

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE
LOS DERECHOS HUMANOS: APORTACIONES
DESDE AMÉRICA LATINA.**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS PRESENTA
SOFÍA TAYKA MORALES VERA**

**DIRECTOR DE TESIS
Dr. MAURICIO BEUCHOT PUENTE.**

MEXICO D.F. 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Introducción.	P.
1. En tiempos furiosos.... _____	5
2. Claro está, pensar desde nuestra América por una necesidad emocional, pero ¿y la metodología? _____	10
3. Las influencias en el modo tratar el problema de investigación _____	14
4. Acercamiento y selección de los tres autores _____	19
5. Gratitudes _____	25

Primera parte. La cuestión de los Derechos Humanos en el pensamiento de nuestra América. **28**

6.- El problema Indiano. _____	30
7.- El problema Mestizo. _____	40
8. La formación de los intelectuales americanos. _____	44
9. Afirmación de la actitud libertaria. _____	59
10.- El camino del autoconocimiento y la recuperación de la actitud libertaria. _____	62

Segunda parte. Hacia una fundamentación filosófica de los Derechos Humanos. **74**

11. Importancia y necesidad de la fundamentación filosófica de los derechos humanos. _____	76
12. La vida. _____	81
13. una vida digna. _____	82
14 ... y cómo se posibilita _____	83

15. Compromiso, riesgo y responsabilidad. _____ 84
16. La postura que se asume sí importa. _____ 90

Tercera parte. Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos: Aportes desde nuestra América.

17. Un vistazo desde el pensamiento en lengua hispana. _____ 93
18. Contexto de los tres autores. _____ 95

Cuarta parte. Mauricio Beuchot. La hermenéutica analógica barroca y la fundamentación de los derechos humanos.

19. El tomismo es su punto de Partida. _____ 100
20. ... para pragmatizar y hermeneutizar la naturaleza humana. - | 107
21. Su intencionalidad: fundamentar los derechos humanos. _____ 111
22. El aporte de un iusnaturalista neobarroco: abrir camino para un conocimiento limítrofe.... _____ 116
23.que posibilite la comprensión de otras culturas y formas de pensamiento. _____ 120

Quinta parte. Germán Marquínez. La metafísica desde Latinoamérica y la fundamentación de los derechos humanos.

24. La búsqueda de un cambio en el ejercicio del filosofar es su punto de partida.... _____ 126
25.para reinterpretar la metafísica. _____ 128
26. El zubiriano en Macondo y su jornada hacia el horizonte de la realidad. _____ 134

27.Situarse y habérselas en esta América.... _____	138
28.....para adentrarse en el misterio de la humanidad.____ _____	144
29. La metafísica de la alteridad y el quehacer fundamentador de los derechos humanos. _____	147

Sexta parte. Ignacio Ellacuría. La función de la filosofía y la fundamentación de los derechos humanos.

30. La teología es su punto de partida.... _____	154
31..... para plantear el objeto y función de la filosofía. _____	158
32.... su compromiso y la cuestión del método... _____	165
33...para historizar los derechos humanos.... _____	167
34... identificarlos, enfocarlos, y solucionarlos como problemas cotidianos de una sociedad escindida._____	170

Conclusiones. _____	175
----------------------------	-----

Bibliografía. _____	184
----------------------------	-----

Introducción.

La sabiduría barroca es una sabiduría difícil, de tiempos “furiosos”, de espacios de “catástrofe”. Tal vez esta sea la razón de que quienes la practican hoy sean precisamente quienes insisten, pese a todo, en que la vida civilizada puede seguir siendo moderna y ser sin embargo completamente diferente¹....

1. En tiempos furiosos....

Históricamente la discriminación y la exclusión se han perfilado como prácticas de alcance global antes y más eficientemente que el concepto de Derechos Humanos. Desde una perspectiva jurídica podemos apreciar que este concepto se ha dividido (so pretexto de facilitar su estudio, positivización y realización) en diferentes tipos o generaciones. Y cuando lo dimensionamos políticamente resalta *la intencionalidad* con que se ignoran, se interpretan o se citan los documentos jurídicos nacionales e internacionales que existen para poner límites al trato desigual y a la aplicación aritmética de la justicia. Esta intencionalidad suele ser parcial y contraria a los derechos de las víctimas. Así, por ejemplo, resalta el contraste entre la manera en que el discurso político se alarma por los problemas ambientales y su cotidiana indiferencia ante el incumplimiento y violación de las, de por sí mínimas, normas ambientales.

Es frecuente que, a pesar de haber iniciado estudios jurídicos, los funcionarios del poder judicial y legislativo eviten recordar el carácter *vinculante* que tienen los tratados y acuerdos internacionales de los que forman parte nuestros países contribuyendo, activamente, a que: la explotación despiadada; el envilecimiento; el narcotráfico, las adicciones; el abuso y explotación

¹ Bolívar Echeverría, *La definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía* 1981-1982. Ed. Ítaca/UNAM México 2001

infantil; la pérdida de ecosistemas, explotación y tráfico de flora y fauna en peligro de extinción; el “abandono” de tierras de cultivo, el tráfico de personas, y el desplazamiento maquillados con el nombre de «migración» sean problemas vigentes en la vida cotidiana de nuestra América. Y en la de muchas otras naciones en las que se vive en situaciones aún más extremas: desplazamiento por guerra, tortura, genocidio, hambre, analfabetismo y manipulación de la ayuda humanitaria, etc.

Existen esperanzas de cambio en muchos ámbitos, quizá en el que más se han cifrado es en el desarrollo tecnológico, como depositario de la capacidad humana para transformar, disfrutar y mejorar la calidad de la vida a través del tiempo. Pero si observamos la dimensión social de esta tendencia, resalta cómo dentro de este esquema las estrategias de desarrollo tecnológico y las estrategias económicas de la globalización no proporcionan medios efectivos y suficientes, ni en las zonas más marginadas, ni en las que se genera la mayor parte de la migración. Más aún, cuando nos detenemos a ver la aplicación de los programas, vemos cómo al paso del tiempo dicha tendencia, de hecho, reduce cotidianamente los salarios, aumenta el desempleo y lanza a las personas a un escenario de competencia, en donde se ven impelidos, si quieren sobrevivir, a pasar por encima de los derechos de los demás. Y si lo dimensionamos culturalmente notamos cómo la integración al proceso de globalización conlleva profundas y lentas modificaciones en la formación, las características, la organización y las prioridades de las familias².

² En el Siglo XVII hispanoamericano los comerciantes de esclavos separaban, para su transportación y venta, a los miembros de una misma etnia. Además, comerciaban a los miembros de una misma familia por separado, ambas acciones tenían como propósito evitar la comunicación y prevenir las rebeliones. Actualmente el predominio de la vida urbana y empresarial ha impuesto jornadas y estilos de trabajo incompatibles con la vida familiar, delegando la crianza y educación de los hijos en manos de los medios masivos de comunicación y de las cadenas de comida rápida.

Si volvemos la vista a la dimensión económica de este proceso, vemos cómo las relaciones de producción, los medios y las formas de interacción económica frecuentemente imponen el consumo de productos ajenos a las necesidades de diversos grupos culturales. Desplazando valores, productos y referentes culturales que, al paso del tiempo, han logrado consolidarse como vínculos sanos y enriquecedores entre las personas; provocando crisis culturales a veces en grados de extinción.

Así, por ejemplo, en la educación indígena el proceso de asimilación continúa, ya sea porque los indígenas se niegan a identificarse como tales debido a la amplia divulgación de una tendenciosa y parcial idea de igualdad. O debido a la urbanización, que destruye sus bases agrarias, comunitarias y familiares. Los gobiernos latinoamericanos reconocen la composición multicultural de la población y oficializan las lenguas indígenas. Pero al verlo desde su dimensión política, resulta explícito que los gobiernos hacen de la educación un instrumento cuya función consiste en perpetuar el estado de cosas. Y los pueblos indios siguen reivindicando su derecho a la educación en todos los niveles, a prácticas pedagógicas y materiales didácticos que respondan no sólo a la necesidad de preservación, sino al derecho de fomento y desarrollo de su cultura y su lengua. Porque educar para y en la diversidad, en el caso de los pueblos indios, exige por ejemplo el uso de su lengua en todo el proceso educativo y no solo como una asignatura más³.

³ En relación a estas cuestiones se puede ver Mariana del Rocío Aguilar Bobadilla, *La educación indígena en América Latina en el contexto global*. Sobretiro de Cuadernos Americanos Nueva Época n° 121, julio-septiembre, Vol. 3 UNAM, México 2008.

Desde mediados del siglo XX, la sistematización y los avances científicos de las diversas corrientes tanto de la psicología como de la antropología, nos mostraban que hay secuencias normativas de adquisiciones sociales que se expresan más radicalmente en coyunturas conflictivas. Y nos han mostrado cómo en el contexto de estas coyunturas pueden presentarse variaciones y/o cambios en el referente de *lo que* es la fortaleza humana. Pero no por ello todos los elementos, que integran las diversas interpretaciones y referentes, son ni totalmente válidos ni totalmente descartables. Precisamente por ello debemos exigirnos el esfuerzo de observar, resaltar y promover aquellas cualidades que nos ayuden a resistir, enfrentar y comprometernos positivamente no sólo ante la inmediatez de la violenta coyuntura histórica: también con el futuro de la humanidad.

Esta violencia se genera en diferentes dimensiones de la vida cotidiana, en las que desatendemos pequeñas extralimitaciones «sin importancia» de las que «no hay que alarmarse». Olvidando que, igual que otras especies, los humanos somos seres sociales que en principio tendemos a promover la sucesión de *ciertas potencialidades*. Y olvidando que en esta, nuestra interacción social, también hay que alarmarse y darse tiempo para cuestionar, discrepar y transformar. La falta de énfasis en estas cuestiones, especialmente en las prácticas educativas, tanto escolares como familiares, favorece a quienes llaman a este violento devenir estabilidad social o incluso paz social. Por fortuna, la historia de estos procesos también nos muestra cómo frente a este acontecer de “violenta estabilidad social” se generan graduales y cotidianas formas de resistencia e inconformidad expresadas en las reuniones familiares; o en las manifestaciones y demandas laborales; en formación de grupos de presión (no siempre violentos, me parece importante enfatizarlo). Procesos que deben estudiarse con la intención de enriquecer los recursos de diálogo,

discusión, negociación y resolución de conflictos. Porque la historia de la humanidad está ligada a la violencia y es necesario buscar en dichos procesos elementos que ayuden a contrarrestar esta tendencia.

Aparentemente no existe en la diversidad de realidades y de necesidades un orden mundial que permita, como tal, hablar del *bien común*. Precisamente por eso hay que abrir espacio a *posibilidades de vida diversas*, pero también *mejores y más racionales*. Hay que enfocarse hacia el mejoramiento de la distribución de los recursos disponibles (y potenciales) hacia la efectiva eliminación de la pobreza ejecutando los proyectos y las prácticas en los que nos ocupemos de lo fundamental y urgente: pérdida de la biodiversidad y de la etnodiversidad; cambio climático; aceleración de los ritmos de extinción; mejoramiento de los sistemas de producción y distribución agroalimentaria; inversión pública y privada para la producción de energía limpia; salud, educación y derechos humanos. Estas no son cuestiones de ornato, tampoco se trata de diferentes problemas. Son líneas de trabajo interdependientes, respecto a un problema de salud planetaria, y constituyen un problema ético porque tienen consecuencias sociales, políticas y culturales que afectan la vida cotidiana de la humanidad (la calidad de vida en el planeta).

Diversas organizaciones internacionales perciben el problema y proponen otros temas educativos, como el desarrollo sostenible, los derechos humanos y la prevención y solución de conflictos⁴. Estas ideas penetran pero no tienen un gran impacto y son deformadas por los intereses que afectan. Así por ejemplo, los derechos humanos son

⁴ El Año Internacional del Planeta Tierra (IYPE) inició en enero de 2007 y terminará en diciembre de 2009, este programa científico contempla diez temas urgentes para desarrollarse en tres niveles: educación; gobierno y difusión entre medios y público en general.

frecuentemente vistos como «*un tema*» al que es suficiente hacer referencias, opiniones, recomendaciones o comentarios acerca de las cifras de violaciones conocidas. Son utilizados como un discurso aceptado y frecuentemente pronunciado incluso por aquellos que los violan. Pero la preocupación por estos problemas se manifiesta como una reacción a estados de cosas dados que favorecen la violación de estos derechos. Hace falta ir a fondo en estos “estados de cosas dados”.

Ante esta realidad ¿desde qué disciplina se debe abordar el problema de los derechos humanos? La cuestión atañe tanto a la historia, a la historia de la familia, a la historia de las religiones, a la historia de las ideas, a la psicología, a la política, al derecho, a la historia del derecho, a la sociología, a la pedagogía, a la antropología y también a la filosofía. Los derechos humanos son un problema que, históricamente, ha requerido de disciplinas «nómadas» para su estudio y para su defensa⁵. Queda mucho por hacer cruzando de una disciplina a otra pero las aportaciones pueden ser muy valiosas y *prácticas*.

2. Claro está, pensar desde nuestra América por una necesidad emocional, pero ¿y la metodología?

Parte importante de la experiencia nuestroamericana ha sido la intensa alteración afectiva que se expresa en los diversos ámbitos de nuestra vida como interés expectante. Como una cotidiana ansiedad unas veces anticipada “ante lo pueda ocurrir” en relación diversos problemas fronterizos, otras como una ansiedad, “ante lo ya ocurrido” y ante lo recurrente. Reconociendo esta carga emocional y tratando de darle el lugar que merece en materia de Derechos Humanos hay

⁵ Al estilo de las señaladas por Néstor García Canclini en *Culturas híbridas*. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. CNCA Colección Los noventas n° 50, México 1990, p. 15.

que preguntarse y tratar de responder ¿Qué es lo que nos impulsa (*emoñio, -ōnis*) a unas acciones, a unas posturas e interpretaciones y no a otras?

Las respuestas a esta cuestión han sido diversas. Y la variedad de respuestas teóricas y prácticas hacen de los Derechos Humanos un problema fronterizo que requiere avistar lugares de reflexión, seleccionar enunciados abiertos a la interpretación, y al mismo tiempo poner límites a la interpretación (no todo es relativo).

Desde esta inquietud, en este trabajo se asume que existe la necesidad de un quehacer constante para fundamentar filosóficamente los Derechos Humanos. De labor permanente para expresar el más alto grado de lo humano, de algo que sea ejemplar para situaciones futuras, que permita generar otras posibilidades para una vida mejor, desde distintas posiciones y en distintas circunstancias, incluso en las más adversas. Ante este problema se asume la vida como fundamento de la dignidad humana, la vida digna como fundamento de los Derechos Humanos y la dignidad como el espacio que se abre para la vida. Mientras más espacio se abra, mayores serán sus contenidos y sus posibilidades, mayor será su dignidad.

Estamos ante un problema de acciones cotidianas, domésticas, sociales, políticas y estatales. Precisamente por ello hace falta un entendimiento histórico y razonado de la práctica de derechos humanos (incluyendo la práctica filosófica). Y la historia de las ideas es un camino a través del cual se pueden abordar problemas en los que están involucrados diversos interlocutores, y que implican la idea o la noción de ¿qué es lo humano?

Porque la historia de las ideas permite partir de una realidad material (histórica) y rastrear su origen político, ideológico y filosófico, al centrar su estudio en el surgimiento de las ideas y cómo son

producidas por seres humanos concretos en un momento histórico específico para enfrentar su realidad histórica y/o cotidiana. Es búsqueda que dé una respuesta interpretativa y explicativa de la condición humana, respuesta y elección de un cierto conocimiento, de una voluntad que comprende racionalmente. Esto hace que quienes optan por la historia de las ideas reconozcan abiertamente que su trabajo *“linda entre la objetividad del objeto de estudio y su propia subjetividad”*⁶.

Más específicamente aquí se aborda el problema desde la Historia de las Ideas de nuestra América (o mejor aún *desde* nuestra América). En parte atendiendo a las observaciones que ya a mediados de los años noventa hacía Horacio Cerruti respecto a la importancia de elegir la preposición adecuada a la hora de nombrar a las ideas, la filosofía o el pensamiento latinoamericanos⁷. Porque la Historia de las Ideas nos sirve para identificar, por ejemplo, la carga ideológica de una producción artística y también la carga ideológica de una producción científica o académica, al contextualizar la experiencia práctica de cada una de estas disciplinas con respecto a las necesidades sociales de su época. Y la Historia de las Ideas *de nuestra América* refuerza una postura ante el problema⁸.

Es decir, si se ha optado por la historia de las ideas de nuestra América no es por un velado interés etnocentrista. Sino por ser una noción geo-cultural incluyente que tiene una intencionalidad, un

⁶ Horacio Cerutti Guldberg, Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, Casa Juan Pablos/Universidad de la Ciudad de México, México 2003. p. 16.

⁷ Ver *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca México, 1997.

⁸ Esta cuestión ha sido claramente expuesta por Horacio Cerutti Guldberg, desde hace varios años en sus seminarios, ensayos y conferencias, pero muy especialmente en *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Miguel Ángel Porrúa,/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México 2000. Y con igual persistencia e interés lo ha hecho, desde la docencia y en varias de sus publicaciones, Mario Magallón Anaya.

quehacer, un oficio descriptivo y dialogante que nos ayuda a preguntar y responder cuestiones muy delicadas. Por ejemplo la manera cómo se construye el concepto y sentido de pertenencia (o el de posibilidad) en un contexto histórico específico: nuestra América Latina.

Y además, permite resaltar los valiosos aportes de la historia y el filosofar de Nuestra América, aportes que debemos recuperar y practicar para enriquecer la construcción de un diálogo para una vida más digna. Diálogo que es parte del quehacer fundamentador de los derechos humanos y que consiste en abrir caminos para mostrar el fundamento de estos derechos, a pesar de las divergencias y de las oposiciones. Los problemas de derechos humanos son la expresión misma de la razón: de sus límites, debilidades y distorsiones. Pero, también expresan la condición de posibilidad de la humanidad, de su ser social en una dimensión real y cotidiana.

Habrán quienes traten de minimizar el problema argumentando que los derechos humanos son una cuestión moral. Y a mí me parece que sí lo son.

Son una cuestión moral, porque hay que decidir qué hacer y cómo se quiere vivir. Y precisamente por ello, el quehacer fundamentador de estos derechos, es un ejercicio de diálogo en el que hay que preguntar y responder. No como mera disputa, ni como procedimiento dogmatizante, sino como proceso cognoscitivo en el que hay división y generalización⁹. Como proceso en el que hay que arriesgarse a conocer el espacio de la razón desde el punto de vista del otro, arriesgarse a no cerrar la respuesta sino abrir la pregunta o solución del problema en espiral. Arriesgarse partiendo de lo próximo, pero buscando lo fundamental. Partiendo de nuestra realidad más íntima y

⁹ En el que adquiere sentido la tematización de los derechos humanos.

cercana, pero buscando en las diversas expresiones de lo humano aquellos referentes que permitan tratar de comprender lo humano tomando en cuenta su realidad. Así buscar lo fundamental es abrirse a la posibilidad de identificar, respetar y dialogar con referentes que *nos comprometan* con esfuerzos prácticos para lograr una vida más digna.

¡Y claro está que hay una necesidad emocional que nos lleva a elegir pensar desde ésta América! Porque cuando nos vemos, nos escuchamos, nos olemos, saboreamos, nos dolemos, lloramos y nos pensamos, lo hacemos articulando figuras específicas (y al mismo tiempo multiversas) con las que cotidianamente enfrentamos problemas éticos y tomamos alguna postura ante ellos. Pero además hay una necesidad ideológica, porque el entendimiento más cercano y recurrente de América Latina es histórico, porque es el de una América a la que, al mismo tiempo, se le piensa y se le construye, al preguntar y tratar de responder si ¿hay posibilidad de que esto que hacemos cambie algo?

3. Las influencias en el modo tratar el problema de investigación.

Así pues la historia, la cultura y el pensamiento de nuestra América han sido el entorno natural de este trabajo. Pero es necesario reconocer que en el modo de ver el problema también influyó la cercanía con diversas personas, la mayoría de la UNAM.

En primer lugar debo reconocer el peso que ha tenido el hecho de que mi padre sea psicólogo. Esto me dio la oportunidad de enriquecerme no sólo como hija, sino al observar (desde mi niñez) las diversas formas en que se ejercía la psicología en México, y también algunos de los problemas sociales que se vivían en los diferentes sectores y regiones del Estado de México. Así, debido a las actividades y relaciones académicas de mi padre, conocí en 1993 al

Dr. Vicente García Hernández, observé de cerca su investigación sobre lenguaje matemático y comprendí la relevancia que tiene el conteo en los primeros 3 años de vida, y la trascendencia que tiene la manera en que se enseñan las matemáticas. Es decir lo importante que es la manera en la que se inicia y conduce a una persona en los procesos de: sistematización del conocimiento, de abstracción, de elaboración y uso de los signos etc.¹⁰ Recuerdo claramente, cómo hacia sus últimos meses de vida Vicente, con gran entusiasmo me explicaba que entre las actividades de la psicología “está el estudio de las variaciones en el comportamiento individual, pero también la manera en que los individuos se relacionan”. Estas variaciones pueden tener (o no) algún impacto en el entorno social, y a la inversa. “Pero cada caso es único y se estudia y se aborda a partir de sus propias condiciones”. No es el momento de abordarlo, pero esto nos remite a la cuestión de «definir los quehaceres que permitan transformar la realidad, partiendo del estudio de la realidad».

En este «asomarse al ámbito de la psicología en México» que tanta curiosidad causaba en mi después conocer los trabajos y la historia Leopoldo Zea y el grupo Hyperión, tuve el gusto de colaborar durante 1994 en la recolección de la *Encuesta Nacional de Intereses Necesidades y Costumbres del Adolescente en México*, proyecto a cargo del Dr. Héctor Ayala Velázquez¹¹. Y gracias a ello conocí de cerca (y no solo en libros o reportes) la situación de los adolescentes

¹⁰ Desde 1975 se ocupó principalmente del estudio de los procesos de aprendizaje de la conducta matemática; del análisis conductual de los procesos de adquisición y mantenimiento de esta conducta; de la elaboración de métodos, procedimientos y materiales para la enseñanza de la matemática; y de la integración de métodos, procedimientos de análisis y evaluación para el diseño de estrategias de enseñanza para niños con problemas en el desempeño escolar. Al respecto se puede ver V. García “Análisis experimental de la conducta aritmética”, en Víctor A. Colota (com.) *La investigación del comportamiento en México*, Facultad de Psicología UNAM, México 1991.

¹¹ También desde la perspectiva del Análisis de la Conducta, se ocupó del estudio de la conducta agresiva en niños y adolescentes, y del estudio y rehabilitación de las conductas adictivas. Por eso fundó la Residencia en Adicciones de la Maestría en Psicología en la UNAM.

no escolarizados en zonas conurbadas de algunas ciudades primarias y secundarias de México.

Igualmente enriquecedor fue colaborar durante 1994 en la recolección de datos sobre del proyecto de *Estética Experimental* de la Dra. Rocío Hernández Pozo¹² Y pude apreciar la variedad de referentes a la hora de vivir, interpretar y estudiar: la experiencia estética, los estados de ánimo, y la diversidad con la que las personas perciben elementos iguales (y se aperciben) en contextos y entornos diferentes.

Otra de las influencias en el modo de ver y de abordar el problema de investigación fue la del Dr. Gustavo Vargas Martínez psicólogo de formación, y *nuestro americanista* de oficio y corazón, que se ocupaba del fenómeno histórico-social-psicológico¹³. Durante el tiempo que trabajamos juntos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) mi perspectiva se amplió primero formando parte del primer Seminario de Estudios Americanos que tenía como objetivo la elaboración de una “Historia documental de la conciencia americana”. Después colaborando como su adjunta en las materias de Sociedad y Culturas Coloniales e Historia de la Antropología Americana, y luego como profesora titular de ambas materias. La perspectiva de la

¹² R. Hernández-Pozo and M. Morales *Experimental analysis of 'creativity' among photographers by means of pattern analysis under a temporal schedule*. International Association of Empirical Aesthetics. Asociación Internacional de Estética Empírica. August 2-5 1994, Montreal, Canadá. Aunque desde una perspectiva más filosófica la estética constituye en sí y conlleva siempre una experiencia. Con *Estética Experimental* se hace referencia a una línea de trabajo de la psicología experimental, en este caso dedicada a estudiar qué tipo de reacciones producían diferentes propuestas estéticas. Esta y otras líneas de investigación derivaron en la creación del Laboratorio de Conducta Humana Compleja en FES – UNAM Iztacala, que se ocupa del estudio y tratamiento de las diferentes formas de ansiedad.

¹³ En la docencia y en la investigación proyectó constantemente su formación como psicólogo, y centró su atención en dos procesos: por un lado, en el contacto y las confluencias culturales en América; y por otro, en el legado y la vigencia del ideal bolivariano.

antropología para estudiar la historia y la cultura de América, permitió avistar nuevos rumbos de problematización.

Mientras colaboré como docente en la ENAH, conocí a profesores y estudiantes que asumían y ejercían comprometidamente las disciplinas sociales. Es decir además de ser críticos, agudos observadores, y académicamente exigentes: dirigen los resultados de sus investigaciones y sus quehaceres hacia sectores, áreas y/o comunidades específicas en las que su trabajo es oportuno y cotidiano, abriendo posibilidades para cambiar, de manera constante y gradual, el estado de cosas que se vive, por ejemplo frente al problema de los niños en situación de calle y con problemas de adicciones¹⁴.

Una fuerte influencia en el modo de ver la cuestión de los derechos humanos viene del año que viví en Colombia (1997) cursando la *Especialidad en derechos humanos* en la Escuela Superior de Administración Pública. Especialmente porque mis compañeros tenían muy diversas, profesiones, teólogos-filósofos, abogados, oficiales de policía, oficiales de la marina, fiscales, psicólogos, personeros municipales, alcaldes, rescatistas, paramédicos, enfermeras, profesores de primaria y, claro, activistas¹⁵. Todos con el interés de hacerse de recursos teóricos y metodológicos que les ayudara a

¹⁴ V. Brindis, M. Pérez, B. Ramírez et. Al, *Entre Cuates. Manual para niñas y niños RADIO participantes*. El Caracol AC, México, 2005. Edición apoyada por: ONUDD, México, CONADIC y la Administración del Patrimonio de la Beneficencia Pública. Este material fue premiado por la (ONUDD), México, 2004. De los mismos autores también se puede ver *Chiras pelas, calacas flacas. Aprendiendo con la muerte*. El Caracol AC, México, 2002. Edición apoyada por: Fundación Carrefour, NAS, Club Rotario de la Ciudad de México, SSA y Fundación Quiera.

¹⁵ Incluso una latinoamericanista que venía desde México con la certeza de que en su país había mucho que aprender y estudiar de los procesos de violencia que Colombia había enfrentado durante tantas décadas, pero también mucho que aprender y estudiar en las alternativas que se generaban para luchar contra este complejo problema.

promover y defender los derechos humanos desde sus diversos campos de trabajo. Y para ello contábamos con el apoyo de una interesantísima y variada planta docente formada por abogados, filósofos, filósofos del derecho, médicos, investigadores sociales de Universidad Nacional, magistrados de la Suprema Corte de Justicia de Colombia, especialistas en resolución de conflictos, sociólogos, especialistas en derechos de guerra etc.

En cuanto al interés por el pensamiento de nuestra América, se fue definiendo desde mis estudios de bachillerato en la Escuela Nacional Preparatoria (ENP) especialmente después de leer una nota en la Gaceta Universitaria, en la que además de exponer el plan de Estudios de la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, se explicaba la intención con la que ésta se había creado.¹⁶

Una vez inscrita en esta licenciatura, durante el curso de *Metodología de las Ciencias Sociales* a cargo del Dr. Mario Magallón Anaya, revisamos *La latinidad: ¿discurso utópico o discurso Mítico?* Este primer contacto con las críticas filosóficas del Dr. Horacio Cerutti generó en mí gran inquietud ante las interrogantes relacionadas con el pensamiento latinoamericano y los asuntos vinculados con la identidad cultural. Al paso del tiempo dicha inquietud ha sido un elemento de cohesión de las influencias que ya he mencionado, pero además un referente constante de crítica (y autocrítica) frente a los quehaceres académicos universitarios y del pensamiento de América Latina en general. La paciente dirección del Dr. Mario Magallón durante la investigación para la tesis de Licenciatura fue un factor importante para seguir involucrándose en el estudio del pensamiento filosófico latinoamericano, desde la historia de la ideas.

¹⁶ Objetivo que aún exige acciones institucionales y gremiales.

