já que corresponde à *práxis* de um indivíduo ligado aos demais, ela é parte de um corpo social e está situada em um contexto histórico, no qual consente condicionamentos e possibilidades. A *práxis* histórica também é princípio de personalização, pois é um processo de capacitação e a via para uma realização mais plena do indivíduo.

Assim, apesar de ter um caráter impessoal, a história é um processo de personalização que, com a apropriação de possibilidades, oferecem-se novas formas dessa personalização para a humanidade. Além disso, a história incorpora a práxis social no momento de realização pessoal, o que produz um momento de libertação.

Em conexão com o que foi dito sobre a práxis, a história se apresenta juntamente com um crescimento da liberdade, o qual supõe um processo de libertação progressivo de todo tipo de condicionamento material, político e social. Em outras palavras, a atualização da liberdade é um resultado de um processo de libertação. Ellacuría defendia que a libertação histórica reside quando os seres humanos se colocam como autores do seu próprio processo histórico, criando uma possibilidade real dos homens de se libertarem das suas estruturas através de uma atualização. Contudo, esse processo de libertação não apresenta garantias de que triunfará, pois a realidade histórica tanto pode ser o princípio da possibilidade e capacitação, como também da opressão e alienação. O autor acreditava que o processo de intervenção humana não necessariamente terminaria em sucesso, pois no momento da opção por certas possibilidades, poderia se escolher uma que não iria corresponder como a melhor solução para a humanidade. Dessa forma, ele se diferenciava das propostas modernas de emancipação que defendiam um projeto linear e progressivo, orientado por um fim reconciliador.

No quinto capítulo, o autor se propõe a abordar o momento intelectual da *práxis*, o qual termina de preparar as acepções sobre as quais se pode pensar os direitos humanos desde o pensamento ellacuriano. Ellacuría afirma que a filosofia tem estado fortemente ligada com o ideal de liberdade. Essa afirmação implica na sua crença acerca dela como obra de homens livres, em povoados livres e dessa forma, admite-se que a filosofia tem exercido uma função libertadora para aqueles que filosofam.

Vale ressaltar o problema da relação entre a *teoria* e a *práxis*, já que a inteligência é vista como constitutivamente prática e a *práxis* é vista como constitutivamente intelectual. Nesse sentido, pode-se considerar a teoria como o momento em que o sujeito toma distância em relação à *práxis*, para melhor analisá-la e compreendê-la. A *teoria* e a *práxis* não se contrapõem, mas possuem uma relação dialética e circular. É preciso questionar essa relação

quando se trata da *práxis* por libertação, pois é na entrada do tema da função libertadora que Ellacuría a associa a filosofia. Tal função não é meramente especulativa, mas prática, e parte de duas prerrogativas: as maiorias populares da América Latina e a maior parte da humanidade vivem estruturalmente em condições de opressão e repressão. Tais realidades socioeconômicas e políticas têm contribuído para as manifestações ideológicas de certas filosofias que nutrem ideologias. Além disso, a ausência de uma filosofia propriamente latino americana, provinda de sua realidade histórica e que desempenhe tal função em relação a esta.

Por esse motivo, para Ellacuría, a finalidade principal e o horizonte essencial filosófico estariam indubitavelmente na libertação dessas maiorias. Não se trata de realizar uma filosofia popularizada, mas de um momento intelectual do processo *práxico* da libertação. Essa função libertadora da filosofia parte da constatação da existência de ideologias como uma das forças que movem a história. Desse modo, surge a necessidade de uma função crítica e de uma capacidade criativa da filosofia.

Para Ellacuría, é necessária uma conexão entre a filosofia e a *práxis*, que possui como pressupostos os filósofos e teóricos sociais, desde um aspecto epistemológico, no lugar adequado para se encontrar a verdade da realidade histórica. Esse lugar é, segundo a configuração atual da realidade, a grande massa popular, pois nela está a verdade negativa e positiva, sendo este lócus adequado para uma filosofia latinoamericana com validade universal.

