

## Praxis instituyente de liberación e historización de derechos humanos

Alejandro Rosillo Martínez<sup>1</sup>

**Palabras clave:**

común, praxis instituyente, liberación, historización, derechos humanos.

### Resumen

En este artículo, se mostrará cómo el pensamiento de Ignacio Ellacuría aporta a una comprensión desde América Latina de la categoría de “lo común”, que se ha desarrollado en un sector del pensamiento de izquierda. Esto en conexión con la historización de los derechos humanos y la comprensión de la praxis histórica de liberación. A partir de la categoría de “praxis instituyente” como generadora de lo común, se abren dos vertientes de análisis. Por un lado, mostrar que la praxis instituyente es una praxis histórica y que debe ser generada por cierto sujeto para constituirse en una praxis de liberación. Es decir, no toda praxis histórica es de liberación y, de la misma manera, no toda praxis instituyente es liberadora; pueden darse praxis de opresión, destructoras de capacidades y posibilidades de cierto sector de la humanidad. Entonces se requiere que la praxis transforme la realidad histórica a momentos de mayor disfrute de la libertad, y de la ampliación del sistema de posibilidades y capacidades. Por otra parte, se trata de discutir la manera en que, desde el pensamiento de Ellacuría, los derechos humanos pueden constituirse como un “común”, a partir de asumirlos desde la complejidad de la realidad histórica a través del método de historización.

**Abstract:** In this article, it will be shown how Ignacio Ellacuría’s thought contributes to an understanding, from Latin America, of the category of “the common”, which has developed in a sector of left-wing thinking. This in connection with the historicization of human rights and the understanding of

.....  
1 Profesor investigador de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Correo-e: alejandro.rosillo@uaslp.mx

the historical praxis of liberation. From the category of “instituting praxis” as the generator of the common, two aspects of analysis are opened. On the one hand, to show that instituting praxis is a historical praxis and must be generated by a subject to become a praxis of liberation. That is, not all historical praxis is liberating, and in the same way, not all instituting praxis is liberating; there may be practices of oppression, destroying the capacities and possibilities of a certain sector of humanity. Thus, praxis is required to transform historical reality into moments of greater enjoyment of freedom, and of the expansion of the system of possibilities and capacities. On the other hand, it is about discussing the way in which, from Ellacuría’s thought, human rights can be constituted as a “common”, starting from assuming them from the complexity of historical reality through the method of historicization.

### 1. Introducción

En este artículo, se mostrará cómo el pensamiento de Ignacio Ellacuría aporta a una comprensión desde América Latina de la categoría de “lo común”, que se ha desarrollado en un sector del pensamiento de izquierda. Esto en conexión con la historización de los derechos humanos y la comprensión de la praxis histórica de liberación.

En un primer momento, se desarrollará lo que se comprende por “lo común o procomún” y la praxis instituyente. Luego, se abordará el pensamiento de Ignacio Ellacuría respecto a la comprensión de la praxis, la liberación y la historización de los derechos humanos. Por último, se reflexionará sobre las implicaciones que tiene comprender los derechos humanos como un procomún, desde su historización y complejidad, y entendiéndolos

como productos históricos de la praxis instituyente de liberación.

### 2. El común o procomún<sup>2</sup> y la praxis instituyente

Para explicar la acción colectiva, y para otorgar nuevas categorías de análisis a las luchas sociales de las últimas décadas, diversos autores han desarrollado la idea del “común” o de lo “procomún”. Se trata de una categoría que se refiere tanto a la recuperación de una historia invisibilizada por la Modernidad, como a una forma de entender la construcción de las relaciones y espacios sociales que ha sido confrontada y destruida por el desarrollo del capitalismo. Es de destacar la obra publicada en 1990 por Elinor Ostrom, *El gobierno de los comunes*<sup>3</sup>, donde demuestra, a partir de experiencias en diversas partes del mundo, la posibilidad de una gestión colectiva sustentable de los recursos comunes sin la necesidad de la propiedad pública o privada. Demostró que, en una gran cantidad de casos, las comunidades (o los comuneros) satisfacen sus necesidades de manera colectiva y organizada, utilizando de manera equitativa y racional recursos como el agua, los bosques, las praderas, etc. Esto gracias a que los pobladores tienen la capacidad de establecer normas dinámicas que permiten un control de uso, acceso e infracciones a los recursos comunes.

Las investigaciones de Ostrom contradicen uno de los dogmas de la economía convencional capitalista, que sostiene que en el mercado los individuos actúan bajo su propio egoísmo con deseos ilimitados, por lo que considerar que pueda existir la cooperación y la gratuidad en la gestión de los recursos naturales es una creencia ingenua y peligrosa. Este dogma se le ha conocido como la “tragedia

2 Usaremos de manera indistinta el sustantivo “común” y “procomún”, pero siempre diferenciándolo del adjetivo calificativo y de la referencia a algo *común*. Se usa como sustantivo porque, como veremos, se refiere no tanto a un bien o un conjunto de bienes colectivos, sino a la praxis, a la acción, que genera la autogestión, el autogobierno, etc., y que crea, entonces sí, los bienes comunes.

3 Ostrom, Elinor, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

de los comunes”, en referencia al artículo publicado por Garrett Hardin en 1968, donde se afirma que la degradación del ambiente se dará al final de cuentas cuando se trate de un escenario donde muchos individuos utilizan un recurso común escaso. Pone como ejemplo el caso de un pastizal abierto a todos, y sostiene que un pastor racional buscará su beneficio directo, y entonces procurará un beneficio mayor de manera directa, introduciendo más animales a pastorear; al final, como los demás individuos harán lo mismo, el pastizal se terminará. Según Hardin:

“Ahí está la tragedia. Cada hombre se encuentra atrapado en un sistema que lo compele a aumentar su ganado sin ningún límite, en un mundo que es limitado. La ruina es el destino hacia el cual todos los hombres se precipitan, persiguiendo cada uno su propio interés en una sociedad que cree en la libertad de los bienes comunes”<sup>4</sup>.

La misma postura fue sostenida por diversos economistas, usando la “tragedia de los comunes” para analizar distintos problemas alrededor del mundo. Al final, sostienen que donde una gran cantidad de individuos tiene un acceso a un recurso para uso común, la extracción será mayor al nivel óptimo para su sustentabilidad.<sup>5</sup> En conclusión, la tragedia solo puede superarse a través de una regulación externa y vertical de ese recurso, quitándole su característica de común, para hacerlo privado o público. Es decir, la propiedad pública o la propiedad privada de ese bien es la solución contra dicha tragedia; así, de manera centralizada y vertical, se generará una regulación que permita un uso racional y sostenible del recurso.

Los resultados de Ostrom abrieron pie a una cantidad importante de investigaciones, fundamentando una práctica y una ética de la economía de la suficiencia.<sup>6</sup> Pero, sobre todo, y es lo que nos interesa en este artículo, dieron pie a desarrollar dos puntos fundamentales: recuperar el común de la tiranía de la narrativa que ejercía la “tragedia de los comunes”, que significó realizar una historia del procomún. Y, a partir de la recuperación de esta historia, dar cuenta de dos cuestiones: (1) que el común ha existido a través de la historia de la humanidad y que su persecución, negación y destrucción han sido parte de los procesos de la expansión de la Modernidad capitalista, y (2) que el fundamento de lo común no está en los bienes colectivos, sino en algo más radical, en la *praxis instituyente*.

En cuanto la narrativa histórica del común, se recuerda que, desde Aristóteles, quien era filósofo de la aristocracia ateniense, se encontraba ya una postura en contra, semejante a la de Hardin: “Lo común a muchos recibe el mínimo cuidado: cada cual se preocupa muchísimo de lo propio, de lo común muy poco, o sólo en cuanto atañe a él, en cuanto a los demás se desentiende mucho, pues otros [así se piensa] se preocuparán [de ello]”<sup>7</sup>. Aunque también se recupera el uso de la palabra “común”, como cosa, como bien o como finalidad, durante el pensamiento griego, el romano y el teológico medieval,<sup>8</sup> destaca la lectura que se realiza sobre la *enclosure* (cercamiento) de los comunes en el siglo XIII inglés; la *Carta Magna*, de 1215, y la *Carta Foresta*, de 1225, se interpretan en el contexto de luchas de resistencia de los *commons* a la afectación del dominio real de los bosques.<sup>9</sup>

4 Hardin, Garrett, “The tragedy of the commons”, Science, vol. 162, 1968, pp. 1244.

5 Ostrom, Elinor, *op. cit.*, pp. 37-38.

6 Bollier, David, *Pensar desde los comunes*. Una breve introducción, Sursiendo-Traficantes de sueños, Madrid, 2016, pp. 38-39.

7 Aristóteles, *La política*, Trad. Manuel Briceño, Panamericana, Bogotá, 2000, p. 70

8 Laval, Christian y Dardot, Pierre, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona, 2015, pp. 27-49.

9 *Idem*, pp. 335-353.

La transición a la Modernidad significó, en parte, un crecimiento y un aceleramiento de los procesos de *cercamiento* de lo común (primero, las tierras; luego, los conocimientos). La organización autogestionada de diversas comunidades, principalmente campesinas aunque también urbanas, fue atacada y destruida de manera violenta, para lograr la instauración del Estado moderno y el sistema capitalista. Lo común fue cercado, y sustituido por la lógica de la propiedad privada o de la lógica centralista del Estado y la propiedad pública. En este proceso, la persecución de las mujeres significó también una expropiación sobre la corporalidad y la reproducción femenina.<sup>10</sup>

Es de destacar la recuperación que, desde la categoría del común, se realiza de algunos textos de juventud de Karl Marx, especialmente el titulado “En defensa de los ladrones de leña”. Aquí se muestra la crítica que realiza Marx a un proceso de cercamiento de lo común, cuando el Estado prusiano tipificó como delito la recolección de la leña —ramajes caídos en los bosques—, que era una costumbre considerada como un derecho de los pobres para su subsistencia.<sup>11</sup> Un bien común que se autogestionaba desde la comunidad de campesinos pobres, pero que fue cercado para convertirlo en una mercancía: el Estado usó la ley para beneficiar al mercado, protegiendo la propiedad privada contra el uso común. Se impuso la lógica de la mercantilización contra la lógica de la autogestión.

Desde entonces, el cercamiento del común se ha dado en los diversos aspectos de la vida, a través de la privatización y la transformación de toda actividad en mercancía. La regulación de la Modernidad, sustentada por el Estado y el mercado, por lo privado y lo público, ha significado un constante cercamiento del común: en los recursos naturales, en los espacios e infraestructuras, en el conocimiento y

la cultura, en el arte y la estética, etc. Como afirma Bollier:

“... una vez que aprendemos a identificar los comunes y a entender su dinámica, resulta evidente que la privatización y mercantilización de nuestra riqueza común es uno de los mayores escándalos de nuestra época que pasan inadvertidos y cuyos efectos perniciosos podemos encontrar en todas partes. (...) Esta práctica suele recibir el nombre de *cercamiento de lo comunal*, proceso a partir del cual las corporaciones despojan los entornos naturales de sus recursos de valor, a menudo con apoyo y autorización del gobierno, y exigen el cálculo de su valor en función de los precios de mercado”<sup>12</sup>.