Pero el interés por la relación filosofía y derechos humanos se definió en México y antes de viajar a Colombia. En un contexto muy específico: el Seminario de Historia de las Ideas en Latinoamérica Siglo XX, *Filosofar desde Nuestra América* dirigido por el Dr. Horacio Cerutti, en 1995. Una de nuestras actividades consistió en revisar la *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología Latinoamericana* de Ignacio Ellacuría y plantearse esta pregunta respecto a la filosofía latinoamericana¹⁷ El resultado, de nuevo, fue muy inquietante ya que mi interés en ese momento estaba centrado en las ideas y prácticas de discriminación y exclusión, así que el momento y el tema con el que me reencontraba con el trabajo de Ellacuría dieron un cambio definitivo de perspectiva en el tema que me ocupaba.

La participación en el *Seminario de Hermenéutica e investigación educativa y Hermenéutica y educación multicultural* (2000 al 2002) organizados por el Dr. Samuel Arriarán, en ese entonces a cargo de la dirección de investigación de la Universidad Pedagógica Nacional UPN, me permitieron conocer nuevos puntos de vista teóricos y de investigación. Pero además proyectos y actividades que cotidianamente realizaban profesores de zonas conurbadas y rurales que semana a semana emprendían largos viajes (algunos de más de 8 horas) para compartir sus experiencias en la búsqueda de nuevas y mejores prácticas educativas.

4. Acercamiento y selección de los tres autores.

En un contexto de cambios decidí cursar la Especialidad en Derechos Humanos en la Escuela Superior de Administración Pública en Bogotá. Durante mi estancia en Bogotá, en el curso de Ética,

¹⁷ Publicado por Vargas Machuca A. Editor en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños* ED. Cristiandad Madrid 1975.

Conflictos y Derechos Humanos, coordinado por el Dr. Pablo Stucky, revisamos *Historización de los Derechos Humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares*¹⁸ junto con *Análisis ético-político del proceso de diálogo en El Salvador*¹⁹ ambos de Ignacio Ellacuría, aumentando mi inquietud e interés por este autor. Durante el curso de Fundamentación Filosófica de los Derechos Humanos impartido por el Dr. Carlos Eduardo Maldonado revisamos *Filosofía y Derechos Humanos* de Mauricio Beuchot²⁰ conocía previamente el trabajo, fue un regalo de mi padre, y además una recomendación de Juan Antonio Vega Báez de la Acción de los Cristianos para la Abolición de la Tortura (ACAT- México) lo llevé conmigo a Bogotá.

La *Parte Histórica* de este texto me parecía otra afirmación de lo que bien aprendimos en la licenciatura: la lucha por el reconocimiento y el ejercicio de la igualdad de derechos, así como las «inquietudes» independentistas, tenían en esta América amplios antecedentes, y además muy anteriores, a la independencia estadounidense y a la revolución francesa.

La lectura de la *Parte Filosófica*, al principio me generó desconcierto, había muchas referencias a Tomás de Aquino autor del que yo solo había leído resúmenes o referencias y críticas. Pero yo coincidía con Beuchot en una de sus ideas de fondo: la filosofía prescribe prácticas políticas y prácticas cotidianas que tienen como punto de apoyo una idea de ¿qué es lo humano? Así que inicié mi difícil, pero enriquecedor acercamiento al pensamiento de Tomás de Aquino, así como la lectura de otros trabajos en los que Beuchot desarrollaba más a fondo su propuesta. Los caminos abiertos por Maldonado y Beuchot eran diferentes, pero ambos apuntaban hacia la fundamentación

¹⁸ ECA n° 502, pp. 589-596, San Salvador 1989.

¹⁹ ECA, núms. 454-455, San Salvador 1986.

²⁰ Editado en México por siglo XXI en 1993

filosófica de los derechos humanos y hacia la problemática que se genera alrededor de la idea de humanidad. El curso de Interpretación y Aplicación de los Derechos Humanos, el de Estado Administración Pública y Derechos Humanos así como el Taller de Vida Cotidiana y Derechos Humanos ayudaron a definir y precisar mi interés de investigación.

Un curso libre de *Filosofía del Siglo XX* de la Maestría en Filosofía en la Universidad Javeriana a cargo del Dr. Carlos Eduardo Maldonado ayudó a aterrizar una de las versiones previas al trabajo actual. Fue entonces cuando conocí el trabajo de Germán Marquínez Argote. La primera lectura de *El hombre latinoamericano y su mundo*²¹ me pareció un brusco transtierro de Zubiri, pero la *Metafísica desde Latinoamérica*²² me pareció tan claramente de nuestra América que incorporé a Marquínez entre mis autores a estudiar.

Casualmente fuimos vecinos, y en las cálidas reuniones con su familia, tuve la oportunidad de comentar tanto la *Metafísica desde Latinoamérica* como la *Filosofía y Derechos Humanos* de Beuchot, la primera edición de la *Filosofía de la liberación latinoamericana*²³ de Cerutti, su punto de vista respecto a las propuesta de Adela Cortina en relación a los Derechos Humanos y varias cosas más. Pero uno de los frutos más importantes de esas reuniones fue que Marquínez, ahora desde su perspectiva de amantísimo padre con hijos adultos y orgulloso abuelo, me mostró el filosofar zubiriano, enriqueciendo mi perspectiva del quehacer filosófico y *su vinculación con la vida cotidiana*, con los problemas latinoamericanos y con los problemas de derechos humanos. Ya próximo mi regreso a México, Marquínez

²¹ El libro se realizó en coautoría con Luis José González Álvarez, Francisco Beltrán Peña y Francisco López de Ipiña, Editorial Nueva América, Bogotá 1980 [1977].

²² Universidad Santo Tomás, Bogotá 1993 [1984]

²³ H. Cerutti Guldborg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México FCE 1983.

me encomendó buscar a Mauricio Beuchot para entregarle unos libros, y me recomendó que hablara con él e intercambiara mis puntos de vista, de este modo conocí personalmente al Dr. Beuchot y le pedí que me dirigiera en este trabajo.

De vuelta en México (1998) el proyecto de investigación doctoral me brindo la oportunidad de retomar el trabajo de estos tres autores y encontrar algunos puntos en común entre ellos. Los más obvios eran:

- Que los tres son filósofos católicos, que diferentes momentos y lugares realizaron actividades docentes universitarias.
- Fueron formados en el método escolástico, lo conocen y dominaban, pero optaron por *re-situarse* frente a este método.
- Su trabajo es parte del rico y variado acervo del pensamiento en lengua hispana por su labor como traductores, docentes, investigadores, autores de basta obra escrita, y como promotores de diversos proyectos culturales y editoriales.

Pero durante la revisión y selección de sus obras escritas encontré que además:

- Marquínez y Ellacuría, ambos son vascos, nacieron en 1930 y aunque en diferentes momentos de su vida terminaron viviendo y realizando su actividad intelectual en América Latina. Beuchot es mexicano y veinte años más joven pero el quehacer de los tres se ubica en la línea de problematización de los pensadores que emplean el método tomista ignaciano de la *analogía*, y que aplican el concepto *analéctica* como una dialéctica abierta a la

alteridad ética, como ejercicio de afirmación de la metafísica de la alteridad²⁴.

- Desde esta perspectiva abordan la estructura hermenéutica de diversos acontecimientos de América Latina, pero no explicando, sino interpretando para mostrar y enfatizar la importancia y necesidad de un cambio ético.
- Los tres reconocen la necesidad de vincular la filosofía con la realidad social.
- La dimensión, la práctica y la realidad a través de la cual cada uno se vincula con el problema de los derechos humanos son diferentes. Pero los tres realizan su trabajo filosófico no a partir de la filosofía en abstracto, sino a partir de problemas que involucran varios campos o disciplinas.
- Aunque con diferentes perspectivas los tres autores realizan el ejercicio de tratar de pensar el mundo desde la exterioridad alternativa del otro (quehacer metafísico).

Surgen durante la elaboración de este trabajo interrogantes tales como ¿hay que entender sus propuestas como una filosofía que intencionalmente ataca el sistema o que se subordina a él? ¿Hay que leer su trabajo como filosofía de la liberación o teología de la liberación? ¿Qué ocurrió con la filosofía de la liberación? ¿Cuál es la diferencia entre filosofía y teología de la liberación? ¿Cuáles son los puntos más frágiles en las argumentaciones de estos tres autores? ¿Cuál es la crítica que naturalmente ha surgido frente a su quehacer

²⁴ Vale recordar que la analogía tiene amplia tradición en América Latina, en primeros escritos del quehacer filosófico, en la etnología, en la antropología y en la historiografía.

filosófico? etc. Sin duda todas estas cuestiones inquietantes²⁵. Pero el propósito de este trabajo es destacar algunos de sus aportes y propuestas que apuntan hacia la fundamentación de los Derechos Humanos. Así que aquí se eligió una pequeña parte del trabajo de tres filósofos latinoamericanos para pensar, tratar de sistematizar y enfatizar aquello que nos sirve para abrirle espacio y posibilidades a una cultura respetuosa de los derechos humanos.

Considero que la elección de las palabras sí importa, por ello es necesario hacer una última aclaración. En la primera parte del trabajo dedicada a *La cuestión de los Derechos Humanos en el pensamiento de Nuestra América* se hace referencia constantemente a la idea de *hombre*, los derechos del *hombre*, la liberación de los *hombres*, de la igualdad entre los *hombre* etc. Esto se debe a que se están respetando los vocablos de las fuentes. Pero en la cuarta parte del trabajo, a la hora de destacar los aportes y propuestas que apuntan hacia la fundamentación de los derechos humanos en el pensamiento de Ellacuría, Marquínez y Beuchot, he preferido utilizar términos más abarcadores que abren mayor espacio a la diversidad como *humano*, *ser humano* y *humanidad*, con la intención de ir eliminando reminiscencias de conceptos particularizantes y excluyentes²⁶.

²⁵ Para abordar las cuestiones relacionadas con la teología de la liberación resulta enriquecedor revisar Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación; perspectivas*. Ed. Universitaria, Lima 1971. Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Ed. Por Carlos Lohé, Bs. As. 1975. Ignacio Ellacuría, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, Revista ECA, año XXX Vol. 30 núms. 322-323, agosto-septiembre 1975 (número extraordinario) pp. 409-425. José Severino Croatto, *Liberación y libertad: pautas hermenéuticas*, Ed. Mundo Nuevo, Bs. As. 1973. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (comp.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, ED. Trotta, colección Estructuras y Procesos. Serie Religión. Madrid 1994 [1990] dos volúmenes. Y en cuanto filosofía de la liberación me parece agudo y muy completo el trabajo de Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México 2006 [1983]

²⁶ Aún cuando ellos lleguen a limitarse al uso de los términos masculinos

En conjunto, me parece que sus trabajos plantean un reto: el de la necesidad de una metafísica que responda a los problemas que surgen de nuestra circunstancia posmoderna. Una metafísica en la que el nuevo horizonte sea el de la realidad y las posibilidades a las que la humanidad está abierta por el hecho de ser humanidad.

5. Gratitudes.

Un interés ético, y al menos la intención, de congruencia tiene pequeñas exigencias cotidianas, entre ellas reconocer y agradecer a aquellos que han enriquecido este trabajo con sus críticas, que me han acompañado en su realización, o que han influido (aun sin una intensión expresamente académica) en el modo de ver la cuestión de los derechos humanos.

Quiero agradecer la paciencia, apoyo y dirección del Dr. Mauricio Beuchot. De igual manera agradezco la minuciosa lectura y la aguda crítica del Dr. Horacio Cerutti, el apoyo del Dr. Germán Marquínez y la lectura y comentarios del Dr. Javier Saldaña. A la Academia Mexicana de Derechos Humanos, por la publicación del primer acercamiento al tema que ahora se desarrolla, así como al Dr. Juan María Parent Jaacquemin por la presentación y comentarios a dicho texto²⁷. Y este trabajo sería menos claro y contundente sin la revisión de estilo y sin los agudos comentarios del Dr. Miguel Ángel Esquivel Bustamante, querido amigo hace ya una veintena de años.

Durante la realización de diversos proyectos personales y académicos he contado con la compañía, a veces a mayor distancia de la que yo he querido, de María del Rayo González Vázquez, Verónica Brindis

²⁷ S. T. Morales Vera, *Actualidad del Tomismo en el pensamiento latinoamericano. Mauricio Beuchot y la fundamentación de los derechos humanos*. Academia Mexicana de Derechos Humanos, México 2000.

Vázquez y Mariana Aguilar Bobadilla. A las tres gracias por su constante interés, su tiempo y su esfuerzo.

Sin falsos pudores agradezco a mi familia. A su modo, todos hacedores de poesía, de caminos, y también de callejones en los que, (bien lo saben) no he logrado escapar de las espinas y los fantasmas.

Gracias Margarita. Por ser tierra húmeda y tibia, fe y esperanza de maíz-chía. Porque eres pan, tuna, calabaza y flor. Dos veces leche y miel..... certeza. Gracias por enseñarme a sostener la mirada, por enseñarme a volar hacía las letras en que nacen las risas y los lamentos.

Manuel eres sangre y huesos del Mixtón, sudor con tizne de Euzcadi. Herida abierta e inconclusa..... te seguí los pasos hasta el lugar en que penan tus ánimas, así me heredaste la memoria de tus muertos, pero no su dolor ni su llanto. Gracias porque devota y amorosamente me enseñaste a distinguir los sonidos, a observar a la gente y sobre todo a descifrar lo que se callan. A no creer todo lo que dicen los libros...a reconocer y aceptar mi historia..... a lamer mis heridas y ser siempre fuerte... a señalar las tiranías y a comprender que ser feliz, casi siempre, está en manos de uno mismo.

Gracias Jesús porque por mucho que hablemos, callemos o corramos en la acelerada rutina tus manos nunca se cansan de acariciarme, de templar mi cuerpo como una cuerda, ni de sanar mis golpes, ni de velar mi sueño. Gracias porque éste sigue siendo un proyecto de vida amado y compartido en el que día a día fundes tus huesos con los míos. Gracias porque juntos hemos tenido el valor y la dicha de crear vida...

...Manuel de Jesús, mi niño de ojos de luna, pasos de jaguar, voz de trueno. Raíz y flor de sahuaro, conífera de bosque boreal. Inquieto guerrero, escucha y sanador de la tierra que aprendes las artes con que se llama a los cuatro elementos, gracias..... por ser y por saberte de esta..... nuestra América.

*Sofía Tayka Morales Vera.
Ciudad de México mayo de 2009.*

Primera parte.

La cuestión de los Derechos Humanos en el pensamiento de nuestra América.

“América surge en el mundo, con su geografía y sus hombres, como un problema... América es ya, en sí, un problema, un ensayo de nuevo mundo, algo que tienta, provoca, desafía a la inteligencia...”²⁸

El propósito de esta parte del trabajo es abordar la cuestión de los Derechos Humanos desde la historia de las ideas de nuestra América, enfatizando la actitud libertaria en el pensamiento de nuestra América, que se ha expresado históricamente como una constante: la intención defensora, en la que se problematiza en estrecho vínculo con lo que actualmente llamamos Derechos Humanos. Esta recurrencia permite dar seguimiento a la cuestión de los Derechos Humanos, desde la historia de las ideas, en los trabajos de diversos pensadores desde el S- XVI hasta nuestros días.

Veremos algunos ejemplos, sin agotar las fuentes, suficientes para mostrar que es posible dar seguimiento a esta cuestión. No se profundiza en el contenido, ni en el desarrollo y análisis de la controversia sobre la humanidad del hombre americano, tema sobre el que hay numerosos y valiosos trabajos, algunos de los cuales se refieren.

Aquí se muestra, brevemente, la intención defensora del pensamiento de nuestra América en cinco líneas temáticas que se presentan con los siguientes numerales y subtítulos, en el numeral 6. *El problema indiano* se aborda el inicio de la cuestión, proponiendo que la relación entre indígenas y peninsulares es fundante de un problema filosófico debido a las dimensiones ética y política de este problema.

²⁸ Germán Arciniegas, *“América es un ensayo”* en *América Ladina*, México FCE 1993, p. 331.

En el numeral 7. *El Problema mestizo*, se aborda la encrucijada mestiza como una de las determinantes que definen la intención defensora y libertaria del pensamiento de nuestra América.

A lo largo del numeral 8. *La formación de los intelectuales* se trata el proceso de modernización del sistema educativo hispano, de los intereses involucrados en el control y divulgación de las ideas de la ilustración y de la importancia del derecho natural en el pensamiento de nuestra América.

También se incluye un bosquejo de la manera en que la actitud libertaria y la intención defensora del pensamiento de nuestra América siguieron enriqueciéndose durante el siglo XIX y parte del XX, tratando temas estrechamente vinculados a los derechos humanos. Y a este tema se dedica el numeral 9. *Afirmación de la actitud libertaria*.

Para finalizar esta segunda parte del texto en el numeral 10. *El Camino del Autoconocimiento y la Recuperación de la Actitud Libertaria*, me ocupé de señalar, brevemente, cómo los esfuerzos de los pensadores de nuestra América estaban dispersos, y desviaron su atención hacia la cuestión de la posibilidad de la existencia de una filosofía americana. No en vano se le denomina *la vuelta sobre sí mismo* en la filosofía latinoamericana, que hacia 1940 se transformó en un movimiento de investigación coordinado continentalmente. Tal vez por eso, aunque en la filosofía de la primera parte del siglo XX se asumió el problema de la liberación del hombre, no se reconoció del todo como un problema de derechos humanos.

Gran parte de la historia de España es también la historia de nuestra América. Por ello en las tres primeras partes de este capítulo se

refiere la historia de España y América simultáneamente, pero además porque el trabajo parte de la historia de las ideas de nuestra América en lengua hispana.

6.- El Problema Indiano.

El arribo de los europeos a tierras americanas representó para la cultura de su época: un violento derrumbe de las concepciones más populares del *Orbis Terrarum*, un reto de reflexión acerca de las ideas cartográficas y geográficas²⁹, y un problema jurídico, ético y político frente a la relación que debían llevar con los habitantes de esta parte del mundo³⁰.

Inicialmente América fue vista como un exuberante territorio que motivó un sinfín de inquietudes³¹. Para la mirada europea los habitantes americanos fueron: parte del paisaje, gente mansa, bestias y pecadores nefandos³².

Pero la relación entre peninsulares y americanos se convirtió inevitablemente en una cotidianidad diversa, innegable e inocultable. Fundante de un problema filosófico. El contacto con los habitantes americanos atrajo la atención de muchos pensadores y suscitó

²⁹ Esta información es clara y ampliamente documentada en varios textos de Gustavo Vargas Martínez recomendando *Atlas antiguo de América: siglos XV y XVI*. México, Trillas 1995.

³⁰ Respecto al debate que el «problema indiano» causó incluso durante los siglos XVIII y XIX resulta muy interesante la lectura de Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México, FCE 1995 [segunda reimpresión en español].

³¹ «La mayor cosa después de la creación del mundo...» decía Francisco López de Gómara al describir el hallazgo de estas tierras en su «*Historia General de las Indias*» [1552] incluida en *Historiadores de Indias I*, Biblioteca de Autores Españoles Vol. 22, Atlas Madrid 1956. p.156.

³² La cuestión del enfrentamiento de culturas y de visiones del mundo que significó la conquista de América es tratada de manera interesante por Sofía Reding Blase, *El buen Salvaje y el Caníbal*, CC y DEL/UNAM México 1992.

grandes discusiones. Como señala Silvio Zavala América le dio contenido práctico a los problemas de doctrina³³.

Las discusiones en torno al «problema indiano» inician como un problema jurídico en el contexto de la Reconquista y la expansión portuguesa y española en ultramar. En el derecho medieval las islas deshabitadas tenían la condición de *res nullius* (bienes sin dueño) y pertenecían a quién las descubriera y ocupara. Aplicando este principio jurídico España y Portugal se apoderaron de los nuevos territorios “descubiertos” en África y en América.

La aplicación de esta norma jurídica tenía una dimensión ética: ¿qué títulos jurídicos serían válidos para establecer la dominación sobre territorios habitados?

Los viajes de exploración de los siglos XIV y XV se respaldaban en una idea según la cual era lícito apropiarse de países recién descubiertos que pertenecían a príncipes no cristianos. Esta idea sirvió a los papas Nicolás V y Alejandro VI para conceder mediante bulas el derecho y la exclusividad (a Portugal o a España, según el caso) para conquistar, esclavizar y despojar de sus propiedades a los habitantes de un territorio sin consultar en absoluto a la población desplazada.

Pero la ocupación, dominación, explotación y despojo que en el primer descubrimiento habían sido legitimadas por las concesiones papales, se enfrentó casi de inmediato con un movimiento de

³³ Silvio Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVII)*, UNAM-UNESCO, México 1ª reimpresión 1982. pp. 12 ss.

oposición de los teólogos españoles que recurrían a la escolástica medieval, especialmente a la de Tomás de Aquino, para plantear los principios que debían regular el comportamiento de los europeos con los habitantes del Nuevo Mundo³⁴.

Hacia mediados del siglo XVI se articuló en la Universidad de Salamanca, un programa de investigación colectiva que tuvo amplia difusión en las universidades peninsulares, europeas y americanas. Su principal coordinador fue Juan de la Peña y entre sus colaboradores había discípulos directos de Francisco de Vitoria³⁵.

Este programa de investigación colectiva tenía una clara intención de defensora de *lo humano* (o de lo que actualmente llamamos «derechos humanos») tal como lo muestra el resumen que de sus objetivos prioritarios hace Luciano Pereña, a saber:

1. Analizar y revisar los títulos con los que se trataba de justificar la presencia española en las Indias, rechazando de antemano la validez de las guerras de conquista.
2. Condenar toda forma política de conquista junto con todas sus consecuencias como la esclavitud de los indios, la usurpación de sus bienes y la ocupación de sus tierras.
3. Ejercer una presión moral sobre la corona, dirigida especialmente a la reforma de la política colonial. De tal modo

³⁴ Venancio Diego Carro, *La teología y los teólogos- juristas ante la conquista de América*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano- Americanos de la Universidad de Sevilla, Monografías 2; Talleres Gráficos Marsiega Madrid [1944] 1954.

³⁵ Antonio Enrique Pérez Luño, *La polémica del Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho.*, Trotta., Madrid [1992] p123.

que la conquista y la predicación armada deberían remplazarse por la colonización y la predicación pacíficas³⁶.

Siguiendo a Tomás de Aquino la idea central de los opositores a la concesiones papales, era que la formación de los estados surgía de la razón natural y, por ello, también era legítimo el poder estatal de los príncipes paganos. Este grupo de *iusnaturalistas clásicos hispanos* aducían que si el derecho de propiedad se funda en el orden natural, entonces el derecho natural es válido para todos los pueblos. Y por lo tanto los exploradores europeos no debían despojar a los indios de su autoridad y sus posesiones.

Ellos, además, sostenían que el Papa no podía agraciar a nadie con países y señoríos. Mientras, en contraste, los reyes de España consideraron la donación papal el fundamento jurídico más importante de su imperio americano y sus *juristas aristotélicos* asumieron la evangelización de los infieles como el fundamento para la posesión del Nuevo Mundo.

El problema también tenía una dimensión política: ¿la evangelización legitimaba la conquista armada?

Para los juristas aristotélicos el sometimiento por medio de las armas era indispensable para predicarles más fácilmente y con mayor éxito los evangelios.

³⁶ Luciano Pereña, «Programa colectivo de investigación. *Enchiridion académico salmanticense (1560-1585)*, en la obra de Juan de la Peña», *De bello contra insulanos*. Intervención de España en América, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1982, Vol. II p. 149 y ss.

Para los iusnaturalistas hispanos la libre prédica es un derecho natural y divino.

En la práctica el dominio y colonización de los territorios americanos se justificó con base en la autoridad papal. Hubo quien trató de legitimar el imperio español en ultramar reviviendo y adaptando la idea imperial universalista de la Edad Media afirmando que el *just gentium* postulaba una integración de los reinos bajo el mando de un soberano universal³⁷. Los iusnaturalistas hispanos rechazaron esta idea, y distinguieron varias clases de infieles, diferenciando entre invasores de tierras cristianas y americanos agredidos por cristianos; se pronunciaron por la soberanía de los Estados al afirmar que la sola gentilidad no era causa suficiente para justificar el despojo³⁸.

En esta polémica las posturas se radicalizaban cada vez más. Los juristas aristotélicos retomaron la teoría de la servidumbre natural, especialmente Juan Gines de Sepúlveda, y afirmaron que los españoles debían subyugar a los hombres del Nuevo Mundo pertenecientes a estadios culturales inferiores³⁹. Uno de los momentos más álgidos de este debate surgió con las *Relecciones* de Francisco de Vitoria, texto en el que aboga por un derecho común de

³⁷ Miguel de Ulzurum en su libro *Catholicum opus imperiale regiminis mundi*, (1525) trató de sostener esta idea. Cf. L. Pereña "Miguel de Ulzurum. El emperador órgano y garantía del derecho de gentes positivo", en *Revista Española de Derecho Internacional* V. 6 (1953).

³⁸ V. Diego Carro, *La teología y los teólogos- juristas ante la conquista de América*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano- Americanos de la Universidad de Sevilla, Monografías 2; Talleres Gráficos Marsiega Madrid [1944] 1954. p. 79.

³⁹ En 1533 Juan Gines de Sepúlveda en su *Democrates Primus o de la conformidad de la milicia con la religión cristiana*, justifica la guerra; y doce años después tratando de justificar que la conquista de América había sido realizada conforme a justicia añadió un nuevo numeral al mismo título y así resulta el *Democrates Alter, Democrates secundus sive iustus belli causis apud indos*. Mayores referencias sobre las diversas ediciones y estudios se pueden ver en Francisco Esteve Barba, *Historiografía Indiana*, Gredos, Madrid 1992.

la humanidad, cuyos principios alcanzan validez universal al reconocer como sujetos a los Estados y a los individuos. Planteando explícitamente la Igualdad fundamental de los hombres y el derecho a la personalidad jurídica⁴⁰.

El problema político se acentuó, debido a que la discusión acerca de los títulos jurídicos, falsos o auténticos, del imperio español en América encontró un vivo eco popular. Y la crítica acerca de la legitimidad de la dominación le pareció a Carlos V tan «perjudicial y escandalosa» que en noviembre de 1539 encomendó al Prior de San Esteban que prohibiera todos los debates y sermones de miembros de la orden sobre el tema, y que confiscara y entregara todos los escritos relativos al mismo⁴¹. Pero la medida no logró su objetivo, ya que los monjes no acataron la orden de silencio.

A mediados de 1549 el Supremo Consejo de Indias y Carlos V tuvieron que convocar a miembros de dicho Consejo, de otras corporaciones y cierto número de teólogos para definir la manera de predicar el evangelio en tierras americanas, y para decidir el modo de sujetar a los indios al Emperador sin lesión de su real conciencia⁴².

En este contexto se llevó a cabo la mayor controversia en la junta convocada en Valladolid (1550) los protagonistas fueron Juan Gines de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Gines de Sepúlveda justificaba la licitud de la guerra alegando que era necesaria para combatir: la idolatría, los pecados de los indios, el carácter indígena

⁴⁰ *Relectio de Indis*, leída por Francisco de Vitoria en 1539 en la Universidad de Salamanca.

⁴¹ Marcel Bataillon I, *Charles-Quint et son temps*, París 1959 Cf. en Richard Konezke *América Latina II La Época colonial*. Siglo XXI, Historia Universal Vol. 22, México 2001, p. 32.

⁴² F. Esteve Barba, *Historiografía Indiana*, op. cit. p.91.

naturalmente servil y bárbaro, y los sacrificios humanos. Y en beneficio de una mayor facilidad para extender la fe cristiana. Las Casas rechazaba todo procedimiento bélico como inicuo y contrario a la religión «invasiones violentas de crueles tiranos, condenadas no solo por la ley de Dios...» sostenía que debían entrar en territorio indígena solo los predicadores y quienes pudieran tratar a los indios en paz; cuando existiera peligro se construirían fortalezas que serían como un núcleo de la penetración pacífica.⁴³

Los involucrados en esta controversia tenían intenciones sociales y políticas opuestas, y ambos eran congruentes con sus respectivas posturas. Por parte de las Casas había una intención de defender los derechos de los indígenas americanos, igual a la expresada por los iusnaturalistas hispanos que durante más de veinte años presionaron a los juristas, a los funcionarios, a Consejeros de Estado y a la Corona española para que establecieran normas humanitarias para las Indias. Pero es importante reconocer que, a pesar de las contundentes diferencias de postura, con esta querrela finalmente se sentaron las bases para justificar la empresa colonizadora, el establecimiento del Estado español en América y con ello la subordinación y asimilación de los americanos al poder monárquico y eclesiástico.

Para el S-XVI la polémica ya era álgida debido a las constantes denuncias de los misioneros, testigos de la destrucción de la población y la cultura indígena a causa de: la guerra, las epidemias, el maltrato, la disminución de la natalidad, la aniquilación de los núcleos familiares y sociales tradicionales o por el homicidio intencional y directo.

