

**GLOBALIZACIÓN, DERECHOS HUMANOS Y CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA:
REPENSAR DERECHOS HUMANOS EN EL CONTEXTO DE LA COLONIALIDAD
DEL PODER DESDE EL PENSAMIENTO DE IGNACIO ELLACURÍA**

*GLOBALIZATION, HUMAN RIGHTS AND CIVILIZATION OF POVERTY:
RETHINKING HUMAN RIGHTS IN THE CONTEXT OF THE COLONIALITY OF
POWER FROM THE THOUGHT OF IGNACIO ELLACURÍA*

*GLOBALIZAÇÃO, DIREITOS HUMANOS E CIVILIZAÇÃO DA POBREZA:
REPENSAR DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO DA COLONIALIDADE DO
PODER DESDE O PENSAMENTO DE IGNACIO ELLACURÍA*

Alejandro Rosillo Martínez¹

Resumen: En este artículo, a partir de analizar las diversas visiones que existen sobre los derechos humanos, se establecen las funciones de cada una en la Globalización. Para proponer el contenido de una visión liberadora, se parte del pensamiento descolonial para comprender a la Globalización como el momento actual del sistema moderno colonial capitalista, y se profundiza en la Filosofía de la Liberación de Ignacio Ellacuría, principalmente en su concepto de “civilización de la pobreza”.

Palabras-clave: Liberación, derechos humanos, descolonialidad, Ellacuría, pobreza.

Abstract: In this article, starting from analyzing the diverse visions that exist on human rights, the functions of each one in Globalization are established. In order to propose the content of a liberating vision, we start from decolonial thinking to understand Globalization as the current moment of the modern colonial capitalist system, and analyze the Philosophy of Liberation by Ignacio Ellacuría, mainly in his concept of “civilization of the poverty”.

Keywords: Liberation, human rights, decoloniality, Ellacuría, poverty.

Resumo: Neste artigo, a partir da análise das diversas visões que existem sobre os direitos humanos, se estabelecem as funções de cada uma na Globalização. Para propor o conteúdo de uma visão libertadora, parte-se do pensamento descolonial para compreender a Globalização como o momento atual do sistema moderno colonial capitalista, e se aprofunda na Filosofia da Libertação de Ignacio Ellacuría, principalmente em seu conceito de “civilização da pobreza”.

Palavras-chave: Libertação; direitos humanos; descolonialidade; Ellacuría; pobreza.

¹ Profesor investigador de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México). Doctor en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid (España). Miembros del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de CONACYT (México), nivel II. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9854-0942>. Correo-e: alejandro.rosillo@uaslp.mx

1. Introducción

El discurso de derechos humanos ha cobrado una gran importancia durante las últimas décadas; es uno de los principales criterios de legitimidad en el ámbito político y jurídico. Los gobiernos se autodefinen como estados constitucionales de derecho, garantistas, democráticos, sociales, etc., y cuentan con constituciones que incluyen catálogos más o menos semejantes de derechos humanos. Se afirma que éstos son el fin último del Estado, y que éste contiene diversas instituciones encargadas de garantizarlos, de repararlos, en obediencia a y en aplicación de la Constitución y los tratados internacionales en la materia. Esto se acompaña con posturas teóricas que provienen de diversas disciplinas, que guardan algunos puntos en común, pues asumen la concepción de derechos humanos que se ha configurado dentro de la modernidad hegemónica. Si bien pueden existir algunas divergencias, estas posturas responden a la configuración del Estado moderno y a la perspectiva ética de la ilustración europea, asumiendo irrestrictamente el valor universal de los derechos.

Es un lugar común señalar que los derechos humanos, en sus presupuestos esenciales, son profundamente occidentales. Esto no quiere decir que otras culturas u otros pueblos no hayan desarrollado, independientemente de occidente, nociones de dignidad humana y logrado estructurar procesos de lucha que favorecen la satisfacción de sus necesidades y la producción y reproducción de su vida. A lo que nos referimos es a la noción estricta y formal de derechos humanos en relación directa a tres fundamentos (PANIKKAR, 1982, p. 87-115): la universalidad, el individualismo y la democracia liberal. En cuanto al primer punto, se afirma la existencia de una naturaleza humana universal que es cognoscible a través de la razón, o si no se aceptan las posturas iusnaturalistas, se afirmaría un racionalismo que funda una “ética pública” que tendría propósitos universalistas al considerar que los valores postulados por ella son los únicos válidos para estructurar una sociedad respetuosa de la dignidad humana. En segundo lugar, esta noción se fundamentaría en la defensa del individuo frente al Estado y a la sociedad, y se relacionaría con la noción de “derechos subjetivos” exigibles al poder público. Por último, la democracia liberal sería el sistema político donde se desarrollan los derechos. Se trataría de la estructuración del Estado moderno en conexión con el individualismo, lo cual conlleva a una atomización de la sociedad; es decir, cada individuo exige sus derechos y cumple sus obligaciones ante el Estado, y no existe vínculo alguno con los demás individuos (según el contractualismo clásico, el vínculo entre individuos existiría

sólo antes de realizar el “contrato social”, y después de aceptarlo la relación se establecería hacia el Estado). Así, los límites de la libertad del individuo son los límites de las libertades de los otros individuos, lo cual justificaría racionalmente que la decisión de las mayorías sea lo que legitime las acciones del Estado. En efecto, ante la diversidad y pluralidad cultural del mundo, los derechos humanos se presentan como la concepción universal de dignidad humana. De ahí que sean vistos como productos occidentales que justifican procesos de imposición cultural; como un instrumental que impone una sola forma de comprender y construir el mundo.

Por otro lado, no se puede negar que al amparo del discurso de los derechos humanos se han logrado resultados positivos para la protección de la vida humana. Gran parte de estos logros provienen de luchas y movimientos sociales, de pueblos originarios, de organizaciones populares, etc., es decir, de sujetos emergentes que reaccionan ante estructuras económicas, sociales, políticas o culturales que les niegan la posibilidad de construir una vida digna. Este hecho conduce a la pregunta si todas las visiones de derechos humanos parten de estos procesos sociales o, al contrario, dichas luchas sociales son solo concebidas como la aplicación o la expansión de la razón ética-universalista contenida en ellos. La noción descrita párrafos arriba, estaría más cercana a la segunda respuesta.

En el contexto de la globalización económica, los derechos humanos tienen diversas funciones, algunas de las cuales son contrarias y opuestas entre sí. No obstante, más allá de sustantivar “derechos humanos”, como si fueran “un algo”, optamos por hablar de visiones que se relacionan a distintas prácticas y usos. Tampoco se asume tan solo la idea de discursos o definiciones, pues tanto unos como las otras son parte de la visión. Y esto porque no se trata de analizar grandes declaraciones, sino la configuración de relaciones humanas a través de hechos que se justifican y reciben legitimidad con “derechos humanos”.

Siguiendo esta ruta, el objetivo de estas páginas es delinear algunas cuestiones que deben ser desarrolladas por una “teoría crítica de derechos humanos”. Se trata de apuntar algunas limitaciones que la teoría clásica tiene en relación con el uso de los derechos humanos desde abajo y desde el Sur, y a partir de éstas repensar su conceptualización. Por razones de espacio, se busca tan sólo proponer algunas líneas de reflexión por donde deba caminar una teoría que responda mejor a las luchas sociales que comunidades y pueblos hacen en busca del ejercicio de una vida digna.

2. Visiones de derechos humanos

Por “visión” entendemos un entramado que incluye definiciones, teorías, intereses, pero sobre todo prácticas concretas con un sentido real. En efecto, derechos humanos no son vistos como meros valores a ser realizados, o como definiciones que se encuentran en documentos constitucionales o en tratados internacionales.

David Velazco sostiene que existe “una visión hegemónica de corte conservador, que no sólo se impone como un aspecto fundamental de la dominación simbólica neoliberal, sino que, en la práctica, sólo reconoce los derechos liberales a la libertad, la democracia y el libre mercado, como ese pensamiento los concibe” (VELASCO, 2014). Otra visión sería de aquellos que desarrollan el derecho internacional de los derechos humanos, que parten del supuesto de un Estado que protege y garantiza derechos, muy vinculados al modelo del Estado benefactor. Y, por último, una tercera visión, que significa la búsqueda de otras maneras de entender y proteger derechos humanos, representados por los movimientos sociales antisistémicos.

De las tres visiones que señala Velazco, creemos que en el ámbito político es bien conocida la primera: es la política exterior de Estados Unidos, y en algunas ocasiones de países europeos, que ven en los derechos humanos el discurso legitimador de la seguridad jurídica para el libre comercio y las inversiones. Por su parte, la segunda es la más conocida en el ámbito jurídico: normas e instituciones –nacionales o internacionales– que operan dentro o en estrecha relación con el Estado-nación para garantizar derechos humanos. No obstante, creemos que la menos conocida, y que requiere por parte de la academia una mayor reflexión es la tercera. A esta, la nombraremos como una visión liberadora de derechos humanos.

Diversos autores relacionados con los procesos liberadores de pueblos o sujetos oprimidos por las actuales estructuras de la globalización capitalista, han destacado la importancia de trascender de las visiones más clásicas de derechos humanos a una compleja. Así, por ejemplo, inspirado en gran parte por la filosofía de Ignacio Ellacuría, Juan Antonio Senent (2007, p. 29) afirma:

[L]a perspectiva que (...) vamos a adoptar está marcada por la búsqueda de una ‘visión compleja’ del fenómeno de los derechos humanos que reconozca la dimensión ‘procesual’ de la dinámica de los derechos humanos. Ya adelantamos que no pretendemos que darnos ni en una dimensión positiva e institucional, ni meramente axiológica, ni moral como explicación suficiente del fundamento de los

derechos. Más bien trataremos de dar cuenta de lo que está posibilitando en un sentido radical el complejo fenómeno histórico que representan los derechos humanos.