Si bien la Modernidad se ha distinguido por cercar lo común, una gran cantidad de luchas sociales, pasadas y contemporáneas se han caracterizado por defenderlo. En este sentido, se habla del paradigma de lo procomún,<sup>13</sup> que consiste tanto en procesos de resistencia —contra el cercamiento del común— como en procesos de creatividad —generación de nuevos comunes—. El resurgimiento del común se ha convertido en una práctica global, tanto porque tiene que ver con recursos, bienes, actividades y prácticas variadas, como porque han intervenido poblaciones de distintas partes del mundo.

Pero ¿cuál es la principal contribución de esta categoría del común o procomún? Esta consiste en diferenciar los bienes comunes, el bien común, las instituciones, de la praxis instituyente. Es decir, asumir que lo radical al hablar del común no es el recurso o el bien, o el tipo de institución o reglamentación, sino el proceso que crea el común y lo renueva constantemente. Es decir, en palabras de Laval y Dardot:

10 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueño, Madrid, 2015.

11 Bensaïd, Daniel, *Contra el expolio de nuestras vidas. Una defensa del derecho a la soberanía energética, a la vivienda y a los bienes comunes*, Errata Naturae, Madrid, 2015.

12 Bollier, David, *op. cit.*, p. 43.

13 *Idem*, pp. 177-179.

“El concepto de ‘praxis instituyente’ tiene por primera función hacer inteligible una creación así: instituir nuevas reglas de derecho es, en efecto, crear una nueva institución, al menos si se entiende por ‘institución’ el sistema de reglas surgido de la actividad instituyente y no esta actividad en sí misma”<sup>14</sup>.

Lo común no es prioritariamente un objeto o un recurso que, por su naturaleza, sea de uso colectivo, sino las instituciones que se crean y recrean a partir de la praxis instituyente. Por eso, el común incluye recursos físicos o intangibles de diversos tipos (recursos naturales, conocimientos, creaciones, etc.), pero se trata de un paradigma en que interviene un sujeto colectivo determinado, con un conjunto de prácticas sociales, valores y normas utilizadas para gestionar esos recursos. Es decir, como señala Bollier, “el procomún es *un recurso + una comunidad + un conjunto de protocolos sociales*. Los tres elementos conforman un todo integrado e interdependiente”<sup>15</sup>. Lo central no es preguntarnos si tal recurso es un bien común, sino si hay un sujeto colectivo que ha instituido la manera de gestionarlo como común.

El paradigma de lo procomún, cuyo punto radical se encuentra en la praxis instituyente, tiene una característica fundamental: no puede ser predeterminado en leyes universales, ni pretende proponer un modelo abstracto de gestión. Al contrario, la praxis instituyente, aunque parte de lo dado, significa la creación de instituciones que posibilitan al sujeto colectivo concreto a dar más de sí: “... lo común nunca se presenta bajo la forma de un esquema universal preparado para su uso, como una fórmula de acción que se podría trasponer a todos los dominios”<sup>16</sup>.

Instituir un común es un acto de creación, pero también de resistencia ante situaciones de despojo, que se genera desde un sujeto colectivo concreto, en un contexto histórico determinado. Esto no significa que lo común sea “una palabra goma” que pueda referirse a cualquier situación.<sup>17</sup> Al contrario, se trata de rescatar la diversidad en la unidad, la pluralidad en una universalidad analógica.<sup>18</sup> En este sentido, Bollier habla de principios amplios que son capaces de adaptarse a circunstancias locales:

“Encarna principios amplios (la participación democrática, la transparencia, la equidad y el acceso para uso personal), pero también se manifiesta en modos sumamente idiosincráticos. Por eso me gusta comparar el procomún con el ADN. Los científicos dirán que el ADN está ingeniosamente poco especificado precisamente para que el código de la vida pueda adaptarse a las circunstancias locales. El ADN no es de carácter fijo ni determinista, es parcial y flexible, crece y se modifica”<sup>19</sup>.

La universalidad del común es la referida a la praxis instituyente, es decir, que los miembros de una comunidad se constituyen como un sujeto colectivo que establece una institucionalidad para la autogestión. De ahí que Laval y Dardot no hablan de principios amplios, sino de un solo principio político: “Lo común no es un bien (...) Es el principio político a partir del cual debemos construir comunes y hacer con ellos para preservarlos, extenderlos y conseguir que sobrevivan. Es, por este mismo motivo, el principio político que define un nuevo régimen de las luchas a escala mundial”<sup>20</sup>. En este sentido, no se trata de una universalidad abstracta, sino solo

14 Laval, Christian y Dardot, Pierre, *op. cit.*, p. 504.

15 Bollier, David, *op. cit.*, pp. 24-25.

16 Laval, Christian y Dardot, Pierre, *op. cit.*, p. 511.

17 *Idem*, p. 27.

18 Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, UNAM-Itaca, México, 2009

19 Bollier, David, *op. cit.*, pp. 27-28.

20 Laval, Christian y Dardot, Pierre, *op. cit.*, p. 59.

del principio que funda el sentido que debe tener la praxis, la praxis que decide el carácter de común de una cosa o de un conjunto de cosas, a través de la participación activa y deliberante de los sujetos.

Ahora bien, esta concepción de la acción colectiva como creadora de lo procomún o de los comunes puede entrar en diálogo con la filosofía de Ignacio Ellacuría. De todos los elementos que podrían desarrollarse, abordaremos dos puntos sustanciales: la praxis de liberación y la historización de derechos humanos.

### 3. Praxis de liberación

Sánchez Rubio señala, de manera atinada, que la praxis instituyente es praxis de cualquier sujeto colectivo que es capaz de generar un común, pero no por sí misma la hace una praxis de liberación.<sup>21</sup> En este sentido, la manera de comprender la praxis por Ellacuría otorga criterios filosóficos, éticos y políticos para hablar de una praxis instituyente de liberación.

La filosofía de Ellacuría puede comprenderse como una filosofía de la praxis, ya que en su reflexión aborda las diversas formas de praxis, y porque intenta fundamentarla desde el análisis de los elementos y dinamismos que integran la realidad histórica que van desde la materialidad hasta la dimensión personal, y desde el individuo hasta el cuerpo social.<sup>22</sup> Como señala Antonio González, la praxis humana “en cuanto apropiación y transmisión tradente de posibilidades es la categoría más apropiada para comprender la originalidad de lo histórico”<sup>23</sup>.

En diversos escritos, tanto en los de carácter político, filosófico como teológico, Ellacuría utiliza el concepto praxis, y en variadas ocasiones lo hace de manera adjetivada; así se encuentran conceptos como praxis histórica, praxis social, praxis política,

etc. Es un concepto utilizado por Ellacuría como parte de su diálogo con el marxismo, aunque con una importante fundamentación desde el pensamiento de Zubiri.

#### 3.1. La estructura dinámica de la historia

La importancia del análisis de la praxis en el pensamiento ellacuriano comienza desde su análisis de la estructura dinámica de la historia. La praxis histórica debe entenderse en el conjunto dinámico de la realidad. Ellacuría no asume la historia como el desarrollo en acto de lo que en potencia ya está dado al principio de ella, sino como apropiación y actualización de posibilidades, por lo que se da constantemente innovación y creación; por supuesto, es un proceso cuasi-creacional, donde unas posibilidades solo pueden venir después de otras muy precisas, pues deben ser posibilidades reales y deben darse dentro de un sistema. Por lo tanto, antes de abordar el concepto de praxis histórica propiamente dicha, haremos mención del desarrollo de los momentos estructurales de la historia y sus dinamismos.

Los momentos estructurales de la historia, según Ellacuría, son: (a) la naturaleza, cuyas fuerzas no son sin más fuerzas de la historia, pero deben tomarse en cuenta, pues sin hecho no hay suceso. Además, la naturaleza subtiende dinámicamente a la historia y, en este sentido, debe considerarse como principio de fuerzas históricas. (b) Todo lo que el hombre ha producido y mantenido, es decir, tanto realidades físicas como instituciones, pues todo esto es decisivo para lo que va a ser la marcha de la historia. (c) El sistema de relaciones humanas, pues al ser la historia en última instancia una historia social, y esta no es la mera suma de biografías individuales, el conjunto de relaciones sociales, sus fuerzas y tensiones, intervienen en la historia. (d) El

21 Sánchez Rubio, David, “Materiales preliminares para un análisis crítico del poder constituyente”, en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 23, 2020, pp. 47-77.

22 Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1999.

23 González, Antonio, “Prólogo”, en Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 11.

sistema de interpretación y valoración, el cual va cambiando al ritmo del proceso histórico.

Por otro lado, las fuerzas de la historia son: (a) *las fuerzas estrictamente naturales*, que surgen de la estructuración corporal de la historia, es decir, de aquella forma de materia que todavía no ha accedido a la vida. (b) *Las fuerzas biológicas*, es decir, la vida “en su más estricto y modesto sentido biológico, con toda su complejidad, con todas sus leyes, con todos sus instintos, con todas sus tensiones, es parte importantísima de las fuerzas de la historia”<sup>24</sup>. (c) *Las fuerzas psíquicas*, que, sin ser independientes de las dos anteriores, representan cualitativamente algo distinto; son las que radican en determinadas condiciones psíquicas de los individuos: su talento, su ambición, etc. (d) *Las fuerzas sociales* son las que surgen de la realidad social en cuanto tal, del cuerpo social; es decir, la estratificación social, los grupos de presión, las costumbres, los usos recibidos, los prejuicios sociales, las fuerzas económicas, etc. (e) *Las fuerzas culturales o ideológicas* son las actividades del ser humano “que tienen como intento formal el conocimiento de la realidad, un conocimiento reflejo y riguroso, que podría llamarse científico, si tomamos el término en toda su amplitud”<sup>25</sup>. (f) *Las fuerzas políticas*, que son aquellas que tienen que ver con el poder político; esto sin negar su relación con las fuerzas culturales y sociales, se debe reconocer una autonomía en su funcionamiento. (g) *Las fuerzas estrictamente personales*, las cuales “son las que son en virtud de un acto de opción, sea de un individuo, sea de un grupo”<sup>26</sup>.

Ahora bien, en cuanto al carácter formal de estas fuerzas en tanto factores históricos, es de reconocer que cada una tiene su propia índole y opera de modo distinto, sin que esto ponga en duda su posición estructural dentro del proceso histórico. Tampoco es posible, en virtud de la azarosidad de la historia, igualar

el proceso histórico con los procesos naturales. Que existan fuerzas históricas y que estas fuerzas lleven a la historia por unos cauces determinados no implica la negación de la libertad personal dentro de su ámbito propio, por más que este ámbito se vea reducido y dificultado. Pero, por otro lado, sería ingenuo suponer que la historia va justamente por donde prescriben las voluntades individuales. De ahí que, para un cambio social o para la resolución de un problema, no bastaría con el cambio de voluntades personales, sino que será necesaria una acción sobre las estructuras mismas de la historia.