⁴³ Domingo de Soto. *Sumario*, en Colección de tratados, ed. Emilio Ravignani, Buenos Aires 1924

En 1511 el padre Antonio de Montesinos en su sermón de Domingo de Adviento trató de despertar la conciencia de los colonos de Santo Domingo reprochándoles el maltrato que daban a los indígenas y preguntándoles “estos ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?”⁴⁴.

Motolinía (Toribio de Benavente), miembro del primer grupo de franciscanos que desembarca en México en 1523, en el primer capítulo del primer libro de su *Historia de los indios de la Nueva España* hace una descripción realista y acusadora de la aniquilación de la población indígena por: la viruela, el sarampión, la guerra de Conquista, el hambre “*luego que los españoles destruían las cosechas*”, los tributos desmedidos por los que luego de vender a sus hijos “*hartos morían, unos con tormentos y otros en prisiones crueles*”; el trabajo en las minas “*en especial en las minas de Oxyecac....apenas se podía pasar sino sobre los hombres muertos o sobre huesos... y eran tantas las aves y cuervos... que hacían gran sombra al sol..*”, la esclavitud “*Dábanles por aquellos rostros tantos letreros, demás del principal hierro del rey, tanto que toda la cara traían escrita porque de cuantos era comprado y vendido llevaban letreros*”.⁴⁵

En su *Historia de la Indias* Bartolomé de las Casas hace referencia a la matanza de Caonao en Cuba, describiendo cómo, al llegar a una aldea, a los españoles se les ocurre comprobar si sus espadas estaban afiladas “*y comienzan a desbarrigar y acuchillar y matar de*

⁴⁴ Bartolomé de las Casas, *Historia de Indias*, Vol. 2, México FCE 1951.

⁴⁵ Toribio de Benavente [Motolinía], *Historia de los Indios de la Nueva España*, México Porrúa, 1969

aquellas ovejas, corderos, hombres, y mujeres, niños y viejos, que estaban sentados, descuidados, mirando las yeguas y los españoles...y dentro de dos o tres credos no queda hombre vivo de todos cuantos allí estaban"⁴⁶.

Incluso Diego de Landa, obispo de Yucatán, que no era precisamente un defensor de indios, hace referencia a este tipo de hechos cuando describe a las madres ahorcadas en los árboles y a los hijos colgados de los pies de las madres.⁴⁷

Ante estos actos que niegan todos los valores por el afán de subordinar y demostrar la capacidad de destrucción, vale reconsiderar la observación de Tzvetan Todorov cuando señala que tales actos son el anuncio de la mentalidad moderna, homogeneizante y economicista. O al menos de una de las perspectivas de la mentalidad moderna⁴⁸.

Lo cierto es que visto en su dimensión política, en este proceso las controversias no hicieron que España abandonara sus posesiones en ultramar, pero hicieron que en la ordenanzas de 1573 para los asuntos relacionados con las nuevas expediciones se sustituyera expresamente la palabra conquista por pacificación.

Debido a esta presión se fueron promulgando leyes y ordenanzas que *debieron haber servido* para evitar y castigar abusos contra la población indígena, pero que estuvieron supeditados a la tradición del

⁴⁶ B. de las Casas, *Historia de la Indias* Vol. 3, México FCE 1951.

⁴⁷ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1959.

⁴⁸ Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del otro*. México Siglo XXI, 1995. p 155.

"acátense pero no se cumpla" por parte de los funcionarios peninsulares en América.

Visto desde su dimensión ética y política, casi cien años después del contacto entre Colón y los habitantes de América, la relación entre peninsulares y americanos es claramente fundante de un problema filosófico. Porque para determinar si los títulos jurídicos sobre las posesiones del imperio español en ultramar eran falsos o auténticos; si el Papa tenía potestad para conceder países, señoríos y gentes; si su deber era dar exclusividad para despojar y esclavizar a "los infieles"; si la evangelización legitimaba la conquista armada y si los americanos eran o no humanos, fue necesario encarar la pregunta metafísica ¿qué es la naturaleza humana? Sin poder negar la común racionalidad del género humano y su idéntica capacidad para recibir el mensaje cristiano; reivindicando explícitamente la dignidad, libertad e igualdad de todos los hombres.

En su dimensión cultural, tan sólo un siglo de contacto entre europeos y americanos, había generado mezclas étnicas y culturales, que se manifiestan en el arte, la arquitectura, la música, la danza, la comida, la indumentaria, la fusión religiosa y hasta en la lengua, el modo de hablar y de pensar. Un sello cultural, un carácter, que aún hoy vemos, olemos, degustamos y de vez en cuando padecemos.

Y en su dimensión social la estricta política racial, la sobre explotación e incumplimiento de las normas de protección a los indígenas, el menosprecio hacia los criollos y mestizos, etc. Fueron prácticas que generaron, desde los primeros años de colonización, inconformidades, motines, rebeliones y conspiración en contra de quienes unilateralmente repartían bienes, derechos y castigos.

7.- El Problema Mestizo.

Para mediados del siglo XVI y principios del XVII los descendientes de conquistadores y la iglesia enriquecida por donaciones, vivían ya holgadamente y disfrutaban de la producción de la tierra. Había una aristocracia colonial con sus códigos de etiqueta, y la institución eclesiástica era opulenta y más sedentaria.

Mientras España trataba de incorporarse al renacimiento europeo, América seguía construyéndose: con una población multiétnica, indígena en su mayoría, pero cada vez con más mestizos y criollos; con un insipiente estado formado con una mezcla de la influencia ideológica de la tradición medieval y de las ideas modernas; con europeos mestizados, misioneros que aprendían y predicaban en lengua indígena, que observaban, registraban e interpretaban desde una nueva perspectiva este complejo proceso.

La complejidad barroca hispanoamericana se había empezado a tejer con la conquista y colonización. Se fue formando una sociedad estratificada con raíces étnicas que se extienden a Europa, Asia y África. La fusión que resultó produjo una diversidad humana hermosa, aún visible en cualquiera de las plazas de nuestros países, especialmente en la zona del Caribe. Pero en esta diversidad surgió un complejo sistema de tensiones y exclusiones. En tanto se incrementaba el mestizaje se promovió una división en castas basada en la proporción de sangre blanca de cada individuo.

Hacia la primera década del S-XVII Europa ya estaba dividida en católica y protestante, y ninguna de las muchas iglesias tenía ya la influencia política de antes. En la filosofía política predominaba

abiertamente el mercantilismo, y la burguesía iba tomando el control político. Los diversos campos del pensamiento se emancipaban de la religión y de la teología tradicional.

Mientras en América, hacia finales del S-XVII se habían reunido grandes colecciones de libros y manuscritos. Y el público lector crecía a pesar de las exigencias del Santo Oficio para que cada coleccionista informara detalladamente la característica de su acervo.

La vida y obra de Sor Juan Inés de la Cruz ilustra de manera ejemplar cómo la inquietud intelectual de su entorno, los medios y las circunstancias del pensamiento en lengua hispana favorecieron a quienes estaban interesados en estudiar por su cuenta y conocer nuevas ideas. Así, es comprensible cómo una niña pueblerina, hija ilegítima, después de terminar de leer la biblioteca de su abuelo, pudo ser dama de compañía de la Virreina Leonor Carreto, marquesa de Mancera. Hacia los 16 años ingresar a la vida conventual buscando alimentar su pasión por el estudio. Y cómo con su variada e intrincada escritura se ganó el título de la gran poetisa de la lengua española.

Como muestran los datos que se han venido citando esto era posible porque en América había más conciencia del cambio de perspectiva intelectual de lo que comúnmente se afirma.

La libre circulación de libros no católicos durante los siglos XVI y XVII, la correspondencia de eruditos locales con pensadores en el extranjero conformaban un vivo clima ideológico e intelectual⁴⁹.

⁴⁹ Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador.*, FCE, México 1953. También es posible tener un panorama revisando a Ermilio Abreu Gómez, *Sor Juana Inés de la Cruz, Bibliografía y Biblioteca*, Monografías Bibliográficas Mexicanas núm. 29 Secretaria de Relaciones Exteriores, México 1934.

Finalizando el siglo XVII las guerras, tenían casi arruinada a España peninsular. Mientras en América se vivía una economía mejor equilibrada con el desarrollo de la minería, la agricultura, las artesanías y otras materias primas. A pesar de los aranceles que se asignaban a los productos americanos la economía gozaba de cierta prosperidad que permitía el lujo para una parte de la minoría blanca mientras los sectores encargados de la producción vivían miserias medievales. Pero América seguía siendo refugio y puerto de todo tipo de pobres diablos de España y hacia el 1700 gran cantidad de artistas, escritores y pensadores se trasladaron al Nuevo Mundo⁵⁰.

Se había creado un complejo mundo hispano, de contrastes extremos *entre* magnificencia arrogante y miseria sin esperanza, *entre* indulgencia carnal y ascetismo estático. Desde esta perspectiva cultural la vida era un drama, un espectáculo para ser contemplado, pero también una realidad acerca de la cual se reflexionaba y se escribía. El mestizaje tenía ya consecuencias opuestas; ya era un *dilema*.

Este dilema amargo, lejos de frenar la vida, la crítica y la fuerza de la cultura, libera en los pueblos ahora hispanoamericanos un prodigioso poder creador, lo que Gaos llamó *unidad de pensamiento en lengua hispana*⁵¹. Y que se manifiesta claramente en la literatura, la música,

⁵⁰ Respecto al cómo América seguía siendo refugio y puerto basta con revisar el cap. XIII del *Reportorio de los tiempos, y historia natvral desta Nveva España*, Enrico Martínez, cosmógrafo e impresor de la Nueva España México. Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística 1943 (Es posible consultar una edición facsimilar en www.cervantesvirtual.com) Miguel de Cervantes solicitó diversos puestos en los reinos de ultramar; Juan de la Cruz tenía programada su salida cuando murió; Juan de la Cueva, Tirso de Molina y Eugenio de Salazar pasaron algunos años en América, I. A. Leonard., *La época barroca en el México colonial.*, FCE México 1976 p. 88

⁵¹ “El programa de las salvaciones de las circunstancias españolas...era un programa original, y de fecundidad indefinida de filosofía española; potencial o

la danza, la comida y en general en la cultura popular de esa época, que rivalizan con las mejores muestras del Renacimiento europeo. Se produjo un exuberante complejo cultural que sigue vigente como tema de estudio y que, aún hoy, observamos cotidianamente.

Los datos que se han venido citando lo reiteran. Al paso del tiempo, ni el expurgo de libros, ni la política racial, ni el emblema, ni las alegorías, ni el culteranismo, ni el conceptismo, ni el excesivo individualismo estilístico, ni la erudición que invadían y delimitaba toda actividad intelectual americana pudo aniquilar la peligrosa novedad de la ideas. La actitud libertaria del pensamiento de nuestra América, se expresó entonces en la sátira, la burla y el inconformismo en las diversas castas y estamentos. No solo se manifestó en su forma literaria, también se vivió y se divulgó en la música, popular, en los bailes y en las representaciones plebeyas del mundo hispanoamericano.

Entrado el S-XVIII España había recuperado su territorio de los moros, colonizado América, y alcanzado una hegemonía en Europa. Incluso, involuntariamente, a través del comercio triangular había sido impulsor de la acumulación de capital que dio origen a la primera revolución industrial. Pero también agotó su fortuna en guerras con el extranjero.

La América de 1700 era un complejo cultural en el que es posible identificar, al menos, cinco concepciones que se mezclan, integran y rechazan: las ruinas de las cosmovisiones indígenas; las ruinas de las cosmovisiones africanas; la escolástica como único medio

virtualmente Hispanoamericana en general.." José Gaos, *El Pensamiento en Lengua Española*, Stylo México 1945, p. 75

oficialmente aceptado para la racionalización en la iglesia de Cristo; las ideas y quehaceres del «humanismo misionero» y el experimentalismo apoyado en los sentidos, en la realidad social y no en la autoridad.

Me parece que este diverso acontecer de la encrucijada mestiza es uno de los factores que impulsan y definen la intención defensora y libertaria del pensamiento de nuestra América. Podemos ver este rasgo (en general) en el ejercicio intelectual del siglo XVIII, en el que este dilema se vive como atormentador, pero da como resultado: el culteranismo, el conceptismo, la incertidumbre, la desesperanza, el sentido de culpabilidad y la sátira en la variada escritura de la época.

8. La formación de los intelectuales americanos.

Pasó el estruendo de los debates doctrinales y la obra educadora de los misioneros en América se impulsó con el objetivo de facilitar el dominio y control de los grupos indígenas. El problema indiano seguía vigente y desde la perspectiva política peninsular, la asimilación y evangelización de los indígenas era la solución a esta compleja relación.

En su dimensión ética, la polémica entre las diferentes posturas seguía vigente y muchos frailes siguieron defendiendo a los indios, oponiéndose a la dominación y aceptando que reconocer la capacidad intelectual de los indígenas, demostrada mediante el éxito de sus

estudios implicaba aceptar también su derecho a la libertad y a la propiedad⁵².

La relativa libertad en los métodos educativos de los primeros años de la colonia, y la escasa reglamentación del incipiente Estado español en América, favorecieron la actitud social y humanista de los misioneros en América quienes, al menos por algún tiempo, pudieron concretar su *intención problematizadora* en soluciones originales, como la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco (1536).

Si lo vemos desde su dimensión ideológica, notamos cómo en sus inicios el proceso de secularización de los estudios universitarios dio un nuevo hito a la actitud libertaria y a la intención defensora en el pensamiento de nuestra América. En España en las postrimerías del S-XVI la iglesia no soltaba sus privilegios en el control del conocimiento y la corona reclamaba el derecho de dirigir la formación de sus súbditos y controlar el adiestramiento de sus burócratas. Así que las universidades fueron en adelante Reales y Pontificias. Es decir, en las escuelas impartían cátedra: clérigos, laicos y nuevas órdenes regulares. Todos dedicados a la educación de jóvenes seculares y religiosos, que entonces recibieron simultáneamente la enseñanza de la vieja tradición, y de las ideas modernas apenas en proceso de asimilación en la península⁵³.

⁵² Por ejemplo Julián Garcés, en una carta dirigida al Papa Paulo III, elogió la capacidad intelectual de los indios refutando a quienes les negaban la condición de seres racionales. Este tipo de denuncias van generando respuestas, en 1537 el Papa proclamó una bula, *Sublimis Deus*, en la que declara que los indios eran hombres verdaderos y podían disponer libremente de sí mismos y de sus propiedades. Entonces el argumento oficial y jurídico para que esto no se llevara a la práctica fue el de la minoridad del indio.

⁵³ Es en este contexto en el que se comprende mejor la obra de pensadores como Pedro de Gante, Juan Focher, Alonso de la Veracruz, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga etc. si las ubicamos dentro de esta mezcla de inquietud cultural,

La importancia de este hecho radica en que tal combinación de factores fortaleció los recursos intelectuales para reivindicar la dignidad de las diversas mezclas étnicas y culturales de los habitantes de América ante los problemas implicados en su cotidiana convivencia.

Como consecuencia de la crisis económica de España, antes de que finalizara el siglo el panorama educativo en América cambió y la prioridad fue el incremento de la Real Hacienda. Entonces se definieron criterios y mecanismos para regular y unificar la educación universitaria en todas las regiones del imperio. Se suspendió la educación superior para los indígenas, y a través de las misiones se les incorporó al sistema económico y social de la vida colonial. La educación de la población española se confió a los jesuitas, alimentando sin saberlo el germen del criollismo. Y los estudios superiores de las universidades quedaron reglamentados mediante unas ordenanzas (que eran adaptación de las de Salamanca) prohibiendo la expresión de doctrinas que «podían resultar peligrosas». Estas normas aplicaban a todas las universidades del imperio español, en todas se leerían y comentarían los mismos textos y se utilizarían los mismos métodos aprobados por las autoridades civiles y eclesiásticas; la seguridad del imperio y la ortodoxia religiosa exigían uniformidad y sumisión a los dogmas de la iglesia y a las leyes de la metrópoli.⁵⁴

apertura intelectual, afán renovador y una vida cotidiana diversa y compleja en tierras Americanas.

⁵⁴ Pilar Gonzalbo, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, México SEP, Biblioteca Pedagógica 1985. p.19.

En el S-XVII se impulsaron algunas prácticas experimentales en las ciencias, propiciando el cambio de valores y favoreciendo la duda sobre la infalibilidad de los dogmas⁵⁵. En esta coyuntura histórica la corona española y la iglesia católica tenían el objetivo común de resguardar a España y a América de las ideas que se divulgaban en Europa. Pero ni los ajustes administrativos y hacendarios, ni la exclusión de los indígenas de la educación superior, ni tampoco el valioso impulso de las ciencias experimentales en las universidades, fueron acciones efectivas para detener a quienes seguían oponiéndose, desde la academia, desde el púlpito o desde los pueblos de indios a la dominación y vejación de los nativos americanos.

El problema social seguía vigente, tenía una dimensión política, administrativa, y también una dimensión ética real y cotidiana que junto con la reinterpretación del concepto de derecho natural tuvieron influencia sobre la formación de los intelectuales del mundo hispano. Porque hicieron suyo el concepto *derecho natural* y lo incorporaron como una herramienta para abordar los problemas éticos y políticos vinculados a lo que actualmente llamamos Derechos Humanos. Agudizando en su momento la actitud libertaria y la intención defensora de los intelectuales americanos. Claro está que la distancia física de Europa, las limitaciones tecnológicas de la época, la parcial evangelización de los indígenas, la poca difusión del español, y las complicadas restricciones para viajar al Nuevo Mundo favorecieron «*cierto*» control sobre las ideas que se divulgaban en tierras americanas.

Carlos III impulsó la divulgación del derecho natural, pero además los españoles lo estudiaron por cuenta e interés propios; pues los

⁵⁵ I. A. Leonard, *La época Barroca...* op. cit. p.45

asuntos implicados en el tema eran un problema real para América y España desde el S- XVI⁵⁶. Recordemos que hacía 1539 Francisco de Vitoria ya afirmaba que existía un derecho común de la humanidad, cuyos principios alcanzan validez universal al reconocer como sujetos a los Estados y a los individuos. Planteando explícitamente la igualdad fundamental de los hombres y el derecho a la personalidad jurídica.

Un bosquejo de las ideas en boga en la Europa no hispana puede ayudar a:

- reconocer la intención defensora como un rasgo cultural del pensamiento en lengua hispana.
- y a dimensionar debidamente la actitud libertaria, el quehacer problematizador y los aportes de este pensamiento.

Hacia finales del siglo XV en Europa el derecho natural se interpretaba desde una perspectiva cristiana derivada de y limitada por los mandamientos bíblicos. Pero hacia 1609 Hugo Grocio escribió en los países Bajos un tratado de Derecho Internacional en el que el concepto de «derecho natural» definía una ley de la sociedad humana de valor universal fundada en el razonamiento y la naturaleza del hombre. Al acabar el siglo John Locke adelantó un poco más al afirmar que los hombres poseían derechos como los de la libertad y la propiedad a los cuales no habían renunciado cuando abandonaron el estado natural en el cual Locke suponía habían vivido originalmente⁵⁷.

⁵⁶ Richard Herr, *España y la Revolución del siglo XVIII.*, Aguilar , España 1964., p.143

⁵⁷ En sus dos *Tratados sobre el gobierno civil*, critica las teorías que defienden el derecho divino. Afirma que la soberanía radica en el pueblo no en el estado, y que el Estado es supremo siempre y cuando respete la Ley civil y a la ley natural.

Siguiendo este bosquejo de las ideas en la Europa del S- XVII, René Descartes emancipaba a la metafísica de la teología escolástica, se ocupaba de demostrar la falibilidad de todas las fuentes admitidas de la sabiduría para apoyarse solo en la razón y demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del Alma⁵⁸. Y Baruc Spinoza sustituía al Dios antropomórfico judeocristiano por un concepto de Dios impersonal de tipo panteísta identificado con el universo⁵⁹.

Las actividades intelectuales en América también fueron intensas y se centraron en las universidades y en los seminarios de las diversas órdenes religiosas. Por lo tanto los estudios eran oficialmente teológicos escolásticos y alineados con las ideas de la Contrarreforma. Pero los pensadores americanos tenían conocimiento de las ideas revolucionarias de Europa, y muchos de ellos además mostraron un conocimiento sorprendente del pensamiento europeo de la época⁶⁰.

Debido a los intereses económicos y políticos peninsulares se intentó un control estricto de la difusión del pensamiento europeo. Pero no fue posible aislar a América porque había una actitud libertaria y una inquietud intelectual propias, estimuladas constantemente por las frecuentes visitas de misioneros y peregrinos que al viajar de Europa y Oriente hacia América conocían y divulgaban nuevas ideas⁶¹. Además, aunque hubo poca oportunidad para el desarrollo de filosofías seculares, existía el contrabando de libros y folletos.

⁵⁸ En el *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*. Que apareció anónimamente en 1637 como prefacio de los tratados de *Dioptrique, Météores y Géométrie*, todos bajo el título de *Enssaisn philosophiques*. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Edición revisada, aumentada y actualizada, Barcelona 2001.

⁵⁹ En 1677 en su *Ética demostrada según el orden geométrico*.

⁶⁰ I. A. Leonard op. cit. p. 48-50.

⁶¹ *Ibid*, p. 106

En España y en América, la reforma académica separó a la física de la filosofía, prohibió las disputas entre las órdenes religiosas sobre puntos de teología, y ordenó regresar a las fuentes originales para el estudio de los dogmas y la historia sagrada. La enseñanza del derecho canónico se enfocó al estudio de la historia eclesiástica y de las obras que apoyaran las prerrogativas del rey frente a la iglesia.

La realidad americana hizo que el énfasis de las ideas y la realización de las medidas fueran diferentes. Los académicos americanos estaban a la defensiva de las ideas europeas sobre la debilidad de la naturaleza física y humana del nuevo mundo. El gobierno peninsular restringía a criollos y mestizos la ocupación de puestos civiles y eclesiásticos favoreciendo a los peninsulares; los altos cargos en las universidades y centros de estudio americanos también estaban en manos de peninsulares.

El compromiso de evangelizar a la numerosa población indígena justificó una gran cantidad de clérigos que necesitaban iglesias, seminarios y conventos. Mucha riqueza se vertía en las arcas de la iglesia que influyó en asuntos seculares, de gobierno y de administración. Esto explica por qué la actividad intelectual se centró casi exclusivamente en las universidades y en los seminarios de las ciudades coloniales donde prevalecía el escolasticismo.

El escolasticismo es de origen eclesiástico y como filosofía se desarrolló a partir de la teología, sus métodos se trasladaron al saber secular. La premisa básica es que Dios es la fuente de toda verdad, y que, según su sabiduría esta verdad o porciones de ella han sido divinamente reveladas a individuos escogidos. Los asuntos de doctrina se establecían por medio de la argumentación lógica

logrando conclusiones por racionalización verbal, no por la demostración y experimentación percibida mediante los sentidos.

El instrumento más importante de los escolásticos fue el silogismo y las conclusiones obtenidas mediante este recurso son consideradas como verdad. Tanto en su extremo unívoco, cuanto en su extremo equívoco este ejercicio puede conducir al absurdo. Pero su punto medio ofreció una rigurosa preparación lógica y dio experiencia al razonamiento deductivo. Y al amestizarse en la realidad americana, arraiga y se difunde dejando como legado más visible la predilección por el florido giro de la retórica de altos vuelos observable en la elocuencia de la América hispana durante el siglo XIX y parte del XX.

Es importante destacar que a diferencia de las regiones noreuropeas los pueblos hispánicos reaccionaron ante el humanismo tratando de reintegrar las ciencias y la religiosidad medievales y el resultado fue una mezcla de las dos tendencias intelectuales⁶². Los españoles amigos del progreso no estaban satisfechos con la Iglesia, estaban de acuerdo con el gobierno y creían que había que hacer reformas, eran partidarios del progreso científico, de las reformas a la educación, de la prosperidad económica y de la justicia social pero no de acabar con la fe católica⁶³.

⁶² I. A. Leonard op. cit. p. 51. A mí me parece que, al menos en gran parte de los pensadores hispanoamericanos, la mezcla de ambas tendencias es junto con la actitud libertaria y la intención defensora es otro rasgo definido del pensamiento hispanoamericano. Aceptar esta atracción hacia los problemas trascendentales relacionados con la ciencia (pero que al mismo tiempo la rebasan) estudiarla y asumirla como parte de la nuestra historia intelectual y como parte de la historia de nuestra filosofía es una de las tareas pendientes para los estudiosos del pensamiento de nuestra América. Pensemos en ejemplos concretos de diversos momentos hispanoamericanos Xavier Zubiri, José Ortega y Gasset, José Martí, José Vasconcelos, José Lezama Lima, Juan Camilo Torres, Eugenio Trias, incluso Carlos Vaz Ferreira etc.

⁶³ R. Herr op. cit p. 129 ss.

Respecto a los aportes del pensamiento en lengua hispana es sencillo asumir que la neoescolástica se constituyó metodológicamente en una neo-ortodoxia⁶⁴, debido a que los pensadores medievales se esforzaron por entender cómo el orden de la existencia humana ilustra la bondad divina. Y les pareció poco importante analizar las condiciones físicas de la existencia y el enfoque cuantitativo del comportamiento de la materia. Y debemos reconocer que muchos escolásticos tendieron a sustituir los mecanismos o recursos intelectuales de la escolástica en un fin en sí mismo: cambiando el contenido por la forma; la idea por el detalle; creando nuevas sanciones a los dogmas; evitando ciertas preguntas: encaminando el ejercicio filosófico hacia la represión del espíritu humano y no hacia su liberación. Por ejemplo los principios derivados de la escolástica medieval fueron el punto de partida de las argumentaciones de Juan López Palacios Rubios, Juan Major y Juan Gines de Sepulveda. Pero utilizaron la escolástica para afirmar que los naturales del Nuevo Mundo eran tan bárbaros que se les podía clasificar como esclavos por naturaleza, aptos para recibir órdenes y claro “necesitados de corrección”⁶⁵.

Sin embargo, me parece importante enfatizar que a la hora de pensar en y desde América esta tendencia no fue la dominante, quizá ni siquiera entre el clero. Y esta pequeña diferencia, que rebasa el plano de los valores meramente utilitarios, es la vertiente que desde el pensamiento católico:

⁶⁴ En cierto modo así lo interpretan I. A. Leonard y Richard M. Morse entre otros.

⁶⁵ D.A. Brading, *Orbe Indiano De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*. México, FCE, 1998, p. 99.

1. Fortaleció la actitud libertaria y la intención defensora del pensamiento en lengua hispana al comprometerse con los problemas éticos y políticos de su época.
2. Asumió la defensa de lo que actualmente llamamos Derechos Humanos. Contribuyendo así a definir el pensamiento de nuestra América.

Y no sería adecuado atribuir estas contribuciones solo a la introducción de las luces en España. La cuestión de la ilustración en España hay que ponderarla de la manera más objetiva posible. Pues como en el resto de Europa la mayoría de la población no tenía acceso a la educación y en cambio sí a un variado y complejo grupo de supersticiones. Había grupos de intelectuales, académicos, universitarios, teólogos y laicos organizados en grupos con posturas políticas e intereses diversos. Así que cuando los Borbones tomaron la corona de España (Siglo XVIII) centralizaron el poder político, abolieron muchos de los privilegios cortesanos de la edad media y crearon secretariados de estado encargados de ramas específicas de la administración⁶⁶ afectaron diversos tipos de intereses.

En este contexto la reforma universitaria era también una reforma política y por ello la institución que verdaderamente constituyó una amenaza para el absolutismo español fueron los Jesuitas. La Compañía de Jesús influyó en la sociedad española, principalmente, a través de la educación. Controlaba las escuelas de Gramática (enseñanza secundaria) y en ellas educaba a gran parte de las jóvenes oligarquías municipales. También impartían materias universitarias (Filosofía, Teología) y preparaba a los jóvenes para someterse a exámenes en las Universidades y obtener un grado más

⁶⁶ R. Herr op. cit p. 10.

fácilmente puesto que tenían una mejor preparación. La labor de los Jesuitas fue atacada por la corona española porque sus enemigos políticos habían realizado sus estudios con la Compañía y se agruparon en el Partido Colegial. Entonces se identificó a jesuitas con colegiales (universitarios) como enemigos políticos de la corona española y además, por el voto obediencia ciega al Papa, se les acusó de servir a la curia romana en detrimento de las prerrogativas regias.⁶⁷

Y no debemos olvidar, que ya entonces, la iglesia estaba dividida por eso las escaramuzas entre la corte española y Roma ocuparon un lugar importante en la historia de España y América del S XVIII.

La expulsión de los Jesuitas en 1767 no eliminó sus doctrinas; sus partidarios continuaron la batalla en las universidades con el apoyo de la Inquisición⁶⁸. Pero a pesar de las dificultades que se vivieron durante la segunda mitad del siglo XVIII, visto en su dimensión intelectual, la reforma educativa de los Borbones sí abrió espacio hacia nuevas ideas⁶⁹.