Por su parte, David Sánchez Rubio (2010, p. 19) señala que ante los procesos sociopolíticos y socioeconómicos de transformación y de reestructuración del capitalismo en un contexto de globalidad, el paradigma epistemológico y racional-científico de la simplicidad y técnico-formal estatalista fracasa, mostrándose insuficiente y carente. Por lo tanto, hace un llamado a ejercitar el pensamiento complejo en el siguiente sentido:

El imaginario positivista, formal y estatalista del Derecho se derrumba con este nuevo paradigma de la complejidad. Si la simplicidad fragmenta, divide e incomunica a los saberes, (...) ahora hay que apostar por la interacción y la interdisciplinariedad de las racionalidades. No sólo se trata de abrirse a otras disciplinas y luchar contra la resistencia gremial y los celos corporativos. Los horizontes de las disciplinas deben abrirse desde su interior. Se amplía la comunicabilidad de todas las partes de lo real. No es que únicamente el Derecho se relacione con la Economía, la Ética y/o la Política, sino que al interior de lo jurídico hay elementos económicos, políticos, culturales, éticos y de género. Lo mismo sucede con el resto de ámbitos en los que se desarrollan las relaciones humanas.

Las praxis de liberación que han efectuado diversos sujetos en los últimos tiempos muestran que la manera jurídica-positivista de concebir los derechos humanos no da cuenta cabalmente de la realidad. Por eso es necesario abrirse a la complejidad, a recuperar su conexión con la realidad, y de ahí que Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 48) señale que actualmente “el derecho, que redujo la complejidad de la vida jurídica a la seguridad de la dogmática, redescubre el mundo filosófico y sociológico en busca de la prudencia perdida”.

Una visión liberadora de derechos humanos busca no mutilar lo humano; parte del sujeto vivo, corporal y necesitado, y lo mantiene como su punto crítico. No cae en el solipsismo normativo, ni en el formalismo, sino que aborda derechos humanos desde las diversas parcelas de la realidad histórica donde inciden. Esto porque son momentos de la praxis de liberación de los seres humanos que se constituyen como sujetos en el encuentro con otros sujetos y con el mundo, en busca de producir, reproducir y desarrollar sus vidas.

La visión liberadora de derechos humanos está en función de una teoría crítica de ellos. Si entendemos por teoría crítica, entre otras cosas, “toda teoría que no reduce la ‘realidad’ a lo que existe” (SANTOS, 2000, p. 23), entonces las otras visiones de los derechos humanos no pueden tener este carácter. Su pretensión de delimitar con precisión y con claridad a derechos humanos conlleva pensar la realidad solo a lo que existe. Es decir, una visión liberadora de derechos humanos está en función de abrir el pensamiento para

valorar las alternativas a lo dado empíricamente. Derechos humanos debe ser motivo, más que de conformidad con un “sistema constitucional de derechos”, de incomodidad, de inconformismo y de indignación ante las realidades que deben ser transformadas y superadas.

Uno de los puntos de esta teoría crítica de derechos humanos es la manera en que se insertan en las relaciones de poder. La globalización no se comprende como un evento novedoso, sino como la etapa actual del sistema moderno colonial capitalista. En ese sentido, es la configuración actual del proceso de la colonialidad del poder; como señala Zaffaroni (2015, p. 33):

Por lo general, a la etapa actual suele llamársele globalización, como producto de la revolución tecnológica de fines del siglo XX. Creemos que esta denominación encierra una dualidad riesgosa. En efecto, nadie puede negar la revolución tecnológica, especialmente en el ámbito comunicacional y, por ende, la expresión ‘globalización’ tiene un sentido perfectamente válido como hecho, o sea, que vivimos un mundo muchísimo más comunicado, globalizado. Pero esta revolución tecnológica también va acompañada o desata una nueva forma de dominación hegemónica, o sea, que ha puesto en marcha una nueva etapa de poder planetario, que no es otra cosa que una fase nueva del mismo colonialismo. Por tal razón, creemos que es bueno llamar a las cosas por su nombre y, en este último sentido, a la forma de dominación que estamos sufriendo preferimos distinguirla del hecho tecnológico, identificándola como la fase superior del mismo colonialismo.

Por lo tanto, es necesario abordar una conceptualización sobre la colonialidad del poder, que si bien es un sistema de dominación histórico, una de sus facetas actuales es la globalización.

3. Colonialidad del poder, globalización y derechos humanos

Como parte de la constelación del pensamiento latinoamericano, en las últimas décadas ha cobrado un impulso importante lo que se ha denominado, en general, el pensamiento descolonial.² Se trata de una corriente donde se encuentran pensadores de diversas disciplinas que han desarrollado una serie de categorías para analizar el sistema moderno/colonial. Parten de la premisa que modernidad y colonialidad son componentes de una misma realidad, y que las narrativas que separan ambos procesos como si fueran ajenos entre sí son erróneas y con un alto contenido ideológico para construir el eurocentrismo. Este

² Bastante se podría discutir sobre la manera de catalogar este pensamiento, sus principales características y sus autores; sin embargo, suele relacionarse con el llamado grupo modernidad/colonialidad que, a partir de 1998, comenzaron a realizar reuniones de trabajo. A este proyecto pertenecían autores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Boaventura de Sousa Santos, Freya Schiwy, Nelson Maldonado-Torres, Edgardo Lander, Arturo Escobar, entre otros (MIGNOLO, 2010, p. 7). También suelen incluirse en este pensamiento a María Lugones, José Guadalupe Gandarilla, Ramón Grosfoguel, Zulma Palermo, etc.

es el caso, por ejemplo, de sostener que la modernidad se generó como un proceso exclusivamente intraeuropeo, que excluye de su construcción a los procesos históricos generados en otras geografías, incluyendo América Latina. En sentido contrario, el pensamiento descolonial afirma que se debe adoptar una comprensión y una división de la modernidad más integral y global, que sea capaz de incluir la temática de la colonialidad. Esto con el objetivo, entre otros, de incluir las aportaciones de América Latina a la “modernidad” desde sus orígenes.³ Como señala Dussel, sea para bien o sea para mal, América Latina há sido participante principal de la historia mundial de la política, “aportando, por ejemplo, con su plata el primer dinero mundial, y con su crítica a la conquista la primer filosofía moderna propiamente dicha” (DUSSEL, 2007, p. 12). Para ello hay que redefinir el inicio de la modernidad, que sería la invasión a América en 1492, incluyendo a España y a Portugal en la modernidad, yendo contra la visión de los ilustrados y los “modernos” del centro de Europa que no las consideraban propiamente Europa. Así, Castilla sería el primer estado “moderno” y América Latina sería el primer territorio colonial moderno.

El lugar de partida del pensamiento descolonial y del quehacer filosófico de Ellacuría coinciden en cuanto realizan una crítica a la modernidad. Aquél se centra en el análisis del sistema moderno-colonial-capitalista, haciendo énfasis en la relación entre modernidad y colonialidad, y como propuesta sostiene la necesidad de un giro descolonial o de luchas descolonizadoras. Por su parte, Ellacuría centra su crítica en la civilización de la riqueza, y su propuesta va encaminada a la construcción de una civilización de la pobreza. Entre ambas posturas, hay puntos en común, pero desde un abordaje conceptual distinto.

De entre las diversas formas que existen dentro del pensamiento descolonial de abordar la crítica a la modernidad, destaca la realizada por Aníbal Quijano (2000, p. 93), quien afirma que la colonialidad “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista”. Se trata de un concepto que, aunque guarde relación, es diferente a “colonialismo”. La colonialidad significa que, a partir de 1492, se inició un proceso donde la división internacional del trabajo se realizó entre periferias y centros, y con un gran énfasis la jerarquización étnico-racial de las poblaciones. El concepto de raza sirvió para crear nuevas identidades que se relacionaron con los roles dentro de las nuevas estructuras económicas; es decir, se impuso una división racial del trabajo:

³ Somos conscientes de lo complicado que es establecer un inicio de la modernidad, al igual que determinar qué autores marcarían el principio de ella. Entrar a un análisis de fondo de este problema rebasa las intenciones de este artículo.

En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante –los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)– fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos y aceitunados (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos.” (QUIJANO, 2014, p. 109).

Se trata de la instauración de un nuevo patrón de poder mundial y una nueva intersubjetividad mundial. La colonialidad del poder, del ser y del saber son las estructuras que clasifican a la población por criterios de clase, raza y género. Este proceso no ha concluido con la finalización formal del régimen político del colonialismo, sino continúa y estamos en una transición hacia la colonialidad global, la globalización. Como también afirma Grosfoguel (2012, p. 13):

Colonialidad se refiere a la continuidad de las formas coloniales después del fin de las administraciones coloniales y las estructuras del sistema-mundo moderno/colonial/capitalista que articula la periferia en la división del trabajo internacional, a las estrategias políticas de los grupos subalternos y a la inscripción de los migrantes del Tercer Mundo en la jerarquía racial/étnica de las ciudades globales metropolitanas.”

El pensamiento descolonial significa un reto para la teoría de los derechos humanos, ya que, en cuanto a las visiones hegemónicas, como hemos insistido, son un producto de la modernidad. En este sentido, el análisis que se realiza del sistema moderno/colonial cuestiona de raíz las características mencionadas de los derechos humanos: su universalidad, su monoculturalidad, su estotocentrismo, su individualismo, etc. No obstante, esta crítica pasa por alto el potencial liberador del discurso de derechos humanos; no se toman en cuenta las posibilidades reales que los derechos humanos han tenido cuando son utilizados y asumidos por movimientos sociales o sectores marginados que, en muchas ocasiones, son los mismos sujetos que sufren de diversas formas de colonialidad.