Las fuerzas de la historia se constituyen como posibilidades, y estas aparecen como tales cuando la respectividad en la cual están las cosas con el ser humano cobra una actualidad determinada. Las fuerzas sociales, económicas, culturales y políticas son posibilidades históricas porque son resultado de un proceso histórico y porque de suyo se actualizan como tales. En cambio, no sucede lo mismo con las fuerzas naturales, biológicas y psíquicas, donde su carácter de posibilidades depende de su actualización concreta de la respectividad. Así pues, “las fuerzas históricas son fuerzas de la historia y cobran su carácter de fuerza en razón de su propio carácter de realidad en composición con las demás fuerzas, pero son históricas en cuanto contribuyen al proceso de posibilitación y capacitación”<sup>27</sup>. Lo que mueve la historia es todo el conjunto de fuerzas, sean fuerzas históricas formalmente o no, pero lo movido es siempre histórico en cuanto tiene el triple carácter de *transmisión tradente, actualización de posibilidades y creación de capacidades*.

La cuestión de las fuerzas de la historia es una pregunta filosófica por lo *talativo*, lo cual lleva a Ellacuría a plantearse la cuestión transcendental, es decir, cuestionarse por la realidad de algo en cuanto realidad. En cuanto a la historia, se inicia por la pregunta

24 *Idem*, p. 596.

25 *Idem*, p. 572.

26 *Idem*, p. 573.

27 *Idem*, p. 576.

de los dinamismos del proceso histórico en busca de lo que es su unidad dinámica. Para ello, nuestro autor enuncia tres tesis.

*La primera tesis respecto al dinamismo de la historia versa sobre la conexión esencial entre dinamismo y realidad.* El dinamismo está en la realidad, pues las cosas reales son un sistema de notas, y la conexión de estas notas con otras pone en acción lo que de suyo la realidad es formalmente activa. Son intrínsecamente respectivas, por sí mismas y desde sí mismas están vertidas las unas a las otras. La realidad es intrínsecamente dinámica, y este dinamismo consiste en su constitutivo “dar de sí”; es decir, las cosas reales son formalmente dinámicas. Pero este devenir es un devenir real y no meramente un devenir ideal de la conciencia.

*La segunda tesis se refiere a la funcionalidad y al poder de la realidad.* En primer lugar, las cosas reales están en función de las demás, lo que constituye una funcionalidad de lo real en cuanto real; de ahí que las realidades históricas estén en función unas de otras. En segundo lugar, otra característica trascendental del dinamismo de la historia es el poder de lo real. La realidad al ser el fundamento último de toda posibilidad, es también *impelente*; es decir, la realidad impele al ser humano a tomar opciones.

La tercera tesis es la que interesa en estos momentos, y a la cual prestaremos mayor atención. Esta muestra el horizonte desde el cual Ellacuría plantea su proyecto de filosofía de la liberación: *la praxis histórica*. Lo radical de este nuevo horizonte no es el conocer, sino el quehacer. Como señala Castellón Martín, el horizonte filosófico de nuestro autor es “el de la construcción de un mundo nuevo, es un horizonte utópico y escatológico ante una realidad sangrante de muerte, violencia, pobreza inhumana, injusticias y explotación”<sup>28</sup>.

La realidad es de por sí dinámica, y su momento inicial de dinamismo consiste en un *dar de sí*, de ahí que la respectividad de lo real en tanto que real es esencialmente dinámica. Se trata de un dinamismo que enlaza a todos los dinamismos de la realidad, donde los superiores se apoyan en los inferiores, y los asumen, pues todos ellos ofrecen una forma distinta el *dar de sí*. Así, el dinamismo no es formalmente un cambio sino un devenir y de ahí que se pueda interpretar como una marcha en la línea de la mismidad, que es el acto que ejecuta una estructura para seguir siendo lo que es. En la realidad viviente, por ejemplo, “la vida es un dinamismo para poder seguir siendo *el* mismo precisamente no siendo *lo* mismo”.<sup>29</sup> Esto permite el dinamismo de la *suidad* del ser humano, que lo constituye como persona.<sup>30</sup>

Este dinamismo va forjando la personalidad a través de las posibilidades que se apropia. Además, tiene un carácter de versión, donde la autoposesión toma una forma de *con-vivencia* o de impersonalización, el cual consiste en estar afectado por los otros en tanto que otros.

### 3.2. La praxis histórica

Ellacuría asume la presencia en la historia en las demás formas de realidad y sus dinamismos; se trata del dinamismo de la historia como creador de la posibilitación y de la capacitación. Este dinamismo toma la forma de *praxis histórica*, que, en este sentido, tiene como sus supuestos el devenir de la realidad que, como se ha analizado, es un devenir en respectividad, estructural y funcional. ¿Cómo comprende Ellacuría, desde estos supuestos, la praxis? A través de su obra, encontramos cuatro definiciones sobre la praxis, que deben leerse en conjunto.<sup>31</sup>

28 Castellón Martín, José Joaquín, *Ellacuría y la filosofía de la praxis*, Hergué Editorial, Huelva, 2003, pp. 87-88.

29 Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 591.

30 *Idem.*, p. 592.

31 Tres de estas definiciones se encuentran en su artículo “Función liberadora de la filosofía” (pp. 110, 111 y 119) y otra más en su obra *Filosofía de la realidad histórica* (p. 594).

Por su carácter transformador, la praxis es el ámbito donde con mayor claridad se expresa la interacción entre el ser humano y el mundo, pues en ella las relaciones no son siempre unidireccionales, sino respectivamente codeterminantes. Ellacuría rechaza la contraposición aristotélica entre *praxis* y *poiesis*, donde aquella es la actividad que tiene un fin en sí misma, pues señala que solo el ser humano

“‘realiza’ formalmente aquello que hace y realiza realizándose y es en este ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis. De ahí que no todo hacer sea una praxis, sino tan solo aquel hacer que es un hacer real de realidad; un hacer, por otra parte, que va más allá del puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este ‘más’ es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería **la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia**”<sup>32</sup>.

Pero, por otro lado, el sentido aristotélico de la praxis como inmanencia puede ser recuperado, para Ellacuría, si se entiende la realidad social e histórica como un todo, con el fin de que la inmanencia de la *praxis* sociohistórica se mantuviera y cobrara el pleno sentido de autorrealización. De ahí que no debe hablarse, en un primer momento, de distintas formas de praxis (teóricas, científicas, etc.), sino que debe comprenderse como “la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto”<sup>33</sup>.

Ellacuría reconoce la dimensión personal y social de la praxis histórica, concibiendo la historia desde el concepto de *posibilidad*. Por una parte, la praxis biográfica o personal no es individualísticamente segregada porque se trata de la praxis de un individuo vertido a los demás; es parte de un cuerpo social y está situado en un contexto histórico, lo cual le otorga condicionamientos y posibilidades. La praxis histórica también es principio de personalización, pues al ser la historia un proceso de capacitación es una vía para una más plena realización de la persona. Es así como, a pesar de tener un formal carácter impersonal, la historia es un proceso de personalización. Con la apropiación de posibilidades, a la humanidad se le ofrecen nuevas formas de personalización. Por otra parte, la historia le incorpora a la praxis social el momento de realización personal, y esto significa un momento de liberación, pues es necesario que exista un momento de opción junto a un momento de creación.

Es importante señalar que, como muestra José Sols,<sup>34</sup> el concepto zubiriano de “posibilitación” se acerca al de “praxis” utilizado por Ellacuría. Para Zubiri, la posibilitación se funda no en la nuda realidad, sino en la realidad-sentido;<sup>35</sup> con lo cual cualquier dinamismo de posibilitación hace más suya a la realidad humana, ya que se constituye desde sí misma con las cosas y, por lo tanto, toda posibilitación se funda en la autoposición de las personas. Ellacuría asume esta perspectiva, pero va más allá al considerar que no todo proceso de posibilitación se constituye en una verdadera praxis de transformación. La dirección del proceso histórico no está determinada naturalmente, y no cualquier conjunto de opciones va a dar lo más pleno de la realidad. Desde la situación sociopolítica que reflexiona Ellacuría, le es claro, ante la realidad histórica de mal e injusticia, que no se puede concebir

32 Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 594 (negrillas mías).

33 Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, p. 111.

34 Sols, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999, p. 223.

35 Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 225-245.

un progreso histórico de forma optimista e idealista. Tras esta constatación es necesario pasar de la mera posibilidad a la praxis, para asumir la tarea de construir *la verdad de la realidad*. Recordemos que la verdad de la realidad no es lo ya hecho, sino que el ser humano debe volverse a lo que está haciendo y a lo que está por hacer. Sin olvidar que la transformación sociohistórica que la praxis realiza tiene un trasfondo ontológico y antropológico: el ser humano está abierto a la realidad y, al hacerse cargo de ella, muestra las posibilidades para abrirse y “cuasi-crear” algo nuevo.

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

“La reducción de la praxis a una determinada producción de condiciones materiales o a una determinada transformación de las estructuras sociales y políticas es arbitraria. Hay una praxis lúdica, etc. Desconocerlas sería desconocer el carácter estructural de la historia y la pluralidad de fuerzas que operan sobre ella. Que unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad, no es prueba de que la hayan de tener siempre ni, menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales. El olvido de la dimensión personal de cualquier praxis, realmente humana, no puede menos de alienarla y convertirla en manipula-

ción de objetos, en naturalización de personas. En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y de estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación: la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y la mistificación de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión transcendental. La consideración unitaria de todos los dinamismos que intervienen en la historia muestra a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica”<sup>36</sup>.

En cuanto el proceso histórico es productivo y transformativo, la praxis se identifica con él, pues por praxis se entiende “la totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica: en ella, las relaciones sujeto-objeto no son siempre unidireccionales, por eso es preferible hablar de una respectividad codeterminante, en la que, sin embargo, el conjunto social adopta más bien características de objeto, que desde luego no solo reacciona, sino que positivamente acciona y determina, aunque el sujeto social (que no excluye los sujetos personales, antes los presupone) tenga una cierta primacía en la dirección del proceso”<sup>37</sup>. Es así como el proceso histórico no está determinado ni orientado por algo, solo por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de la apropiación de posibilidades y según determinadas capacidades. La praxis no es reducible a la naturaleza o a la razón, pues la historia es algo que va dando de sí misma. Pero nada nos asegura que la apropiación de posibilidades sea la más adecuada para la instauración de la justicia, de humanización

36 Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 596.

37 Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, op. cit., p. 110.

y personalización. Recordemos que la historia es la que está en juego por la apropiación de unas u otras posibilidades, apropiación que va a suponer la existencia de unas capacidades y la no existencia de otras. Por eso, la praxis no es liberadora en sí misma. El ser humano se va configurando históricamente en virtud de las posibilidades que en cada momento recibe y se apropia. En este sentido, la realidad histórica puede ser principio de libertad, humanización y liberación, pero también de alineación, dominación y opresión.

Hasta el momento, podemos señalar que Ellacuría construye un concepto de praxis que la considera como el hacer del ser humano de carácter transformador que afecta a la totalidad del dinamismo de la historia y de la naturaleza, tomando en cuenta que la praxis no es solo una parte de la vida, sino una dimensión que afecta a la vida humana como totalidad.

Por último, y entrando en conexión con el siguiente tema, es importante destacar la unidad y la pluralidad de la praxis. Una unidad que responde a la unidad de lo humano y una diversidad que es dada por la pluralidad en las dimensiones de lo histórico.<sup>38</sup> Para Ellacuría cada praxis histórica tiene una estricta unidad sin que esto niegue su complejidad; es decir, se trata de una unidad —dialéctica en caso de praxis contradictorias— que estructura una compleja pluralidad y que no uniformiza. Así, la praxis “es compleja, y en nuestro caso, contrapuesta; la unidad de la praxis no sólo no es una unidad uniforme ni una unidad estática, sino que es una unidad de diversas praxis, cuando no de praxis contrarias. Lo grave de estas praxis es que no son momentos de una sola

praxis y que, por tanto, no permiten aislacionismos robinsonianos”<sup>39</sup>. Se trata de una unidad estructurada, donde las diversas praxis (pluralidad) conservan una cierta autonomía<sup>40</sup> dentro de la praxis histórica total. Por lo tanto, una praxis puede tener diversos discursos sin perder su unidad.