O autor indaga “Qual seria o significado do conceito "maiorias populares?". Este é um de seus artigos universitários, o qual originalmente foi uma apresentação em uma reunião do Serviço Universitário Mundial na Costa Rica, em julho de 1982. Deve-se entender o conceito como aquelas autênticas maiorias da humanidade – a imensa maior parte dos seres humanos – que possuem um modo de vida em que apenas podem satisfazer as suas necessidades básicas fundamentais. Aquelas maiorias que, também por não terem um nível material de vida que lhes permita um desenvolvimento humano suficiente, não gozam de maneira equitativa dos recursos mundiais disponíveis atualmente. Se encontram marginalizadas frente a minorias elitistas que usam em seu proveito imediato a maior parte dos recursos disponíveis, apesar de serem a menor parte da população. Aquelas maiorias que

estão despossuídas como efeito dos ordenamentos sócio-históricos, os quais deixaram-nas em uma posição de carência do que lhes é devido, seja por exploração ou exclusão.

Defende-se que o mencionado lócus histórico deve buscar a realidade e não só o funcionalismo dessa realidade, deve buscar a realidade em sua ação e concretude histórica. Um lócus que tenha a ver com a história e suas transformações, mas também com o seu entendimento. Uma aplicação dos aspectos que foram expostos da filosofia ellacuriana – realidade histórica, criticidade, criatividade, desideologização, *práxis* e libertação – que tem um uso importante no campo jurídico e dos direitos humanos é o "método de historicização dos conceitos". No fundo, se trata mais uma vez da reivindicação de um lócus histórico antes de um lócus meramente especulativo e a-histórico e como forma de instrumento crítico da ideologização. Assim, um conceito histórico é aquele que responde em seu conteúdo à realidade histórica, pois se entende por conceito um momento ideológico da *práxis* humana.

Ellacuría analisa três conceitos: bem comum, direitos humanos e propriedade privada. Sobre a base destes, pode-se sustentar que historicizar um desses conceitos consiste em verificar se em uma realidade determinada se dá o que formalmente se apresenta no conceito. Descobrir se por trás desse conceito tal realidade está a serviço dos interesses de grupos privilegiados, que são precisamente os que mais reivindicam tal conceito. Identificar quais são as condições que impedem a realização efetiva do conceito e quais são as que podem pôr em prática o processo em questão. Por última instância, quantificar o tempo prudencial para constatar um grau aceitável de cumprimento do que foi levantado no conceito como um "dever ser".

O autor desenvolveu neste capítulo, desde a ideia de um lócus histórico, importantes críticas ao sistema de exploração e exclusão enfrentados, mostrando que a historicização dos conceitos deve ser crítica, processual e dialética. Tanto a função libertadora da filosofia, em suas dimensões analisadas, como o método de historicização dos conceitos, entendido como princípio de desideologização, possuem importantes implicações no campo jurídico e na reflexão acerca dos aclamados direitos humanos.

No capítulo seis, ressalta-se que o tema dos direitos humanos era fundamental para Ignacio Eclluría, tanto no campo da reflexão filosófica como em qualquer tarefa política.

Para o autor, o direito é visto como algo a mais que um mandato de autoridade que gera um direito subjetivo. Ele não pretendia realizar uma teoria jurídica dos direitos humanos, mas compreendê-los como momentos ideológicos da práxis histórica da libertação. Momentos ideológicos que correm o risco de ideologização e, como consequência, de serem utilizados para fins distintos da libertação.

O autor analisa os direitos humanos na América Latina, onde a principal necessidade da maior parte das mulheres e dos homens é sair do estado de pobreza e exploração ocasionados por um capitalismo periférico e neocolonialista. Essa é uma particularidade terceiro-mundista a qual traz como consequência que se fale de direitos humanos distintos dos estadunidenses e europeus, por conta também das suas distintas esferas sociais. Buscar a delimitação exata dos direitos humanos como "direitos subjetivos", "direitos morais" seria cair em um reducionismo, pensando nos direitos humanos pelo paradigma da simplicidade, sendo que se trata de uma questão complexa.