Ahora bien, si bien existe un uso liberador de derechos humanos que ciertas subjetividades emergentes realizan, esto no deja a un lado que el discurso de derechos humanos, como estrategia política y jurídica de la modernidad, esté afectado de colonialidad, y que, en consecuencia, puedan constituirse en instrumentos de dominación.

En este sentido, el discurso eurocentrado de derechos humanos ha sido un componente que ha funcionado para la colonialidad del poder, del saber, del ser y del hacer. La manera en que concretiza la comprensión de dignidad humana y, en especial, las formas y mecanismos de protegerla, es en variadas ocasiones una forma de ejercer la colonialidad. De

ahí que consideremos necesario repensar los derechos humanos para lograr su descolonización. O, en otras palabras, como hemos mencionado, desarrollar una teoría crítica que dé mejor cuenta a las prácticas liberadoras que encarnan, apropian y transforman el discurso de derechos humanos.

Hemos de reconocer que la construcción de una teoría crítica de derechos humanos, desde la perspectiva descolonizadora, es una tarea ardua y de largo alcance. Por el momento, en las siguientes líneas, reflexionamos sobre un aporte que la Filosofía de la Liberación puede realizar a esta labor.

4. La civilización de la riqueza

Mientras los países de occidente se congratulan del respeto de los derechos humanos dentro de sus territorios y critican a otras culturas por no asumir sus valores e imitar sus estructuras sociales, poco se cuestionan respecto a la manera en que han ido conformando a la “sociedad mundial”. Parecería que a pesar de la pretensión de universalidad que el propio occidente ha enarbolado respecto a los derechos humanos, su visión no es realmente “mundial” (mundialización), sino meramente nacional o, a lo más, desigualmente internacional (globalización). La modernidad ha limitado el análisis del cumplimiento de los derechos humanos dentro de los estados-nación, soslayando todo el entramado mundial que compone a la sociedad actual, al grado de constituirlo en un sistema-mundo, que hemos caracterizado por moderno-colonial-capitalista. Esta dimensión universal se expresaría por medio de los compromisos internacionales que asume cada Estado, aunque su cumplimiento o incumplimiento se sigue analizando como algo propio de cada uno en relación con su población y dentro de su territorio. Por ejemplo, al occidente democrático le cuesta percatarse de lo poco democráticas que son las institucionales internacionales que ha promovido, o de sus actitudes imperialistas y de colonialidad del poder con el Sur. Razón lleva Antonio González (1998, p. IV) cuando señala que “las democracias nacionales son dictaduras internacionales”. Pero estas dictaduras internacionales no sólo se ubican en el plano de las instituciones mundiales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, etc.), sino también en el constante intervencionismo y violación a la autonomía y autodeterminación de los pueblos. Así podemos detectar en el pensamiento hegemónico de occidente tanto un uso ideologizado de los derechos humanos como una ausencia de una auténtica perspectiva mundial al respecto.

Al abordar la relación entre el discurso de derechos humanos y las luchas de los pueblos indígenas, Ignacio Ellacuría (2012, p. 295) señala que:

Si nos referimos específicamente a las mayorías oprimidas y explotadas y a las comunidades indígenas, hay que reconocer que en principio la doctrina de los derechos humanos, a pesar de su aparente universalidad y generalidad, ni ha nacido de sus problemas ni pretende resolverlos. No sólo no se habla en ella de los derechos del pueblo oprimido pero ni siquiera de derechos propiamente humanos; esos derechos son en su origen y, sobre todo, en su aplicación derechos ciudadanos de una determinada clase social y de un determinado conjunto de países.

Si bien Ellacuría afirma que la teoría de derechos humanos (las visiones hegemónicas, para nosotros) no responde a las luchas de los pueblos indígenas ni a la de las mayorías oprimidas, no deja de reconocer la importancia que ha cobrado este discurso. Em especial, destaca su función insurreccional cuando se parte de situaciones de injusticia que requieren de la lucha social. De ahí que planté la necesidad de una “teoría revolucionaria o insurreccional de los derechos humanos” (ELLACURÍA, 2012, p. 296). En su pensamiento encontramos diversos elementos para generar esta teoría crítica⁴, pero nos centraremos en la caracterización de la civilización de la riqueza y de la civilización de pobreza, donde realiza una crítica a esa colonialidad global que referíamos líneas arriba.

Uno de los textos donde se encuentra de forma significativa esta crítica es el siguiente:

Sin querer hablar de antimodernidad, por lo que el término pudiera suponer de vuelta al pasado o de desconocimiento de valores fundamentales de la modernidad, es menester fijarse en que la mayor parte de la humanidad no está cansada o hastiada de la modernidad, sino que está indignada con ella. Esto significa una llamada a empezar de nuevo con la vista puesta en los desheredados de la historia, en las víctimas de la civilización de la riqueza” (ELLACURÍA, 2000c, p. 353).

En diversos escritos, Ellacuría (2000c, p. 350) insiste en la construcción de un orden histórico nuevo, un mundo nuevo, que nos aclara el sentido de su crítica:

Pero sí quiero, por lo que importa para construir un mundo nuevo, desenmascarar la hipocresía fundamental de querer lograr la democracia por medio de la violación del derecho, de los derechos humanos y del derecho internacional; de querer promover el bien de los pueblos poniendo siempre por delante los intereses mezquinos de la propia seguridad y aun de la capacidad de dominación; de querer buscar el desarrollo económico de los otros principalmente en función de multiplicar las ganancias propias; de propugnar la libertad de unos pocos sin importar nada la muerte terrorista de muchos y la necesidad de que la justicia regule las posibilidades reales de la libertad.

La modernidad condujo a la formación de una civilización basada en la riqueza, lo

⁴ Para ver estos aportes: SENENT, 1998; ROSILLO MARTÍNEZ, 2009.

que es, para Ellacuría, la raíz originaria de los males del mundo presente. “Riqueza” como un concepto y una realidad complejos, de suma importancia en la modernidad, por el cual se divide al planeta en “mundo rico” y “mundo pobre”, y de la misma manera a los sectores de una sociedad. Esta civilización está construida sobre la necesidad de acumular; se piensa que la acumulación de riqueza es el único medio para tener seguridad, libertad, dominio sobre los demás, poder, estima, placer y desarrollo cultural. Ellacuría denuncia como un dinamismo del mal común el “el afán de riqueza y la degradación consumista, que es propugnada por la abundancia excesiva” (ELLACURÍA, 2000b, p. 645). No se trata sólo de una decisión personal o colectiva, sino que es estructural debido a la dinámica del capital que se ha convertido en la fuerza dominante del mundo.

Un auténtico análisis de la realidad de la humanidad debe realizarse en términos mundiales. Esto es posible por el hecho de que los seres humanos constituyen físicamente una especie, un phylum biológico, y esta corporeidad universal es el fundamento de la sociedad mundial. Señala Ellacuría (1999, p. 447-448) que “[l]a corporeidad universal significa mediatamente aquella primaria condición material en la cual coinciden todos los hombres y que los unifica con el resto del universo o, al menos, con el resto de la realidad material de nuestro universo; es una característica por la cual los distintos tiempos humanos tendrán siempre una primaria unidad por estar inmersos en la misma unidad material del cosmos. Pero la corporeidad significa más inmediatamente aquel carácter de corporeidad que el compete al hombre por construir físicamente una especie”. La humanidad, a través de diversos procesos históricos, ha ido unificándose hasta llegar a la universalidad histórica del presente, que coloca a los individuos y grupos humanos en una línea estricta de coetaneidad y no sólo de contemporaneidad. Podemos decir que la realidad histórica tiene esta característica.⁵ No se trata de una visión ilustrada que piensa que la universalidad en la historia es producto de la inscripción de todos los pueblos y culturas en una misma línea temporal donde se puede tener un mayor o menor desarrollo, en la cual lleva la delantera las naciones occidentales:

Es esta unidad la que permite hablar de tiempos plurales propiamente tales: la unidad de la especie es pluralizada procesualmente y va adquiriendo distintas alturas y edades diversas. La corporeidad universal con sus procesos diversos permite y exige hablar de tiempos plurales, pero no es suficiente para hablar de un

⁵ Ellacuría (1999c, p. 43) comprende por “realidad histórica” el último estadio de la realidad (el más superior), en el cual se hacen presentes todos los demás: “A ese último estadio de la realidad, en el que se hacen presentes todos los demás es al que llamamos realidad histórica: en él la realidad es más realidad, porque se halla toda la realidad anterior, pero en esa modalidad que venimos llamando histórica”.

único tiempo histórico, que sea verdaderamente uno y que dé paso a una misma historia (ELLACURÍA, 1999c, p. 448).