En cuanto a la tarea intelectual, Ellacuría sostiene la estrecha relación entre teoría y praxis. De hecho, la teoría es un momento de la praxis: el momento teórico o intelectual. En este sentido, la filosofía debe ser una reflexión sobre la *praxis histórica*, porque es justamente en la realidad histórica donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en especial —pero no exclusivamente— la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad. *Praxis* entendida no como un tipo de actividad humana contrapuesta a otras, sino, como ya hemos insistido, considerándola “la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica”<sup>41</sup> y “la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación”<sup>42</sup>.

De lo anterior se desprende el interés de Ellacuría por plantearse la necesidad del aporte de la filosofía a las luchas por la liberación; es decir, que la praxis histórica sea una praxis liberadora. De ahí la importancia de comprender el concepto de *liberación*.

### 3.3. Liberación y praxis

Siguiendo lo expuesto líneas arriba, es fácil percatarse que a través de la praxis se muestra el poder creativo del ser humano. Este poder “está en estrecha relación con el grado de libertad que vaya alcanzado [el ser humano]

38 “La *praxis* son necesariamente diversas según las distintas circunstancias históricas y, consecuentemente, deben serlo las formulaciones teóricas. Esto da paso a la necesidad de aceptar un pluralismo de *praxis*...” (Ellacuría, Ignacio, “El problema ‘ecumenismo y promoción de la justicia’”, en *Escritos teológicos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2002, p. 376.)

39 Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”; *op. cit.*, p. 112.

40 Se entiende por autonomía el hecho de que una praxis no sea, en principio, un mero reflejo mecánico de otras instancias y el hecho de que tenga capacidad de actuar sobre otras instancias.

41 *Idem*, p. 110.

42 *Ibidem*.

dentro del proceso histórico<sup>43</sup>. Como hemos insistido, para Ellacuría la realidad histórica es la total y última realización de lo real, el último estadio de realidad. En efecto, y en conexión con lo dicho sobre la praxis, la historia se nos presenta como un crecimiento de la libertad que supone un proceso de liberación progresiva, aunque no garantizada, de la humanidad; liberación de todo tipo de condicionamientos materiales, políticos y sociales. En otras palabras, la actualización de la libertad es resultado de un proceso de liberación. Es así como Ellacuría entiende la libertad:

“La opción por la cual la posibilidad se convierte en realidad implica dar poder a una posibilidad entre otras. El hombre, por tanto, no es una realidad meramente sub-stante, sino una realidad supra-stante, en el doble sentido de poder estar sobre sí y de ofrecerse a sí mismo posibilidades, que no emergen naturalmente de él, sino que debe crearlas muchas veces y debe apropiárselas siempre. Y se las apropia en función de lo que quiere hacer ‘realmente de sí’, de la figura que ha ido eligiendo como propia más allá de cada una de las opciones particulares. Esta determinación de lo que quiere ser y de lo que quiere hacer en razón de lo que quiere ser, cualesquiera sean los estímulos que acompañen este querer, es la libertad. Libertad que es, por tanto, libertad ‘de’ la naturaleza, pero ‘en’ y ‘desde’ la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad ‘para’ ser lo que se quiere ser<sup>44</sup>.”

Podría decirse, entonces, que la liberación comienza desde la propia evolución, desde la misma naturaleza, a través del esquema “desgajamiento exigitivo-liberación biológica-subtensión dinámica”. En este proceso destacan los aspectos de estabilización y

liberación, donde la fijación progresiva de estructuras da pie al desarrollo en direcciones más ricas en función de su liberación: “[L]a liberación está montada sobre una fijación progresiva de estructuras, que no es anquilosamiento, sino apertura a una actividad de orden superior” y que “no supone el abandono de la fijación precedente<sup>45</sup>”. En el ser humano, esta liberación se ve con claridad en su apertura a la realidad, a su capacidad de aprehender las cosas como realidades. Pero, conviene recordar, es una liberación que no anula a la materialidad, sino que es desde ella. La libertad en abstracto no existe; lo existente son las acciones libres, las cuales hacen del ser humano, un ser relativamente absoluto, que puede optar dentro de una serie de posibilidades en virtud de su apertura a la realidad. Es decir, las acciones libres son “aquellas en las cuales me enfrento con las cosas como realidades, pues si no hubiera más que reacciones estímúlicas, no habría posibilidad alguna para hablar de acciones estrictamente libres<sup>46</sup>”. De ahí que la libertad es “libertad de la naturaleza, pero en y desde la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad para ser lo que quiere ser<sup>47</sup>”.

En el sentido de lo descrito, puede verse cómo Ellacuría inicia su reflexión sobre la liberación no desde lo sociopolítico, sino de una forma más radical: desde el proceso entero de realización de la realidad. Sin el proceso de liberación básico no habría historia, ni novedad en ella, y es gracias a ella que aparece un proceso de praxis en el ser humano con base en el dinamismo de actualización de posibilidades. Es cuando el proceso de liberación pasa de ser una cuestión metafísica (de lo real en cuanto real) a insertarse en el campo de la ética y la política. Es decir, la liberación histórica reside en que los seres humanos vayan constituyéndose en

43 Samour, Héctor, “Filosofía y libertad”, en Jon Sobrino y Rolando Alvarado (Coords.), *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 110.

44 Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 350.

45 *Idem*, p. 114.

46 *Idem*, p. 417.

47 *Idem*, p. 350.

autores de su propio proceso histórico, donde se desarrollen condiciones de todo tipo que posibiliten que ellos den más de sí: “[N]o parece pequeña tarea, ni tampoco totalmente utópica, el que la humanidad entera, como sujeto último de la historia, pueda llegar a ser la creadora y la dueña de su propio curso histórico, de la vida histórica entera”<sup>48</sup>. La libertad es, entonces, una posibilidad real del ser humano, pues se apoya en su propia estructura abierta, pero su actualización debe darse a través de un proceso de liberación.

Si bien, como habíamos mencionado, todo tipo de actividad humana transformadora está incluido en la reflexión filosófica de la praxis humana, pues ella incluye todas las formas del quehacer humano, tanto especulativas, educativas, técnicas, religiosas, etcétera, Ellacuría pone énfasis en las praxis históricas de liberación, es decir, en aquellas que actúan como productoras de *estructuras nuevas más humanizantes*.

El proceso práxico de liberación, ya en el ámbito ético y político, es principalmente dialéctico —aunque no exclusivamente— en cuanto busca negar la negación de los seres humanos, y se avance afirmando lo positivo. Un proceso que se da dentro del dinamismo histórico de la posibilitación y capacitación, por lo cual no existe ninguna garantía de triunfo. Ya se ha dicho que la realidad histórica puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser de opresión y alienación. Esto porque “la praxis histórica no es reducible ni a las leyes del mundo natural ni a los saltos dialécticos de algún presunto espíritu”<sup>49</sup>. A diferencia de lo que puede suceder con posturas idealistas o mecanicistas de la historia, el mal y la injusticia en la historia —desde la perspectiva de nuestro autor— no pueden ser legitimados ni justificados como unas necesidades lógicas en el desarrollo de una teleología o como

partes de un devenir forzoso de la historia. Más bien el mal histórico es un límite real que se presenta como un desafío a la praxis de liberación.

La liberación es, entonces, un proceso a través del cual el ser humano va ejerciendo su libertad y va haciéndose cada vez más libre gracias a su estructura de esencia abierta. “La liberación es, por lo pronto, un proceso. Un proceso que, en lo personal, es, fundamentalmente, un proceso de conversión y que, en lo histórico, es un proceso de transformación, cuando no de revolución”<sup>50</sup>. Esto es totalmente compatible con su concepción de realidad histórica, pues esta desmiente cualquier visión idealista y optimista en la que *el ser sea identificado como lo bueno y lo verdadero*:

“La identificación del ser con lo bueno y lo verdadero, pero de suerte que sólo es lo que nos parece bueno y verdadero a una razón que se ha constituido en medida de todas las cosas, choca con la realidad histórica del mal y del error. Lo cual trae consigo necesariamente la aparición de la dialéctica en el plano teórico y de la praxis en el plano de la acción”<sup>51</sup>.

El mal no es, pues, ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano, pues solo en referencia a él hay bien y hay mal. Así que la praxis histórica de liberación se puede comprender también como la superación del mal histórico.

La realidad histórica es la realidad abierta e innovadora por antonomasia, por lo cual el ser humano debe hacerse cargo de ella para su transformación. En efecto, **para que la realidad histórica dé más de sí, es necesario que la praxis humana sea una praxis de liberación.**

48 *Idem*, p. 561.

49 González, Antonio, “Prólogo”, en Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 11.

50 Ellacuría, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en *Escritos teológicos*, tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 640.

51 Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 599-600.

La ventaja de la comprensión de la liberación por parte de Ellacuría, desde la estructura dinámica de la realidad, consiste en que constituye un concepto integral, que no se ubica solo en el ámbito político o en el económico, ni tampoco se basa en una abstracción del ser humano. Se asume un proceso que busca concretizar la libertad, creando las condiciones materiales y objetivas para su ejercicio. En efecto, la liberación es un proceso que supone la:

- a) *Liberación de las necesidades básicas, cuya satisfacción es necesaria para una vida humana.*<sup>52</sup> Es lo que se debe llamar, según Ellacuría, “liberación de la opresión material”.
- b) *Liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas deshumanizantes.*<sup>53</sup> Es la “libertad ante la represión”.
- c) *Liberación personal y colectiva de todo tipo de dependencia que impide una autodeterminación plena.*<sup>54</sup>
- d) *La liberación de sí mismo, “pero de sí mismo como realidad absolutamente absoluta, que no lo es, pero no de sí mismo como realidad relativamente absoluta, que sí lo es”*<sup>55</sup>. Se trata de no considerar absoluto aquello que llevará fácilmente a la idolatría y, en este caso, de un egocentrismo destructor.

Esta manera integral de comprender la liberación supone un proceso de lucha por la justicia, que debe conducir al ejercicio auténtico de la libertad de todos los seres humanos. De ahí que él vea la libertad desde los procesos de liberación y no desde la mera liberalización, entendida esta como el proceso que apunta exclusivamente a la libertad subjetiva e individual; por eso denuncia las

abstracciones de la libertad que, aunque predicadas para todos son ejercidas solo por unos cuantos, sobre una base material posibilitada por la explotación de la mayoría.

Cabe aclarar que Ellacuría no desprecia la libertad individual y subjetiva, ni muchos menos la capacidad creativa de la persona en la historia; su postura no es un colectivismo que niegue esta dimensión humana. Ya vimos que uno de los elementos de la liberación es la libertad ante la represión, ante las realidades que atemorizan al ser humano. Donde no está de acuerdo es en considerar la liberalización —el proceso de individualización que nace desde el Renacimiento europeo— como un auténtico proceso de liberación integral de toda la humanidad: “Sin desestimar las virtudes de la liberalización (...), la liberación hace un planteamiento más material y más integral, en definitiva, más realista y más universalista”<sup>56</sup>.