O autor enumera uma série de formas de compreensão dos direitos humanos. A primeira delas é a dos direitos humanos como necessidades, pois são uma necessidade da convivência social e política, ou seja, uma necessidade sócio-biológica e político-biológica, sem a qual se torna inviável a esfera sociopolítica em que a espécie humana deve se desenvolver. Segundo ele, deve-se conceder prioridade aos direitos humanos que tem a ver com a sobrevivência dos seres humanos, os quais são os mais ameaçados, sobretudo no Terceiro Mundo: a vida, a saúde, a educação, o vestuário, a habitação, o trabalho. Sem a satisfação das necessidades básicas não há vida humana, nem dignidade humana, nem direitos humanos. Não é uma mera coincidência que Ellacuría colocaria em primeiro lugar o conceito dos direitos humanos como necessidade dentro de uma lista de dez definições importantes.

A segunda delas é a dos direitos humanos como exigências físicas e morais, pois não tratam de uma natureza humana abstrata e individual, mas de uma essência física, individual e específica e do conjunto real de toda a humanidade. Em conexão com a definição anterior, os direitos humanos partem da materialidade da história, a qual inclui o ser humano e a humanidade em sua totalidade e as suas exigências partem da realidade física.

A terceira é a dos direitos humanos como produtos históricos, pois são considerados resultados de uma *práxis* histórica determinada que é refletida em uma consciência coletiva e assume como orientadora a conduta pública. Os direitos humanos tal como conhecemos hoje em dia são produtos surgidos de um contexto concreto e preciso que foi se expandindo por todo o mundo desde o século XV. Reconhecer que os direitos humanos são produtos históricos não significa travá-los em suas origens, mas encadeá-los à civilização moderna capitalista, acreditando que não podem ser abordados de forma separada dela.

A quarta delas é a dos direitos humanos como aspirações, pois como partes da realidade histórica, são abertos e estão em constante mudança. Eles vão se atualizando segundo os processos de luta dos povos por suas dignidades, os quais vão buscando que sua realidade humana dê mais de si mesma.

A quinta é a dos direitos humanos como prescrições éticas, pois humanizam ou desumanizam indivíduos, grupos ou povos, conforme o hábito e a atitude em relação a eles e o seu cumprimento ou descumprimento.

A sexta delas é a dos direitos humanos como valores, pois são vistos como valores da coletividade. São abordados também como valores da nação, a partir da humanidade em sua totalidade e não a partir de uma humanidade abstrata sustentada por bases materiais e que serve de ferramenta ao imperialismo ideológico.

A sétima é a dos direitos humanos como ideais utópicos, pois aborda-se a filosofia da utopia em que a realidade não se entende como algo acabado, fechado em si mesmo, estático, simples e sólido, mas como algo aberto e contínuo. A realidade está em processo e nela ocorrem coisas verdadeiramente novas. Os direitos são ideais utópicos que apresentam alguns indivíduos, grupos ou povos como motores de uma permanente humanização do indivíduo e da humanidade. Os ideais nascem da *práxis* humana, isto é, são delineados a partir das ações humanas e se dirigem a elas mesmas como motores dos processos de libertação.

A oitava delas é a dos direitos humanos como momentos ideológicos, pois são considerados momentos ideológicos de uma determinada *práxis*, que podem converter-se em momentos ideologizados quando ocultam ou protegem interesses e privilégios minoritários.

A nona delas é a dos direitos humanos como direitos positivos, pois são outorgados e sancionados pelas instâncias devidamente competentes, especialmente os Estados e as instituições internacionais. O que deve positivar-se como direito deve estar em função da dimensão ética-biológica do ser humano e como produto histórico das diversas práxis da libertação. Não deve nunca perder o seu caráter de meio para considerá-los como um fim em si mesmos.

A décima é a dos direitos humanos como convenções e contratos, pois são uma relação entre os indivíduos entre si e com o Estado. Ellacuría assume nessa definição elementos da tradição contratualista, a qual busca fundamentar os direitos humanos no "contrato social", sendo este entendido como a construção de um consenso baseado no funcionamento de instituições democráticas.

Para o autor, a necessidade de historicizar os direitos humanos surge da sua complexidade, pois neles não só convergem a dimensão universal do ser humano com a situação realmente distinta em que se desenvolvem a vida dos homens, como também com facilidade são utilizados ideologicamente a serviço do ser humano.