Como ha señalado Antonio González (2020), en referencia a Zubiri y Ellacuría, el ámbito de la alteridad humana es primordialmente el ámbito del sentir humano, previo a los diversos sentidos o los distintos lenguajes. Por lo tanto, los comportamientos humanos pueden constituir una unidad sistémica en virtud de que unos están estructuralmente determinados por los otros. De ahí que, desde la filosofía de la realidad histórica, se proponga una universalidad global –es decir, que sea capaz de incluir la heterogeneidad de sentidos– que confronta a la universalidad eurocéntrica. Desde esta perspectiva mundializada, Ellacuría analiza el mal presente en la realidad histórica, el cual es patente en el actual orden mundial. Es un orden que deshumaniza al ser humano, al tener en una situación de subdesarrollo y de dependencia a pueblos enteros, y que tiene sus raíces en la colonización llevada por Europa a partir del siglo XVI y que perdura hasta la actualidad a través de diversos mecanismos y procesos de colonialidad. Esto le conduce a constatar “que nunca hubo en la historia del mundo tantos hombres tan pobres, tan desposeídos, sobre todo con tan pocos ricos y depredadores” (ELLACURÍA, 1999b, p. 201). Por otro lado, no rechaza los adelantos científicos y tecnológicos, ni los logros morales de la modernidad, pero es consciente del desarrollo capitalista que ha acompañado este progreso y cuestiona los poderes que ha generado y su capacidad auténtica de humanización:

Mirada la realidad histórica en su conjunto, es imposible negar que se han acrecentado los poderes de la humanidad: la humanidad de hoy es más poderosa y está más capacitada de lo que estaba la humanidad de hace veinte siglos; en este sentido el cambio ha sido sobrecogedor. Pero esto no anula ciertas sospechas: ¿son los poderes desarrollados los verdaderos poderes que necesita la humanidad para humanizarse? ¿No se habrán desarrollado unos poderes con mengua y aun con aniquilación de otros poderes más importantes? ¿Está asegurado que los poderes actuales no dejen un día de serlo? ¿No ha habido en las historias particulares de los pueblos rutas falsas en el acrecentamiento de su poder que lo han llevado a su destrucción o, al menos, a su empobrecimiento? (ELLACURÍA, 1999c, p. 563).

Ellacuría señala como puntos destacables de este mal mundial los siguientes:

(a) no sólo a la ampliación de la brecha entre ricos y pobres, ya sean regiones, países o grupos humanos, o cual implica que la distancia es cada vez mayor y que cada vez sea más grande el número de pobres –al crecimiento aritmético de los ricos corresponde un crecimiento geométrico de los pobres–; (b) no sólo al endurecimiento de los procesos de explotación y de opresión con formas, eso sí, más sofisticadas; (c) no sólo al desglosamiento ecológico progresivo de la totalidad del planeta;⁶ (d) sino a la deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar

⁶ “La apertura de la historia es (...) un desafío para el hombre: puede avanzarse indefinidamente hasta que la naturaleza no soporta ya más la carga de la historia. Y esto es una posibilidad real con la cual ha de contar la

la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles (ELLACURÍA, 1999a, p. 300).

Después de décadas de estos señalamientos, se podrían citar ejemplos y estadísticas que demuestran la actualidad de este análisis en sus términos generales. No obstante, una nota destacable de la estructura mundial actual es ya no sólo la existencia de grandes sectores explotados, sino algo más deshumanizante: la exclusión (BAUMAN, 2005).⁷ El drama traído por la actual globalización podría sintetizarse a través de una afirmación por lo demás cínica: *más vale ser explotado que ser excluido*. La modernidad no sólo produce desperdicios materiales a través de sus altas tasas de consumismo, también coloca en esa calidad de desecho a grandes capas de la población mundial. A este orden global, Ellacuría lo nombra como *civilización de la riqueza*, la cual contradice un principio básico de humanidad: la prioridad del trabajo sobre el capital; y un principio básico de la fe cristiana: la prioridad de los muchos pobres sobre los pocos ricos (ELLACURÍA, 1993e, p. 396).

Si somos conscientes de que los “derechos humanos” es el discurso político más importante de la modernidad, los cuestionamientos de Ellacuría a la civilización de la riqueza deben conducirnos a replantearnos sus fundamentos. La concepción de la ciudadanía en el Estado moderno, estructurado en función de la nacionalidad y la territorialidad, reduce el reconocimiento de dignidad a los seres humanos, justificando la desigualdad entre el disfrute de derechos –o más bien, asumiendo la materialidad de la historia, de acceso a los bienes para satisfacer las necesidades–. Así, la satisfacción o insatisfacción de derechos humanos se analiza tan sólo como un asunto propio de cada nación, ya sea por su Estado o dentro de su territorio; se invisibilizan todas las tramas de poder en el ámbito internacional que influyen en la violación de la dignidad humana dentro de los territorios nacionales o sólo se muestran aquellas acciones que, sobre todo venidas de los países ricos, se presentan a sí mismas como promotoras de derechos humanos, desarrollo y democracia. En efecto, por lo menos nos encontramos ante dos cuestiones que deben ser replanteadas: No se puede seguir sosteniendo al individuo abstracto como sujeto de los derechos humanos, y el discurso sobre su universalidad debe cuestionarse desde *el-lugar-que-da-verdad*⁸ para superar el eurocentrismo.

historia. (...) Los peligros apuntados por los ecologistas y las lamentaciones de los males que surgen en los países superdesarrollados representan una llamada de atención. Y, sobre todo, constituyen una gravísima llamada de atención los tremendos costes sociales que implica el desarrollo de poderes en manos de quienes se estiman la vanguardia de la historia, la punta de lanza del avance histórico” (ELLACURÍA, 1999c, p. 563).

⁷ Ellacuría (2000a, p. 26) ya señalaba: “Hay mayorías campesinas e indígenas explotadas, y a veces, ni siquiera explotadas, sino completamente marginadas de la historia”.

La afirmación del individuo fue un elemento indispensable para la lucha contra el “Antiguo Régimen” y la opresión que realizaba contra ciertos grupos, pero no tardó en ser funcional a la expansión del capitalismo. La génesis de esta visión de derechos humanos, en especial su pretensión de universalidad, surge al mismo tiempo que los intereses de los burgueses que comenzaban a construir una nueva racionalidad económica basada en la acumulación de capital.⁹ En este sentido, nos encontramos en una situación donde una quinta parte de la humanidad estructura un estilo de vida donde el individualismo es una característica fundamental. Pero se trata de un individualismo destructor, como lo ha señalado Albert Nolan (2007, p. 42): “El individualismo no es un fenómeno nuevo. Lo nuevo – y este es uno de los signos importantes de nuestro tiempo – es la conciencia creciente de que el individualismo narcisista es psicológica, social, política, económica, espiritual y ecológicamente destructivo”. Lo cual también constata Ellacuría al señalar la insolidaridad del individuo: “(...) modos abusivos y/o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido propagandísticamente, en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insolidaridad manifiesta del individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o Estados” (ELLACURÍA, 1993e, p. 405). Además, la libertad en la civilización de la riqueza es una libertad falsa, pues el hombre se ve sometido a una doble alienación: “[L]a de someter la propia libertad a los dinamismos necesitantes y cosificantes del dinero y la de someter la propia identidad a un modelo creado no para la liberación sino para la sumisión” (ELLACURÍA, 1993e, p. 421).

Por otro lado, si bien se puede considerar que los movimientos burgueses del siglo

⁸ En el pensamiento ellacuriano, es fundamental la cuestión de la geopolítica del conocimiento. Es necesario que quienes pretendan generar conocimientos se ubiquen en el lugar adecuado para encontrar la verdad de la realidad histórica. Para Ellacuría este lugar es, según la configuración actual de la realidad, las grandes mayorías populares porque en ellas negativa y positivamente está la verdad de la realidad; habla del lugar-que-da-verdad para referirse a esta cuestión epistemológica, a este locus adecuado para una filosofía latinoamericana con validez universal: “El momento opcional, que busca ese lugar-que-da-verdad y que hace verdad, no debe ser ciego, sino iluminado, en un primer paso, por una valoración ética que hace de la justicia y de la libertad, mejor dicho de la no-justicia y de la no-libertad que se dan en nuestra situación como hechos primarios, un punto de referencia esencial, e iluminado, en un segundo paso, por la valoración teórica que se ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, ‘la injusticia que reprime la verdad’” (ELLACURÍA, 1993c, p. 115).

⁹ Su contenido inicial muestra con claridad que los sujetos beneficiados eran hombres concretos, con ciertos bienes que les possibilitaban ejercer las facultades que predicaban como universales: libertad contractual, libertad religiosa, propiedad privada de uno mismo y de los medios de producción, el derecho de movimiento (*ius communications*) y el derecho a comerciar todo lo que uno se encuentre (*ius commercii*). ¿Eran universales estos derechos o sólo se predicaban de esta manera para justificar el expansionismo del naciente capitalismo?

XVIII y su discurso universalista fueron en un inicio emancipadores a través de la afirmación de nuevos derechos, no obstante, una vez satisfechas sus necesidades y establecidas las instituciones necesarias para asegurar el poder,¹⁰ su discurso comenzó a utilizarse para impedir el surgimiento de nuevas subjetividades, hasta que se dieron las diversas revoluciones obreras y socialistas que a su vez lograron la afirmación de sus derechos. En otras palabras, los derechos humanos comenzaron siendo instrumentos (no fines) para la defensa contra el abuso y las injusticias ocasionadas por las monarquías absolutas, en un primer momento y, después, por la revolución industrial. Con el tiempo, esta función se ha seguido manteniendo pero ha quedado en un lugar secundario en relación a una nueva: la de constituirse internacionalmente –y con pretensiones mundiales– en el referente único y considerado como el mejor para la articulación y la organización de vida en sociedad. De ahí que, en el imaginario social de occidente, la política corra el riesgo de quedar reducida a afirmar el dilema “derechos humanos o barbarie” o, en términos más extremos, a la invitación al “choque de civilizaciones”.