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

52 Ellacuría, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 645.

53 *Idem*, p. 645.

54 *Idem*, p. 646.

55 *Idem*, p. 646.

56 *Idem*, p. 645.

praxis. Es decir, la misma dinamicidad de la realidad la hace plural y una. En las siguientes páginas, veremos la importancia de esta postura al hablar de las luchas por derechos humanos.

### 3.4. El momento intelectual de la praxis

De diversas maneras, sostiene Ellacuría, “la filosofía ha estado íntimamente vinculada con la libertad”<sup>57</sup>. Sin embargo, también existen pseudofilosofías que han colaborado para mantener órdenes establecidos lejanos a la libertad y la justicia, jugando un papel dogmático y anulando la libre determinación de personas y comunidades.<sup>58</sup> Esto nos conduce al problema de la relación entre la teoría y la praxis. La inteligencia es constitutivamente práxica y la praxis es constitutivamente intelectual. Las raíces de esta unión se encuentran en el carácter biológico y sentiente de la inteligencia.<sup>59</sup> La teoría no debe entenderse como lo contrapuesto a la praxis, sino como uno de los momentos de ella: aquel momento que en un primer instante tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de ella. No obstante, la teoría no se puede comprender como un mero reflejo de la praxis, pues es un momento relativamente autónomo.<sup>60</sup>

En este sentido, se puede considerar a la teoría como el momento en que el sujeto toma distancia con respecto de la praxis, para analizarla y comprenderla mejor. Al ser la teoría un momento de la praxis, esta tiene una prioridad en el orden lógico, pues “es antes la experiencia que la reflexión, la *praxis* antes que la teoría, aunque no puedan hacerse divisiones tajantes entre unas y otras y aunque no pueda desconocerse una permanente

circularidad potenciadora, que va de uno de los pares a otro”<sup>61</sup>.

Si bien la teoría y la praxis no se contraponen, sino que tienen una relación dialéctica y circular, es necesario preguntarse por esta relación cuando se trata de la praxis por la liberación. Es entonces cuando entramos al tema de la función liberadora que Ellacuría le atribuye a la filosofía (y en general al conocimiento y a la inteligencia), expuesta principalmente en un trabajo titulado “Función liberadora de la filosofía”. Esta función o contribución a la liberación no es meramente especulativa sino práctica, y parte de darse cuenta de dos situaciones:

- a) Las mayorías populares de Latinoamérica —y la mayor parte de la humanidad— viven estructuralmente en condiciones de opresión y aun de represión, en la cual han contribuido presentaciones o manifestaciones ideológicas de ciertas filosofías y aquellas realidades socioeconómicas y políticas que nutren dichas ideologías.
- b) La ausencia de una filosofía latinoamericana que provenga de su propia realidad histórica y que desempeñe una función liberada respecto a ella. Recuérdese que Ellacuría no se encuentra dentro de los filósofos culturalistas latinoamericanos, sino que para él debe buscarse más bien la eficacia histórica —en la transformación liberadora de la realidad— que una cierta “identidad y originalidad” teórica.

Por eso, para Ellacuría, la finalidad principal y el horizonte fundamental filosófico estarían indudablemente en la liberación de

57 Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 62.

58 Ellacuría, Ignacio, “Filosofía, ¿para qué?”, en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, pp. 115-131.

59 Cfr. Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 163.

60 Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 63.

61 Ellacuría, Ignacio, “El auténtico lugar social de la Iglesia”, en *Escritos teológicos*, tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 447-448.

esas mayorías. No se trata de realizar una filosofía popularizada, que pudiera ser recogida por las masas para convertirse en su propia ideología liberadora, sino de un momento intelectual del proceso práxico de liberación:

“... esto puede y debe darse de algún modo, pero para no ser mimética y dogmática, esa ideología presupone una estricta y exigente colaboración intelectual, de la que en alguna forma son sujeto y objeto las mayorías populares y su praxis histórica, pero que no por ello participan en el hacer técnico y específico que es el filosofar. Esto no implica dejar fuera a las mayorías populares, incluso en el hacer filosófico, aunque sí configura su modo de participación en él”<sup>62</sup>.

Esta función liberadora de la filosofía o, en términos más amplios, este momento intelectual de la praxis de liberación, parte de la constatación de la existencia de ideologías como una de las fuerzas que empujan la historia. De ahí la necesidad de una función crítica y de una capacidad creativa de la filosofía, en uso de un *logos* histórico que va más allá del *logos* contemplativo y no se reduce a un *logos* meramente práxico. Todo esto posibilitado, en parte, por ubicar el lugar epistemológico en la lucha por la liberación realizada por las mayorías populares.

La filosofía tiene una capacidad de crítica y una capacidad de creación y, “evidentemente, éstos son dos poderosos factores de liberación, y no sólo de liberación interior o subjetiva, sino también, aunque en un grado reducido y complementario de liberación objetiva y estructural”<sup>63</sup>. Por una parte, la función liberadora de la filosofía se expresa a través de la crítica que debe estar orientada a desenmascarar lo que de falso e injusto contiene la ideología dominante como momento estructural de un sistema social. De la misma manera, esta actitud crítica también debe estar

enfilada a otras notas de la estructura social, como lo económico, lo político, lo cultural, etcétera. Sin embargo, la prioridad la tendrá la crítica a la ideologización, pues esta puede ser reproducida no solo por los aparatos teóricos, sino también por estructuras, ordenamientos y relaciones sociales. En efecto, frente al fenómeno de la ideología es donde se define, en buena medida, la función crítica de la filosofía.

De lo anterior surge el problema de ubicarse 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. Ellacuría 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’”<sup>64</sup>.

¿Cuál es el significado del concepto “mayorías populares”? En uno de sus artículos sobre el quehacer universitario, que originalmente fue una ponencia para una reunión del Servicio Universitario Mundial realizada en Costa Rica en julio de 1982,

62 Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 96.

63 *Idem*, p. 97.

64 *Idem*, p. 115.

Ellacuría señala que por mayorías populares debe entenderse:<sup>65</sup>

a) Aquellas auténticas mayorías de la humanidad —la inmensa mayor parte de los seres humanos— que cargan con unos niveles de vida donde apenas pueden satisfacer las necesidades básicas fundamentales.

b) Aquellas mayorías que, además de no llevar un nivel material de vida que les permita un desarrollo humano suficiente, no gozan de manera equitativa de los recursos disponibles actualmente en la humanidad, pues se encuentran marginadas frente a unas minorías elitistas que usan en su provecho inmediato la mayor parte de los recursos disponibles, a pesar de que son la menor parte de la humanidad.

c) Aquellas mayorías que están desposeídas como efecto de ordenamientos socio-históricos, que los han situado en una posición privativa, y no meramente carencial de lo que les es debido, ya sea por explotación o por exclusión.

La determinación de este *lugar-queda-verdad* debe pasar por un momento de discernimiento teórico, que implica volverse a la historia presente de una manera crítica para delimitar las fuerzas y las praxis, tanto liberadoras como dominadoras, que se hacen presentes. Además, tiene que ser una opción *iluminada* —dice Ellacuría— por una *valoración ética* que tenga como punto de referencia esencial el hecho de la negación de la justicia y de la libertad, y por una *valoración teórica*

que vea en la no-justicia y en la no-libertad una de las represiones de la verdad. Sobre estos criterios es que Ellacuría afirma que, en la configuración actual de la realidad histórica, son las grandes mayorías las que constituyen ese lugar: “Hay buenas razones teóricas para pensar que tal pretensión está epistemológicamente bien fundamentada, pero, además, pensamos que no hay otra alternativa en América Latina, en el tercer mundo y en otras partes”<sup>66</sup>. La fundamentación básica de esta opción por las mayorías y los pueblos oprimidos, como señala Samour, “radica en que son ellos y su realidad objetiva el lugar adecuado para apreciar la verdad y falsedad del sistema”<sup>67</sup>. De ahí que el propio Ellacuría afirme que “mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres”<sup>68</sup>. Esto, desde la perspectiva de la función crítica de la filosofía, significa que los grupos que son víctimas de la opresión y la exclusión, que va acompañada de la ideologización, son en sí mismos un principio de desideologización.

Es importante resaltar que desde el pensamiento ellacuriano es viable demostrar que el sujeto de la liberación son estas mayorías populares. Ahora cabría preguntarse si Ellacuría no realiza una restricción inadecuada respecto al sujeto de la liberación al hablar de “mayorías populares”, “pobres” o “pueblo”, viéndose en el mismo problema que el marxismo dogmático al considerar al proletariado como el único sujeto de la revolución, excluyendo de ella a otros sectores sociales.<sup>69</sup> Es cierto que tanto la filosofía de

65 Ellacuría, Ignacio, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, en *Escritos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 204.

66 Ellacuría, Ignacio, “El desafío de las mayorías pobres”, en *Escritos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 304.

67 Samour, Héctor, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, UCA Editores, San Salvador, 2002, p. 302.

68 Ellacuría, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 645.

69 Ellacuría señalaba ante este tipo de críticas: “... esa opción preferencial por los pobres es en orden a una acción eficaz para su liberación. Se trata de una liberación de los pobres, y no sólo de los pobres en su sentido económico, sino también en su sentido teológico y político, en su sentido analógico. A este respecto, a veces nos han acusado de confundir a los pobres con el proletariado. ¿Cómo vamos a hacerlo, si en grandes partes de América Latina no hay proletariado? Hay mayorías populares oprimidas” (Ellacuría, Ignacio, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, en *Escritos teológicos*, tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 26).

la liberación como la teología de la liberación han venido, con el paso de los años, ampliando a *sus sujetos* y concretizando la *opción por los pobres* a subjetividades emergentes y con una identidad propia, tales como las mujeres, los niños, los afroamericanos, los homosexuales, etc. Por otro lado, de primera impresión parece que Ellacuría al hablar de “mayorías populares” o “pueblo crucificado” deja fuera de toda posibilidad el comprender como sujetos de la liberación a las llamadas “minorías”.

No obstante, una comprensión integral del pensamiento ellacuriano nos da pautas para comprender el concepto de “pobres” y “mayorías populares” en un sentido incluyente. Si Ellacuría utiliza estos conceptos es por su carácter *metafísico*, es decir, como parte de su análisis de la realidad histórica, donde está presente la idea de una sola humanidad referida al mismo *phylum*. Ello no impide, como ya hemos señalado, que dentro de la unidad de lo real se dé la pluralidad y, en este caso, la pluralidad de las praxis de liberación, con lo cual es totalmente válido considerar que la praxis de liberación del sujeto “mayorías populares” se pluralice a través de luchas concretas, de sujetos que, a primera vista, son unas “minorías”, pero que por sus características forman parte del gran sector de la humanidad explotada y excluida. Ellacuría señalaba que “los pobres, sin identificarse con el proletariado, no son sólo los pobres en sentido económico, sino que son los desposeídos que luchan por superar su estado de injusticia”<sup>70</sup>. Pero su praxis concreta, por más que esté relacionada con una identidad y unas reivindicaciones concretas, para que sea auténtica praxis de liberación, debe estar referida a la unidad de una praxis global de liberación.