⁶⁷ J. Burrieza Sánchez, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*, Universidad de Valladolid, 2007. En la Universidad de Alicante en el área de Historia Moderna, se formó un grupo de investigación dedicado especialmente a la temática jesuita a través de diversos proyectos concedidos por el Ministerio de Educación y por la Universidad de Alicante. Desde principios de los años 90 hasta la actualidad, todos ellos bajo la dirección del Dr. Enrique Giménez López. Parte de estas investigaciones se pueden conocer en www.cervantesvirtual.com

⁶⁸ La monarquía borbona estaba descontenta con la compañía de Jesús porque: ponía en tela de juicio su lealtad y sumisión a la corona española en tierras Americanas; porque en España mantenía una alianza con la aristocracia protegiendo a los estudiantes de linaje; por haber frustrado la canonización de Juan de Palafox y Mendoza, y porque desde finales del siglo XVII los Jesuitas habían luchado contra la tendencia al interior de la iglesia de limitar la autoridad papal. Así que en abril de 1767 Carlos II expulsó de sus dominios a la Compañía de Jesús. Ya habían sido expulsados de Portugal en 1759 y de Francia en 1767. Y Carlos II no descansó hasta que en 1773 logró con la colaboración de la corte francesa que el Papa aboliera definitivamente a la Compañía.

⁶⁹ R. Herr op. cit p. 21 ss.

Después de la expulsión de los Jesuitas el Colegio Imperial de Madrid fue reorganizado y reinaugurado⁷⁰. Su nuevo programa incluía cursos de física experimental, *derecho natural y de gentes*, y lógica «sin disputas escolásticas». Como parte de la reorganización se excluyó al clero regular y se incluyeron profesores laicos. Y entre 1780 y 1790 se consideraba el sistema de Copérnico un hecho demostrado, para entonces ya se habían impartido dos cursos públicos, uno de “filosofía experimental” y otro de historia literaria⁷¹. Para 1790 había en la capital un instituto que impartía una educación moderna y “libre de las querellas religiosas de las órdenes regulares”.

También se modernizaron las universidades. En 1769 se propuso reformar la enseñanza de la filosofía, introducir la de las matemáticas y prohibir las discusiones teológicas entre las diversas órdenes. Hacia 1778 se dio la orden de cambiar los cursos de filosofía de Salamanca para dar ímpetu a las ciencias y las matemáticas, pero la universidad siguió con su rutina⁷². Otras instituciones fueron menos recalcitrantes y antes de que terminara el siglo XVIII, adoptaron un texto con una «posición filosófica media» que antepone a su sección de lógica una disertación sobre el funcionamiento del cerebro y dedicaba el segundo de sus tres tomos de física a explicar los sistemas de Ptolomeo y de Copérnico⁷³.

No debemos sobrestimar estos datos sobre la rápida introducción de las luces en España, ya que el acervo del siglo XVIII, que aún existe en las bibliotecas españolas, indica que no sólo se siguieron editando los viejos textos, sino que se reimprimieron más que los nuevos textos

⁷⁰ En 1771 con el nombre de Reales Estudios de San Isidro.

⁷¹ R. Herr op. cit p. 137

⁷² Ibid. p. 138

⁷³ Ibid. p. 142

recomendados⁷⁴. Pasado 1780 España se ocupaba de asimilar el mercantilismo, mientras en otras partes de Europa esta teoría se enfrentaba a los cuestionamientos de los fisiócratas⁷⁵.

Pero tampoco hay que menospreciar este proceso ni en la península ni en América. Hacia finales del S XVIII entre los españoles letrados se consideraba a la economía política la panacea para los males del país, también se interesaron por la filosofía política y en este campo al parecer quien más les interesó fue Montesquieu con *De l'esprit des lois*⁷⁶. El escrito tuvo sus seguidores entre el público español que sabía francés, ya que fue la única lengua extranjera que alcanzó popularidad en la España del SXVIII. Los editores españoles traducían y publicaban a través de las traducciones francesas así que aunque antes de 1788 muy pocas personas leían en España el inglés la ilustración estaba al alcance de una minoría significativa a través de las traducciones al y del francés, además del contrabando directo de algunos libros. La condición indispensable era, que pudieran adquirir y estuvieran dispuestos a leer los libros que la inquisición prohibía.

Entre los siglos XV y XVIII el *pensamiento en lengua hispana* ni estaba hundido en la ignorancia y el oscurantismo medievales ni era el dueño de toda la originalidad filosófica e intelectual de época.

Es necesario reconocer que en España y en América, siempre hubo personas sabían leer y personas con estudios universitarios. Que muchos de ellos estudiaron por iniciativa propia las nuevas tendencias científicas y filosóficas, que divulgaron dichos principios en sus

⁷⁴ Ibid. p. 143-144

⁷⁵ Aumentó la circulación de publicaciones sobre asuntos económicos, eran traducciones de François Melon, Gaetano Filangieri y Antonio Genovesi

⁷⁶ Se publicó una traducción al español de Montesquieu hacia 1820.

cátedras (o en sus charlas) y al mismo tiempo se oponían a la reforma educativa gubernamental y a su plan de estudios.

Este proceso influyó en la formación de los intelectuales americanos. Y es importante al menos mencionar tres de sus consecuencias:

1. Durante el S XVIII la secularización de la educación dio resultados muy concretos. La dimensión ideológica del proceso fue un reto para el pensamiento en lengua hispana; presentó deslices, contradicciones y enredos que más que una justificación o negación requieren que las aceptemos como parte de nuestra historia ideológica y cultural.
2. Hubo reforma educativa, e influencia de la ilustración del resto de Europa, pero la mayoría de los profesores preferían seguir enseñando el escolasticismo. Los españoles amigos del progreso no estaban satisfechos con la Iglesia, estaban de acuerdo con el gobierno y creían que había que hacer reformas, eran partidarios del progreso científico, de las reformas a la educación, de la prosperidad económica y de la justicia social, pero no de acabar con la fe católica⁷⁷. Estos hechos son parte de la historia social e intelectual de América, porque entonces hubo criollos que viajaron y estudiaron en Europa.
3. La expresión *derecho natural y de gentes* corría por Europa hacia más de cien años, pero en España las instrucciones de Carlos III habían sido impartir un curso “demostrando ante todo la unión necesaria de la Religión, de la Moral y de la Política”⁷⁸.

⁷⁷ R. Herr op. cit. p. 129 ss.

⁷⁸ Carlos III Real decreto del 19 de enero de 1770, Nov, Rec., VIII, II 3.Cfr. en R. Herr op. cit p. 146. El resultado puede apreciarse en *Historia del Derechos natural y de Gentes*, texto elaborado por Joaquín Marín y Mendoza titular de la cátedra en

Si se ha enfatizado la importancia que tuvo para el pensamiento en lengua hispana la introducción del derecho natural y de gentes, es porque los textos en uso en los cursos oficiales de esta materia contenían explícitamente la teoría del contrato como origen de la sociedad. Empleaban la teoría para justificar la monarquía absoluta, pero negaban por inferencia el derecho divino a los reyes. Estos, por muy absolutos que fueran, habían sido elegidos por sus vasallos y sus actos podían ser juzgados injustos.

Como podemos ver hay una natural y fluida relación en las ideas implicadas en la teoría de la soberanía inalienable del pueblo, de su derecho a oponer resistencia al rey y del viejo derecho a la rebelión del que hablaba Tomás de Aquino⁷⁹.

Aquino señalaba que frente a una tiranía insoportable hay que proceder contra el tirano por autoridad pública, ya que si un monarca no se ha comportado como lo exigían sus funciones merece que los súbditos lo destituyan. A este proceder del pueblo Tomás de Aquino lo llamaba resistencia activa⁸⁰.

Esta línea de cuestionamientos no se limitó a los círculos académicos, y empezó a aparecer en público y en la prensa, distinguiendo tres

San Isidro, y fue una mezcla de un poco de Tomás de Aquino, con un poco más de Hugo Grotius, Samuel Pufendorf y Montesquieu y la proscripción total a Jean Jacques Rousseau. Los libros empleados en las diversas instituciones seguían el mismo modelo. El contenido de este texto es un *Just naturae* que trata del origen de la naturaleza de las acciones del hombre, de sus deberes hacia Dios, hacia sí mismo y hacia sus semejantes, y de la naturaleza de las relaciones sociales incluyendo los convenios. En el *Jus gentium* se examinan las distintas formas de sociedad desde el estado natural hasta la sociedad civil pasando por la familia y se presentan las causas y los medios para establecer la sociedad civil.

⁷⁹ Tomás de Aquino, *De regimene principum.*, Lib. I cap. 6 Cf. en Eustaquio Galán Gutiérrez, *La filosofía política de Tomás de Aquino*. Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid 1945. p. 203.

⁸⁰ *Commentaria in IV libros sententiarum Petri Lombardi*, lib.II Dist. 44, q.2, a.2 ibidem. p. 210

derechos esenciales: propiedad, igualdad y libertad.⁸¹ Recordemos cuál era el contexto social en el que estos cuestionamientos se divulgan y popularizan. Para favorecer la ilustración los Borbones habían introducido en las universidades ideas filosóficas diversas, nuevas ideas científicas y políticas, contaban con el apoyo de personas y grupos de personas que favorecían dichas ideas. Habían favorecido la creación de un cuerpo de opinión demasiado fuerte para amoldarse en lo sucesivo a sus caprichos o deseos. Esta coyuntura alimentaba un proceso de politización de la población. Pero la respuesta de una población diversa e incipientemente politizada, suele ser una reacción dispersa y difícilmente predecible, un ejemplo de ello son los procesos independentistas en América.

9.- *Afirmación de la actitud libertaria.*

Visto en su dimensión intelectual, en nuestra América, la difusión del estudio del derecho natural y de la idea de soberanía popular fortalecieron, desde las Universidades de Indias, la actitud libertaria y la intención defensora del pensamiento en lengua hispana. Contribuyendo al fortalecimiento de ideas propias (americanas-latinoamericanas) y de toma de postura frente a cuestiones éticas como la libertad, la fraternidad y la igualdad humanas.

.....

Si lo vemos en su dimensión política, durante tres siglos estas ideas se proyectaron sobre la formación intelectual de las elites criollas; y también en parte de las primeras cartas magnas latinoamericanas. Desde esta perspectiva, podemos afirmar que América ha contado

⁸¹ Cartas político-económicas de autor desconocido. Publicadas en *El espíritu de los mejores diarios* en 1788, Compiladas y publicadas por Antonio Rodríguez Villa en 1878 Cf. R. Herr op. cit. p. 150

con una tradición humanista que denuncia y se resiste ante las amenazas y la codicia de quienes quieren explotarla.

Y si lo dimensionamos social y culturalmente, vemos que durante tres siglos las ideas de los clásicos iusnaturalistas españoles fueron simplificadas por el clero y lentamente terminaron por incorporarse a la vida y a la cultura popular. De tal modo, que cuando se iniciaron los movimientos independentistas, las doctrinas de Vitoria, Las Casas, Molina, Mariana y Suárez eran ya parte del cotidiano patrimonio cultural americano.

Las ideas de la igualdad entre los hombres, de los derechos a la autodeterminación, a la resistencia y a la rebelión como derechos naturales, fueron el arsenal ideológico con el que criollos, mestizos e indios combatieron primero la usurpación napoleónica y luego rompieron los vínculos con la metrópoli.

Por otra parte, también es necesario reconocer que la tradición hispano medieval de los fueros, franquicias, libertades y capitulaciones; la creación de excesivos aparatos burocráticos y la corrupción que predominó en ellos han tenido, hasta nuestros días, una negativa influencia en la formación del Estado y de las instituciones políticas y administrativas hispanoamericanas.

En este bosquejo del proceso de afirmación de la actitud libertaria, no debemos negar la influencia de los documentos estadounidenses y franceses, en la redacción de los textos constitucionales de América Latina y en la defensa de los derechos humanos. Pero hay que resaltar que la independencia de América fue un movimiento que no se limitó a las posibilidades de las minorías ilustradas, sino que

requirió de la participación de amplios sectores populares encabezados por líderes familiarizados con los postulados del derecho natural al estilo de Vitoria y Las Casas.

El pensamiento latinoamericano se amestiza y enriquece en medio de: la apertura de las universidades a nuevas ideas filosóficas científicas y políticas; la intención defensora de los académicos americanos que se oponían a las ideas europeas sobre la debilidad de la naturaleza física y humana del nuevo mundo; la actitud con la que el pensamiento en lengua hispana reintegró las ideas ilustradas, los avances científicos y la religiosidad medievales; y también la constante resistencia y rebelión por parte de las castas y los grupos indígenas que desde el siglo XV lucharon contra las invasiones, hispánica, lusitana, inglesa y otras, definiendo históricamente, con la resistencia, una actitud anticolonial⁸².

En pleno S XIX, la actitud libertaria del pensamiento de nuestra América se manifestaba mediante el reconocimiento de la igualdad entre los hombres y la defensa de derechos fundamentales por parte de pensadores como Miguel Hidalgo y José María Morelos.

En el bando del 29 de noviembre de 1810, Miguel Hidalgo condenó y abolió la esclavitud fijando a los amos, americanos y europeos, un plazo de diez días para liberar a los esclavos, so pena de muerte por inobservancia de las disposiciones del nuevo gobierno, adelantándose a Estados Unidos y a Francia en la proscripción de la esclavitud⁸³. Y en el bando del 5 de diciembre de 1810 ordenó a los arrendatarios

⁸² Por ejemplo, el cacique Canoabo, la guerra contra los Guaraníes, la guerra del Mixtón, las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Catari, por mencionar algunos de los más conocidos.

⁸³ Debemos recordar que en el ámbito internacional, la abolición de la esclavitud “se recomendó” hasta 1926 durante la Convención Internacional de Ginebra

de tierras de las comunidades indígenas devolver las tierras a los naturales, adelantándose a las revoluciones sociales del S XX⁸⁴.

La actitud libertaria y la intención defensora del pensamiento de nuestra América se manifiesta explícitamente en el Capítulo V de la Constitución de Apatzingán (1814) «*De la igualdad, seguridad, prosperidad y libertad de los ciudadanos*» en el que se protegen derechos como la igualdad ante la ley, la garantía de audiencia, el principio de legalidad, las garantías el proceso penal, la libertad de expresión, la libertad de imprenta, la inviolabilidad del domicilio, el derecho de propiedad etc. Todos actualmente llamados derechos humanos.

El objetivo libertador de Hidalgo y Morelos sintetiza las inquietudes y la lucha de movimientos como el de Tupac Amaru (1780) y Toussaint L'Ouverture (1794), porque incluye a los dos grandes sectores oprimidos del periodo colonial (indios y negros), pero también a las diversas castas y a grupos minoritarios de los sectores de origen europeos de condición jurídica libre.

10.- *El Camino del autoconocimiento y la recuperación de la actitud libertaria.*

Luego de las crisis de independencia en nuestra América, caudillos e intelectuales asumieron la existencia de una cultura diversa y problemática. Así lo hicieron: Simón Bolívar en su *Discurso ante el Congreso de Angostura* (1819), Domingo Faustino Sarmiento en

⁸⁴ Cf. Sergio Bagú, *Evaluaciones históricas de las independencias en México y América Latina*; en *Independencia y Revolución Mexicanas*, Comisión Organizadora de los Festejos Conmemorativos del 75 Aniversario de la Apertura de la Universidad Nacional de México, la FFy L/UNAM 1985.

Conflictos y armonías de las razas de América, etc. Destacados pensadores como Juan Bautista Alberdi hacían énfasis en la necesidad de reafirmar la filosofía americana⁸⁵. Y la preocupación por los problemas pendientes de nuestras naciones y el lugar de nuestros países frente a las hegemonías occidental y norteamericana, se expresó en obras como: *América en peligro* (1862) de Francisco Bilbao; como *Ariel* de José Enrique Rodó (1900); *La Utopía de América* (1922) de Pedro Henríquez Ureña etc. La actitud libertaria y la intención defensora de los filósofos de nuestro continente seguía vigente. Pero estos esfuerzos no estaban organizados en un programa que coordinara las acciones académicas y/o sociales. Los esfuerzos estaban dispersos.

Pequeños grupos de pensadores de nuestro continente seguían al tanto de las corrientes filosóficas europeas como el positivismo, incluso lo vieron como la única doctrina capaz de acabar con los restos del orden colonial. Pero la incorporación del positivismo y otras corrientes de origen europeo no impidió que se generaran expresiones políticas y filosóficas propias⁸⁶. Con el tiempo algunos jóvenes con estudios universitarios colaboraron con líderes campesinos y sindicales, y también con caudillos en el poder, y esta compleja dinámica hizo que en los círculos intelectuales fuera disminuyendo la compulsión por adoptar modelos extranjeros como panacea a los problemas de nuestros países.

⁸⁵ Juan Bautista Alberdi, "Ideas para Presidir a la Confección del Curso de Filosofía Contemporánea en el Colegio de Humanidades". Leído en Montevideo, Uruguay 1840. Publicado en *Antología de la Filosofía Americana Contemporánea*. Selección y prólogo de Leopoldo Zea, SEP Colección Pensamiento de América Segunda Serie Vol. 7 1968.

⁸⁶ Desde principios del siglo XX se publicaron obras que sustituyeron a los textos europeos, y en ellos esta filosofía se interpretó en varios aspectos de un modo original. Ver. Leopoldo Zea *Medio siglo de Filosofía en México*, en *Filosofía y Letras.*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras n° 41-42 enero-junio 1951p. 113, UNAM México. Al respecto también se puede ver *Romanticismo y Positivismo*, Colección Pensamiento Colombiano, Editorial el Búho, Bogotá 1983.

Se problematizaba sobre problemas, necesidades e inquietudes comunes, pero no había un programa que coordinara esta intención común. A mí me parece que, además:

- El afán por acabar con los restos del orden colonial renegando del pasado español.
- La admiración hacia el modelo estadounidense y los fallidos intentos por aplicarlo en América Latina.
- La decepción ante los bálsamos filosóficos importados.
- La necesidad por demostrar que la filosofía americana podía existir y que sus filósofos y pensadores habían alcanzado la mayoría de edad⁸⁷.

Fueron factores que influyeron y orientaron la atención, de gran parte de los filósofos latinoamericanos, hacia preguntas tales como ¿Cuál es la esencia de lo mexicano? ¿Es posible que América tenga una filosofía propia? Quizá por ello, mientras entre las décadas de 1940 y 1960, en el ámbito jurídico internacional el problema de los derechos humanos ocupaba un lugar central, en la producción filosófica de nuestros países el tema no se abordó directamente. Pero quizá, otro factor que influyó en que la atención no se centrara en los derechos humanos, fue la violenta cotidianidad de las prácticas de privación ilegal de la libertad, tortura y desaparición forzada en nuestros países.

En estas circunstancias los ánimos se enfocaron hacia un proceso de *autoconocimiento*. Revalorar la historia, la cultura y la filosofía de nuestra América que hasta entonces era percibida como una mala copia

⁸⁷ Esto podemos verlo, por ejemplo en el trabajo de Juan Bautista Alberdi, especialmente en "Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía" op.cit. Y también en Alfonso Reyes, "Notas sobre la Inteligencia Americana.", en *Obras Completas*, Tomo XI, FCE México 1960 p. 90

de la filosofía europea, y como desordenada por ser generarse en un proceso y circunstancias diferentes.

Con los años el camino del autoconocimiento ayudó a crear un ambiente intelectual favorable para:

- una producción filosófica ocupada de responder a las necesidades de nuestros países.
- los pensadores latinoamericanos conscientes de la responsabilidad que cada pueblo tiene con los oprimidos⁸⁸.

Así fue como entre 1920 y 1960, los pensadores latinoamericanos abordaron el problema de la posibilidad de su ser, como una vuelta sobre sí mismos. Y se generó un movimiento, de dimensiones continentales, que impulsó la *auto-reflexión* con base en tendencias como la filosofía de la cultura, la filosofía de los valores, la antropología filosófica y el existencialismo⁸⁹.

De manera semejante a como los iusnaturalistas clásicos españoles revitalizaron la práctica filosófica al tratar de ofrecer su diagnóstico y de responder a los retos de su época. En el S XX José Gaos y Francisco Romero *sistematizaron e impulsaron* en nuestra América la *revaloración de lo propio*. Y quienes formaron parte de este movimiento construyeron un sistema de pensamiento, desde *su circunstancia* americana, y al mismo tiempo se esforzaron por reflexionar, con cierta autonomía, sobre esta circunstancia.

⁸⁸ Leopoldo Zea, "La filosofía como compromiso" en *La filosofía de lo americano*, Colección Cuadernos Americanos, CEESTEM Editorial Nueva Imagen, México 1984 p. 153

⁸⁹ Si los vemos desde una perspectiva cultural más amplia, los trabajos de pensadores como Alejandro Korn, José Ingenieros, Antonio Caso, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Samuel Ramos, etc., incluyeron en su filosofía el espíritu americanista que ya estaba presente en la literatura del Siglo XIX y que se extendía a las artes plásticas, a la música y a la danza en las primeras décadas del Siglo XX.

En 1940 José Gaos organizó en El Colegio de México un Seminario de Tesis sobre Historia de las Ideas en América. En ese mismo año, en Argentina Francisco Romero fundó, en el Colegio Libre de Estudios Superiores, la Cátedra Alejandro Korn, dedicada al estudio de la filosofía nacional⁹⁰. Romero veía la unidad de la filosofía en América y, desde esta perspectiva *realizó acciones* concretas y productivas: rompió el aislamiento en el que durante años habían vivido los filósofos latinoamericanos al organizar la correspondencia entre filósofos de diferentes países.

Durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, se realizaron trabajos desde una perspectiva nacional y también los primeros trabajos de dimensión continental⁹¹. Se escribió mucho acerca de la filosofía latinoamericana, a favor y en contra, desde críticas objetivas y constructivas hasta simples negaciones y exclusiones de nuestro pensamiento.

La década de 1940 es importante porque *la vuelta sobre sí mismo*, que venía dándose en cada país latinoamericano, se transformó en un movimiento de investigación coordinado continentalmente⁹², teniendo como primeros resultados *el reconocimiento* de:

90 L. Zea, "La filosofía como compromiso" op. cit. p.p. XI-XIV

⁹¹ Por ejemplo: de Emeterio Valdeverde Téllez, la *Bibliografía filosófica mexicana* (1913); de Caracciolo Parra León, *Filosofía universitaria venezolana* (1933); de Medardo Vitier, *Las ideas en Cuba* (1938); de Guillermo Francovich, *Filósofos brasileños*; de José Enrique Rodó, *Ariel* (1900); de Pedro Henríquez Ureña, *La utopía de América* (1922); de Alfonso Reyes, *Notas sobre la Inteligencia Americana* (1936); de Francisco García Calderón, *Las corrientes filosóficas en la América Latina* (1902); de José Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925), *Indología y, Una interpretación de la cultura iberoamericana* (1926); de Aníbal Sánchez Reulet, *Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica* (1936); de Salomón Carrillo Ramírez, *La evolución filosófica en la América Hispana* (1934) etc. además de diversos artículos dispersos en revistas y periódicos de la época.

⁹² Lo jóvenes filósofos más bien se ocuparon de la historia de la filosofía en sus respectivos países, y entraron en contacto a través del sistema de correspondencia entablado por Francisco Romero, el Seminario de Historia de las Ideas impartido por Gaos, o personalmente al viajar por América Latina (como es el caso de Zea). Y empezaron a realizar trabajos conjuntos como el coordinado por Silvio Zavala sobre

- Un origen común.
- Que, a lo largo de la historia, los gobiernos latinoamericanos se habían constituido de acuerdo a los intereses del poder colonial, llámese Ibero, Británico o Norteamericano según el momento y lugar de que se hable.
- Y finalmente la necesidad de luchar por una integración que responda a los intereses de los latinoamericanos.

Al parecer, en el ejercicio de autoconocimiento, los filósofos de nuestros países no pudieron sustraerse a los hechos ni permanecer en una actitud filosófica contemplativa. Se dieron cuenta de que a hombres de otras nacionalidades y culturas también se les había negado el derecho a vivir, a producir, a gobernarse, a pensar de acuerdo a su propia visión del mundo. Que el drama que vivía la población de América Latina, y de otras partes del mundo, en manos de la dictadura era la negación de la humanidad en pleno siglo XX.

Ante estas circunstancias, la pregunta obligada es ¿construyeron una filosofía acorde con los hechos?

Una respuesta provisional es que construyeron una filosofía *acorde con su circunstancia y sus recursos*, aunque puede parecer que no todos respondieron radicalmente a las necesidades de sus pueblos. Al ver la dimensión de este problema muchos de nuestros filósofos retomaron la actitud libertaria y la intención defensora en sus escritos y en su labor académica; algunos además en su práctica política y en su labor social.

Los pensadores de nuestra América se reconocieron en los hombres de otras culturas, de otras regiones ex coloniales, dominadas por los

centros de poder. En las circunstancias de esos otros reconocieron denominadores comunes como la reivindicación de los grupos campesinos, de los indígenas, de los negros, etc. y el afán de las mayorías por exaltar lo que sus dominadores despreciaron y negaron. Pero en la producción filosófica no se abordaron estos problemas como problemas de derechos humanos.

Al ampliar la perspectiva del pensamiento se reconoció la humanidad como valor esencial de todos los hombres. En este reconocimiento subyace un concepto profundo que une a la humanidad, y que sin embargo no desarrollaron explícitamente: el derecho inalienable a una vida digna. Cabría preguntarse ¿por qué?

No obstante hubo quienes afirmaron que muchos pueblos no son conscientes de los determinantes de su situación y no reflexionan sobre sus problemas con base en su realidad y con sus recursos conceptuales, sino que buscan otros que les son ajenos, viven enajenados. Y entonces abordaron la cuestión como el problema de la liberación del hombre.

Apenas iniciando la década de 1970 diversos grupos de jóvenes filósofos tenían la inquietud de elaborar y difundir una filosofía que respondiera a las necesidades de cambio social y político de América Latina. Desde 1971 estos grupos reconocían y señalaban sus diferentes posturas, durante el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba Argentina. Así durante 1973, nuevamente en Argentina en diversos eventos académicos, estos jóvenes se dieron a la tarea de tratar de concretar su inquietud. Pero, una parte de este quehacer intelectual fue impulsado y utilizado por el gobierno peronista para justificar su política nacional e internacional. Tal instrumentalización ideológica generó reacciones, redefiniciones y afirmaciones entre los

jóvenes filósofos que inicialmente se habían organizado en busca de un cambio de vida para esta América⁹³.

Podemos discrepar, o coincidir, con alguna o algunas de las vertientes de la filosofía de la liberación. Pero para el tema que ahora se aborda lo importante es reconocer que la inquietud con la que inicia el movimiento fue, en su momento, un aporte de los filósofos de nuestra América al quehacer fundamentador de los derechos humanos, debido a que ya no se trataba sólo de la identidad regional, sino de lo que caracteriza a lo humano, y es que para ejercer la libertad en sus diferentes ámbitos y momentos hay que decir, optar y proyectar individual y socialmente. Y así dimensionado no se trata sólo de los problemas del Tercer Mundo sino de los problemas de la humanidad.

Al reconocer las circunstancias de Latinoamérica, surgió la necesidad de nuevas soluciones. Por ello, alrededor de los años setenta, esta inquietud también proliferó en diferentes disciplinas sociales, surgiendo varias corrientes teóricas y de análisis de la realidad latinoamericana, por ejemplo: de Celso Furtado *La Economía Latinoamericana desde la Conquista hasta la Revolución Cubana*; de Helio Jaguaribe *Desarrollo Político: una visión en Teoría Social y Política y un Estudio del Caso Latinoamericano*; de Oswaldo Sunkel y Pedro Paz *El Subdesarrollo Latinoamericano y la Teoría del Desarrollo*. En sociología y antropología: de Darcy Ribeiro, *El proceso civilizatorio, Etapas de la Evolución Sociocultural*; de José Matos Mar *La Dominación de América Latina*. En Filosofía: de Leopoldo Zea, *Dependencia e Independencia en Latinoamérica, Dependencia y Liberación de la Filosofía Latinoamericana*; de Ignacio Ellacuría *Los Derechos Humanos y su Limitación Legal y Política*; de Abelardo Villegas, *Reformismo y*

⁹³⁹³ H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Op. Cit. P. 302-365.

Revolución en el Pensamiento Latinoamericano; de Augusto Salazar Bondy *Filosofía Universidad y Filósofos en América Latina*; de Germán Marquínez Argote, *Metafísica desde Latinoamérica*; de Luis José González y Germán Marquínez, *El hombre latinoamericano y su mundo*; de Horacio Cerutti *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, etc.

Por otra parte en la revisión del trabajo pastoral en América Latina, tomando como punto de partida la experiencia de la Comunidades Eclesiásticas de Base, se desarrolló: el discurso, los objetivos y la metodología de la teología de la liberación. Filosofía de la liberación y teología de la liberación se desarrollan (en sus diversas formas) en un contexto de cotidianas violaciones a las garantías individuales por parte de las dictaduras latinoamericanas o de gobiernos proclives a ella⁹⁴.