Pero, yendo más allá, el discurso universalista como instrumento de dominación se hace presente desde el siglo XVI con el inicio de la expansión europea, siendo uno de sus personajes más representativos Ginés de Sepúlveda (DE LA TORRE, 2007). Entonces se usaba un lenguaje religioso y se justificaba la conquista –y la explotación de tierras y recursos naturales– en función de llevar a los indígenas a la verdadera religión. En los siglos posteriores, el lenguaje se volvió más secular, y se justificaba el colonialismo en razón de la superioridad moral de la civilización occidental; el pensamiento de Hegel es un buen ejemplo de esto: “Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con los pueblos de cultura superior y más intensa (...) Así, pues, los americanos viven como niños que se limitan a existir lejos de todo lo que signifique pensamiento y fines elevados” (HEGEL, 1974, p. 171-172). Es decir, si bien encontramos diferencias entre el llamado a la “universalidad” del siglo XVI con el de los siglos posteriores, ambos fueron funcionales para el colonialismo. Aunque durante el siglo XX las colonias europeas aún existentes lograron su independencia, el lenguaje de dicho universalismo se modificó para continuar con los fines de explotación. El llamado actual de “universalidad” se da principalmente a través de tres modalidades (WALLERSTEIN, 2007, p. 12):

¹⁰ Ellacuría (2000b, p. 647) señala: “El camino de llegar a la justicia por la libertad (liberalismo) ha tenido buenos resultados para los más fuertes, como individuos o como pueblos, en su determinado momento, pero ha dejado sin libertad (liberación) a la mayoría de la humanidad.”

- a) El argumento que sostiene que las prácticas políticas de los líderes de las potencias occidentales son para impulsar la “democracia” y defender las “libertades”
- b) El discurso sobre “el choque de civilizaciones” donde se supone que la civilización occidental es superior a las otras civilizaciones, pues es la única que ha logrado basarse en valores y verdades universales.
- c) La defensa de las “verdades científicas” del mercado que obliga a los gobiernos – en especial a los del Tercer Mundo – a aceptar las leyes de la economía neoliberal.

Cuando Ellacuría analiza la “civilización de la riqueza” cuestiona en cierta forma este tipo de universalismo.

Si bien el pensamiento de Ellacuría tiene influencias zubirianas y marxistas, al iniciar su cuestionamiento de la civilización de la riqueza hace uso de uno de los autores modernos más representativos: Immanuel Kant. Al recordar el imperativo ético del filósofo de Königsberg, sostiene que el modelo propuesto por la civilización de la riqueza no es universalizable y, por lo tanto, no es moral. Esta universalización no es posible por razones ambientales, pues si toda la humanidad consumiera la energía que requiere el estilo de vida occidental, simplemente el planeta no lo resistiría, y no es deseable por la falsa felicidad que otorga al ser humano y, sobre todo, porque es un modelo de vida que necesita de la explotación de otros: “[H]a de afirmarse contundentemente, primero, que la maldad impuesta de ese ‘vivir mal’, de ese vivir ‘muriendo’ en lugar de vivir ‘viviendo’, se impone por sí misma y, sobre todo, en relación con quienes dicen vivir bien, últimamente a costa de quienes viven mal. Ha de afirmarse, en segundo lugar, que mientras, en el mejor de los casos, el número de bien vivientes se multiplica aritméticamente, el de los mal vividos se multiplica exponencialmente” (ELLACURÍA, 2000c, p. 348-349). Así que la promesa de universalidad de occidente hacia los países del Tercer Mundo es falsa y termina siendo un encubrimiento de la imposición global e imperial del capitalismo.¹¹

El análisis de la civilización de la riqueza nos lleva, desde el campo iusfilosófico, a afirmar que el ideal liberal de los derechos individuales, universales y abstractos garantizados

¹¹ Ciertamente, Ellacuría hace su análisis influenciado por la “teoría de la dependencia”, corriente de pensamiento generada contra el “desarrollismo” impuesto en América Latina en las décadas de los 1950 y 1960, desarrollada por sociólogos y economistas latinoamericanos como Fernando H. Cardoso, E. Falleto, T. Dos Santos, A. Gunder, entre otros, la cual puso en evidencia que el subdesarrollo no era una etapa previa y necesaria del desarrollo. El subdesarrollo de los países pobres, según esta teoría, es resultado de un proceso histórico, consecuencia del desarrollo de los países ricos. Si bien esta teoría ha recibido múltiples críticas, en muchos de sus análisis no ha sido superada y ha dado más de sí a partir de la nueva configuración mundial del capitalismo y sus recurrentes crisis a nivel global, y el ensanchamiento de la brecha entre países ricos y países pobres. Cf. BIEL, 2007.

por el Estado liberal y democrático, está lejos de la realidad. Por eso, la fundamentación metafísica del “contrato social” que supone la existencia de un individuo sin concreción histórica, desde el cual se predicen ciertos derechos, es insuficiente para defender la vida y la dignidad de los seres humanos. Ellacuría es claro al rechazar esta doctrina: “Cuando Hobbes en 1651 escribía en *Leviatán* que son tres las causas de las luchas entre los hombres y que las tres están inscritas en la naturaleza humana: la inseguridad, la competencia y el deseo de gloria, estaba describiendo más la experiencia del hombre occidental emergente que algo necesariamente ínsito en la naturaleza humana” (ELLACURÍA, 1993e, p. 420). Además, este “contrato social” también es peligroso por su idealismo utilizable fácilmente para los intereses del capitalismo; de ahí que Ellacuría rechace todo humanismo abstracto por ser fácilmente manipulable para la explotación de otros seres humanos: ningún ser humano puede ser usado como medio para conseguir que el ser humano en abstracto sea tomado como fin en sí mismo (ELLACURÍA, 2001, p. 319-332).

Si mi libertad termina donde comienza la libertad del otro, entonces no hay obligación alguna respecto a las dificultades con las que se encuentra ese otro en el desarrollo de su vida. Aparentemente, esta indiferencia (“respeto” a la libertad del otro) permite que el otro desarrolle su vida digna como mejor le parezca. Y esto se vincula con el temor de los teóricos liberales a ideas de “bien común”, “buena vida” o “justicia social”, bajo el argumento de considerarlos vehículos para el totalitarismo. Sin duda, esto puede tener algo de cierto como lo muestra el propio Ellacuría al hacer la crítica de la ideologización del “bien común”. No obstante, la crítica ellacuriana sigue viendo en el bien común una idea formal importante para buscar el acceso de las mayorías marginadas a los bienes necesarios para su vida. En cambio, el principio liberal ha acarreado un totalitarismo del mercado, y del derecho a la propiedad privada sobre todos los demás derechos, llevando a que el individuo pacte el menor número de condiciones relacionadas con su compromiso social. En otras palabras, la liberalización pone el énfasis en el cumplimiento formal de los derechos (liberales) por encima de la manera en que el ser humano tiene acceso a los bienes para su vida digna.¹² Influidos por el dogma de la mano invisible del mercado, para el neoliberalismo basta el respeto de la libertad del individuo para que cada miembro de la humanidad logre llevar una vida digna, sin hacer análisis alguno sobre el acceso a los bienes. Y esto significa, sin duda, un soslayo de la materialidad de la historia y de la dimensión ética-biológica del ser humano.

¹² Como ejemplo actual de esto es la prioridad del derecho al comercio por encima al derecho a la alimentación (Cf. SHIVA, 2006, p. 100).

Por otro lado, el libre comercio, la desregulación de la economía y la proclama de la eficiencia de los mercados son los elementos más destacables de la actual razón universal capitalista, la cual ha instrumentalizado los derechos humanos, en especial aquellos generados por las luchas burguesas contra el “Antiguo Régimen”. Al respecto, señala la profesora Fariñas: “Y héte aquí, que esta nueva forma de homogeneización y de dominio universalista instrumentaliza a su favor el principio jurídico de la igualdad formal y el discurso de unos derechos humanos liberales e individuales, de carácter universal, rechazando, además, cualquier otro tipo de ‘derechos’ –como los que tienen un contenido social, redistributivo o igualitario–, que pudiera atentar contra la libertad del mercado” (FARIÑAS, 2006, p. 10). Siguiendo la misma idea, podemos afirmar que el mercado acepta la existencia de derechos sociales, y hasta de garantías judiciales que los hagan exigibles, mientras el deudor no pretenda establecer políticas impositivas o distributivas que dañen “el buen funcionamiento del libre mercado”. Y esto porque el individualismo que sustenta el pensamiento clásico de los derechos humanos, y su consecuente atomización de la sociedad, permiten colocar a las clases populares y a los sectores marginados –quienes son las que exigen derechos sociales, pues las clases pudientes no requieren ni se preocupan por su exigibilidad– ante un deudor insolvente: el Estado.

Jon Sobrino, al comentar el análisis que realiza Ellacuría sobre la civilización de la riqueza, afirma que “esta civilización, en lo fundamental, está basada en y ofrece un espíritu que, en definitiva, lleva a la deshumanización. Es la civilización del individuo, del éxito, del egoísta buen vivir. Y el aire que respira el espíritu se enrarece todavía cuando el Occidente que la produce se comprende a sí mismo no sólo como logro de talante y nobles esfuerzos – em parte, muy reales, a los cuales se añade también una secular y gigantesca depredación histórica–, sino como fruto de una predestinación, como antaño se comprendían los pueblos elegidos según las religiones” (SOBRINO, 2007, p. 29). Esta realidad pone en tela de juicio a los derechos humanos como instrumentos políticos funcionales a esta civilización de la riqueza, tanto por su individualismo abstracto como por su discurso universalista.

No obstante, desde la Filosofía de la realidad histórica, los derechos humanos pueden ser repensados para ser instrumentos políticos a favor de los pueblos y personas explotados y excluidos. Esto lo haremos desde dos elementos básicos del pensamiento de Ellacuría, que son su concepción de la historia y su propuesta antagonista a la civilización de la riqueza: la *civilización de la pobreza o civilización del trabajo*.