A Carta Magna (1215), a Bill of Rights (1689) e a Declaração de Virgínia (1776) são produtos das lutas de determinados grupos que, contando com a base material e com a consciência suficientes, se consideravam privados de algo que lhes pertencia, que lhes era devido. Dessa forma, seus referenciais ideais, os quais não concordavam com as suas realidades, mais tarde foram usados ideologicamente para a defesa dos seus interesses. Para alcançar uma perspectiva e uma validade universal dos direitos humanos é necessário ter em conta para quem e para que se proclamam. Para Ellacuría, de acordo com a sua filosofia e *práxis*, este "para quem" seria para os povos oprimidos e maiorias em busca da libertação. A partir da esfera epistemológica eleita pelo autor, adquire-se uma posição crítica sobre a doutrina dos direitos humanos. Esta gira em torno da falácia dos países ricos e das classes dominantes poderosas, os quais tentam fingir o pleno cumprimento dos direitos humanos, enquanto o que ocorre é o desfrute dos direitos nacionalistas, mediante a negação efetiva dos direitos que competem à humanidade em seu conjunto.

No capítulo sete, introduz-se que é comum demarcar os direitos humanos em seus pressupostos essenciais como profundamente ocidentais. Refere-se à noção estrita e formal dos direitos humanos na relação direta entre três fundamentos: a universalidade, o individualismo e a democracia liberal. Em relação ao primeiro ponto, afirma-se a existência de uma natureza humana universal que é conhecível através da razão. A partir disso, o racionalismo se funda numa "ética pública" que tenderia a propósitos universalistas, ao considerar que os valores postulados por ela são os únicos válidos para estruturar uma sociedade respeitosa da dignidade humana. Em segundo lugar, tal noção se fundamentaria na defesa do indivíduo frente ao Estado e à sociedade e se relacionaria com os direitos subjetivos executáveis ao poder público. Por último, a democracia liberal seria o sistema político aonde se desenvolvem os direitos humanos.

Além da crítica à filosofia da história ou ao sujeito individualista, Ellacuría realiza importantes críticas à modernidade a partir de uma de suas propostas mais radicais: a construção de uma civilização da pobreza. Ele insiste na construção de um mundo novo, desmascarando a hipocrisia fundamental de querer alcançar a democracia por meio da violação dos direitos humanos e do direito internacional, de promover o bem dos povos colocando sempre na frente os interesses pequenos da própria segurança e de querer buscar o desenvolvimento econômico em função da multiplicação da riqueza própria.

Sob o sistema capitalista se concede direitos humanos para alguns e direitos humanos fragmentados e parciais para outros. A lógica da civilização da riqueza produz desemprego, trabalho informal, subemprego, mão de obra não qualificada, instabilidade e, portanto, violação dos direitos humanos. Isso ocorre, pois segue-se uma lógica econômica orientada pelo lucro e não pelas necessidades humanas.

Assim, a plenitude dos direitos humanos consiste na construção de espaços de luta que conseguem subverter as injustiças e as opressões, as quais impedem a satisfação das necessidades básicas dos povos de todo o planeta. Trata-se de processos de todos os tipos, não só processos regulamentados, como afirmavam as teorias liberais, mas também processos econômicos, políticos, culturais e sociais.

Ellacuría defende que a revolução necessária será aquela que defende a liberdade, a justiça e a libertação, seja esta econômica ou política, para superar o "mal comum" dominante e construir um "bem comum". Por esse motivo, o direito à vida, como direito humano fundamental, deve ser complementado com o direito à revolução. Ambos são facetas de uma mesma moeda, segundo o autor.

O direito à revolução não é outra coisa senão a capacidade do ser humano de apropriar-se de possibilidades e *práxis* que afirmem sua vida em virtude do caráter aberto da realidade histórica. É o direito dos povos de subverter as relações sociais que produzem e reproduzem suas mortes. Por fim, torna-se evidente que somente assim se levaria a cabo um uso alternativo do discurso dos direitos humanos dos pobres, das maiorias populares e das minorias discriminadas, como sujeitos da civilização do trabalho.