La participación de una parte del clero en los movimientos sociales populares se formalizó en el Concilio Vaticano Segundo (1966) y preciso su rumbo en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) Algunos religiosos extendieron acciones hasta la organización de guerrillas (como lo hizo Camilo Torres) y otros centraron su atención en el empleo de métodos de la teología y la filosofía para construir una Teoría de la Liberación desde una perspectiva latinoamericana. Así lo hicieron teólogos como G. Gutiérrez, Clodovis Boff, J.L. Segundo, J. Sobrino⁹⁵.

Desde sus inicios esta corriente filosófica tenía diferencias teóricas, metodológicas y políticas que fueron dividiendo cada vez más al grupo

⁹⁴ Los documentos del Concilio Vaticano II, así como algunas de las experiencias y propuestas elaboradas a partir de esta experiencia entre la comunidades eclesiales de base se pueden revisar en www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

⁹⁵ Cf. Ofelia Schutte, Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano, en Prometeo Revista de Filosofía de la Universidad de Guadalajara, n. 8, Guadalajara México 1988 pp. 19-22.

que inició los trabajos en 1971. Sin embargo el sentido y compromiso liberador siguió vigente en varios filósofos. A pesar de sus pretensiones, no siempre lograron superar el universalismo abstracto de la filosofía moderna europea, ni el populismo ingenuo, ni la imitación de modelos políticos ajenos. Pero la inquietud de aclarar las categorías filosóficas y políticas que permitan un cambio en esta América es un aporte que debemos rescatar, analizar y reactualizar en nuestros quehaceres, universitarios y académicos.

Sin que signifique una adhesión de mi parte a sus propuestas tomo dos ejemplos. Señalaba Mario Casalla

“la filosofía latinoamericana se realiza en el momento y en la medida en que se logre articular su propio discurso de lo universal con el lenguaje inherente a su propia situación histórica”⁹⁶

Y respecto a la función del pensamiento ontológico en el proceso de liberación latinoamericano dijo Juan Carlos Scannone

“aunque modesto, es de real importancia, no para imponer al pueblo latinoamericano un proyecto copiado de otros o preconcebido por sí, sino para ayudarlo a tomar conciencia de su situación y de los proyectos manifiesta u ocultamente opresores; dejándose cuestionar por el dolor de su pueblo, siendo capaz de cuestionar ontológico-prácticamente la relación de opresión y de promover procesos de educación liberadora”⁹⁷.

Visto desde la Historia de las Ideas, este bosquejo del pensamiento de nuestra América nos muestra que:

⁹⁶ Mario Casalla, Razón y liberación: notas para una filosofía latinoamericana. S-XXI, Buenos Aires 1974, p. 16.

⁹⁷ Juan Carlos Scannone, Teología de la liberación y praxis popular., Ed. Sígueme., Salamanca, 1976, p. 149

1. La problematización propia del quehacer fundamentador de los derechos humanos ha tenido un desarrollo propio dentro del pensamiento en lengua hispana. Ya que desde la época colonial, los conceptos de naturaleza humana (como naturaleza racional), la persona, la dignidad humana, y la dignidad ético-política tenían un estatus ontológico o metafísico. Por ello el problema indiano condujo a los teóricos de la Escuela de Salamanca a pasar, necesariamente, de las ciencias *del ser* a las del *deber ser*. Esta *actitud libertaria* de la producción filosófica de nuestra América, se ha expresado históricamente en la recurrencia de una *intención defensora*, estrechamente vinculada con los Derechos Humanos.
2. La actitud libertaria y la intención defensora que caracterizó por mucho tiempo al pensamiento de nuestra América perdió importancia durante las primeras décadas del siglo XX. Cuando la atención se desvió, hacia las preguntas ¿cuál es la esencia de lo mexicano? ¿es posible que América tenga una filosofía propia? etc. En la primera mitad del siglo XX la cuestión del fundamento de los derechos humanos «*quedó implícito*» en la forma en que los pensadores latinoamericanos abordaron el problema de la posibilidad del *ser* y del *cómo se es*. Hacia la década de 1960 en el pensamiento de nuestra América toma un nuevo auge el reconocimiento de la humanidad como valor esencial. En este reconocimiento subyace la *inquietud del derecho a una vida digna*, sin embargo la reivindicación de los grupos campesinos y de los indígenas, entre otros grupos, no fue visto en la producción filosófica como un problema de derechos humanos.

No podemos saber por qué los filósofos latinoamericanos no vieron los problemas de Derechos Humanos como tales, sólo señalamos que en

este proceso se definieron dos tendencias en el ejercicio filosófico en América Latina:

- Una filosofía despreocupada de los contextos históricos y sociales, distante del ejercicio ideológico y de las posturas políticas, “rigurosa”, pura y contemplativa.
- Y una filosofía que toma en cuenta los contextos históricos y sociales, propositiva ante las necesidades de la región, que no desprecia su carácter ideológico, que asume su carga política. En suma una filosofía de nuestra América.

Segunda parte.

Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos.

En las más viejas sabidurías todo lo que fluye y crece aparece como símbolo de la vida..... Todos estos símbolos están armónicamente vinculados formando el alma del mundo que le da origen a los seres vivos... entre ellos a los humanos, seres finitos, cambiantes, falibles, y necesarios como guardianes, guerreros, escuchas, observadores, relatores, constructores y sanadores de la vida y sus posibilidades...⁹⁸

Aquí se asume la necesidad de un trabajo constante para la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos. De labor permanente para expresar el más alto grado de lo humano, de algo que sea ejemplar para situaciones futuras, que permita generar otras posibilidades para una vida mejor, desde distintas posiciones y en distintas circunstancias, incluso en las más adversas.

Desde esta postura expongo mi propuesta para la fundamentación de los derechos humanos, y en ella propongo *quehaceres para los derechos humanos*, los quehaceres de *fundamentar* y pensarlos como procesos. *Quehaceres* que pueden asentarse en la vida, en la realidad por transformar.

Es en la realidad donde estos **quehaceres** constituyen una *ética*; un ejercicio de racionalización y un esfuerzo de sistematización, que pueden encaminarse hacia la producción de un *logos* correspondiente a la dimensión de **lo utópico** (lo que transforma en la historia, en la práctica).

En los *quehaceres de fundamentación* nos topamos con los intereses que concurren en la violación de los derechos humanos. Ante los cuales asumir una postura a favor de la fundamentación filosófica de

⁹⁸ S. T. Morales Vera, *El alma del mundo. Cuentos, relatos y notas para Manuel de Jesús*. Inédito

los derechos humanos permite proyectar formas de contrarrestar dichos intereses, buscando en los problemas específicos las condiciones de posibilidad que sean ejemplares para situaciones futuras.

El capítulo consta de seis apartados. Dando a continuidad al orden que se ha venido manejando, en el numeral 11. *Importancia y necesidad de la fundamentación filosófica de los derechos humanos* me ocupo del cómo se conceptualizan el quehacer de *fundamentar* y la *fundamentación* de los derechos humanos. Y del porqué el problema central de los Derechos Humanos es un problema filosófico.

Luego en el numeral 12. *La vida*, expreso cómo es que asumo que la vida es un principio que hace posible a la dignidad. Enfatizando que por ello la vida digna, lo humano por excelencia, fundamentan los Derechos Humanos.

Desde esta perspectiva el numeral 13... *una vida digna* Está dedicado a un breve examen de la vida digna como algo concreto. Y el numeral 14...*y cómo se posibilita* está orientado a la construcción de una *moral utópica*, que posibilite una vida mejor y más racional. El numeral 15. *Compromiso, riesgo y responsabilidad*, se escribió tratando de resolver las inquietudes, titubeos y oposiciones que surgen en la propia escritura a la hora de confrontarla con la realidad. También ésta es la naturaleza del numeral 16. *La postura que se asume sí importa*, que se remite a cuatro ejemplos para mostrar cómo la ausencia de un fundamento filosófico facilita que cada teoría política privilegie ciertos derechos, introduciendo intereses particulares y de grupo que hacen de los Derechos Humanos un mero elemento ideológico.

11. Importancia y necesidad de la fundamentación filosófica de los derechos humanos.

Desde el inicio de este trabajo se ha señalado que, históricamente, la discriminación y la exclusión se han perfilado como prácticas de alcance global, antes y más eficientemente que el concepto de Derechos Humanos.

Quizá esto se deba a que la preocupación por los derechos humanos se manifiesta, generalmente, como una reacción ante alguna violación que afecta a intereses particulares. Esta reacción introduce en el problema factores de incertidumbre que *pueden* anular los medios jurídicos y culturales que se han construido para defender los derechos humanos.

Pero si los dimensionamos debidamente, a partir de dichos factores de incertidumbre, también se *pueden* generar criterios que permitan relacionar los problemas y optimizar los medios jurídicos y culturales existentes. Más específicamente, para evitar un colapso que anule lo que con tanto trabajo se ha conseguido hay que: identificar los intereses que concurren en estas prácticas y tomarlos en cuenta para problematizar desde la filosofía, la pedagogía, la historia, la psicología, el derecho, etc.

Esto es posible porque la cultura es lo que caracteriza a la existencia social humana. Es la que le da un sentido y puede intervenir de manera decisiva en la marcha de la historia, el primer capítulo es una pequeña muestra de ello. Desde esta perspectiva el seguimiento, a partir de la historia de las ideas, de la cuestión de los Derechos Humanos en el pensamiento de diversas culturas ofrece valiosos aportes en este interminable *diálogo constructor* de la *fundamentación de los derechos humanos*.

Asunto ineludible en este diálogo es exponer qué se entiende por *fundamentar*, y explicar cómo se conceptualiza *la fundamentación de los derechos humanos*.

Aquí se reconoce la dimensión cultural de la existencia humana; desde esta perspectiva, fundamentar es mostrar (no demostrar) los presupuestos, epistemológicos, éticos, metafísicos (en el sentido estricto del término) o meta funcionales, que juntos constituyen una precondition para la existencia y reproducción social humana. Mostrar cómo en las diferentes proyecciones de la cultura es donde la existencia humana se afirma.

Por un lado estos presupuestos conforman un ámbito de pensamiento, de fuero interno de nuestro comportamiento individual y social.

Por otro lado las acciones que constituyen la dimensión cultural, y el fuero interno, no son independientes ni del comportamiento ni de las necesidades humanas básicas⁹⁹. Este fuero interno, las necesidades básicas humanas, y los presupuestos que constituyen una precondition para la existencia humana, todos tienen que ver con los derechos humanos. Basta poner atención a las prácticas culturales vinculadas con el respeto, la defensa y/o la violación de los derechos humanos; y reflexionar sobre los intereses, prioridades y referentes que hacen que individuos y grupos opten por dichas prácticas.

Este quehacer de mostrar los intereses, prioridades y referentes que hacen que individuos y grupos opten por prácticas culturales vinculadas con el respeto, la defensa y/o la violación de los derechos humanos forman parte importante del quehacer fundamentador. Pero la fundamentación, además, exige: un esfuerzo de abstracción adicional para vincular la realidad con un referente *utópico* (en cierto modo ideal)

⁹⁹ Amplios y claros ejemplos son analizados por Bolívar Echeverría en *Definición de la cultura*. op. cit. p.21 ss.

al que finalmente apunta un filosofar, comprometido con una postura ante lo mostrado y un esfuerzo práctico que apunte hacia una vida más digna.

Respecto a la fundamentación de los derechos humanos, importa exponer lo que no es fundamento de los derechos Humanos, por ejemplo:

- No es el derecho positivo. El derecho positivo es un medio, y debería funcionar como, un instrumento para salvaguardar los derechos humanos.
- Tampoco se inscribe en la filosofía del derecho, cuando esta se ocupa solo de la racionalidad del proceso de lo jurídico para determinar, mínimamente, espacios de acción, y espacios posibles de diálogo al interior de cada esfera de la sociedad y del Estado. Esta es una labor indispensable, necesaria pero en ella no radica el fundamento de los derechos humanos.
- Tampoco constituyen el fundamento de estos derechos las normas jurídicas internacionales expuestas en pactos y acuerdos internacionales. Ni las normas jurídicas locales expresadas en constituciones políticas, y códigos civiles, penales y administrativos con más de una disposición inexecutable en relación con su carta Magna y a sus acuerdos internacionales.
- No está en la relación proporcional entre deberes y obligaciones, entenderlo así es limitarse a al derecho positivo existente y cerrar el camino a otras realidades y posibilidades.

La fundamentación de los Derechos Humanos es un *quehacer*, que consiste en:

- Hacer ciertas afirmaciones de principios, evidentes por sí mismos, que tengan una vinculación racional, necesaria con los derechos humanos.
- Que dichas afirmaciones se refieran a una realidad objetiva, a un todo real y diferenciado correspondiente a los derechos humanos.
- Tomar postura en contra de la violencia.
- Problematizar acerca de la realidad social (la vida) y sus posibilidades (de vida más digna)

Entonces fundamentar los derechos humanos es *asumir y tratar de comprender lo humano por excelencia en tanto principio*, sin entender por ello nada semejante a la reencarnación o cosas por el estilo. Es decir, sin alguna preconcepción de lo humano, pero sí de **la existencia humana en situaciones específicas**.

Asumir y tratar de comprender son dos asuntos. Asumir nos enfrenta a dificultades del orden de la vida cotidiana (jurídicas, económicas, sociales, didácticas, militares etc.) Comprender la dignidad de la vida, lo humano por excelencia, los derechos humanos, exige un esfuerzo de abstracción y vinculación con la realidad. Por eso, debido a su complejidad los derechos humanos, deben ser abordados con estrategias y disciplinas «nómadas»¹⁰⁰ desplazándose de la historia a la antropología y al derecho, de la sociología a la economía, de la psicológica a la pedagogía, para hacer efectivos estos derechos.

Pero el problema central de los derechos humanos es metafísico (o para quienes lo prefieren, ontológico) y exige un ejercicio de conciencia

¹⁰⁰ En la introducción se ha abordado más este asunto.

del *ser* (humano/ vida) en tanto *siempre es*. Se trata de comprender lo humano por excelencia/lo universal y diverso (lo multiverso), tomando en cuenta *su devenir*, su existencia en situaciones específicas, su realidad. Al plantearlo como problema metafísico vemos cómo las estrategias y disciplinas que tienen como objetivo lograr el respeto y cumplimiento de los Derechos Humanos, todas parten, necesariamente, de alguna noción de lo humano.

Así entendido, en el quehacer de fundamentar los derechos humanos el objeto de conocimiento de los derechos humanos es la vida y la persona, términos equivalentes que se incluyen y son desbordados por una conceptualización más abarcadora que es la de *vida digna*. Por eso en el quehacer de fundamentar hay que preguntarse y tratar de comprender qué es la vida, en qué consiste una vida digna, y cómo se posibilita, cuestiones primordialmente filosóficas. Tomar una definición única de estas cuestiones reduciría el horizonte de posibilidades a los aportes de diversas disciplinas. Una definición global impediría problematizar acerca de una realidad social concreta, porque no sería aplicable a las realidades objetivas, diversas y diferenciadas en las que se viven los problemas de derechos humanos. Y además de obstaculizar la toma de postura en contra de la violencia, seguiría posibilitando la positivización de la violencia en contra de grupos específicos, la historia está llena de ejemplos.

Por eso en lugar de buscar una definición (cerrada y última) respecto a estas tres cuestiones me parece importante hacer hincapié en la necesidad de siempre tomarlas en cuenta en: la defensa, en la promoción y en la capacitación de los derechos humanos. Más específicamente tomarlas en cuenta desde la *dimensión de lo utópico*¹⁰¹

¹⁰¹ No se trata la utopía como “aquello que no existe”. Sino como, de hecho, se ha desarrollado en el pensamiento de nuestra América, **como un quehacer permanente** para lograr cambios en la vida realidad, cambios posibles, favorables y cada vez más favorables. La importancia de reconocer y alimentar esta

en que surgen las preguntas por la vida, la vida digna y cómo se posibilita.

12. La vida...

Lo que interesa en derechos humanos es *la vida*, no en tanto aprehensión, sino en tanto *fundamento* de la racionalidad del mundo¹⁰², de una sociedad, de un régimen político, de una/la cultura. *La vida fundamenta la dignidad* de un grupo humano, la equidad de determinadas acciones, o incluso la legitimidad de un Estado y de un régimen político. Por eso lo humano por excelencia fundamenta a los Derechos Humanos; pues, aunque la existencia humana en situaciones específicas es algo que, en apariencia, no necesita explicación, los intereses particulares, las distintas posiciones teóricas y las prácticas políticas y económicas *hacen necesario tomar una postura* respecto a: la fundamentación, al concepto de persona y su dignidad.

Se trata de comprender a la vida como principio que no se explica ni se disuelve a partir de otras cosas, sino que: *las hace posibles*, les da sentido y permite relacionarlas y articularlas. En esto radica la importancia de la fundamentación filosófica de los derechos humanos, si entendemos esto, entendemos también por qué es un problema filosófico.

Los seres humanos viven en un tiempo, *lugar y condiciones históricas concretas* que hacen posible (o no) su desarrollo pleno. Esta *posibilidad de ser* puede comprenderse a través del estudio de las reacciones humanas ante estas condiciones económicas, políticas, sociales, educativas, de salud etc. Por eso los derechos humanos son un asunto

característica del filosofar de nuestra América, la plantea muy claramente H. Cerutti en *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Miguel Ángel Porrúa, CRIM/CCyDEL/ UNAM México 2000, p. 169 ss.

¹⁰² Carlos Eduardo Maldonado, *Hacia una fundamentación de los Derechos Humanos. Una puesta en diálogo*. Instituto de Derechos Humanos Guillermo Cano, ESAP. Bogotá 1994. p. 14

en el que convergen distintas disciplinas a las cuales desborda (incluyendo a la filosofía) y también por ello son, necesariamente un problema de filosófico.

Y puesto que son un problema filosófico y un proyecto utópico, se requiere sistematizar lo que son y cómo se pueden definir, identificar, comprender, defender y respetar los Derechos Humanos, *desde distintas posiciones y en distintas circunstancias, incluso en las más adversas*¹⁰³.

13. una vida digna.

Si nos limitáramos a una perspectiva teórica se trata de dos aspectos, por un lado la dignidad humana es un asunto de la ética porque se sobre-determina (se impulsa o se limita) socialmente, es decir por una serie de *morales particulares* (*morales a priori*) que con frecuencia se imponen como sistema (único, predeterminado, cerrado a otras opciones), el etnocentrismo es un ejemplo, pero hay varios¹⁰⁴.

Y por otro lado las posibilidades de la vida son una cuestión metafísica porque requiere necesariamente un concepto de lo humano y de sus posibilidades.

Pero viéndolo desde una perspectiva amplia, la posibilidad de la vida humana se construye con la fragilidad y/o con la contundencia de la diversidad de actos y comportamientos realizados y omitidos, efectivos y fallidos. Con la intencionalidad con que se realizan y se han realizado, históricamente, las ideas morales (en la moral como práctica social y como comportamiento individual). Precisamente por ello la racionalidad de un grupo social no es idéntica a la de otro.

¹⁰³ De ahí la importancia del Derecho Internacional Humanitario

¹⁰⁴ Es desde esta postura que algunos gobiernos se limitan a hablar de garantías individuales, en lugar de Derechos Humanos o Derechos Fundamentales.

En el quehacer de la fundamentación de los derechos humanos, es necesario confrontar y tasar las distintas racionalidades. Los referentes acerca de los cuales se establece un mínimo de racionalidad son la disponibilidad y eficiencia de medios: laborales, de salud, de educación, de participación política, de seguridad y también medios jurídicos expeditos y garantistas. En suma medios que permitan, de la mejor manera posible, a los diversos grupos sociales (especialmente a los más vulnerables) asumir y desplegar sus propias posibilidades. Por otro lado la manera en que se apliquen, utilicen y promuevan el desarrollo de estos medios también es un referente importante porque no es lo mismo aplicar un criterio aritmético, «*a todos por igual* », que un criterio de proporcionalidad «*a cada uno según lo requiera*». En eso consiste una vida digna.

Una vida digna es la que despliega sus propias posibilidades, mientras más espacio se abra para la vida, mayores serán sus contenidos y sus posibilidades, mayor será su dignidad. Y precisamente por ello, la búsqueda y construcción de una vida digna requiere compromiso y tiene sus riesgos. El riesgo que hay que asumir es el de recuperar la dignidad perdida y defender la dignidad amenazada. El compromiso es el de *no hacer* de la dignidad un objeto de retórica o de publicidad sino *hacer* de la dignidad actos cumplidos cotidianamente.

La defensa de la dignidad humana es la defensa de los futuros posibles y reales para la existencia de la especie humana y de la vida en sus diversas formas.

14 ... y cómo se posibilita.

Las diversas maneras en que los seres humanos nos relacionamos (nuestras morales) tienen una dimensión filosófica, específicamente ética, porque son prácticas, hábitos, costumbres y van encaminadas al logro de objetivos. La *moral* la ejercemos en nuestra vida social en sus

diferentes dimensiones pareja, familia, amigos, escuela, comunidad, Estado etc. Y en la historia encontramos distintas propuesta éticas orientadas al logro de objetivos también muy diversos. Pero cuando desde las prácticas cotidianas, de estas morales particulares, ponemos atención a las posibilidades de desarrollo de la vida humana y su dignidad apuntamos hacia una *moral utópica*.

Y desde esta perspectiva *lo utópico* es la vida humana y la vida sobre el planeta. Las condiciones geográficas, la variedad étnica, lingüística y cultural son modos o formas particulares como la vida se afirma, son la realidad en la que hay que trabajar. La dignidad de estas formas de vida es el modo como cada una de ellas puede desarrollarse desde sí misma en condiciones favorables y cada vez más favorables.

La defensa de la dignidad humana, o si se prefiere los derechos humanos, no se opone a la diversidad y diferencias culturales. El quehacer de los derechos humanos, (fundamentación, promoción, defensa y capacitación) se ocupan de ver las diversas formas como las relaciones humanas, principalmente políticas y sociales, se dan en un área geográfica y/o en un momento histórico determinados.

Por eso el quehacer de los derechos humanos requiere una filosofía de la historia, un concepto de lo humano, un compromiso y una práctica acordes con la realidad, por dolorosa que esta sea. Todo ello para indagar por otras posibilidades mejores y más racionales.

15. Compromiso, riesgo y responsabilidad.

Fundamentar, promover, defender y capacitar son actividades interdependientes en el quehacer de los Derechos Humanos. Y lo son por las condiciones de donde surge la necesidad de este quehacer: violencia, exclusión y explotación como prácticas vivas, globales y con larga historia.

La batalla para defender, proteger y alimentar la dignidad de la vida también ha sido una práctica viva y con historia. Ha sido, es, una práctica con riesgos y por ello igual que el quehacer filosófico requiere compromiso, prudencia y concreción.

Defender los Derechos Humanos no debe ser, como a veces parece, una respuesta visceral en la que se lance a individuos, familias y pueblos a la persecución, la tortura, la miseria y la muerte. No por desprecio a los muchos mártires del quehacer de los derechos humanos, sino porque lo que corresponde es reconocer y recuperar sus logros para comprometerse a construir un futuro más justo y solidario. Horacio Cerutti lo expresa lúcidamente

“Se trata, más bien, de racionalizar la amenaza y el riesgo para quitarle su fuerza paralizante y poderlo enfrentar. ¡Se trata de vivir en plenitud no aceptando migajas de medias vidas! ¡Se trata de ir construyendo los instrumentos organizativos que hagan posible esa vida plena para nosotros y nuestros hijos!”¹⁰⁵

En la construcción y afirmación de sus posibilidades, como individuo y como especie, está contenida la finalidad y necesidad del ser humano. El valor que en la práctica se le da a la vida lo definen nuestras acciones y nuestras omisiones como padres, como docentes, como cuerpo directivo de un colegio o universidad, como políticos, como instituciones, como Estado, etc. Según el nivel de acciones que estemos analizando. Son diversos los ámbitos en los que hay pendiente un esfuerzo, efectivo, de transformación de la realidad.

¹⁰⁵ H. Cerutti Guldberg, “El pensamiento y la cultura en nuestra América; tareas filosóficas pendientes para coterráneos”, En *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. CCyDEL/UNAM y Miguel Ángel Porrúa, México 1997, p. 90

E igual que en la filosofía, el quehacer de los derechos humanos apunta y se posiciona, necesariamente con la búsqueda de un cambio en la manera en que se ejercer la política:

- Medios jurídicos expeditos, garantistas, proporcionales y en la lengua materna de los afectados, en los que se parta de la presunción de inocencia. En lugar de trampas jurídicas que anulan las garantías individuales.
- Cuerpos legislativos que legislen la defensa de los Derechos Fundamentales, y no se limiten a las garantías individuales. En lugar de jueces locales que desacatan amparos federales y amenazan a los activistas de Derechos Humanos.
- Sistemas Administrativos de Justicia que investiguen a fondo en lugar de descargar en la víctima el trabajo de presentación de pruebas.
- Defensores que aporten pruebas en lugar de omitirlas.
- Variedad de mecanismos de participación ciudadana, que fomenten una cultura política en lugar de manipulación y criminalización de la protesta popular.
- Programas educativos que respondan a las necesidades sociales de nuestros países y no a las exigencias de producción de mano de obra de organismos financieros internacionales.
- Impulso a los proyectos de investigación y divulgación de las artes, las humanidades y las ciencias sociales que desde nuestras universidades públicas salvaguardan y enriquecen la historia y la cultura de nuestros países, señalan problemas sociales y proponen soluciones.
- Apoyo a los proyectos de investigación científica y tecnológica que, también desde las universidades públicas, aportan alternativas viables frente a los problemas de salud, de

producción de alimentos y de tratamiento de aguas residuales, entre otros.

- Acciones que apunten a la recuperación de zonas productivas, de variedades de flora, fauna y especies de cultivos, que eviten la esclavitud y el desplazamiento forzado disfrazados de migración, etc.

Estos cambios exigen trabajo jurídico, legislativo, judicial, administrativo, educativo, científico y tecnológico etc. Son *quehaceres pendientes* para disciplinas diversas, en los que asumir una postura a favor de una vida más digna, permite abrir espacio a posibilidades de vida mejores y más racionales. Cambios en los que la fundamentación filosófica de los derechos humanos tiene una función, sirve para: asumir y tratar de comprender lo humano por excelencia para comprometerse con la vida en situaciones específicas. Por lo cual la fundamentación ha de orientar a los *quehaceres pendientes* para diversas disciplinas.

Además de los macabros riesgos que tienen los quehaceres que necesariamente (irremediablemente) apuntan a la búsqueda de una transformación política, se corre el riesgo de que los derechos humanos sean reducidos a elemento ideológico. Que los derechos humanos no sean solo ideología depende de nuestra capacidad para problematizar las situaciones reales específicas, enfatizando lo que ejemplifique universalmente, pero también diversamente, la dignidad que la vida tiene y /o puede tener. No se trata de limitarse a la construcción de afirmaciones, definiciones, o abstracciones sino de partir siempre de nuestra realidad, entendida como el comportamiento específico de individuos, grupos, sociedades, estados etc., en su devenir.

Problematizar partiendo de la realidad significa que: hay algo fundamental que es la vida digna, que no es cuestión de opiniones,

discursos o conveniencias políticas; y hay algo que es circunstancial, y son las situaciones específicas en las que analizamos la presencia o la ausencia de la dignidad de la vida. Los criterios para este análisis se derivan de las condiciones de posibilidad válidas para todas las circunstancias, de la condición de posibilidad que sea ejemplar para situaciones futuras.

En este sentido, una vida digna es ejemplar, porque adquiere una significación para otros y viceversa. Enriquece y posibilita la vida de otros y la vida de otros la enriquece y posibilita. Porque, el comportamiento cargado de conciencia y está dirigido al logro de sus propias metas y a la apertura de sus posibilidades, tiene, o puede tener, un valor ejemplar. En esto consiste la dignidad de la vida humana, del comportamiento humano. De la cultura como *natura humana*.

Si de hecho el valor de los propios actos está dado socialmente (o para quienes lo prefieran por *los otros*). Una vida digna es vida también para los demás. Es la razón por la que nos esforzamos en hacer de nuestra vida algo mejor y más digna, para los demás. Esto es más claro una vez que se vive la maternidad.

Pero esta vida para los demás no puede, no debe ser, una entrega ciega aniquilante e irracional. Por el contrario se requiere de un compromiso racional y con capacidad para organizarse desde cualquier circunstancia social, frente a cualquier razón de estado, a pesar de las medidas militares y/ o planes económicos. Por eso “la razón humana organizada en distintos comités de derechos humanos a través del mundo entero defienden los derechos humanos con el fin de permitir la existencia humana desde sus posibilidades”¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Carlos Eduardo Maldonado op. cit. p. 38

Se requiere compromiso con las condiciones materiales de existencia, pero también con la posibilidad de los proyectos y para que las tareas de esos proyectos se hagan reales. Comprometerse en la efectividad de nuestros actos a favor de mejores posibilidades de vida.