5. Derechos humanos y una nueva civilización

5.1. Derechos humanos y filosofía de la historia

La filosofía de la historia de la modernidad, surgida a partir del pensamiento de Herder y Kant y conducida a su máxima expresión por Hegel y Marx, concibe la historia como desarrollo, como un desenvolvimiento de lo que al principio potencialmente sea en la naturaleza del ser humano, en la lógica del Espíritu Absoluto o en la constitución dialéctica del mundo material. No hay duda que estas concepciones de la historia buscaron guiar la emancipación del ser humano. Sin embargo, como ha señalado Habermas, muchos de estos autores terminaron desconfiando del ser humano y buscaron otra instancia que asegurara el progreso de la historia. En efecto, la novedad histórica desaparece y también la responsabilidad ética frente a la historia. La historia sería un proceso racional y teleológico, y por lo tanto se trataría de un proceso unitario. Por eso, esta concepción de la historia es eurocéntrica, pues se considera a Europa como la punta de lanza del proceso. Como ha señalado Antonio González, esta visión está muy presente, aún sin declararlo de manera implícita, en el sentido común y en el pensamiento dominante de occidente, y un caso de ello serían los estudios morales de Habermas sobre la base de la psicología evolutiva de Kohiberg, proyectados a la historia humana (GONZÁLEZ, 2005, p. 179-199). Otro caso sería la lectura oficial sobre los derechos humanos como un desarrollo histórico lineal, dividido en generaciones y procesos de generalización y especificación.

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, 2000d, 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, cuarta generaciones) se ha vuelto “menos salvaje”. Esto justifica la imposición y la discriminación, pues como señala Helio Gallardo (2006, p. 167):

(...) 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.

En efecto, esta forma de ver la historicidad de los derechos humanos está influenciada por la filosofía de la historia de la modernidad. Los 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 es como se lee la historia de los derechos humanos como un proceso lineal sin contradicciones: 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 colonialismo les ha negado su dignidad. Se afirma que sólo son procesos contenidos en la propia naturaleza o en la racionalidad de los derechos humanos, y se tratan de procesos de generalización y de especificación de los mismos derechos originados en el siglo XVIII. Lo que se termina sosteniendo es que el sujeto de los derechos humanos es el ser humano en abstracto, trátese de los derechos liberales, de los derechos sociales o de los derechos culturales, y se relega la importancia de la praxis y la creatividad de la persona y comunidades concretas para comprender el avance de la historia. 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 acaba por inscribir a los derechos humanos en una instancia suprahumana, semejante al Espíritu Absoluto de Hegel; pero no es ésta la visión de Ellacuría. En su concepción de historia, hay un rechazo a cualquier presunto macrosujeto que la guíe. Siguiendo a Zubiri, supera la concepción de la historia bajo los presupuestos aristotélicos de potencia y acto, donde la historia no es otra cosa que una actualización de potencialidades contenidas desde el principio por un sujeto o una substancia universales. La historia es entendida por Ellacuría desde la praxis humana y los conceptos de capacitación y posibilitación. Es decir, propone abordar la definición real de la historia como transmisión tradente, como actualización de posibilidades, y como proceso creacional de posibilidades (ELLACURÍA, 1999c, p. 491-563).

Es el ser humano en su integralidad, a través de la praxis histórica, quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad. De ahí el rechazo a colocar los derechos humanos fuera de la materialidad de la historia, sin que esto signifique un acotamiento a la creatividad humana. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libera de toda mistificación: ya sea la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad, o una mistificación de la materialidad que tampoco tiene en cuenta su dimensión trascendental. Este rechazo a una comprensión abstracta de los derechos humanos, lleva a Ellacuría a comprender, más allá del liberalismo, la auténtica dinámica de la conquista de derechos: “Podría decirse que el liberalismo [...] busca ofrecer igualdad de oportunidades para todos los individuos y todas las tendencias. Pero de hecho esto no es así y el más mínimo ejercicio de historización muestra que las libertades y sus condiciones no se regalan, sino que se conquistan en un proceso histórico de liberación” (ELLACURÍA, 1993e, p. 417). En efecto, desde esta comprensión de la historia se puede realizar una fundamentación popular y sociohistórica de los derechos humanos, con base en la satisfacción de las necesidades, más acorde con la urgencia de justicia para el Tercer Mundo.

La historia es concebida, entonces, 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, 1993e, 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 el desarrollo de los derechos humanos. Desde ella, la clásica división en “generaciones” ayuda a tomar conciencia de que los derechos humanos no son algo estático, sino dinámico en el seno mismo del occidente, productos de conflictos y surgimientos constantes de nuevas subjetividades, lo cual permite comprender mejor que desde otras culturas y civilizaciones pueden ser cuestionados en su pretendida universalidad abstracta.

Defender las posturas idealistas de los derechos humanos, abstractas y universalistas, significa no comprender el carácter abierto y procesual de la historia. Es desconocer la capacidad del ser humano de repensar constantemente el mundo en que vive, de asumir las posibilidades y capacidades que un momento histórico le permite.

5.2. Derechos humanos y civilización de la pobreza

Pero no basta aceptar una nueva concepción de la historia para que los derechos humanos dejen de ser instrumentos funcionales a la civilización de la riqueza. Bajo el capitalismo sólo pueden darse, y aleatoriamente, derechos humanos para algunos y derechos humanos fragmentados y parciales para otros. La lógica de la civilización de la riqueza produce cesantes, trabajo informal y subempleo, mano de obra no calificada y vulnerable, inestable, y por lo tanto, viola derechos humanos. Esto es así porque, como insiste Ellacuría, se sigue una lógica económica orientada al lucro y no de necesidades humanas. En efecto, no basta comprender los derechos humanos fuera de la filosofía ilustrada de la historia sino que debemos ponerlos en conexión con uno de los elementos más radicales del pensamiento de Ellacuría: la civilización de la pobreza. Leonardo Boff (2005, p. 56) ha señalado:

Las relaciones del mercado son relaciones sociales que rigen la producción, la distribución y el consumo de bienes y servicios. Por el hecho de estar constituido por relaciones sociales, lo social, y no lo individual, debería ocupar la centralidad del mercado. Lo que debe guiar las prioridades y orientar la lógica de su realización histórica no son las demandas del propio mercado, casi siempre artificiales, buscando únicamente el lucro, sino las necesidades de la vida humana en su concretización, que es siempre material, personal, social, cultural y espiritual.

El contraste entre la civilización de la riqueza y la civilización de la pobreza, Ellacuría lo sintetiza de la siguiente manera: “Si la civilización de la riqueza pone su centro en las demandas del capital y en la acumulación privada (nacional o personal) y hace de ello no sólo el motor de la historia, sino que deja en sus manos la dirección de la misma, la civilización de la pobreza pone, ciertamente, como condición básica la satisfacción segura y permanente de las necesidades básicas de todos los hombres, pero, logrado esto, hace del desarrollo libre de a persona y de los pueblos al fuerza motriz principal y la utopía orientadora del presente” (ELLACURÍA, 2000c, p. 352). En otros textos, también habla de la civilización del trabajo en contraposición de la civilización de la riqueza. No busca una oposición entre trabajo y ocio, sino la afirmación de un trabajo que no sea regido ni exclusiva ni predominantemente

por el dinamismo del capital y de la acumulación, sino por el dinamismo real del desarrollo de la persona y del respeto al medio del cual forma parte:

El trabajo, produzca o no valor, que últimamente se concreta en mercancía y capital, es ante todo, una necesidad personal y social del hombre para su desarrollo personal y equilibrio psicológico, así como para la producción de aquellos recursos y condiciones que permiten a todos los hombres y a todo el hombre realizar una vida liberada de necesidades y libre para realizar los respectivos proyectos vitales..." (ELLACURÍA, 1999a, p. 301).

La civilización de la pobreza no consiste en la pauperización universal, sino que se contrapone así una sociedad configurada por el dinamismo capital-riqueza para suscitar un dinamismo distinto. Por eso, se rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y se hace de la satisfacción universal de las necesidades vitales el principio del desarrollo y del crecimiento de la solidaridad compartida el principio básico de humanización.

En síntesis, la civilización de la pobreza tiene como sentido básico la búsqueda de formas de vida –en plural– que hagan posible el acceso de bienes para que todos los seres humanos puedan tener una vida digna, y que estas formas sean compatibles con los límites ecológicos del planeta.¹³ El capitalismo actual impide otras formas de vida que pueden satisfacer dichas necesidades: “La carta, por ejemplo, del desarrollo y del consumo como motor fundamental del proceso histórico ha obturado, sin duda, otras posibilidades de vida, de momento, social y mundialmente irrecuperables. Porque, en definitiva, las capacidades no son tan solo capacidades intelectuales, sino también volitivas, emocionales, valorativas, etc.” ((ELLACURÍA, 1999c, p. 551).

Ahora bien, la comprensión de la historia como apropiación de posibilidades y la civilización de la pobreza nos posibilitan comprender los derechos humanos desde la praxis de los pobres, los excluidos y los oprimidos. Ya hemos dicho que los derechos humanos surgieron principalmente como un instrumento de defensa frente al poder político, con el objetivo de limitar sus posibles abusos e impedir que se reprodujeran los excesos que habían vivido durante el antiguo régimen. En ese momento, quienes luchaban eran individuos concretos, en su situación de burgueses, que buscaban condiciones para reproducir su vida. Entonces eran una subjetividad emergente que, como hemos dicho, a través de la abstracción invisibilizaron el conflicto que dio origen a sus derechos y los pretendieron como producto de

¹³ Ellacuría ya consideraba la urgencia del cuidado ecológico y visualizaba a la sociedad capitalista como ecocida, lo cual coloca a nuestro autor también en la línea de la ética del cuidado propuesta por Leonardo Boff.

la naturaleza humana y no de la praxis. A partir de ahí, los derechos humanos han constituido, en su versión dominante, la peculiar ideología normativa del mundo moderno-burgués.