### 3.5. Derechos humanos y su historización

El tema de los derechos humanos era fundamental para Ellacuría, tanto en el campo de la reflexión filosófica como del quehacer político, y de ahí su estrecha relación con la praxis histórica de liberación. Como muestra de ello, uno de los últimos documentos publicados en la compilación de sus *Escritos filosóficos* son unos apuntes para un curso sobre el tema impartido en 1989, pocos meses antes de su asesinato. En este esquema se presentan diez afirmaciones que van “hacia una conceptualización de los derechos humanos”<sup>71</sup>. Aun con su carácter de escrito parcial y no publicado por el autor, es interesante conocerlo, pues en él podemos encontrar aplicaciones de su concepción de la praxis histórica de liberación a la reflexión sobre los derechos humanos, además de una conceptualización integral sobre ellos.

Es importante señalar que esta conceptualización no se inscribe en ninguna tradición liberal y moderna que centre su atención en la discusión sobre la distinción entre el orden jurídico y la moral. Tampoco se desarrolla bajo el presupuesto de que todo derecho es creación estatal y, por lo tanto, para Ellacuría un “derecho” es algo más que el mandato de la autoridad que genera un derecho subjetivo, pues no pretendía —así suponemos— realizar una teoría jurídica de los derechos humanos, sino comprenderlos como *momentos ideológicos de la praxis histórica de liberación*. Momentos ideológicos que corren el riesgo de ideologización y, en consecuencia, ser utilizados para fines distintos a la liberación.

Desde la realidad histórica, los derechos humanos son abordados prioritariamente a partir de su materialidad, **superando una visión simplificadora, idealista, formal y abstracta** que pretende precisar con exactitud el concepto de “derechos humanos”. Ellacuría piensa los derechos humanos desde

70 *Ibidem*.

71 Ellacuría, Ignacio, “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, pp. 431-432.

América Latina, donde el principal derecho de la mayor parte de las mujeres y los hombres es salir del estado de pobreza y explotación ocasionado por un sistema moderno, colonial y capitalista. De ahí que buscar la delimitación exacta de los derechos humanos sería caer en un reduccionismo o, en términos de Morin, pensar los derechos humanos desde el paradigma de la simplicidad, siendo que se trata de una cuestión compleja.<sup>72</sup> Esto sin negar la importancia del quehacer intelectual al respecto, ni su utilidad para un funcionamiento del sistema jurídico con grados aceptables de certeza y seguridad, pero sí llamando la atención de que no es suficiente para la praxis por la liberación de los pueblos oprimidos, la cual requiere necesariamente de una constante verificación histórica.

En otras palabras, como praxis histórica de liberación, *derechos humanos* es pensado desde un paradigma de pensamiento complejo, no idealista, donde la materialidad de la historia tiene preferencia ante cualquier intento de simplificación de estos derechos, es decir, de encerrarlos en el pensamiento de lo claro y distinto. En este sentido, para Ellacuría, la expresión “derechos humanos”, dentro de su complejidad, es algo que de alguna forma es “derecho”, es decir, “algo que es debido y exigible, y que a la vez afecta radicalmente al hombre por ser hombre, aunque también a especificaciones más concretas de humanidad, como la de ser mujer o niño o ciudadano, etc.”<sup>73</sup>.

Como parte de su complejidad, Ellacuría entiende derechos humanos como algo debido cuya carencia o disfrute condiciona

seriamente el propio desarrollo humano; son la concreción del bien común o, en sentido negativo, la superación del mal común:

“Una consideración de los derechos humanos desde esta perspectiva del mal común dominante los mostraría como el bien común concreto, que debe ser buscado en la negación superadora del mal común, que realmente se presenta como una situación en el que son violados permanente y masivamente los derechos humanos”<sup>74</sup>.

Se debe ser consciente de que los derechos humanos son momentos ideológicos de la praxis humana y por eso necesitan de su historización. De lo contrario, se convierten tan solo en una abstracción sobre la que se predicen principios que nada tienen que ver con la realidad, y aunque esos principios sean parte de su “deber ser”, el darlos por asentados sin realizar que su verificación histórica conlleva a un uso ideologizado. Tal es el caso de la “universalidad” que se predica sobre estos derechos.

La necesidad de historizar los derechos humanos surge de su complejidad, pues en ellos no solo confluye *la dimensión universal* del ser humano con la situación realmente distinta en la que desarrollan su vida los seres humanos, sino que además con facilidad son utilizados ideológicamente no al servicio de la producción, reproducción y desarrollo de vida, sino de los intereses de ciertos grupos de poder que, al totalizar la manera en que ellos producen y acceden a los bienes para la satisfacción de necesidades, niegan este acceso

- .....
- 72 Cfr. Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2005. El mismo Ellacuría señala que “[I]o que significamos cuando hablamos hoy de derechos humanos es algo complejo y ambiguo, que debe ser enfocado desde diversas perspectivas” (“Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 431). Es decir, Ellacuría propone una comprensión multidisciplinar de los derechos humanos, comprendiéndolos desde la estructura que es la realidad histórica y el momento que en ella ocupa la praxis histórica de liberación.
- 73 Ellacuría, Ignacio, “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 431. En este artículo, puede ver esta complejidad de derechos humanos cuando Ellacuría los considera como: necesidades, exigencia física y moral, producto histórico, aspiraciones, prescripciones éticas, valores, ideales utópicos, momentos ideológicos, derechos positivos, y convenciones y contratos sociales y políticos.
- 74 Ellacuría, Ignacio, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, p. 449.

al otro. La historización denuncia el peligro que se corre cuando la teoría y la práctica de derechos humanos tienden a tomar la forma de una normatividad absoluta y abstracta, independiente y ajena a la realidad histórica, para convertirse en una forma velada de legitimar los sistemas aun por encima de su producción de víctimas.

La historización de los derechos humanos no consiste formalmente en contar la historia del concepto, ni tampoco en relatar la historia real connotada, sino que sigue las pautas del método de historización de los conceptos; estas son:<sup>75</sup> (a) la verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado. (b) La constatación de si el derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más. (c) El examen de las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales. (d) La desideologización de los planteamientos idealistas, que en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no solo para la afirmación de su posibilidad, se conviertan en obstáculo de los mismos. (e) La introducción de la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales pueden convertirse en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización.

La universalidad es una de las características de los derechos humanos que con mayor facilidad puede caer en la abstracción e ideologización. En efecto, Ellacuría nos da cuenta de que las primeras declaraciones de derechos humanos, aun cuando se proclamaron *para todos los hombres* y se sostuvo su *universalidad*, en la práctica son derechos limitados a una forma determinada de ser hombres (*freemen* ingleses, hombres blancos del pueblo de Virginia, burgueses franceses, etc.): “Tan es así, que ni siquiera atribuyen

esos derechos a quienes conviven con ellos (campesinos ingleses o franceses, negros y esclavos norteamericanos, etc.), por más que no se les niegue su carácter de humanos”<sup>76</sup>. Esto debido, en parte, a que en el proceso real de surgimiento de los derechos humanos se aprecia el siguiente esquema: situación de agravio comparativo, conciencia de ese agravio comparativo (desigualdad, hechos de opresión, formas de explotación, entre otras), apropiación de esa conciencia por una clase social, objetivización de esa protesta y, cuando tras una lucha se ha logrado el triunfo, *justificación con referencias ideales de todo tipo*. En este sentido, las primeras declaraciones de derechos humanos son productos de las luchas de determinados grupos que, contando ya con la base material y la consciencia suficientes, se consideraban privados de algo que les pertenecía, que les era debido, pero cuyas referencias ideales no concordaron después con la realidad y fueron usadas ideológicamente para la defensa de sus intereses. Por eso, Ellacuría establece que este proceso es positivo pero a la vez limitado y muestra claras referencias al carácter ambiguo e ideologizado de esta concepción de los derechos humanos, pues “aunque abren un ideal positivo y muestran un método eficaz de lucha para hacer que el derecho sea real, muestran al mismo tiempo su carácter inhumano y se vuelven a convertir en la fuerza legitimadora de los poderosos”<sup>77</sup>.

Para alcanzar una perspectiva y una validez universal de los derechos humanos es necesario tener en cuenta el *para quién* y *para qué* se proclaman. Para Ellacuría, estos *para quién* deben ser desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías, y para o en busca de su liberación. Esto en función de que constituyen la realidad más universal y donde los derechos humanos son negados por una estructura e institucionalización del mal común. A partir del *lugar-que-da-verdad*,

75 Cf. Ellacuría, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pobres oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, p. 434.

76 *Ibidem*, p. 437.

77 *Ibidem*.

se adquiere una posición crítica sobre la doctrina de los derechos humanos desde la cual, por ejemplo, no se acepta ingenuamente una “posición eurocéntrica” que identifique el proceso de los países primermundistas con la dirección del proceso histórico global, y es capaz de denunciar “la mentira de los países ricos y de las clases poderosas dominantes, que tratan de aparentar el que en ellos se da el pleno cumplimiento de los derechos humanos, cuando lo que se da es el disfrute de derechos nacionalistas, mediante la negación efectiva de los derechos que competen a la humanidad en su conjunto”<sup>78</sup>.

La historización exige buscar la raíz más profunda de la negación de los derechos humanos, que debe verse desde dos polos: desde la realidad negada, que no puede llegar a ser aquello que podría y debería ser precisamente porque se lo impiden, y desde la realidad negadora, sea personal, grupal, estructural o institucional. Este es un proceso dialéctico donde la teoría interviene para descubrir la historicidad del derecho negado y deseable, y donde la praxis debe ir dirigida al establecimiento de estructuras e instituciones justas para lograr superar la realidad negadora de dicho derecho. Es la lucha por los derechos humanos como expresión más clara de una conciencia madura al respecto.<sup>79</sup> En efecto, la historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos muestra que el problema radical es “el de la lucha de la vida en contra de la muerte, es la búsqueda de lo que da vida frente a lo que la quita o da muerte”<sup>80</sup>. Una lucha contra la muerte en diversos grados —social, personal, estructural— no solo restringiendo la vida a su dimensión biológica, sino todo tipo de vida, y que se expande a diversos planos: el de la libertad, el de la justicia, el de la dignidad, el

de la solidaridad, etc. La historización genera un proceso dialéctico donde en la teoría hay que descubrir, por negación superadora, cuál es el rostro histórico del derecho deseable y posible, mientras que en la práctica se debe luchar para que el derecho consiga que se haga justicia y llegue a anular la realidad negadora.<sup>81</sup>

La historización de derechos humanos nos permite visualizar que el enfoque liberal al respecto es limitado. No porque se rechacen los frutos de las luchas por la libertad, sino porque es insuficiente por simplificador, y su discurso se ha vuelto un instrumento ideológico funcional para la estructura capitalista; aunque el liberalismo político es diferente ideológicamente, e intenta conservar cierta autonomía, en relación con el liberalismo económico, en las condiciones materiales de la actual configuración de la realidad histórica, muchos de sus presupuestos son utilizados interesadamente para impedir la superación de estructuras injustas.<sup>82</sup> No basta la liberalización para conseguir la libertad, sino que son necesarios diversos procesos de liberación que se constituyan en la negación superadora del mal estructural.<sup>83</sup>

La verificación de los derechos humanos debe realizarse no desde lo que se dice, sino desde las prácticas reales de los pueblos; es decir, no basta el discurso ni la implementación de los derechos humanos en textos legales nacionales o internacionales, debido a que se corre el peligro de que los derechos humanos se reduzcan a una normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica, y que probablemente consista en una forma velada de defender lo ya adquirido o adquirible en el futuro por los más fuertes. La historización conduce a

78 *Idem*, p. 443.