Y en el quehacer de los derechos humanos comprometerse es acudir a todos los medios disponibles para crear la mejor condición de posibilidad para una vida más digna. Las medidas jurídicas, los acuerdos binacionales, regionales e internacionales la positivización de los derechos humanos etc. son medios necesarios para hacer del compromiso con el futuro/mejor un acto cumplido. Pero sólo son medios, no son ni el compromiso ni la condición de posibilidad ni el fundamento de los derechos humanos.

En cuanto a la responsabilidad es frente a mi vida y la de los demás, y es que irremediamente los actos humanos, acertados o fallidos son trascendentes. En este sentido es co-responsabilidad. Que nos une a otros y que exige solidaridad. Y en derechos humanos la responsabilidad y el compromiso son con la realidad y con la dignidad de la vida. Son responsabilidad y compromiso totales o son complicidad con los intereses que amenazan la dignidad de la vida.

Debemos poner a la vida y sus posibilidades por encima de las leyes y de las normas. Frente a cualquier sistema social, político, militar, religioso etc. que pretenda asumirse como la única y mejor de las realidades, que sostenga que la única o la mejor razón del ser humano es la productividad. La responsabilidad es defender siempre otras (diversas) posibilidades de la vida que hagan de la vida misma algo mejor y más digna, con más posibilidades.

Por eso los derechos humanos son frecuentemente considerados subversivos. Que los derechos humanos sean considerados algo subversivo se debe a que las estructuras del «poder» han desarrollado

históricamente grandes mecanismos de control que despliega hacia los diferentes ámbitos de la vida social humana con fines totalitarios, haciendo de los derechos humanos un discurso, un asunto menor, una cuestión de opiniones.

16. La postura que se asume sí importa.

Es necesario asumir una postura a favor de una fundamentación de los Derechos Humanos, porque la ausencia de un fundamento filosófico facilita que cada teoría política privilegie ciertos derechos, introduciendo intereses particulares y de grupo que oscurecen el concepto de derechos humanos y ponen en tela de juicio a las prácticas jurídicas. Para ilustrar este proceso citaré brevemente cuatro ejemplos.

Primero, sabemos que el liberalismo clásico¹⁰⁷ privilegia la libertad individual, que ningún poder, bajo ningún pretexto puede violar. Su preocupación es defender esta esfera íntima contra la manipulación e intromisiones del Estado. La esfera de la libertad privada no puede ser sometida a la jurisdicción colectiva, el individuo tiene el derecho y el deber de defenderla contra toda coerción. El énfasis en la inviolabilidad de la esfera privada deja en segundo plano los derechos civiles, supeditándolos a los derechos individuales, especialmente en lo que se refiere a la propiedad privada.

Actualmente el liberalismo ha recobrado fuerza, los postulados de Nozick, Hayek, Friedman ya no son novedosos. Y la diferencia más notable entre el nuevo liberalismo y el liberalismo clásico es que este último "olvidaba" la solidaridad, sin oponerse directa y explícitamente a las políticas de bienestar.

¹⁰⁷ J. Locke, B. Constant, A. Tequeville etc.

Segundo, James Hospers expuso claramente las tesis centrales del neoliberalismo conforme a las cuales cada ser humano posee el derecho a vivir su vida de acuerdo con su elección, de manera que esta elección resulte compatible con el igual derecho de todos los demás seres humanos a vivir sus vidas de acuerdo a sus elecciones. Pero, aclara Hospers, "el derecho a la vida no incluye de ninguna manera un presunto derecho de los más necesitados hacia el Estado"¹⁰⁸.

Es importante no perder de vista las tesis neoliberales, porque son las que sustentan los gobiernos de los Estados actuales.

Tercero, en contraste, el pensamiento socialista, el cual es conveniente considerar a pesar del descrédito en que se encuentra, pone énfasis en los derechos sociales, critica "Les droits de l'homme" y los denuncia como derechos del burgués. Subordina los derechos políticos a los derechos sociales. Y aunque desde las utopías del Renacimiento¹⁰⁹ y en las demandas sociales de la Revolución Francesa¹¹⁰ encontramos esta tendencia, es en el pensamiento de Marx donde se desarrolla más claramente¹¹¹.

Cuarto, el pensamiento demócrata, que eventualmente se inclina por las medidas socialistas, considera que los derechos de participación política deben ser derechos de participación en el poder. Defiende activamente los derechos de libertad, sin embargo, no se esfuerza mucho para garantizar la solidaridad. De acuerdo con esta óptica, los derechos fundamentales son los derechos políticos, en tanto que son participación en el poder, garantizan los derechos socioeconómicos y

¹⁰⁸ J. Hospers, "The libertarian Minifiesto" en *Justice-Alternative Political Perspective* (J.P. Sterba ed.) Wadsworth Publishing Company, Belmont 1992, p.3

¹⁰⁹ Por ejemplo en Tomás Moro.

¹¹⁰ "La libertad no es sino un fantasma vacío cuando, gracias al monopolio, el rico ejerce el derechos de vida y muerte sobre sus semejantes" J. Roux "Il manifesto degli enragés" en *Gli arrabbiati: Leclerc, Roux, Variet, Editori Riunti*, Roma 1976.

¹¹¹ A. Papacchini, *Filosofía y Derechos Humanos*, Ed. Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali, Colombia 1995. En el capítulo quinto estudia los escritos de Marx sobre derechos humanos en diferentes momentos de su vida.

los derechos de la tradición liberal. Esta postura existe ya en el pensamiento de Constant y Rousseau y tiene muchas variantes, matices y usos.

La postura que se asume sí importa. Porque la polémica entre las distintas teorías y posiciones políticas acerca de la fundamentación de los derechos humanos, hace evidente un problema ético (práctico) puesto que diversas *morales particulares* (con pretensiones universales) tratan de suplantar a una *moral utópica*.

Tanto las *morales particulares* como la *moral utópica* son morales vivas, porque es la práctica de individuos y grupos, lo que las relaciona es *la vida digna*, aunque haya muchos aspectos que varíen. Lo que caracterizaría a la *moral utópica* es que abre espacio a los modos particulares de relación de los individuos y los grupos, como cada uno puede desarrollarse desde sí mismo en condiciones cada vez más favorables, sin pasar por encima de los demás.

En este problema ético la fundamentación de los derechos humanos le da luz a posibilidades de vida más racionales. Porque es el quehacer que nos permite comprender lo humano por excelencia para comprometernos con la vida en situaciones específicas.

Tercera parte.

Los aportes desde nuestra América.

Porque ésta, nuestra América, ya ha sido demasiado estudiada, analizada y hasta llorada como «virginidad cultural»¹¹², «tierra en bruto vacua de espíritu»¹¹³, «invención de Europa»¹¹⁴, «lo interfecto, lo inmaduro, lo esencialmente primitivo»¹¹⁵

17. Un vistazo desde el pensamiento en lengua hispana.

El seguimiento de la cuestión de los derechos humanos, en *el pensamiento filosófico en la lengua hispana durante el siglo XX* es un campo listo para muchas investigaciones y por lo mismo una de las tareas pendientes para la historia de las ideas, para la fundamentación filosófica de los derechos humanos y para la filosofía. Las perspectivas con que se ha abordado la relación entre filosofía y Derechos Humanos, y las posturas que al respecto se han tomado son muy variadas y no serán revisadas a fondo en este trabajo. Pero antes de abordar el quehacer de nuestros tres autores considero necesario hacer un brevísimo bosquejo de las perspectivas desde las que se ha abordado directamente la fundamentación de los Derechos Humanos.

Por un lado, pensadores como Victoria Camps, Gilbert Hottois, Carlos Thiebaut, Ángel Rivero, Eduardo Rabossi y otros más, sostienen: que es indispensable proteger los derechos humanos en la práctica, sin perder tiempo en fundamentarlos filosóficamente; que es preferible buscar un consenso fáctico: un acuerdo internacional.¹¹⁶ Que, en la crítica a la modernidad, se ha demostrado que los ideales de

¹¹² Nimio de Anquín (Nimio Juan Manuel de Anquín, según datos de Alberto Buela en www.pensamionacional.com.ar/docs.php?idpg=vuela/0088_de_anquin.html)

¹¹³ Héctor Álvarez Murena.

¹¹⁴ Edmundo O'Gorman.

¹¹⁵ Alberto Caturelli

¹¹⁶ Encontramos una buena y variada muestra de esta y otras posturas al respecto en Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

fundamentación no son alcanzables; que cualquier fundamentación posible será necesariamente parcial y, por lo tanto, insuficiente para demostrar la universalidad y la necesidad de los derechos humanos.

Por otro lado, existen posiciones a favor de alguna fundamentación última/absoluta o de fundamentaciones parciales que podrían acumularse. En esa perspectiva las tres posturas que más se han desarrollado son:

La *iusnaturalista*, según la cual los derechos humanos tienen un fundamento extrajurídico, es decir que su fundamento radica en la naturaleza humana. Dentro de esta postura se encuentran, claramente definidos, pensadores como Javier Hervada, Antonio Gómez Robledo, Héctor González Uribe, Miguel Villoro Toranzo, Carlos Ignacio Massini y Mauricio Beuchot;

La *iuspositivista*, que entiende los derechos humanos como derechos con un fundamento jurídico, consagrados por la voluntad del hombre en sus legislaciones. En esta postura los valores, conforme a los cuales se reconocen o no los derechos, son relativos a la cultura y a la época. Aquí podemos identificar a pensadores como Manuel Atienza, Norberto Bobbio, Elías Díaz y Roberto Vernengo.

La *dualista*, que pretende superar la dicotomía entre iusnaturalismo y iuspositivismo, definiendo los derechos humanos como valores que se hacen plenos como derechos cuando se les positiviza. Los más claros representantes de esta tendencia son Antonio Truyol y Gregorio Peces Barba.

Finalmente, también hay *iusnaturalistas moderados*, modernos y renovados, es decir no escolásticos, como Eduardo García Maynez y

Luis Recaséns Siches; *iusnaturalistas morales* como Eusebio Fernández. Hay otros para quienes los derechos humanos son “derechos sobre bienes para todos los hombres”, con universalidad de beneficios y de responsabilidades. Esta es la postura de Carlos Santiago Nino y Carlos Eduardo Maldonado. Otra línea, semejante a la de Carlos Nino, pero desde una perspectiva liberal, es la de Paulette Dieterlen y Roque Carrión Wam.

Pero dentro de la polémica, ni siquiera en las posiciones más reacias hay argumentos, racionales y sólidos, contra la fundamentación filosófica de los derechos humanos. A pesar de la diversidad de posiciones, los pensadores no pueden evadir la necesidad de fundamentar estos derechos¹¹⁷. No obstante, tampoco se puede sostener que se ha llegado a una fundamentación definitiva; hay que aceptar que la búsqueda de una fundamentación es un problema actual¹¹⁸.

18. Contexto de los tres autores.

Horacio Cerutti lo aborda de una manera muy clara: el filosofar desde nuestra América convoca¹¹⁹. Y me parece que la relación entre filosofía y derechos humanos es una invitación para estudiar, tratar de sistematizar, criticar, preguntarse y tratar de responder ¿qué del filosofar en lengua hispana nos puede ayudar al quehacer de fundamentación de los derechos humanos? Y si me refiero al filosofar en lengua hispana no es solamente por la compleja, cruel, histórica y polémica dominación de las culturas indígenas, sino porque incluso

¹¹⁷ Mauricio Beuchot hace una interesante revisión de los argumentos de algunos de quienes se oponen a la fundamentación de los Derechos Humanos en *Filosofía y Derechos Humanos*, Siglo XXI, México, 1993.

¹¹⁸ Saldaña Javier (Coordinador), *Problemas actuales sobre Derechos Humanos. Una propuesta filosófica*. UNAM IJ. México 1997

¹¹⁹ H. Cerutti., *Filosofar desde nuestra América...* op. cit. p. 175.

cuando tenemos oportunidad de acercarnos a la cultura y al pensamiento indígena lo hacemos a través de otra lengua y con otros referentes generalmente de la lengua hispana.

En este contexto hay pensadores que abordan directamente el tema de la fundamentación de los Derechos Humanos, pero también hay autores que abordan el tema en general de los derechos humanos o alguno de sus problemas específicos, y hay quienes desde el quehacer filosófico buscan un cambio en el ejercicio del filosofar y su trabajo igualmente brinda valiosos aportes al quehacer de los derechos humanos.

Pero ¿qué del filosofar de Mauricio Beuchot, Ignacio Ellacuría y Germán Marquínez nos puede ayudar a los quehaceres de fundamentación de los derechos humanos? Una propuesta ante esta inquietud se desarrolla más adelante, y en ella se tomaron en cuenta algunos de los contextos de los que forman parte nuestros pensadores: el del pensamiento en lengua hispana; el de la filosofía latinoamericana; el de la filosofía de la liberación; y el de la preocupación por lo distinto, diverso, heterogéneo, la alteridad o incluso los subalterno¹²⁰.

Su quehacer es parte del pensamiento en lengua hispana, obviamente porque es la lengua en la que escriben. Conocen la tradición del pensamiento hispano-americano, y la traen consigo porque los tres incorporan elementos de diferentes filosofías que aplican a su entorno para dar razón de él. Ambos rasgos históricos en el pensamiento hispanoamericano y en la tradición crítica latinoamericana.

¹²⁰ Resulta interesante la propuesta que hace al respecto Francisco Ortega "Historia y éticas: apuntes para una hermenéutica de la alteridad". En *Historia Crítica*. n° 27 2005, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes.

El filosofar de Marquínez, Ellacuría y Beuchot comparte algunos elementos con el pensamiento de M. Heidegger y de G. Simmel. Pero a mí me parece que el trabajo de los tres se ubica más bien en la espiral abierta por el pensamiento en lengua hispana del siglo XX. En la que efectivamente, hay una *influencia* de la fenomenología alemana, pero que ubica y desarrolla el contacto o referente fenomenológico con características propias¹²¹.

Los tres comparten una postura respecto a la vida: como realidad en acto, quehacer del yo con las cosas. Una postura en la que se pondera la conciencia histórica no sólo como memoria del pasado, sino ligada íntimamente al reconocimiento de las posibilidades ante las que necesariamente la humanidad *tiene que elegir*. Es decir una perspectiva en la que el humano no existe en el vacío, y no es sólo una víctima de las circunstancias. Esto nos remite al pensamiento de José Ortega y Gasset y al de Xavier Zubiri. En el pensamiento orteguiano cada persona se va construyendo de acuerdo a su visión de las circunstancias (realidad radical), y la realidad de la vida es cuestión de perspectiva desde la cual opera la actividad humana. En el pensamiento zubiriano el horizonte de la visión humana se forma en el trato familiar con las cosas. Y es en el horizonte, delimitador y aclarador donde las cosas y los actos adquieren *sentido*.

Regresando a Ellacuría, Marquínez y Beuchot, su filosofar es latinoamericano porque piensan *en y desde* la perspectiva de América Latina, porque su quehacer apunta a tratar de dar razón de su

¹²¹ Tema ampliamente desarrollado por la filosofía de lo mexicano, y la filosofía de lo americano. Hay diversos acercamientos y análisis que nos ayudan a conocer, no sólo la cuestión del referente fenomenológico con características propias, sino la manera cómo se ha filosofado desde la realidad latinoamericana. Al respecto se pueden revisar los trabajos de Francisco Romero, José Gaos, Leopoldo Zea, Mario Magallón Anaya, Héctor Guillermo Alfaro López, Guillermo Hurtado por citar algunos.

entorno. Su pensamiento es parte de lo que bien podríamos llamar *la metafísica desde Latinoamérica*¹²² en la que: se emplea el método tomista ignaciano; se asume que las prácticas políticas parten de exigencias éticas; y para quienes la metafísica no es ejercicio de pura abstracción, sino el acontecimiento fundamental por el cual la humanidad es.

Precisamente por este modo de argumentar su quehacer se vincula con la filosofía de la liberación, porque los tres autores encaminan sus propuestas hacia un diálogo abierto a la alteridad ética empleando, entre otros recursos, la analogía. Acuden al recurso de la analogía porque es antitotalitario pero también antianárquico. Porque establece distinciones para reconocer lo semejante y lo distinto. La analogía se opone al univocismo en el que la noción de ser es una totalidad cerrada siempre con la misma significación, siempre idéntico a sí mismo; y los entes son sólo accidentes o momentos de dicha totalidad no se les reconoce como lo que son en el mundo. Y se opone también al equivocismo en el que los entes son totalmente ajenos unos a otros.

En los siguientes apartados, insisto, no se tratan cuestiones relacionadas con la autenticidad de la filosofía de los tres autores. Lo que se pretende es destacar algunos elementos de su filosofar, aquellos que brinden claros aportes a los quehaceres de fundamentación de los derechos humanos en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana. Y la selección de tales aportes se ha hecho

¹²² Aunque no es el tema de este trabajo al menos hay que mencionarlo, la metafísica desde Latinoamérica hay que estudiarla partiendo (en principio) desde tres autores: Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Germán Marquínez. Pero me parece que a la hora enfrentarse con los textos y su sentido son varios autores más los que entrarían en este grupo. He aquí otra invitación para estudiar, tratar de sistematizar, criticar, preguntarse y tratar de responder ¿qué del filosofar en lengua hispana nos puede ayudar al quehacer de fundamentación de los derechos humanos? Los aportes de la metafísica desde Latinoamérica son otra de las tareas pendientes, más aún de aquellas tareas que nos pueden llevar a cambios prácticos.

asumiendo que la generación de cambios prácticos exige un compromiso consciente.

No se hará aquí un resumen de los trabajos de los autores, tampoco se trabaja con la totalidad de la obra escrita de cada uno de ellos, sino con aquellos trabajos que están directamente vinculados con la fundamentación filosófica de los derechos humanos; y con algunos textos, que a mi parecer, nos permiten ver entre sus reflexiones una luz que apunta hacia cambios prácticos en la formación de una cultura respetuosa de las diferencias pero sensible y solidaria ante las necesidades de nuestros semejantes y nuestros diferentes. Tampoco se incluyen prolijas biografías de los filósofos, ni exhaustivos detalles sobre sus actividades docentes, editoriales, de investigación, etc. Pero si haré referencia a algunos datos biográficos que considero relevantes para el tema que en este trabajo nos ocupa.

Cuarta parte.
**Mauricio Beuchot. La hermenéutica analógica barroca y
la fundamentación de los derechos humanos.**

El otro me espejea, me iconiza, veo en él mi condición de microcosmos, porque él es otro microcosmos, compendio de todo universo. ¿No es ésta la fusión de horizontes? No sólo es la fusión de culturas y cosmovisiones, para poder comprenderse, es la fusión de intencionalidades, para poder convivir.¹²³

19. El tomismo es su punto de Partida.

Mauricio Beuchot es un autor que aborda directamente la cuestión de la fundamentación filosófica de los derechos Humanos y para estudiar sus aportes a la fundamentación filosófica de los derechos humanos es necesario abrirse a la posibilidad abordar el problema desde la doctrina de Tomás de Aquino. Solo entonces veremos cómo desarrolla en sus trabajos una idea solidaria del derecho subjetivo, y entenderemos por qué afirma que la *ley jurídica es natural y positiva*, y que los derechos subjetivos naturales corresponden a lo que llamamos derechos humanos. El punto de partida de su filosofar es un tomismo dinámico -que ha procurado actualizar y renovar al ponerlo siempre en diálogo con diversas filosofías contemporáneas- desde el cual estructura sus propuestas y su análisis de la realidad. Y para señalar y contextualizar mejor sus aportes a la fundamentación de los derechos humanos desde nuestra América me parece necesario tomar en cuenta ciertos momentos de su biografía.

Mauricio Beuchot es el más joven de nuestros autores a estudiar. Nació y creció muy cerca de la cultura fronteriza de los años 50- 60

¹²³ M. Beuchot. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo.*, Caparrós Editores, Madrid 1999.

pero del lado mexicano¹²⁴. Su familia materna es de Torreón y su familia paterna de origen francoamericano, específicamente de Saintmartinville Louisiana estado sureño donde entre 1955 y 1968, debido a la fuerte segregación racial, hubo movimientos pro-derechos civiles a través de medios de resistencia no violenta¹²⁵. Pero su padre había nacido y crecido en Honduras Británica (actualmente Belice) y trabajaba en Estados Unidos. Me parece que esta situación influyó vitalmente en su filosofar, en su optar metodológico por la analogía y por la hermenéutica. Que, en parte, de ahí se desprende su interés por la antropología filosófica y por el amestizamiento cultural. Porque desde niño estuvo naturalmente situado en medio de las cuestiones de la interculturalidad por ambas partes, escuchando el español de su madre y el inglés y francés de su padre; la música clásica y la música popular mexicana etc.

Estudió con los jesuitas en la primaria Carlos Pereyra. Y la secundaria y la preparatoria en el Seminario Redentorista San Alfonso María de Ligorio, en Tlalpizahua, San Luis Potosí. Ingresó al Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos en 1968, donde definió su interés por la metafísica. La estudió en Aristóteles, en algunos manualistas tomistas como Régis Jolivet, Paul-Bernard Grenet, Johannes-Baptist Lotz, Ángel González Álvarez, y también Martin Heidegger y a Nicolai Hartmann. También ahí se involucró a fondo con las diferentes interpretaciones que se había hecho de Santo Tomás (Frederick, San Alberto, Santo Tomás, Eckhart etc.)

¹²⁴ En 1950 en Torreón Coahuila, México. Los datos biográfico se han seleccionado de dos textos. Uno es de José Hiraís Acosta Beltrán, *Fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en Mauricio Beuchot*. Publicado como cuadernillo por la Universidad Pontificia de México en 1997. Y de Napoleón Conde Gaxiola, *Conversación en México con Mauricio Beuchot*, publicada en línea en www.filosofia.com de la sociedad mexicana de Filosofía, y en el blog del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones filológicas de la UNAM www.seminariohermeneutica.blogspot.com

¹²⁵ Saintmartinville, cerca Baton Rouge, la capital del estado.

Desde el primer momento optó por el trabajo académico y, claramente definida su vocación por el estudio, eligió ingresar a la Orden de Predicadores. Se inició en la filosofía analítica, hacia 1973, en Friburgo con Joseph M. Bochenski. De 1974 a 1976 realizó estudios de filosofía en la UNAM con Adolfo Sánchez Vázquez, Eduardo Nicol, Mario Bunge, Jaime Labastida, José Antonio Robles, Hugo Padilla. Pero obtuvo la licenciatura en Filosofía en el Instituto Autónomo de Occidente de Guadalajara. Realizó estudios de maestría y el doctorado en filosofía en la Universidad Iberoamericana, y se ordenó sacerdote en 1976. Hacia 1979 extendió su actividad docente a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, primero enseñando filosofía medieval, pero a partir de la filosofía analítica. Luego ingresó al Instituto de Investigaciones Filosóficas, y al poco tiempo empezó a traducir y estudiar a los filósofos novohispanos.

Así que partiendo del interés por la metafísica y construyendo un tomismo renovado, era natural y necesario hablar de derechos humanos.

Beuchot empieza por señalar algunas de las líneas actuales de investigación de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos entre los pensadores de lengua hispana, e identifica en esta producción tres posturas principales: la primera de búsqueda de un fundamento firme, sea o no metafísico; la segunda de conformidad con el fundamento que da el derecho positivo; y tercera de rechazo a cualquier fundamentación.

Se reconoce como iusnaturalista y sostiene que el fundamento de los derechos humanos radica en la naturaleza humana, contra la

tendencia general de fundamentar los Derechos Humanos en el subjetivismo racionalista y sus herederos el iusnaturalismo del siglo XVIII y en el idealismo del XIX. Desde la historia de la filosofía sostiene su primera tesis: los derechos humanos son los que la tradición tomista llamaba derechos naturales, ya que durante el periodo colonial las ideas tomistas fueron el sustento teórico con el que Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas, Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, y varios pensadores más, defendieron los derechos de los indios.

Y efectivamente, la transformación que experimentó la filosofía tomista a través de la Escuela de Salamanca era el ambiente propicio para que estos pensadores le dieran, desde la escolástica, una perspectiva fundamentadora (teórica) aplicada (practicada en) a la defensa de los indios. Podemos afirmar que así empezó el quehacer de fundamentación en América, con la defensa de los derechos de los indios.

Beuchot señala que la escuela de Salamanca dio sustento a los derechos humanos porque allí comenzó el paso de la antigua noción del Derecho -como derecho objetivo, derecho de las cosas o de la relación justa, que hace énfasis en *la ley*- a la noción moderna del derecho subjetivo, de los sujetos, como la propiedad, las garantías o la libertad.¹²⁶ A la luz de la historia de las ideas esto es muy claro, porque fue en el contexto de cambios académicos y políticos al interior de la Escuela de Salamanca, que el derecho natural se asumió e interpretó de manera renovada. Adquiriendo importancia

¹²⁶ M. Beuchot, *Filosofía y Derechos Humanos*, op. cit. pp. 13-16. Coincide con Blandin Barret Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, París, PUF, 1989. al oponerse a quienes afirman que los derechos humanos tiene como fuente el derecho natural moderno, es decir Michel Villey, Leo Strauss y Ralph MacIneny.

(ético-política) como: derecho *válido y hecho valer para todos los seres humanos*.

Para desarrollar su tesis histórica Beuchot centra su interés en los trabajos que han realizado desde tradición católica, específicamente en la escolástica y en la filosofía de Tomás de Aquino, quien estableció principios que sirvieron para fundar algunos derechos naturales. Enfatiza, especialmente, la concepción tomista de la dignidad humana, pues para Aquino *persona* significaba perfección ontológica "*lo más perfecto en toda la naturaleza*"¹²⁷, representaba "*la más digna de todas las naturalezas*"¹²⁸: la naturaleza racional, pensante y volitiva. Los individuos de naturaleza racional se llamaron personas, para indicar que tenían el más elevado rango de dignidad entre todas las *creaturas*. Ya que es de gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, la dignidad significa bondad de alguna cosa por causa de sí misma¹²⁹. Para Aquino del ser del hombre, que es persona, surge la dignidad humana sobre todo en el ámbito de la ética y la política, porque es donde se ejercen las virtudes. Por eso la dignidad ético-política tiene estatus ontológico o metafísico.¹³⁰ Así es la naturaleza humana racional y libre, en la que reside la dignidad del hombre, lo que le da al ser humano el derecho de realizar su finalidad: el derecho de alcanzar la plenitud de su propia esencia¹³¹.

Beuchot enfatiza cómo partiendo de esta idea en el Renacimiento, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz desarrollaron, cada uno a su manera, la fundamentación tomista de los derechos humanos y con ello se enfrentaron a las ideas y las prácticas que pretendían justificar la violación de tales derechos en

¹²⁷ *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3,c

¹²⁸ *De Potentia*, q.9, a.3,

¹²⁹ *Ibidem*. In *III Sententiarium*, d.35, q.1, 4, ad 1

¹³⁰ M. Beuchot, *Filosofía y Derechos Humanos*, op. cit p. 52.

¹³¹ *Ibidem*. p. 60

América. Y durante el siglo XVII Juan de Zapata y Sandoval¹³² y Juan de Palafox y Mendoza¹³³, abordaron el tema refiriéndose a cuestiones particulares como la justicia distributiva, la naturaleza del indio y su derecho a la realización de la naturaleza humana en las situaciones concretas en que se encuentren, era un iusnaturalismo clásico aristotélico-escolástico, pero renovado por las ideas nominalistas y humanistas que propiciaron el tránsito del derecho objetivo al subjetivo.

En el Siglo XVIII el problema seguía vigente, pero el tema se abordaba de manera indirecta. Francisco Xavier Alegre y Benito Díaz de Gamarra dedicaron algunos apartados de sus obras al problema por la vía de tratados sobre las leyes y el Estado, y la de la filosofía moral que recomienda cultivar la justicia, la prudencia y otras virtudes que sirven para cumplir con la obligación de cuidar de uno mismo y ayudar a todos en la medida de lo posible. A estos y a otros pensadores de la época colonial dedica Beuchot varios estudios.

De los pensadores del siglo XX, escribe con especial interés sobre el aporte de Jacques Maritain a la fundamentación filosófica de los derechos humanos en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1948), documento que constituye el antecedente para la positivización de estos derechos en el ámbito internacional. Analiza el humanismo político de Maritain y las distinciones que ese autor hace entre derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo. Y también analiza los aportes de varios católicos mexicanos¹³⁴.

¹³² Ver J. de Zapata y Sandoval, *Disertación sobre la justicia distributiva y sobre la aceptación de personas a ella opuesta*, ed. P. López Cruz, trad. A. Ramírez y M. Beuchot, 3 Vols., 1994, 1995 y 1996.

¹³³ Recomiendo M. Beuchot, "La cuestión social en el arzobispo Don Juan de Palafox y Mendoza (México, siglo XVII)", en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (Salamanca, España), 17 (1990), pp. 483-491.