Sin embargo, es importante distinguir entre las dos funciones que de los derechos humanos mencionamos párrafos arriba; como señala Nicolau-Coll (2006, p. 31), “no es lo mismo utilizar los derechos humanos para defenderse de los abusos de las empresas transnacionales o de los Estados (dictatoriales o democráticos) en cualquier lugar del mundo, que utilizarlos para imponer un modelo social, político y económico dado, en este caso del occidente moderno”. Habría que añadir que no sólo las grandes mayorías populares, o las minorías discriminadas, han de defenderse de las empresas transnacionales o del Estado, sino de diversas formas de poder que atentan contra la dignidad humana al impedir la producción y reproducción de la vida. En otras palabras, como señala Ellacuría, los derechos humanos deben ser instrumentos para combatir todo tipo de *violencia estructural e institucional*: “La existencia de mayorías muy por debajo de los niveles que se requieren y son posibles en nuestra época, incluso aunque no hubiera represión positiva, es la prueba de la injusticia de la estructura y de la violencia institucional. La violencia institucional es así la violencia originante y la violencia principal” (ELLACURÍA, 1993d, p. 662).

Los derechos humanos siempre existen en relación con la sociedad, y en función de una concreción del ser humano. Su comprensión desde la civilización de la riqueza sostiene la existencia de “derechos” del individuo con total independencia de sus relaciones sociales y de la forma en cómo estos se construyen, y además no interesa si dichos derechos se ven afectados si el individuo es indígena, empresario, obrero, blanco, negro, varón, mujer, etc. El contractualismo clásico termina neutralizando la capacidad creativa del ser humano; señala que los individuos tienen derechos que pueden exigir a las instituciones del Estado, pero a cambio las personas pierden su capacidad de lucha por la dignidad y la construcción de estructuras para el acceso igualitario a los bienes que satisfagan sus necesidades. Renuncian a esta capacidad de lucha porque le entregan al Estado el poder de construir dichas estructuras, que son edificadas en función de los intereses de los sectores hegemónicos de la nación o del mundo. Además, al darles a los derechos humanos un carácter eterno, racional, universal y natural, se invisibilizan las relaciones humanas conflictivas que dieron origen a la acumulación de ciertos derechos, en este caso, de los derechos llamados como de libertad negativa.

En cambio, los derechos humanos en la civilización de la pobreza tienen su fundamento en la praxis de los pueblos en busca de justicia, de mejores condiciones de vida que les permitan producir y reproducir su vida. Como señala Sobrino (2007, p. 61), “para sanar una historia gravemente enferma se necesita, de alguna forma, el aporte de pobres y víctimas”.¹⁴ En la situación mundial actual, si realmente queremos tomarnos en serio la justicia es imprescindible asumir una fundamentación de estos derechos desde la praxis popular, y pensarlos desde el-lugar-que-da-verdad, como nos lo propone Ellacuría. Sólo así, por ejemplo, se pueden entender los llamados derechos de “tercera generación” que declaran el derecho a la cultura propia. Es la emergencia de los pueblos discriminados, que denuncian una racionalidad que los ha denigrado y asesinado, pues la imposición cultural rebaja y mata. Es la emergencia de los otros que se les ha negado la capacidad y la apropiación de la posibilidad de ser ellos mismos.

Una concepción de derechos humanos desde el Tercer Mundo necesita pasar del individualismo a nociones comunitarias del ser humano. Como comentamos en páginas anteriores, Ellacuría considera que ni el liberalismo burgués ni el colectivismo son capaces de comprender la dimensión comunitaria de la persona; en cambio, es necesario dar más peso a lo social que a lo político: “Entre el individualismo y el estatismo debe construirse un tipo fuerte de sociedad, que supere el desenfreno de aquél, y la imposición dominante de éste” (ELLACURÍA, 1993e, p. 432). En este sentido, Ellacuría consideraba que una forma de combatir la violencia estructural era la participación en el campo público de las organizaciones populares y campesinas, y no sólo para conseguir el poder sino con el objetivo de reforzar a la sociedad:

Si las organizaciones populares, sin olvidar su derecho a la conquista del poder político, hicieran hincapié en la tremenda tarea social que les compete, tal vez verían que para esa tarea social deben entrar en este camino de arbitrar acciones, que en sí mismas no pueden calificarse como violentas, aunque algunos las fueran a estimar como ilegales (ELLACURÍA, 1993a, p. 721).

Derechos humanos no debe comprenderse sólo en función de una sociedad institucionalizada donde con orden se expresan los intereses –eso sí, sólo los intereses que se consideran “legítimos” –, sino como un espacio conflictivo donde subjetividades emergentes luchan por mejores condiciones de vida. De lo contrario, los derechos humanos se convierten

¹⁴ Algo semejante afirma Ellacuría (2000b, p. 645): “Mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres. Cuando deje de haberlos, porque ha sido superado mundialmente el estado de satisfacción de las necesidades básicas y haya sido superada también la desigualdad injusta”.

en un elemento ideológico que, si bien en su momento nacieron como producto de una subjetividad emergente, una vez que se hace del poder, impide que otros sujetos realicen procesos de lucha e intenta dar por terminada toda novedad histórica. En este contexto, Ellacuría interpreta desde los pobres y su praxis de liberación, un derecho humano clásico:

El derecho a la existencia de las organizaciones populares es un derecho fundamental, reconocido como tal universalmente y amparado por nuestra Constitución y por nuestros compromisos (...) No se trata sólo de un derecho general de los hombres a unirse y organizarse para lograr fines honestos, sino del derecho mucho más urgente que tienen los desposeídos e injustamente oprimidos a hacer valer sus derechos más fundamentales, que de otra manera se ven permanente, estructural y coyunturalmente conculcados (ELLACURÍA, 1993b, p. 737).

Es decir, Ellacuría piensa que ciertos derechos nacidos de la modernidad deben contemplarse en la construcción de un nuevo espacio político que posibilite superar democracias de baja intensidad, procedimentalistas y formalistas, que en los países latinoamericanos son utilizadas para legitimar los intereses privatistas de las clases sociales altas y de las empresas transnacionales, para dar paso a democracias donde se reconozcan nuevos derechos desde las luchas sociales que reivindican necesidades humanas: “Las organizaciones populares tienen notables valores como dinamizadoras del proceso político y social. Superan, de hecho, el planteamiento de los partidos políticos, pues su actividad no se centra ni menos se reduce a una actividad electoral, sino que muestran una dedicación permanente como representación de los intereses populares (...). Han elevado, en definitiva, al pueblo oprimido de su condición de objeto a la de sujeto de su propio destino, de su condición de marginado a agente activo del proceso histórico” (ELLACURÍA, 1993b, p. 739). Por eso, es incorrecto ver en la lucha por la transformación de las estructuras sociales, una reivindicación exclusiva de los derechos sociales y un desprecio por los otros tipos de derechos. Los llamados derechos de libertad y participación pueden ser medios para satisfacer necesidades tan importantes como los derechos económicos, sociales y culturales, y además pueden ser complementarios; lo importante es su historización, es decir, verificar el para qué se usan y el por quién se utilizan. Se trata de asumir el discurso de los derechos humanos y darles un uso alternativo a favor de los pobres (DE LA TORRE, 2006, p. 99-158). Por ejemplo, Ellacuría consideraba un crimen contra la democracia salvadoreña la no legalización de las organizaciones campesinas, a las que el gobierno calificaba de comunistas, desestabilizadoras y terroristas, no sólo por tratarse de una violación al derecho constitucional de organización y de libertad de asociación, sino porque consideraba que la

organización campesina era una respuesta histórica a la violencia institucionalizada. Al contrario de lo que afirmaba el Estado, la participación popular significaba una de las salidas fundamentales de la violencia estructural e institucionalizada que azotaban al país (ELLACURÍA, 1993d, P. 664).

Lo anterior tiene relación con la propuesta de Boaventura de Sousa Santos (2005) de reinventar el Estado, y convertirlo en un gran movimiento social. Esto es fundamental en relación con los derechos humanos pues en diversos países del Tercer Mundo, el Estado ha vuelto a ser un Estado gendarme (que en muchos países nunca lo ha dejado de ser), cuyo principal fin es el cuidado de los intereses de las empresas y la libertad de los mercados; es defensor de las burocracias privadas, su agenda política se excluye y se vuelve una mera agenda económica, dictada no como mandato de la soberanía popular y, a veces, ni siquiera de la supuesta soberanía parlamentaria, sino de las oficinas centrales de las empresas transnacionales. Este hecho constituye una de las violencias estructurales que denunciaba Ellacuría: “No porque la ejercite el Estado deja de ser violencia y violencia injusta, porque defiende la pervivencia del actual estado de cosas en el sistema socio-económico dominante e impide que el pueblo manifieste su voluntad de cambio y de participación justa en los bienes económicos, sociales, culturales y políticos del país” (ELLACURÍA, 1993a, p. 716). Se trata de la *criminalización de la protesta social*,¹⁵ cada día más común en los países cuyos gobiernos son funcionales a los intereses del capitalismo central, valiéndose de la expedición de “leyes anti-terrorismo” y sustentándose en un discurso ajeno a su realidad, importado desde los principales centros de poder del Primer Mundo.