79 Ellacuría, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, p. 223.

80 Ellacuría, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pobres oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 439.

81 *Idem*, p. 442.

82 Ellacuría, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 644.

83 *Idem*, p. 641.

comprender los derechos humanos como parte de la praxis de liberación de los oprimidos y de las mayorías populares, pues solo desde ellos queda verificada la realidad de su cumplimiento.<sup>84</sup>

Esto tiene importantes repercusiones para pensar los derechos humanos más allá de la modernidad capitalista y de su componente individualista, para ubicarlos en una auténtica perspectiva universal respetuosa de las diferencias. La historización de derechos humanos reafirma la necesidad de entenderlos dentro de la complejidad de la realidad, 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, esta se limita a aquellas expresiones culturales que no cuestionan de fondo su razón individualista, ilustrada y liberal.

#### 4. Praxis instituyente de liberación y derechos humanos

Hasta el momento, hemos analizado dos formas de concebir la praxis: como praxis instituyente productora de lo común y como praxis histórica. La primera responde a un pensamiento político, que busca dar sentido a la acción colectiva; la segunda corresponde a una visión desde lo real que implica la praxis, en un sentido metafísico. No obstante, la perspectiva ellacuriana, si bien parte de lo real en cuanto real de la praxis, se concretiza en la praxis histórica por la que el ser humano transforma y da sentido a la realidad histórica. En este sentido, la praxis instituyente se puede comprender como una de las formas de praxis

histórica con que el ser humano actualiza posibilidades y crea capacidades.

Al comprenderla como praxis histórica, siguiendo el pensamiento ellacuriano, la praxis instituyente adquiere fundamento de varias de sus implicaciones. Además, si relacionamos esta praxis instituyente con derechos humanos, se vuelve un principio de desideologización e historización de ellos.

Si el común se refiere radicalmente a la praxis instituyente, la abstracción, simplificación e ideologización de derechos humanos la desconoce, y se centra en lo instituido y, a lo más, refiere al poder constituyente. Este poder se entiende solo como momento fundante y originario, que se delega a una asamblea o a un tipo de autoridad y, una vez generados los poderes constituyentes —las instituciones estatales—, se anula la potencia de los sujetos concretos, pues la ciudadanía se ejerce a través de representantes; es decir, la praxis instituyente se somete a lo instituido.<sup>85</sup> Así, un catálogo de derechos humanos, establecidos en tratados internacionales o constituciones, y garantizados por las instituciones estatales o internacionales, se vuelven lo instituido que, desde el paradigma de la simplificación, bloquean la praxis instituyente de los sujetos corporales y concretos. Se requiere de su historización para poder generarse como lo común.

El sujeto abstracto de derechos humanos es también contradictorio con la praxis instituyente. Lo instituido en la Modernidad —entiéndase el Estado y el mercado capitalista— requiere asumir al sujeto abstracto y universal del pensamiento simplificante e ideologizante. Como señalan Laval y Dardot, el sujeto del poder constituyente está predeterminado previamente a su ejercicio —responde a un solipsismo normativo—, y en cambio la praxis instituyente “produce su propio sujeto en la continuidad de un ejercicio que hay que renovar sin cesar más allá del acto creador.

84 Ellacuría, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pobres oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, pp. 444-445.

85 Laval, Christian y Dardot, Pierre, *op. cit.*, p. 471.

Más exactamente, es autoproducción de un sujeto colectivo en y mediante la coproducción continua de reglas de derecho”<sup>86</sup>.

Lo común conlleva la creación de “nuevos derechos de uso que impongan, a través del reconocimiento de una norma social de inapropiabilidad, límites a la propiedad privada y, en este sentido, la haga retroceder”<sup>87</sup>. En efecto, la praxis instituyente, como praxis de un sujeto colectivo, no es realizable desde el individuo calculador de la racionalidad medio-fin, sino desde un sujeto corporal que busca, de manera comunitaria, desde prácticas concretas y locales, la satisfacción de las necesidades de vida. De ahí que sea importante distinguir la apropiación-*pertenencia* de la apropiación-*destino*; como señalan los filósofos franceses:

“... hay una diferencia esencial entre dos tipos de apropiación: la apropiación-*pertenencia*, por la que una cosa llega a ser objeto de propiedad, y la apropiación-*destino*, por la que algo es adecuado a cierto fin —la satisfacción de las necesidades sociales—. Instituir lo inapropiable es sustraer algo a la apropiación-*pertenencia* para mejor realizar la apropiación-*destino*, es en suma impedirle apropiárselo, para así poder adecuarlo mejor a su destino social —por ejemplo, la tierra o las necesidades de alimento—. *Es regular su uso sin hacerse su propietario*, es decir, sin otorgarse el poder de disponer de ello como su amo. Por este motivo, aun comprendiendo que se pueda seguir hablando de ‘bienes comunes’ como consigna de reagrupamiento para el combate, preferiremos por nuestra parte abstenernos de hablar de ‘bienes’: no hay ‘bienes comunes’; sólo hay comunes que instituir”<sup>88</sup>.

Los comunes por instituir solo serán si el sujeto de derechos humanos deja de ser el sujeto abstracto, para construir constantemente al sujeto colectivo, corporal y necesitado. Y si este sujeto es un excluido del sistema, que se ubica en *el-lugar-que-da-verdad*, entonces se genera, además de una praxis instituyente, una praxis de liberación.

Para historizar derechos humanos, a partir de comprenderlos como un común de la praxis instituyente, debemos partir de superar el paradigma simplificador para asumir una comprensión compleja. Hay que superar las visiones neoliberales y normativistas-axiológicas que esclerotizan a los derechos humanos al reducirlos a lo instituido. La historización permite recuperar la dimensión instituyente de los derechos humanos al concebirlos como praxis procesuales donde lo instituido es solo una parte, un complemento, para lograr construir tramas y relaciones sociales que permitan la satisfacción de las necesidades de vida de todo ser humano en su medio natural de producción de esa vida. En este sentido, Sánchez Rubio señala que los “derechos humanos son bienes relacionales de medios y acciones con los que se pueden satisfacer necesidades materiales y espirituales”<sup>89</sup>.

Recordemos que esta comprensión compleja también se encuentra en el pensamiento de Ellacuría. Así se pueden comprender derechos humanos como momentos de la praxis instituyente, es decir, como elementos dinámicos que a veces pueden ser el resultado —es decir, lo *instituido*—, pero también lo que cuestiona, renueva y remueve lo instituido —es decir, lo *instituyente*—. Así, derechos humanos es momento de la praxis instituyente, pues más que referirlos a valores universales o un patrón estándar de configuración del poder político, es construcción del común, donde

86 *Idem*, p. 505.

87 *Idem*, pp. 459-460.

88 *Idem*, p. 665.

89 Sánchez Rubio, David, *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*, Akal, México, 2018, p. 13.

lo importante “es pensarlo en relación con el movimiento de su institución”<sup>90</sup>.

Reducir derechos humanos a lo instituido implica la ideologización de las instituciones. Como una (nueva) divinidad, el Estado se coloca como fuente de vida, y se invisibiliza a los sujetos vivos, de carne y hueso, cuyas acciones son las que realmente constituyen la vida política de una sociedad. El Estado se convierte en totalidad y, a través de considerarlo como único y exclusivo garante y fundante de “derechos humanos”, se procura demostrar que como sistema no produce explotados ni excluidos: el carácter general y universal de derechos humanos pretende sustentar esa perfección del sistema. No obstante, no se debe entender esta crítica como un neoliberalismo promotor del “estado mínimo”, pues también se ha pretendido colocar al “mercado” como esa nueva divinidad que otorga vida y dignidad a los seres humanos y como un sistema perfecto (“la mano invisible”) que dará los bienes necesarios a todos los participantes que actúen “egoístamente” en busca de sus propios intereses; quien sea víctima de tal sistema lo será por su propia responsabilidad, debido a su ineficiencia. En este sentido, también podría afirmarse que derechos humanos se institucionaliza en el “mercado”, al ser el ámbito de ejercicio de la libertad. Superar ambos extremos de institucionalización de derechos humanos es fundamental para lo común:

“Las entidades ‘Mercado’ y ‘Estado’, tanto en la filosofía política como en la economía clásica, fueron así consideradas como los dos polos necesarios y suficientes para el buen funcionamiento de la sociedad. La economía política de los comunes pretende, precisamente, salir de esta oposición entre Estado y mercado, tanto en el plano práctico como teórico”<sup>91</sup>.

Pero la pretensión de la institucionalidad perfecta es empíricamente imposible; irremediablemente, de una u otra forma, todo sistema creará excluidos y explotados, y como sujetos conscientes y colectivos emprenderán nuevas praxis instituyentes. Por más que se argumenten las bondades de un sistema institucional de derechos humanos, reducirlos a lo instituido es perder su potencial emancipador como praxis instituyente. Es el riesgo de petrificar derechos humanos y convertirlos en herramientas de cercamiento de lo común. Señalan Laval y Dardot:

“Los sujetos que se comprometen en una actividad no están condenados a pasar de la fusión a la petrificación, de la eferescencia a la esclerosis, si no separan la finalidad de su actividad de las relaciones que tejen entre ellos para conducirla conjuntamente, de las formas de reflexión y de las formas de intervención sobre la institución que se dan a sí mismos, de los valores y las significaciones que, en última instancia, orientan lo que hacen juntos. La única praxis instituyente emancipadora es la que hace lo común la nueva significación del imaginario social”<sup>92</sup>.

Es importante tener en cuenta que es *empíricamente imposible* un sistema perfecto que no genere excluidos y explotados; pensarlo así es cerrar la novedad a la historia y empobrecer la praxis histórica de liberación. Por eso, la praxis instituyente siempre es necesaria, pues es criticable y renovable en todo momento aquello que no permite la producción y reproducción de la vida al intentar apropiarse con dominio absoluto y vertical de lo común. Se trata de una crítica entendida como generadora de toma de conciencia de los excluidos y explotados, que se autogeneran como sujeto colectivo que realiza una praxis que les permita la creación y la novedad en la historia.

90 *Idem*, p. 511.

91 *Idem*, p. 158.

92 Laval, Christian y Dardot, Pierre, *op. cit.*, pp. 511-512.

Esta necesaria apertura de la realidad histórica hacia la novedad para combatir a las instituciones excluyentes y opresoras nos muestra que derechos humanos, entendidos como momentos de la praxis instituyente de liberación, parten de un “derecho básico”: el derecho a generar derechos. Estos nuevos derechos significarán la transformación del sistema, un cambio en las tramas sociales, que posibilite la transferencia de poder con el fin de que los excluidos y explotados puedan dejar de serlo y puedan producir, reproducir y desarrollar su vida. Al oponerse estos nuevos derechos al *statu quo*, la institucionalidad vigente reaccionará y los considerará ilegales; de una u otra forma, existirán argumentos legales para criminalizar esa generación de nuevos derechos. En este camino, progresivamente, la institucionalidad vigente comienza a perder legitimidad e irá mostrando cómo la coacción legítima se transforma en violencia.