¹³⁴ Como Antonio Pérez Alcocer, Isaac Guzmán Valdivia, Rafael Preciado Hernández, Antonio Gómez Robledo, Héctor González Uribe, Miguel Villoro

Responde a la polémica suscitada por pensadores como Louis Lachance, Michel Villey, Leo Strauss y Ralph MacInerny, quienes afirman que los derechos humanos corresponden a los derechos naturales del iusnaturalismo moderno y no al clásico¹³⁵. En su propuesta, aplica el instrumental ofrecido por filósofos analíticos como David Wiggins, Saúl Kripke y Hilary Putnam, pero también polemiza con ellos y con otros filósofos contemporáneos, entre los que destaca Norberto Bobbio¹³⁶.

También ha estudiado las contribuciones a la fundamentación filosófica de los derechos humanos por parte de pensadores de lengua hispana, revisando los trabajos de algunos pensadores que han tratado explícitamente el problema de la fundamentación filosófica¹³⁷.

Analiza el trabajo de la Iglesia católica en materia de fundamentación de los derechos humanos, especialmente en cuanto a los aportes de

Toranzo, Bernabé Navarro, Silvio Zavala, José de Jesús Herrera Aceves, Georgina María Noguera, e incluso los aportes más recientes de jóvenes investigadores, como Jesús Antonio de la Torre Rangel, José Hiraís Acosta y Javier Saldaña. Al respecto se puede ver M. Beuchot, *Los católicos mexicanos y los Derechos Humanos en los últimos 50 años (1948-1998)*, Instituto Mexicano de Doctrina social Cristiana/comisión Episcopal de Pastoral Social. México 1998.

¹³⁵ Michel Villey, *Questions de Thomas sur le droit et la politique*, París, PUF 1987; L. Strauss, *Natural right and history*, Chicago, Ill., The university of Chicago Press, Journal of Jurisprudence, núm.36, 1991.

¹³⁶ Norberto Bobbio, "Sobre el futuro de los derechos del hombre", en *El problema de la Guerra y las vías para la paz*, Barcelona, Gedisa, 1992, 2ª .ed.

¹³⁷ Como Victoria Camps, Carlos Thiebaut, Julio Seaone, Angel Rivera, Gregorio Peces Barba, Eusebio Fernández, Javier Hervada, Javier Murguerza, José Delgado Pinto, Enrique Pérez Luño, E. Rabossi, Roberto Vernengo, Carlos Ignacio Massini, Virgilio Ruiz, Carlos Santiago Nino, Paulette Dieterlen, Francisco Miró Quesada y Roque Carrión Wam.

la constitución *Gaudium et Spes*, emitida en el Concilio Vaticano II (1962-1965), y de otros documentos¹³⁸.

20. ... para pragmatizar y hermeneutizar la naturaleza humana.

Uno de los quehaceres de Mauricio Beuchot ha sido pragmatizar y hermeneutizar la idea de naturaleza humana mediante la noción de analogía. La suya es una filosofía analítica¹³⁹, a partir de la cual traza dos líneas centrales de argumentación: la primera de las esencias, naturaleza humana y derechos naturales; y segunda, de la estructura moral de los derechos humanos. A partir de ambas va problematizado y argumentado frente a diversas cuestiones.

La primera línea conduce a una ontología de las clases naturales, necesaria para respaldar la semántica de los términos comunes; pues, de acuerdo con la lógica modal, la modalidad «necesario» (entendida como *de re*) exige una ontología que acepte esencias, naturalezas o clases naturales para explicar el funcionamiento de ese operador modal esencialista¹⁴⁰, por eso en sus trabajos Beuchot habla nuevamente de naturalezas. Esta línea, pasa por algunos puntos de la filosofía pragmática, especialmente en lo que se refiere al aprecio por la *praxis* humana y a la semiotización que hace Peirce de la metafísica. Según Beuchot, Peirce, al semiotizar la filosofía

¹³⁸ Como son: la encíclica *Rerum novarum* de León XIII (1891), la encíclica *Divini Redemptoris* de Pío XI (1937), la Declaración Sobre La Libertad Religiosa (*Dignitatis Humanae*) del Concilio Vaticano II, la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII (1963), el Sínodo de los Obispos sobre *La justicia del mundo* (1971) y el Sínodo de los Obispos sobre *La evangelización en el mundo contemporáneo* (1974).

¹³⁹ Que propone partiendo de una corriente de la filosofía analítica (esencialismo inglés), específicamente a de las tesis de Kripke, Putnam, Wiggins. La perspectiva de esta corriente es muy parecida a la del esencialismo aristotélico-tomista, pero basada en mundos posibles.

¹⁴⁰ Cfr J. Nubiola. *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, EUNSA, Pamplona 1984, pp. 291 ss.

trascendental de Kant, la acercó al realismo, y al trascendentalizar la semiótica no la redujo a una filosofía antimetafísica.

Consecuentemente, cuando Beuchot habla de pragmatizar la metafísica, el realismo y el iusnaturalismo, se refiere a dar mayor cabida y atención a las particularidades y cambios que introducen la cultura y la coyuntura histórica. Se trata de vincular la noción ontológica con los momentos históricos y con la diversidad cultural. Considero que este es un aporte a la fundamentación de los derechos humanos, porque posibilita atender a lo diferente sin caer en el relativismo completo y permite universalizar sin incurrir en el conceptualismo abstracto.

Ante la pregunta ¿pero cómo puede ayudar la hermenéutica y la pragmática a la fundamentación filosófica de los derechos humanos? Beuchot explica cómo es que ambas flexibilizan la ontología¹⁴¹. La hermenéutica abre un proceso de comprensión del ser humano, de su naturaleza. Este proceso, y la relación hermenéutica-pragmática, permite comprender la dignidad humana en la que se sostiene la vigencia de los derechos humanos, y también permite detectar las necesidades y deseos humanos que se han de reconocer, establecer, y promover como derechos individuales/o colectivos. También da espacio a la interpretación y a la reflexión frente a la realidad, conecta lo ontológico con lo deontológico, el hecho y el valor.

Me parece que esta relación dialógica da suficiente universalidad a los derechos humanos y permite ser atento a la diversidad y especificidad de los contextos. Porque hay que reconocer que los problemas de

¹⁴¹ M. Beuchot., *Interculturalidad y derechos humanos*. UNAM/S-XXI, .México 2005. pp. 77-88

derechos humanos no se reducen a las diferencias culturales (la diversidad y la cultura son parte de la naturaleza humana), más bien históricamente estos derechos se violan en contextos sociales, políticos, psicológicos y/o culturales específicos.

Regresando al quehacer de Beuchot, aún desde un enfoque «más» filosófico en el que el dilema fuese si « ¿la realidad está ya dada o es un gran concepto construido por el hombre?» Beuchot acepta los dos aspectos como partes del encuentro del hombre con la realidad; no sólo como una ética formal, sino también como un diálogo discursivo y procedimental, que incluye tanto contenidos materiales, como axiológicos o éticos (aprecio por la vida, veracidad, recta intención, principios de buena fe, etc.); sin los cuales el diálogo carece de condiciones de posibilidad. La razón debe estar animada por elementos materiales, metodológicos, ontológicos y éticos¹⁴², y en esto consiste la pragmatización de la filosofía de los derechos humanos. La vinculación entre los elementos de este diálogo se establece por medio de la analogía.

Asume ontológica y pragmáticamente la naturaleza humana, y propone pensarla en términos de la iconicidad. Siguiendo a Peirce distingue entre índice, ícono y símbolo. El índice es casi siempre natural; el símbolo es lo cultural; pero el ícono es mixto semejanza y diferencia a la vez¹⁴³.

El realismo de Peirce parte de la aceptación de la analogicidad como condición de las cosas y del conocimiento, del objeto y del sujeto. A diferencia de los nominalistas, para quienes el conocimiento humano

¹⁴² Ver M. Beuchot, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, cuadernos de Fe y Cultura, no. 3 Universidad Iberoamericana, México 1997.

¹⁴³ M. Beuchot. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Ed. Caparrós, Colección Espirit, Madrid 1999, p. 29

primigenio es claro y distinto y la vaguedad una corrupción o degeneración de éste; para Peirce el conocimiento humano primigenio es vago y poco a poco se va alejando de lo equívoco para acercarse a lo unívoco, sin nunca alcanzarlo, se mantiene en lo analógico. Este planteamiento es acorde con la idea tomista de que tenemos primero conceptos **incoativos** que desarrollamos hasta darles claridad.

Beuchot aplica este planteamiento a la idea de naturaleza humana. La naturaleza humana es una idea icónica respecto de todos los hombres, es a un tiempo semejante y diferente, su universalidad es circunstanciada, analógica. El conocimiento de la naturaleza humana por parte de los individuos también es icónico, porque se conoce principalmente por la connaturalidad - como empatía del ser humano hacia sus semejantes-, y la iconicidad o analogicidad de la naturaleza humana radica precisamente en la multiplicidad y en la mutación histórica, de la cual se puede extraer lo común.

La intención expresa de Beuchot es fundamentar filosóficamente los derechos humanos, así que la dimensión moral del cumplimiento de los derechos humanos exige una toma de postura. Y plantea la suya como una postura hermenéutica analógica porque esta le permite atender a la realidad y a las relaciones de poder¹⁴⁴, y además señala que el derecho se ha de cumplir en relación con la circunstancia concreta.¹⁴⁵ Así su proyección del tomismo es actual y con sello latinoamericano porque elabora su argumentación con base en la historia y en la filosofía.

La segunda línea de argumentación nos conduce al cumplimiento de los derechos humanos como un problema moral, porque la moral guía

¹⁴⁴ M. Beuchot .*Los derechos humanos y su fundamentación.....*, op. cit. p. 86

¹⁴⁵ M. Beuchot, *Filosofía y Derechos Humanos*, op. cit. p. 152

el cumplimiento de los derechos humanos. Siguiendo a Tomás de Aquino y a Peirce, hay una naturaleza humana que no cambia substancialmente, pero sí en aspectos accidentales, provenientes de la cultura y la coyuntura social. Consecuentemente, si queremos estudiar y conocer cabalmente la naturaleza humana, debemos considerar tanto las circunstancias concretas del individuo humano como su universalidad de semejanza.

Este es el punto preciso en el que convergen la ética y derecho, especialmente los derechos humanos, la justicia, como analogía puesta en práctica bajo distintas circunstancias, y se aborda en el siguiente apartado.

21. Su intencionalidad: fundamentar los derechos humanos.

En relación a la fundamentación filosófica de los derechos humanos y su cumplimiento como problema moral, su tesis parte de la aceptación de la existencia de una naturaleza humana: la razón. Y para defender esta postura desarrolla su argumentación con el instrumental ofrecido por la filosofía tomista y por la filosofía analítica, especialmente por el esencialismo analítico anglo sajón¹⁴⁶. Con ellas defiende la fundamentación filosófica de los derechos humanos a partir de la idea de una naturaleza humana. Como se hacía con los derechos naturales.

Parte de las contribuciones a la construcción del concepto de derecho subjetivo, realizadas por Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham, Juan Gerson, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de

¹⁴⁶ Ibid. p. 123 y ss. Wiggins, Kripke y Putnam, aunque además reconoce que las respuestas de estos teóricos respecto a lo que es una clase natural no son muy claras y señala que el problema frente a las clases naturales es el conocimiento de las mismas, la definición y delimitación de su extensión.

las Casas y Francisco Suárez¹⁴⁷. Y establece que este derecho se origina en el nominalismo, con Ockham y Gerson, y se conoce en la Escuela de Salamanca a través de Vitoria. Enfatiza las expresiones análogas a la de derecho subjetivo en pensadores como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Y defiende al iusnaturalismo contra la idea de que en él se encierra el *paralogismo* de pasar del ser al deber ser, para lo cual ciertamente no hay reglas lógicas.

Su estrategia de argumentación se desarrolla, principalmente, a partir de tres puntos:

- Es posible y necesario fundamentar metafísicamente los derechos humanos
- Estos derechos se fundamentan en la naturaleza humana que es su base ontológica.
- Y la naturaleza humana surge como una propiedad necesaria *de re* del *homo sapiens*, como una esencia¹⁴⁸.

Ve a los derechos humanos como elementos del derecho natural, que tienen a la naturaleza humana como fundamento metafísico y que, siendo la naturaleza humana base ontológica de los derechos humanos y de los deberes que a ellos corresponden, estos derechos son los mismos que Tomás de Aquino llamaba derechos naturales.

Entre las argumentaciones de Beuchot a favor del iusnaturalismo, quizá una de las más conocidas es la respuesta que da a la versión kantiana, que estableció Hume, de la imposibilidad de pasar de una

¹⁴⁷ Esto podemos estudiarlo detalladamente en M. Beuchot, *Derechos Humanos. Iusnaturalismo y Iuspositivismo*. Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas no. 22, UNAM, México 1995.

¹⁴⁸ Desde la teoría de las clase naturales, en la línea de Kripke, Putnam, Wiggins y otros.

cuestión de hecho a una de derecho¹⁴⁹. A lo que Georges E. Moore llamó *falacia naturalista*, sosteniendo que el atributo "bueno" no es definible mediante atributos naturales¹⁵⁰; la ética no puede reducirse al discurso fáctico natural y, como reducir es el inverso de deducir, no se puede inferir lo ético de lo fáctico natural. Beuchot retoma los argumentos de varios autores que han respondido, desde una perspectiva tomista, a esta acusación. Y agrega que no se trata de una inferencia a partir del ser, de la naturaleza. Sino de una inferencia a partir del bien, que es un aspecto trascendental del ser que corresponde al principio de la razón práctica. Así el contenido de la razón práctica depende de y queda fundamentado en la razón teórica, la ética en la metafísica. Pero no como una relación de inferencia sino de esclarecimiento.¹⁵¹

Refuerza su postura a favor del iusnaturalismo, respondiendo a otras objeciones que se le han hecho a Tomás de Aquino y al derecho natural, por ejemplo por parte de Leo Strauss y Norberto Bobbio. A Beuchot le "parece que la ley natural o derecho natural no es lo que abarca a toda la naturaleza, sino sólo a la racional, esto es, a los seres racionales, porque la naturaleza humana es la razón la *recta ratio* como la entendía Santo Tomás"¹⁵².

Muestra que la palabra derecho no es ni univoca ni equivoca, sino analógica¹⁵³, y aunque lo común es asumir que el sentido más propio de derecho es el positivo porque se hace valer por la fuerza, el derecho natural también es derecho y su fuerza radica en la obligación moral, en la conciencia y no solo como muchos afirman, en

¹⁴⁹ D. Hume, *A treatise of human nature*, Londres, Fontana-Collins, 1972, p. 203 Cf. M. Beuchot *Filosofía y Derechos humanos*. pp. cit. p. 135

¹⁵⁰ G. E. Moore, *Principia Ethica*, México UNAM 1959, p. 32ss

¹⁵¹ M. Beuchot. *Filosofía y derechos humanos*, op. cit. p. 144

¹⁵² M. Beuchot, *Iuspositivismo y iusnaturalismo....*, op. cit. p. 129

¹⁵³ *Ibidem*. p. 125

los buenos deseos. Los derechos humanos radican en la naturaleza humana y por eso fueron preconizados como derechos naturales, resaltando que con arreglo a dicha naturaleza se encuentra el bien de los seres humanos, y que de acuerdo con ella se establecen derechos y deberes. Y enfatiza el punto de acuerdo entre iusnaturalismo y iuspositivismo con respecto al fin del derecho: la conservación de la sociedad humana¹⁵⁴.

Respecto a las objeciones que se le han hecho al derecho natural, recuerda la importancia que tiene «la idea de lo humano ». No es lo mismo la manera en que ven a la sociedad humana Hobbes, que Rousseau, o Tomas de Aquino. De hecho Aquino para referirse a la humanidad no habla de estado de naturaleza, sino de estado de sociedad. De ahí que el iusnaturalismo tomista no se refiere a la ley del más fuerte sino a la naturaleza humana como racionalidad teórica y práctica, racionalidad recta animada por la búsqueda del bien, racionalidad en la que el derecho natural no desaparece con la extensión y crecimiento del derecho positivo, sino que es su fundamento¹⁵⁵.

Y como la naturaleza humana está cargada de exigencias éticas, al derivar de ésta derechos naturales humanos no se incurre en una "falacia naturalista". Pues esta derivación es otro tipo de inferencia. Así los derechos humanos se fundamentan en la naturaleza humana, el ser humano *surge de* la naturaleza humana y para conocer sus necesidades se acude, implícita pero inevitablemente, a la naturaleza humana pasando finalmente del ser al deber ser. Y en todo caso ¿por

¹⁵⁴ Ibidem. p.126

¹⁵⁵ Ibidem. p.126

qué sería indebido pasar del ser al deber ser? Si la naturaleza humana tiene una carga de eticidad¹⁵⁶.

En su argumentación sostiene que hay reciprocidad entre la naturaleza humana y la razón en el hombre (*natura ut ratio*), y que la naturaleza misma es un hecho que ya está cargado de valor y tiene implicaciones morales y jurídicas que exigen extraer los contenidos axiológicos que se encuentran en la realidad misma¹⁵⁷.

Siguiendo a Tomás de Aquino, el principio de los actos humanos es la razón. La razón teórica, conoce y describe la naturaleza humana. Y la razón práctica busca el ejercicio del bien¹⁵⁸, pero no por derivación de la razón teórica. Sino junto con o al lado del conocimiento obtenido por la razón teórica.

Desde esta perspectiva, la naturaleza humana, como esencia, es lo que vincula a la razón práctica con la razón teórica; porque tanto los enunciados prácticos como los teóricos se refieren a la naturaleza humana y son al mismo tiempo éticos y, por lo tanto, fuente de normas. Y esto es muy claro cuando muestra la tradición del derecho natural anterior a Tomás de Aquino¹⁵⁹, centrando su atención en el hecho de que hay referencias históricas del reconocimiento y

¹⁵⁶ M. Beuchot, *Filosofía y Derechos Humanos*, op. cit. p. 34-35.

¹⁵⁷ M. Beuchot, *Iusnaturalismo y iuspositivismo*. op. cit. p. 131

¹⁵⁸ M. Beuchot, *Ética y Derecho en Tomás de Aquino*, Instituto de Investigaciones filológicas. Publicaciones Medievales 14, UNAM, México 1997p.104 .Por ejemplo la ley es un acto ejercido desde el ámbito de la razón práctica y depende de la naturaleza humana conocida y descrita por la razón teórica, pero no en sentido lógico de derivación.

¹⁵⁹ Para los estudiosos del pensamiento tomista es claro que Aquino integró los estudios anteriores sobre la ley natural, y por influencia de Aristóteles les dio un enfoque metafísico y epistemológico, pero desde la opuesta postura a la idea de la servidumbre natural. Esto puede verse en su comentario a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, *In V Ethicorum*, lect.12 n.1019 Cf. En Beuchot. *Iusnaturalismo y iuspositivismo*, op. cit. p. 76

aceptación de un derecho natural anterior y superior al derecho positivo¹⁶⁰.

E insiste en que el derecho natural debe distinguirse del conocimiento del derecho natural mismo¹⁶¹, porque el hecho de que no haya acuerdo en cuanto al contenido del derecho natural no implica su inexistencia, sino que algunos no quieren reconocerlo.

Para Beuchot los grandes horrores de la historia en los que el hombre se ha alejado de la naturaleza son atribuibles precisamente a la negación del hombre a seguir su recta razón. Y precisamente por eso el arte, la técnica, la cultura no pueden ir totalmente en contra de la naturaleza, sino tienen que promoverla en la línea de lo natural (la razón), so pena de pervertirla y acabar con ella.¹⁶²

22. El aporte de un iusnaturalista neobarroco: abrir camino para un conocimiento limítrofe....

Cuando Beuchot habla de una fundamentación tomista de los derechos humanos no se trata de encasillar los problemas actuales en un esquema medieval. Lo que propone es rescatar algunas nociones de validez universal, que veremos a continuación, y hacer énfasis en ellas para aplicarlas desde la filosofía a los problemas vigentes de Derechos Humanos.

Hay cinco ideas de Tomás de Aquino que Beuchot rescata para aplicar a la fundamentación de los derechos humanos:

¹⁶⁰ Ibidem. p. 63-74.

¹⁶¹ Ibidem. p. 128.

¹⁶² Ibidem. p.132 ss.

- Primera « Los actos humanos son ciertamente personales e individuales en sí mismos, pero se pueden y deben ordenar al bien común, que no se dice común como comunidad unívoca al modo de un género o de una especie, sino como comunidad análoga de un fin universal» y esto quiere decir dar a cada uno lo que corresponde según sus necesidades, ejercer analógicamente la justicia, proporcionalmente¹⁶³.
- Segunda, la idea del derecho natural y su carga de eticidad.
- Tercero, el principio de la razón práctica de Aquino «hacer el bien y evitar el mal» en el que originalmente se consideraban las inclinaciones naturales sociales de la humanidad (sindéresis). Beuchot muestra cómo de estas inclinaciones surgen unos derechos y se van desprendiendo varios más, de la inclinación a la conservación propia surge el derecho a la vida y se desprenden el derecho a la integridad, a la salud, al bienestar¹⁶⁴. De la inclinación a conservar la especie surge el derecho a procrear, y se desprende el derecho a educar libremente a los hijos.¹⁶⁵ De la inclinación a la autorealización surgen los derechos al trabajo y a la cultura, y se desprenden una buena parte de los llamados derechos económicos, sociales y culturales, que para muchos son derechos de tercera generación para otros son derechos de solidaridad y por lo mismo les niegan la condición de derechos.
- La cuarta idea que rescata es la justicia como virtud, de la que hablaremos más adelante.
- Quinta la idea de proporcionalidad, porque la eticidad comienza siendo personal, pero se ejerce en función de los demás.

¹⁶³ T. de Aquino, *Suma Teológica.*, I-II,q.90,a.2,ad 2 cf. M. Beuchot, *Ética y Derecho en Tomás de Aquino.* op. cit. p. 124.

¹⁶⁴ Inclinaciones a las que la filosofía escolástica hacía referencia incluso antes de Pedro Lombardo.

¹⁶⁵ M. Beuchot., *Ética y derecho...* op. cit. p. 126.

Los aportes de este autor resultan más claros cuando tomamos en cuenta que para él la teoría política, la cuestión jurídica y los derechos humanos son ámbitos interdependientes de una sola cuestión ética, y hay tres maneras de abordarla. Una que se atiene al orden dado. Otra que busca un ideal al que el hombre debe llegar. Y una tercera en la que se parte del reconocimiento de cómo es efectivamente el hombre y se busca llegar a un ideal, pero construyendo un sistema suficientemente realista como para no suponer demasiado pero lo suficientemente utópico para que la humanidad alcance, aunque sea un poco, un ideal regulativo¹⁶⁶.

Este último se constituye al mismo tiempo en el ideal y aporte teórico (pero también potencialmente práctico) de Beuchot. Se trata de desentrañar y crear vínculos entre epistemología, ética y ontología para abrirle camino a un conocimiento limítrofe, mestizo porque incluye, selecciona y cambia una parte de cada disciplina, de cada cultura para situarnos frente a la posibilidad de comprensión de otras culturas y modos de pensamiento¹⁶⁷.

Reconoce la diversidad cultural como un hecho complejo y vigente, lo visualiza desde la filosofía. En su práctica como docente e investigador va construyendo su valoración de este hecho con la hermenéutica analógica, con ella se va moviendo de la antropología filosófica a la filosofía de la cultura, de la filosofía política a la filosofía jurídica, a la ética y a la filosofía de la educación¹⁶⁸. Así propone un pluralismo cultural al que llama iusnaturalismo cultural analógico-icónico en el que se ve lo humano como híbrido o mestizo, entre lo

¹⁶⁶ Ibidem. p. 123

¹⁶⁷ M. Beuchot, *Las caras del símbolo...* op. cit. p. 17

¹⁶⁸ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM/ITACA, México 1997.

natural y lo cultural, entre lo universal y lo particular¹⁶⁹. Y desde este modelo, propone el ejercicio de esclarecer la proporción en la que a una cultura deben aceptársele sus valores y en la que deben criticársele.¹⁷⁰

Pero considero que uno de sus aportes a la fundamentación de los derechos humanos, con más potencial práctico es en el que se refiere a las ideas de justicia, ley, derecho y su relación con la naturaleza humana. Desde el Tomismo el derecho natural y la ley natural, ambas corresponden al ámbito de la justicia. Y la justicia desde la perspectiva tomista es una virtud cardinal o fundamental, esto quiere decir que es una cualidad viva (practicada) que puede disponerse y estructurarse a modo de *hábito* en el comportamiento humano, es decir en los actos humanos libres y consientes¹⁷¹.

Desde esta argumentación la justicia no es un ideal al que aspiramos que el derecho tienda. Más bien se trata de la justicia como una facultad moral que adquiere especificidad por el derecho, una virtud que ordena al hombre en lo referente a los demás y que exige equidad para que la humanidad se relacione. La justicia como el fin y el bien común de la sociedad humana. Desde esta perspectiva el derecho es aquello con lo que se realiza la justicia, y la ley dispone para la virtud cierta norma de equidad¹⁷². “Para Tomás de Aquino la ley y el derecho son dos caras de lo mismo, esto es, la parte de obligaciones y la de reivindicaciones.”¹⁷³

¹⁶⁹ M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos.*, UNAM/S-XXI, México 2005. p. 109

¹⁷⁰ *Ibidem.* p. 14

¹⁷¹ M. Beuchot, *Ética y Derecho en Tomás de Aquino*, op. Cit. p. 21 a 33.

¹⁷² *Ibidem.* p. 115

¹⁷³ *Ibidem.* p. 122

Sabemos que Tomás de Aquino veía la ley como una ordenación de la razón, como la dirección que la razón ofrece al actuar humano (comportamiento) para realizar su propia naturaleza. Es desde esta perspectiva que Beuchot reconoce que los principios que orientan nuestras acciones hacia determinados fines son la inteligencia y la voluntad. En este sentido sostiene que la naturaleza humana es el vínculo entre la razón práctica y la razón teórica, es decir la naturaleza humana como fundamento del derecho natural y de los derechos humanos¹⁷⁴. Y revitaliza estas cuestiones, planteadas incluso antes de Aquino, al proyectarlas a la vida actual preguntando ¿cuáles son los principios que orientan nuestras acciones hacia determinado fin? por ejemplo en la protección de los Derechos Humanos en un mundo multicultural.

23.que posibilite la comprensión de otras culturas y formas de pensamiento.

Beuchot ve una crisis actual de sentido y de valores, una tendencia en la que o se da paso a la razón entendida como discursividad, y cumplimiento de reglas de inferencia y de argumentación; o se asume un recelo hacia la razón con lo que se tiende a suplirla por otras facultades humanas como la voluntad de poder¹⁷⁵. Y propone buscar un fundamento diferente a los fundamentos de la ilustración. Metafísico y epistemológico, pero además suficiente para sostener una ética

“Creo que es aquí, al buscar ese fundamento, donde cabe mirar a la metafísica con ojos antropológicos, humanistas, cargados de ética. Hay que ver al ser, al ente, en su mejor

¹⁷⁴ Ibidem. p. 76.

¹⁷⁵ M. Beuchot, *Las caras del símbolo*. . op. cit. p.51

*ícono, en el hombre, y en el más cuestionador y convocante:
el prójimo, el otro; no el yo sino el tú. El ser es el otro.*¹⁷⁶

Señala la necesidad de dar satisfacción a la intuición de una moralidad más allá de lo formal y procedimental, de no escapar al contenido material. Tratar de formalizar y materializar a la vez, como lo hace el ícono, que universaliza desde y en lo concreto. Porque el formalismo ético no puede ser vacío, su tope es la defensa y promoción de la vida: los derechos humanos en un mundo multicultural.

Reconoce que vivimos una realidad multicultural que requiere constantemente de interpretación, traducción, comprensión y fraternidad entre las culturas que conviven y que tienen diferentes nociones de calidad de vida. Que difícilmente puede haber acuerdo en cuanto a los valores de las diferentes culturas. Y enfatiza que mientras no haya contradicción entre ellos, puede y debe propiciarse un clima de apertura y promoción de otros valores, quehacer que exige y va más allá de la tolerancia y requiere una educación orientada intencionalmente hacia la solidaridad¹⁷⁷.

Considera que la hermenéutica analógica es el medio para destacar las diferencias culturales sin lesionar las semejanzas, para abordar la realización de los derechos humanos en un mundo multicultural, en el que se viven conflictos al interior de una misma cultura y sobre todo entre las culturas. Porque la hermenéutica analógica puede utilizar la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad para lograr una interpretación más rica. Ya que la analogía de proporcionalidad da apertura, permisividad; y la analogía de atribución establece prioridades, coloca un principio obtenido por su aproximación a la

¹⁷⁶ Ibidem p. 52

¹⁷⁷ M. Beuchot, *Interculturalidad...* op. cit. p. 25-27.

verdad, señala las diferencias por jerarquización. Mezclando ambas analogías destaca la igualdad de las culturas, la proporcionalidad las hace ver como iguales, pero la atribución resaltará sus diferencias. Es decir se trata de una igualdad proporcional que exige diferencias, en toda analogía predomina la diferencia.¹⁷⁸

Propone la construcción de un modelo que salvaguarde las proporciones convenientes y justas de diferencia, que logre también un equilibrio prudente entre el derecho consuetudinario de las comunidades étnicas y los derechos humanos universales: pluralismo cultural analógico¹⁷⁹.