Así, los derechos humanos consisten, desde el hacerse cargo de la realidad, en la construcción de espacios de lucha que logren subvertir las injusticias y las opresiones que impiden la satisfacción de necesidades de los pueblos de todo el planeta. Se trata de procesos de todo tipo, no sólo normativos, como parecerían afirmar las teorías liberales y ciertas corrientes analíticas, sino también procesos económicos, políticos, culturales, sociales, que vayan encaminados a la liberación integral de las personas. Procesos que permitan la transferencia de poder a los sectores marginados de las sociedades, para que a través de su

¹⁵ Ellacuría (1993a, p. 687 y 716) ya advertía de esta práctica y de sus negativas consecuencias: “Contra la organización de los campesinos se suele objetar que puede resultar muy peligrosa para la economía del país y aun para la estabilidad social. (...) Y lo que es peor, no se dan cuenta de que si no se abren cauces legales para la organización campesina, si no se abren cauces democráticos para la participación ciudadana, no queda sino el recurso a la violencia más fanática que ya se convierte en fuerza puramente destructora. (...) Es muy fácil llamar a cualquier cosa subversión para lanzar sobre ella el poder represivo del Estado. Y no olvidemos que este poder represivo del Estado lo que hace es fomentar cada vez más no sólo prácticas reivindicativas perfectamente justas, sino prácticas formalmente subversivas”.

empoderamiento puedan hacer efectivo aquello que se predica formalmente como derecho humano desde su propia particularidad. Guarda relación con esta postura el imperativo categórico propuesto por Joaquín Herrera (2005, p. 80-81) desde su postura de los derechos humanos como productos culturales, que se dan en contextos específicos de división que condicionan negativa y desigualmente el acceso a los bienes para la satisfacción de las necesidades humanas:

Actúa de tal modo que las consecuencias de tu ‘antagonismo’ frente a los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano tiendan a la construcción positiva de condiciones reales y concretas que permitan a los seres humanos poder llevar adelante sus vidas accediendo igualitariamente a los bienes necesarios para vivir una vida digna de ser vivida.

Por otro lado, como un momento de la praxis humana por la liberación, los derechos humanos deberían entenderse dentro de la pluralidad social y cultural de la sociedad mundial. Es necesario un verdadero diálogo intercultural entre la concepción moderna de derechos humanos, otras concepciones de dignidad humana, procesos de lucha a favor de ella y la estructuración social de otras culturas. Esto sin presuponer que alguna de ellas sea el marco inicial de este diálogo. La concepción clásica de derechos humanos sigue teniendo miedo a la diversidad. Por más que predique su dimensión de tolerancia, ésta se limita a aquellas expresiones culturales que no cuestionan de fondo su razón ilustrada y liberal. Se puede aceptar todo aquello que sea folklórico, accesorio y colorido de una cultura, siempre que no cuestione los principios liberales y su individualismo y, mucho menos, la lógica del libre mercado. El proceso de globalización se ha convertido en un proceso de occidentalización, aun en sus versiones “multiculturalistas”. Estas últimas, cabría anotar, se tratan de la nueva expresión del capitalismo para expandir su campo de influencia aceptando elementos culturales no-occidentales que no ponen en riesgo su lógica de producción y acumulación; como lo muestran algunos elementos del debate entre liberales y comunitaristas de la tradición anglosajona (DÍAZ POLANCO, 2006). Cuando las diferencias – expresadas en éticas religiosas, comunitarias, etc.– son capaces de distorsionar el funcionamiento del libre mercado capitalista, entonces es cuando “son *criminalizadas* y pasan a ser calificadas como enemigos que se deben eliminar, en cuanto que son consideradas como enemigos del progreso infinito de la civilización *cristiana y mercantil* occidental” (FARIÑAS, 2007, p. 68). La filosofía de la realidad histórica impone la tarea de desarrollar una teoría social y una

antropología que asuma la diversidad del ser humano y denuncie todas aquellas idealizaciones que impidan que esta diversidad se exprese, y sea parte de la manera en que la realidad histórica va dando de sí.

6. Conclusión

En el contexto de la globalización hegemónica se va imponiendo una visión conservadora de derechos humanos, cuyo uso está encaminada a otorgar seguridad jurídica al libre mercado, y además debilita la visión jurídica fundada en el derecho internacional y en el Estado benefactor, se hace necesario profundizar en una visión liberadora que parta desde las diversas subjetividades emergentes en movimientos sociales o en opciones comunitarias. Esta visión de derechos humanos busca no mutilar lo humano, pues parte del sujeto vivo como su punto crítico. Evita y se opone al solipsismo normativo y al formalismo, para abordar derechos humanos desde las diversas parcelas de la realidad histórica donde inciden. Esta comprensión conlleva algunas implicaciones, tales como la construcción pluricultural de derechos humanos, la inclusión de la perspectiva de la víctima, la contextualización en los procesos históricos, asumir la dimensión utópica que, en palabras de Ellacuría, consiste en construir una “civilización de la pobreza”. En efecto, pensar los derechos humanos desde la civilización de la pobreza, consiste en superar su uso desde la colonialidad del poder, y transformarlos en instrumentos de luchas desde sujetos corporales concretos.

Bibliografía

- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós, 2005.
- BIEL, Robert. *El nuevo imperialismo. Crisis y contradicciones en las relaciones Norte-Sur*. México: Siglo XXI, 2007.
- BOFF, Leonardo. *Ética da Vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *El derecho como arma de liberación em América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*. San Luis Potosí: CENEJUS-UASLP, 2006.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas. San Luis Potosí: UASLP, 2007.

DÍAZ POLANCO, Héctor. Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia. México: Siglo XXI, 2006.

DUSSEL, Enrique. Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Madrid: Trotta, 2007.

ELLACURÍA, Ignacio. Comentarios a la Carta Pastoral. In: Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos. Tomo II. San Salvador: UCA Editores, 1993a.

ELLACURÍA, Ignacio. El desafío cristiano de la teología de la liberación. In: Escritos Teológicos. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000a.

ELLACURÍA, Ignacio. El desafío de las mayorías populares. In: Escritos Universitarios. San Salvador: UCA Editores, 1999a.

ELLACURÍA, Ignacio. El papel de las organizaciones populares en la actual situación del país. In: Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo II. San Salvador: UCA Editores, 1993b.

ELLACURÍA, Ignacio. El testamento de Sartre. In: Escritos Filosóficos. Tomo III. San Salvador: UCA Editores, 2001.

ELLACURÍA, Ignacio. En torno al concepto y a la idea de liberación. In: Escritos Teológicos. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000b.

ELLACURÍA, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”. In: Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993c.

ELLACURÍA, Ignacio. La construcción para un futuro distinto para la humanidad. In: Escritos Teológicos. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000c.

ELLACURÍA, Ignacio. La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador. In: Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo II. San Salvador: UCA Editores, 1993d.

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

ELLACURÍA, Ignacio. Universidad, derechos humanos y mayorías populares. In: Escritos

universitarios. San Salvador: UCA Editores, 1999b.

ELLACURÍA, Ignacio. Utopía y profetismo. In: *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993e.

ELLACURÍA, Ignacio. Filosofía de la realidad histórica. San Salvador: UCA Editores, 1999c.

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

FARIÑAS DULCE, María José. Fundamentalismo económico. In: Juan José Tamayo y María José Fariñas, *Culturas y religiones en diálogo*. Madrid: Síntesis, 2007.

FARIÑAS DULCE, María José. Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológica-jurídica a la “actitud postmoderna”. Madrid: Dykinson, 2006.

GALLARDO, Helio. Siglo XXI. Producir un mundo. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin, 2006.

GONZÁLEZ, Antonio. Ignacio Ellacuría Filósofo: Su relación con Zubiri. In: *Vascos universales del siglo XX* Juan Larrea e Ignacio Ellacuría. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

GONZÁLEZ, Antonio. Prólogo. In: Juan Antonio Senent, *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

GONZÁLEZ, Antonio. Orden Mundial y Liberación. Disponible en: <<http://www.praxeologia.org/ordenmun.html>>. Fecha de consulta: 20 de enero de 2020.

GROFOGUEL, Ramón. Sujetos coloniales. Una perspectiva global de las migraciones caribeñas. Quito: Abya-Yala, 2012.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Edimat, 1974.

HERRERA FLORES, Joaquín. *Los derechos humanos como productos culturales*. Madrid: Catarata, 2005.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

NICOLAU-COLL, Agustí. *Derechos humanos y diversidad cultural*. Ixtus, 57, 2006.

- NOLAN, Albert. Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical. Santander: Sal Terrae, 2007.
- PANIKKAR, Raimon. La notion des droits de l'homme, est-elle un concept occidental? *Diogenes*, 129, 1982.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. VI, 2, summer/fall, Special issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, 2000.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Eds.). Aníbal Quijano. Textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Madrid: Dykinson, 2009.
- SÁNCHEZ RUBIO, David. Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos. *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, n. 17, San Luis Potosí: UASLP, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política. Madrid: Trotta, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Una epistemología del sur. México: Siglo XXI-Clacso, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- SEMENT, Juan Antonio. Ellacuría y los derechos humanos. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- SEMENT, Juan Antonio. Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007.
- SHIVA, Vandana. Derecho a la alimentación, libre comercio y fascismo. In: La globalización de los derechos humanos. Barcelona: Crítica, 2006.
- SOBRINO, Jon. Fuera de los pobres no hay salvación. Madrid: Trotta, 2007.

VELASCO, David. La visión hegemónica de los derechos humanos y las crisis permanentes del derecho internacional de los derechos humanos. Guadalajara: ITESO, 2014. Disponible en: <https://davidvelasco.files.wordpress.com/2014/08/la-visic3b3nhegemc3b3nica-de-los-dh-y-las-crisis-permanentes-del-didh.pdf>>. Consulta: 10 de enero de 2020.

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

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2015.