La novedad que se enfrenta al *statu quo* es combatida por el propio sistema a través de diversos modos. Uno de ellos es mostrar que esa novedad es ilegal, criminal y ajena a un orden que debe respetarse para conservar la paz y, paradójicamente, el disfrute de “los derechos”. En cambio, desde la praxis de liberación, la creación de “nuevos derechos” no solo se refiere a los derechos “todavía no sancionados positivamente”, sino a la juridificación —en un sentido amplio, creativo y plural, sin reducirnos al derecho moderno estatal— de la exigencia de subvertir las situaciones de insatisfacción de necesidades provocadas por el sistema. Esto implica la puesta en marcha de procesos que generen una nueva institucionalidad, desde los procesos de auto-creación del sujeto colectivo: “Lo común tal como aquí lo entendemos significa ante todo el autogobierno de los seres humanos, de las instituciones y de las reglas que se dan para ordenar sus relaciones mutuas”<sup>93</sup>.

Por eso, como sucede con frecuencia, existen derechos sancionados positivamente por la institucionalidad imperante, pero que, en los hechos, no significan la satisfacción

de las necesidades y, por tanto, se generan excluidos. Entonces el sistema se comporta, por decirlo de alguna manera, de manera hipócrita: predica la institucionalización de derechos humanos, pero en la realidad se verifica su incumplimiento. Pero también muestra cinismo: crea todo un arsenal ideológico para defender su perfección, soslayando e invisibilizando las exigencias de las subjetividades emergentes. En este sentido, por ejemplo, encontramos los argumentos que ubican a los derechos sociales como “no exigibles”, reduciéndolos a meros principios programáticos de las políticas estatales, en contraposición de los derechos civiles y políticos que efectivamente se predicen como exigibles. El cinismo del sistema se vale de diversas estrategias; entre ellas está la de dividir la realidad de manera que pretende manipular a su conveniencia la relación de los subsistemas entre sí. Los derechos sociales no son exigibles —se argumenta— porque dependen de factores no-jurídicos, de los bienes disponibles, de la situación económica, es decir, dependen del subsistema económico, y el subsistema jurídico debe respetar la propia dinámica de la economía; pero, en cambio, el derecho a la propiedad es exigible y protegido totalmente por el subsistema jurídico en beneficio del funcionamiento del subsistema económico. A final de cuentas, la institucionalidad encuentra estrategias para descalificar las pretensiones de satisfacción de necesidades y la imprente generación de lo común.

Hemos insistido en que, desde la complejidad, derechos humanos se conciben como procesos donde subjetividades emergentes se empoderan para resignificar espacios que les permitan satisfacer sus necesidades para vivir con dignidad. En ese sentido, pueden considerarse tanto lo instituido como momentos de la praxis instituyente. Se ha reducido a derechos humanos tan solo lo instituido desde una concepción moderna del poder constituyente, del poder político y del derecho. De ahí la insuficiencia, en parte, del Estado

.....  
93 *Idem*, p. 519.

social, pues “se dejó encerrar en un dispositivo que sólo conoce dos términos, puesto uno frente al otro: por un lado, los derechos del ciudadano; por otra parte, los Estados que supuestamente deben garantizarlos, sin tener en cuenta los medios para garantizarlos, salvo una ‘redistribución’ y una ‘solidaridad’ que algunos esperaban, en cierta época, que fuesen compatibles con el capitalismo ‘civilizado’”<sup>94</sup>. En cambio, al historizar nos centramos en la praxis instituyente de sujetos colectivos, donde derechos humanos son momentos dinámicos que cooperan en la resignificación del imaginario social y la creación de nuevos comunes. Bollier, al abordar brevemente los derechos humanos, se acerca a lo que hemos sostenido hasta el momento:

“Este es el desafío al que se enfrentan gran parte de los movimientos por los derechos humanos: a que se reconozcan la dignidad de la persona, el respeto y la reciprocidad y justicia sociales como necesidades humanas fundamentales que la ley debe proteger. Los derechos se han considerado tradicionalmente como una norma abstracta y universal impuesta de manera selectiva y según las circunstancias políticas por los Estados nación. En cambio, los comunes proponen una reformulación de los derechos humanos más local y práctica: como una herramienta para que las comunidades satisfagan sus necesidades básicas de una manera más directa y, posiblemente, más fiable”<sup>95</sup>.

Se deben considerar a derechos humanos como *productos históricos*, y que no son, por lo tanto, algo previo a la praxis. Como momentos de la praxis instituyente de liberación, van de la mano en la construcción de condiciones sociales, culturales, económicas y políticas que propician el desarrollo de las capacidades humanas y el acceso a los

bienes adecuados para ello. Por eso, se debe rechazar cualquier universalismo que imponga *a priori* el contenido de los derechos, como si ellos pretendieran ser el patrón de medida para una humanidad perfecta: “No existe una fórmula estándar o plantilla para crear procomún”<sup>96</sup>.

Se trata de comprender la subjetividad política no como algo dado, sino como algo que va cobrando significado a través de la praxis instituyente. No basta que el sujeto sea un ciudadano que haga valer sus derechos humanos ante el Estado, sino sujetos que, desde su exterioridad, sean “capaces de inventar instituciones que les permitan ser coproductores conscientes de lo común y no sólo consumidores de servicios”<sup>97</sup>.

## 5. A manera de cierre

Ellacuría no es ingenuo en las limitaciones de sus planteamientos de la praxis y la liberación. La intervención humana en la historia puede humanizarla y, por lo tanto, humanizar a los seres humanos. Pero esto no es seguro, no hay ninguna instancia metafísica, de la realidad en tanto que realidad, que lo asegure; la intervención humana puede terminar en un fracaso, pues en el momento de opción por ciertas posibilidades, se pueden estar obturando otras que pudieron significar mejores oportunidades para la humanidad. En este sentido, el pensamiento ellacuriano no concilia con las propuestas modernas de emancipación que propugnan por “un fundamento inmutable, teleológico como fin, sentido o plenitud de la realidad, que hace de la historia un proyecto lineal y progresivo, orientado a la culminación en un final reconciliador”<sup>98</sup>. De ahí que la apertura a la novedad histórica relacione la praxis instituyente como una praxis histórica.

94 *Idem*, p. 619.

95 Bollier, David, *op. cit.*, p. 105.

96 *Idem*, p. 23.

97 Laval, Christian y Dardot, Pierre, *op. cit.*, p. 621.

98 Samour, Héctor, *Voluntad de liberación, op. cit.*, pp. 244-245.

La liberación no es sólo ética y política, sino que en la concepción de Ellacuría proviene desde la misma estructura dinámica de la realidad. Una realidad que a través de la historia va dando más de sí y donde también el ser humano va liberándose. De ahí la importancia de la praxis humana y, en concreto, de la praxis instituyente de liberación. Pero por una liberación integral, que supone la unidad del género humano, su materialidad y su universalidad, pero sin caer en universalismos abstractos, uniformantes, sino que comprendan la pluralidad tanto de las condiciones materiales de los pueblos como de los diversos procesos de praxis liberadora que se requieren.

Todo lo anterior tiene importantes consecuencias para la comprensión de derechos humanos si estos se asumen como momentos de la praxis histórica de liberación. Entonces deberán comprenderse desde su complejidad como momentos pertenecientes a las distintas fuerzas históricas; es decir, contemplarlos como momentos tanto jurídicos como ideológicos, sociales y políticos.

### Referencias bibliográficas

Aristóteles, *La política*, Panamericana, Bogotá, 2000.

Bensaïd, Daniel, *Contra el expolio de nuestras vidas. Una defensa del derecho a la soberanía energética, a la vivienda y a los bienes comunes*, Errata Naturae, Madrid, 2015.

Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, UNAM-Ítaca, México, 2009.

Bollier, David, *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*, Sursiendo-Traficantes de sueños, Madrid, 2016.

Castellón Martín, José Joaquín, *Ellacuría y la filosofía de la praxis*, Hergué Editorial, Huelva, 2003.

Entender a derechos humanos como un conjunto de prácticas sociales, simbólicas, culturales, jurídicas, económicas e institucionales desde las mayorías populares, que son el *lugar-que-da-verdad*, que les permite constituirse en sujeto y reaccionar contra los excesos de cualquier tipo de poder, modificando las tramas sociales para lograr acceder a los bienes para la satisfacción de las necesidades de producción y reproducción de vida, es un punto de partida adecuado para ubicarlos como momentos de la praxis instituyente de liberación. Es una formulación general y amplia, mas no equívoca sino análoga, que permite dar cuenta de la necesidad de las comunidades de tomar conciencia de su situación y generar praxis instituyentes para hacer valer sus derechos humanos. Además, obliga a abandonar visiones abstractas de lo jurídico que magnifican el papel solitario del sistema jurídico positivo en la protección de las personas, las comunidades y los pueblos, y en cambio conduce a atender un sistema amplio de garantías de diversa naturaleza —económico, cultural, jurídico, político, educativo, etc.— que sean parte de las luchas sociales por el acceso a los bienes necesarios para la producción de vida.

Ellacuría, Ignacio, “El auténtico lugar social de la Iglesia” en *Escritos teológicos*, tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000, pp. 439-451.

Ellacuría, Ignacio, “El desafío cristiano de la teología de la liberación” en *Escritos teológicos*, tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000, pp. 19-33.

Ellacuría, Ignacio, “El desafío de las mayorías pobres”, en *Escritos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 1999, pp. 297-306.

Ellacuría, Ignacio, “El mal común y los derechos humanos” en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, pp. 447-450.

Ellacuría, Ignacio, “El problema ‘ecumenismo y promoción de la justicia’” en *Escritos*

teológicos, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2002, pp. 375-378.

Ellacuría, Ignacio, "En torno al concepto y a la idea de liberación", en *Escritos teológicos*, tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000, pp. 629-657.

Ellacuría, Ignacio, "Filosofía, ¿para qué?" en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, pp. 115-131.

Ellacuría, Ignacio, "Función liberadora de la filosofía", en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, pp. 93-121.

Ellacuría, Ignacio, "Hacia una conceptualización de los derechos humanos", en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, pp. 431-432.

Ellacuría, Ignacio, "Historización de los derechos humanos desde los pobres oprimidos y las mayorías populares", en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, pp. 433-446.

Ellacuría, Ignacio, "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, pp. 207-226.

Ellacuría, Ignacio, "Universidad, derechos humanos y mayorías populares" en *Escritos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 1999, pp. 203-219.

Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1999.

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, Madrid, 2015.

González, Antonio, "Prólogo", en Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1999, pp. 9-12.

Hardin, Garrett, "The tragedy of the commons", *Science*, vol. 162, 1968, pp. 1243-1248.

Laval, Christian y Dardot, Pierre, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona, 2015.

Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2005.

Ostrom, Elinor, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

Samour, Héctor, "Filosofía y libertad" en Jon Sobrino y Rolando Alvarado (Eds.), *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, Sal Terrae, Santander, 1999, pp. 89-121.

Samour, Héctor, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, UCA Editores, San Salvador, 2002.

Sánchez Rubio, David, "Materiales preliminares para un análisis crítico del poder constituyente", en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 23, 2020, pp. 47-77.

Sánchez Rubio, David, *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*, Akal, México, 2018.

Sols, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999.

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