La identidad de los pueblos además de física es simbólica, en consecuencia plantea el pluralismo cultural como el respeto y crítica de los símbolos del otro. Un pluralismo cultural en el que: se favorecen las diferencias culturales que enriquecen el acervo de la sociedad; se aceptan y respetan las diferencias culturales que no atentan contra la igualdad, contra el bien común ni contra los derechos humanos.

Pero ¿cómo se pueden sustentar los derechos humanos de manera pluricultural? ¿Cómo salvaguardar lo más posible las diferencias culturales sin sacrificar la inherente intención de universalidad de los derechos humanos?¹⁸⁰

Beuchot reconoce que tan difícil es alcanzar la igualdad como proteger la diferencia, y ve en la analogía un camino práctico de

¹⁷⁸ Ibidem. p. 39

¹⁷⁹ Ibidem. P.59

¹⁸⁰ Ibidem. p. 18

oscilación y equilibrio donde los derechos étnicos son cribados y examinados con el criterio y la pauta de los derechos humanos¹⁸¹. Y buscando un referente histórico que nos oriente en la construcción de un pluralismo cultural analógico, propone detenerse en el estudio del periodo barroco en México, tiempo y espacio en el que ya no era una prioridad la destrucción entre las razas, sino la convivencia, la fusión, la resistencia indígena y mestiza.

El pluralismo cultural analógico tratará de proteger lo más posible la identidad de las culturas que conviven en un estado. Y esa convivencia determina tres tipos de relaciones: de aceptación, de tolerancia y de rechazo. El patrón o criterio para aceptar tolerar o rechazar serán los derechos humanos. Son el referente que orientará las conductas en dirección de un encuentro verdaderamente respetuoso, porque los valores culturales no pueden ser simplemente evaluados a partir de otros valores culturales, sino a partir de valores universales.

Beuchot plantea su iusfilosofía de los derechos humanos en el contexto latinoamericano, específicamente mexicano desde donde señala dos tareas por hacer: mirar en retrospectiva la historia del pensamiento en México para recuperar la tradición de reflexión y defensa de los derechos humanos; y mirar hacia el futuro para proponer un camino para la defensa de los derechos humanos¹⁸².

En su propuesta confluyen: un universal analógico que participa de la semejanza respecto de la filosofía mundial, y la especificidad latinoamericana o mexicana. Es decir, hay búsqueda de

¹⁸¹ Ibidem. p.59

¹⁸² Ibidem. p. 45

proporcionalidad entre lo universal y lo particular, pero también hay atribución y por ello predomina lo particular que surge de la realidad.

Lo peculiar en cada contexto son los acontecimientos nacionales, los problemas que exigen reflexiones y respuestas filosóficas. En nuestra realidad son: la impunidad y la violación sistemática de los derechos humanos. Por ello, sostiene Beuchot

“la filosofía que en México se haga sobre los derechos humanos ha de ser de resistencia, y capaz de aducir argumentos para detener esa práctica y actitud violatoria, conculcadora.”¹⁸³

Esta tarea exige motivar el respeto de los derechos humanos por ser estos un valor indispensable para el hombre y la sociedad, porque surgen de la dignidad inherente de la persona, y no porque estén o no positivizados. Y esta concientización requiere de argumentación y educación. De ahí que Beuchot haya seguido por el camino de la fundamentación de los derechos humanos y el de la pedagogía de estos. Fundamentación y educación apoyan la defensa práctica¹⁸⁴.

Para Beuchot la base filosófica de la educación en derechos humanos es el ícono de lo humano, en este comprendemos su naturaleza, facultades y atributos. En suma se nos muestran sus derechos humanos, y también su imagen o idea de hombre¹⁸⁵. Fundamentar desde el ícono es importante para la educación porque es con lo que se mostrará a los educandos que hay derechos que están más allá de la mera positivización, que son un referente ético.

¹⁸³ Ibidem. p. 52

¹⁸⁴ Ibidem. p. 56

¹⁸⁵ Ibidem. p. 108

Si se quiere construir una cultura que respete y promueva los derechos humanos se requiere este ejercicio filosófico en el que se muestra que estos derechos no se reducen a buenos deseos o ideales fatuos, sino que constituyen valores esenciales de la sociedad y el individuo.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Ibidem., p. 109

Quinta parte.
**Germán Marquínez. La metafísica desde Latinoamérica y la
fundamentación de los derechos humanos.**

En esta América nuestra, que es ladina y no es latina... Hay una necesidad de interpretarnos porque somos problemáticos.... ¿Hasta dónde han sido felices en la interpretación de su propia realidad los escritores de nuestra América? Averiguarlo es interesante..¹⁸⁷.

24. La búsqueda de un cambio en el ejercicio del filosofar es su punto de partida....

Tanto Germán Marquínez como Ignacio Ellacuría retomaron la filosofía de Xavier Zubiri para la elaboración de una filosofía de la liberación desde América Latina. Ellacuría centró su trabajo filosófico en la filosofía de la historia, y Marquínez se enfoca hacia una historia de la filosofía. Germán Marquínez no es un autor que encamine explícitamente su filosofar hacia los derechos humanos, y sin embargo su trabajo brinda valiosos aportes al quehacer fundamentador. Para enfocarse en estos aportes hay que leerlo tomando en cuenta al menos cuatro perspectivas que señalo en orden cronológico¹⁸⁸. Vivió su niñez en el país Vasco durante de la Guerra Civil Española. Impartió la cátedra de filosofía en pleno régimen franquista, momento en el que lo que se permitía y se promovía en las universidades era la escolástica cerrada. Pero la suya era una escolástica abierta, pluralista al estilo de la de Jaques Maritain, orientada hacia los problemas políticos y sociales, así que esta diferencia e inconformidad con el entorno que le rodea es la primera perspectiva que debemos tomar en cuenta a la hora de revisar sus trabajos¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Germán Arciniegas, "El ensayo en nuestra América", en *América Ladina* op. cit. p.p. 410-416.

¹⁸⁸ Una parte de los datos biográficos se han seleccionado de Roberto J. Salazar Ramos., "Germán Marquínez o el drama de la filosofía hispanoamericana". Entrevista publicada en Germán Marquínez Argote., *Sobre Filosofía española y latinoamericana.*, Biblioteca Colombiana de Filosofía USTA, Bogotá 1987.

¹⁸⁹ Autor mal visto por el régimen franquista debido a que en esa época era inspiración para la democracia cristiana europea.

Hay dos experiencias que afectan vitalmente su quehacer filosófico: el impacto físico y cultural de residir en el corazón del Cribbe colombiano, de implicarse con la cultura y las inquietudes de la región; y la lectura de *Sobre la esencia* de Xavier Zubiri. Luego de esta lectura Marquínez se *re-sitúa* frente a la escolástica y toma la filosofía zubiriana para estudiar lo que ahora era su realidad concreta¹⁹⁰. Desde esta perspectiva podemos comprender mejor la interpretación que hace de la filosofía latinoamericana y sus ideas realidad- alteridad y liberación-religación.

La formación del Grupo de Bogotá, en la Universidad Santo Tomás, la coyuntura histórica y social latinoamericana en la que surge la filosofía de la liberación¹⁹¹. El hecho de que este grupo (a excepción Jaime Rubio Angulo) asumía y defendía, desde el catolicismo, el compromiso cristiano de eliminar la injusticia social en una línea muy próxima a la del Concilio Vaticano II, forman en conjunto otra perspectiva que se debe tomar en cuenta para comprender el trabajo de Marquínez.

Otra perspectiva es la del debate en torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana. Antes de que se creara el Grupo de Bogotá, no había en Colombia una tradición discursiva o de debate en relación a este tema, motivo por el cual el grupo centró inicialmente sus actividades en el estudio de la historia de las ideas en América Latina y del debate relativo a la posibilidad de una filosofía latinoamericana¹⁹². El quehacer de este grupo tuvo como punto de

¹⁹⁰ El cuerpo de su obra, cursos y conferencias nos muestra que no se desapega de la escolástica, se re-sitúa.

¹⁹¹ Este grupo se formó en 1975 y estaba integrado por los españoles Germán Marquínez, Joaquín Zabalza Iriarte, Luis José González Álvarez y Juan José Sanz Andrados, todos radicados en Colombia y por los colombianos Eudoro Rodríguez y Jaime Rubio Angulo. Todos profesores de la Santo Tomás.

¹⁹² A diferencia de México, Argentina y Perú, se citan algunos ejemplos más adelante.

partida la filosofía cristiana de Paul Ricoeur, Emmanuelle Mounier, Edgar Levinas, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y Xavier Zubiri. En poco tiempo aplicaron el concepto *América Latina* como horizonte *situado y concreto* de tal modo que sigue vigente en el trabajo de defensa promoción de derechos humanos que actualmente realizan grupos de católicos en diversas zonas rurales de Colombia. Germán Marquínez escribió y publicó en este contexto su *Metafísica desde Latinoamérica*, donde retoma la filosofía de Xavier Zubiri, y la enfoca hacia una filosofía de la liberación para América Latina.

25.para reinterpretar la metafísica.

Marquínez no rechaza la metafísica del ser, sino la ontología porque va de la idea del ser a la realidad de las cosas¹⁹³. Para él la metafísica en todos los tiempos se ha preguntado por el ser en general y por los primeros principios y causas del ser, y el quehacer metafísico ha sido en los mejores momentos creadores una búsqueda de las causas últimas y efectivas raíces de las cosas¹⁹⁴. Considera que la cosmología, la psicología y la teología natural son partes especiales dependientes de la metafísica.

Con esta perspectiva hace un interesante bosquejo de la historia, los nombres, temas y objetos de estudio de la metafísica. Y reinterpreta este quehacer. Empieza con la filosofía primera de Aristóteles en donde el término metafísica es ausente, pero no el quehacer; sigue con el *corpus aristotélicum* de Andrónico de Rodas¹⁹⁵; la definición de ontología de Johans Clauberg (1674) como ciencia o tratado del ente,

¹⁹³ Germán Marquínez Argote., *Metafísica desde Latinoamérica.*, Universidad Santo Tomás., Bogotá 1993, 3ª reimpresión [1984], p. 23.

¹⁹⁴ Ibidem. p. 21

¹⁹⁵ Décimo Escolarca del Liceo que en el siglo I AC recogió ordenó y editó las obras Aristóteles, que hasta entonces figuraban en tratados sueltos.

o idea del ser; y revisa también algunas de las definiciones modernas de ontología, como la de A.C. Baumgarten, que enfatizó las diferencias entre una metafísica general u ontología y que trata de los primeros principios del conocimiento humano; para concluir el bosquejo con otra metafísica especial que a la luz de estos primeros principios trata del mundo, del alma y de Dios, es decir lo que Aristóteles llamó Teología.

Centra su quehacer en la historia de la filosofía y desde ahí expone su propuesta sobre los *Horizontes históricos de la metafísica*, reinterpretando la historia y el concepto metafísica. La idea de un horizonte del conocimiento se ha aplicado en filosofía desde mediados del siglo XVIII (Kant). Se desarrolló con gran detalle y en nuevas direcciones desde finales del siglo XIX (Husserl) y la primera mitad del siglo XX (Heidegger y Jaspers). Pero la propuesta marquiniana tiene como punto de partida la idea zubiriana de horizonte como una determinación positiva que hace las cosas visibles, que es horizonte delimitador y aclarador en donde las cosas y los actos adquieren *sentido*. En esta perspectiva se reconoce que nuestros actos de intelección están limitados, en parte, por nuestro horizonte porque limita nuestra visión, pero analógicamente *el estar* circunscritos por este horizonte nos posibilita entender las cosas de más de una manera, posibilita nuevos horizontes¹⁹⁶. Así para Marquínez el horizonte no sólo es la línea que limita la visión ocular, es también el campo que queda abierto ante mis ojos al interior de esa línea. Afirma que el tiempo nos permite diferenciar hoy los distintos horizontes históricos dentro de los cuales se ha planteado y tratado de responder ¿qué es el ser? Y señala que desde la época clásica este quehacer metafísico se ha desarrollado

¹⁹⁶ Mariano Moreno Villa, director, *Diccionario de Pensamiento contemporáneo*, Ed. San Pablo, Madrid 1997. p. 776.

fundamentalmente en las perspectivas de tres horizontes: el de la *physis* que corresponde a la filosofía griega; el de la creación que corresponde a la filosofía cristiana; y el de la subjetividad correspondiente a la filosofía moderna.¹⁹⁷

Para el griego el horizonte de comprensión fue la *physis* o naturaleza, desde esta perspectiva se preguntó ¿de qué están hechas las cosas? A las cosas y la humanidad se le comprendía brotando y formando parte de la naturaleza. Los metafísicos cristianos asumen, depuran y elevan gran parte de la metafísica griega, pero no lo referente a la idea de mundo. En el horizonte cristiano al mundo se ve como creado, y entonces la metafísica viene a ser como una Teoría de la creación. La creación estuvo entonces presente siempre en toda especulación como horizonte último. Hay variantes, por ejemplo Tomás de Aquino entendía al *ser* como *acto* perfecto y finito. Mientras otros escolásticos como Duns Scoto entendían al ser como existencia pura y simple. Francisco Suárez prescindió de la cuestión de la existencia y consideró que ser significa todo lo que, por ser in contradictorio, es realizable por Dios. Ser es: posibilidad¹⁹⁸.

Desde la edad media hasta el renacimiento la pregunta metafísica del pensamiento cristiano era ¿qué es el ser creado en tanto que creado? La modernidad y el horizonte de la subjetividad advienen con la filosofía de René Descartes. El mundo natural y Dios pasan a ser *cosas pensadas* radicadas en el yo, que era la nueva realidad radical. Señala Marquínez que entonces la metafísica vino a dar en teoría crítica del conocimiento, y en este contexto la metafísica ontológica trataba no del *ser*, sino de *la idea del ser*¹⁹⁹. Pero fue precisamente

¹⁹⁷ G. Marquínez Argote, *Metafísica desde Latinoamérica*, op. cit. p. 24

¹⁹⁸ Ibidem. p. 26

¹⁹⁹ Para Marquínez este tipo de metafísica ontológica tuvo su última y máxima expresión en la ciencia de la lógica de Hegel.

este quehacer como lógica del mundo de las abstracciones lo que le ganó, a mediados del S XIX, el repudio de los filósofos positivistas. En este horizonte de la subjetividad los filósofos remplazaron la búsqueda de la naturaleza íntima de los seres, del origen y destino de las cosas, por abstracciones personificadas y por ello algunos autores la llamaron *ontología*²⁰⁰.

Pero cuál es el término más propio ¿metafísica u ontología? Para Marquínez la influencia de Martín Heidegger en los pensadores liberacionistas hizo que, al principio, se prefiriera el término “ontológico” para referirse al ser en cuanto ser; a diferencia de los entes o cosas particulares que constituían el mercado de lo *óntico*²⁰¹. Y cita dos ejemplos, Juan Carlos Scannone que sostenía que la comprensión ontológica “no puede prescindir del hecho de que es Heidegger quien en nuestro tiempo ha preguntado en forma original y originaria por el ser”²⁰². Y Enrique Dussel quien reconoció y calificó sus primeros pasos (1964 -1970) como “un pensar todavía ontológico”²⁰³ mientras que al momento iniciado hacia 1971 lo etiquetó como “más allá de la ontología”²⁰⁴. Gran parte de los filósofos de la liberación expresaron su inquietud por ir «más allá», dejando atrás la ontología por ser “algo así como la ideología del sistema vigente”²⁰⁵, con la expresión «metafísica de la alteridad» que vislumbraron como liberadora, latinoamericana y por extensión analógica propia para los países pobres y dependientes.

²⁰⁰ Augusto Comte., *Discurso sobre le espíritu positivo.*, Ed. Aguilar Bs. As. 1962., cf. en *Metafísica desde Latinoamérica.*, op. cit. p.27.

²⁰¹ Ibidem. 30

²⁰² Juan Carlos Scannone., “La pregunta por el ser en la filosofía actual” en *Stromata*. Bs. As. 1972., Págs. 593-596 p. 594., cf. G. Marquínez *Metafísica desde Latinoamérica* op. cit. p. 31.

²⁰³ Enrique Dussel., *América Latina: dependencia y liberación.* Editorial Fernando García Bs. As. 1973, p. 11 cf. Ibidem. p. 31

²⁰⁴ Ibidem. p. 33

²⁰⁵ Enrique Dussel., “Filosofía de la liberación en Argentina” *Revista de filosofía latinoamericana* julio-diciembre 1975 p. 221cfr en *Metafísica* op.cit. p. 31

Además de las complejas y violentas coyunturas políticas de nuestros países, estas eran las emociones e inquietudes que se vivían en el ambiente filosófico latinoamericano cuando Germán Marquínez escribió su *Metafísica* desde Latinoamérica. Tal es el contexto en el que él pregunta ¿sí realmente la filosofía latinoamericana de la liberación está superando a la ontología en cuanto ideología de la dominación? Y en el que propone superar nominalmente el vocablo ontología reservándolo para denotar el pensamiento moderno desde Descartes hasta Heidegger.

Para Marquínez *“la ontología es en el fondo una teoría del ser universal unívoca que ha negado la realidad latinoamericana y nos ha condenado a no ser”*.²⁰⁶ Porque sigue un camino *per descensum* que va de una idea cerrada del ser hacia la realidad de las cosas. Y propone emplear la palabra metafísica para hacer referencia a una teoría alternativa de la realidad, una metafísica *per ascensum* que va de la realidad concreta al ser de la misma, una metafísica que *“ayude a reconocer lo que hay de suyo en nuestro mundo, y nos permita desde la realidad propia estar siendo”*²⁰⁷. Me parece que proyectar esta idea de metafísica hacia la cuestión de los derechos humanos *«reconocer lo que hay de suyo en la humanidad. Aquello que nos permite desde la realidad propia estar siendo»* abre posibilidades para una determinación positiva de la fundamentación de los derechos humanos, posibilidades para delimitar y aclarar en qué ámbitos, situaciones y coyunturas las cosas y los actos adquieren *sentido* (y qué sentido adquieren).

²⁰⁶ G. Marquínez, *Metafísica...*, op. cit. p. 32

²⁰⁷ *Ibidem*. p.33

Considera que la metafísica fue de nuevo posible en el siglo XX en la medida en que se pretendió superar el horizonte de la modernidad para instaurar uno nuevo que fue intuido por Henri Bergson, luego por la fenomenología, el existencialismo y que se sintetiza en el «ir a las cosas mismas» de E. Husserl.

Y abre la pregunta ¿Existe hoy un nuevo horizonte posmoderno que permita hacer metafísica?²⁰⁸ El nuevo horizonte es el de la realidad, a la que la humanidad está abierta por el hecho de ser humanidad, en el que las cosas se presentan como *lo otro que yo*, y los humanos como *los otros como yo*, es decir prójimos. Desde este horizonte realista y alternativo, *el ser* tema privilegiado en las metafísicas históricas, queda relegado a un segundo plano.

Para Marquínez la filosofía latinoamericana se ha definido como un quehacer intencionalmente liberador que se realiza partiendo de nuestra propia realidad. Y la complejidad del proyecto liberador es lo que determina la diversidad de caminos para la liberación. Esta actitud liberadora es la que ha articulado la diversidad de matices metodológicos entre los que Marquínez destaca: a) articulación de nuestra propia palabra; b) crítica desideologizadora; c) concientización y educación liberadoras; d) hermenéutica sobre el ser, la conciencia y el sentido de la cultura nacional.

También reconoce logros en: filosofía de la filosofía, filosofía de la historia latinoamericana, filosofía de la cultura popular, filosofía política, filosofía de la educación, ética, etc. Filosofía que, según el sentir de sus propios productores, está apoyada en un nivel radical de pensamiento que unos llaman ontológico y otros metafísico. Pero no obstante, este nivel radical, que suponen y al cual remiten no ha

²⁰⁸ Ibidem. 24

recibido la debida atención. *“Hay que decirlo, la filosofía de la liberación está necesitando salir de un primer estadio un poco retórico, un tanto romántico, para encontrar sus propias raíces metafísicas”*²⁰⁹

Considera que el centro mismo de los problemas latinoamericanos es metafísico porque la noción de ser latinoamericano es fundante de otros niveles analíticos. Ve en esta idea la posibilidad de una respuesta radical y no simplemente urgente a los problemas latinoamericanos que son metaeconómicos, metapolíticos, metapedagógicos, en una palabra metafísicos²¹⁰. Porque meta significa lo que está más allá del sistema, de una totalidad dada. Metafísica en el sentido dusseliano: “saber pensar el mundo desde la exterioridad alternativa del otro”²¹¹

26. El zubiriano en Macondo y su jornada hacia el horizonte de la realidad.

Para Germán Marquínez la metafísica le acontece a la humanidad. Por medio de ésta sobrepasa los horizontes inmediatos, que le imponen el entorno y el medio, para abrirse al mundo. Y este carácter metafísico que afecta al animal humano es algo concreto que se muestra en lo que la humanidad hace y dice. De ahí que analizando la conducta y el lenguaje sea posible convertir en tema el acontecer metafísico de la vida humana²¹². E insisto: también la vida digna y el quehacer fundamentador de los derechos humanos.

²⁰⁹ Ibidem. p. 30

²¹⁰ Ibidem. p. 20

²¹¹ Enrique Dussel., *Filosofía de la liberación.*, Edicol., México 1977, p. 57.

²¹² G. Marquínez, *Metafísica desde...* op. cit. p.43

Desarrolla su propuesta en un plan de seis jornadas: entorno, medio y mundo; situación y habitud; ontología y/o metafísica (a la que ya hemos hecho referencia); metafísica de la realidad; metafísica de la alteridad; liberación y religación. Jornadas de las que, en adelante, expondré un panorama general (y no un resumen) deteniéndome con algunos comentarios en relación a aquello que considero específicamente vinculado con y que aporta al quehacer fundamentador de los derechos humanos²¹³.

En la primera jornada entorno, medio, mundo, Marquínez resalta aquellos factores que hacen del ser humano un animal de mundo abierto a la totalidad de lo real, capaz de construir su mundo cultural, y no solamente integrarse a aquel que ya le ha sido dado.

El más inmediato de estos factores es el entorno, las cosas circundantes que podemos alcanzar con los sentidos. Esta circunstancia afecta y moldea lo que hacemos y lo que experimentamos, pero también constituye nuestras posibilidades de vida porque “las acciones y las pasiones son consecutivas a la respectividad en que se hallan las cosas”²¹⁴. El entorno vital humano es diverso: es social porque convive con sus semejantes; es ecológico porque vive en un espacio físico geográfico específico; y como vive rodeado de un alud de enseres, máquinas y productos el entorno también es técnico.

Pero no todo lo que me circunda me sirve para vivir, no todo está disponible como cosas a la mano. Y a mí me parece que además no todas las cosas a la mano nos sirven como medio de vida. Así pues el medio es el entorno a-propiado. Y aunque esta capacidad humana de

²¹³ Me parece que en un tema como éste no hay sino dos opciones frente a los trabajos de los autores que se estudian: el lector ya conoce sus obras o esta ante las obras pendientes por conocer.

²¹⁴ Xavier Zubiri., *Sobre la esencia.*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1969, p. 181. Cf. G. Marquínez *Metafísica.....* op. cit. p. 45.

mediatizar las cosas de su entorno se ha ejercido la mayor parte del tiempo con altas cuotas de destrucción y deterioro del medio ambiente, Marquínez también ve en el análisis del medio, modalidades positivas de la acción humana.

Libertad, creatividad y proyectividad son tres modalidades positivas que caracterizan la conducta humana dentro del entorno y en orden a la construcción de un medio a-propiado. Desarrolla este argumento tomando como puntos de partida lo que en la filosofía escolástica se ha llamado libertad de contradicción y libertad de especificación. La primera se refiere a la independencia y control del medio, la capacidad de no estar sujeto a una necesidad ni a la fuerza del estímulo que se ejerce para suscitar una respuesta²¹⁵. Desde esta perspectiva la humanidad (además de comportarse conscientemente de una u otra manera) asume la conducción de su vida respondiendo a sus necesidades y a los estímulos, pero modulando, formalizando y especificando lo que va a hacer (sus actos). La filosofía escolástica le llamó a esta capacidad de conducir la vida: libertad de especificación. De donde se desprenden las otras dos modalidades. Por su independencia y control del medio y de-sí-mismo, la humanidad se torna creadora y proyecta lo que va a hacer, es decir tiene la capacidad de anticiparse al futuro y tratar de construirlo.

¿Pero si ni el entorno ni el medio son el mundo? y si ¿el ser humano es un animal de mundo? Entonces ¿en qué consiste la diferencia metafísica a la que se refiere Marquínez?

El ser humano se pregunta desde sus primeros años ¿cómo viven y qué hacen las personas de otros lugares lejanos? ¿Cómo son esos lugares? ¿De qué manera se puede llegar? etc. es decir no queda

²¹⁵ Ibidem. p. 54

circunscrito a sus límites espaciales. Intencionalmente se proyecta más allá, a la totalidad de lo real y nuestro autor señala que la importancia no radica tanto en la totalidad, cuanto en la forma en que la humanidad está abierta a la totalidad, esto es bajo la forma de realidad es decir lo “*de suyo*”, (en este caso con sus haberes)²¹⁶.

En esta apertura del ser humano a lo real total (por la que se sitúa frente a las cosas y a sí mismo en estado de: libre movilidad, libre inteligencia y libre acción) desde sus primeros años se pregunta ¿cómo empezó la vida? ¿Cómo crecen las plantas, que es una semilla? ¿Cómo hemos cambiado los humanos? ¿En qué nos parecemos a otros animales? ¿En qué nos parecemos y en qué nos diferenciamos entre seres humanos? etc. Tratando de satisfacer su hambre de verdad y de realidad. Y este es el carácter mundanal del ser humano, así el mundo (y no sólo el entorno y el medio) es el horizonte, el estímulo y el desafío.

Pero ¿qué tiene que ver dicha diferencia metafísica con el tema central de este trabajo? Y en el actual horizonte histórico ¿en qué se relaciona la metafísica con el quehacer de fundamentar los derechos humanos?

Podemos afirmar que la fundamentación de los derechos humanos radica en lo que Marquínez ha llamado la diferencia metafísica porque, en ambos casos, el punto de partida es la idea de lo humano, y es desde ésta idea que se prescriben prácticas y omisiones: individuales, culturales, institucionales, estatales etc. Los derechos humanos son una cuestión mundanal, es decir no se limitan ni al entorno ni al medio. Porque en *la realidad* la violencia es estructural, sistemática, organizada en diversas formas, intensidades e

²¹⁶ Ibidem. p.58

intencionalidades. El quehacer de fundamentar estos derechos es un quehacer ético, y por ello de exigencias prácticas concretas sobre el entorno y en el medio, algunas de las cuales se han mencionado a lo largo de este trabajo.

Considero que desde la perspectiva marquiniana mundo y derechos humanos son un constructo de realidad, sentido, potencialidades y posibilidades físicas y culturales: totales, pero también diversas. En el que el ser humano sobrepasa los horizontes inmediatos, que le imponen el entorno y el medio, para abrirse y vivir su propia experiencia mundanal.

27....Situarse y habérselas en esta América....

A Marquínez le interesa ir a las cosas para dejarlas hablar, y con esta intención (fenomenológica) va enucleando las categorías entorno, medio, mundo, situación, habitud, alteridad, etc. Considera que la humanidad sobrepasa sus horizontes inmediatos y se abre al mundo por medio de la metafísica, y por ello la metafísica no puede quedarse en mera fenomenología²¹⁷. Buscando un cambio en el ejercicio del filosofar asume estas categorías como herramientas conceptuales con las que es posible interpretar para reobrar sobre una realidad determinada: América Latina.

Pero encaminarse hacia una metafísica de la realidad exige apercibirse de nuestra manera de estar en el mundo (situación) y de las maneras de habérselas con las cosas (habitud), en ambos casos en su condición de reales. Hace una páginas mencionaba que Marquínez se re-sitúa frente a la escolástica sin desapegarse, me parece que la interpretación y uso de la idea «situación» es un

²¹⁷ Ibidem. p. 34

ejemplo muy claro. Él parte de la tradición aristotélica- tomista en la que «situs» significaba el orden o disposición de las partes de una cosa dentro del lugar ocupado, en principio esta idea tiene un sentido espacial, de posición corpórea. Pero también se refiere a una estructura existencial porque el ser humano es un animal de mundo que sólo puede estar en situación.

Nuestra situación en el mundo nos atañe metafísicamente, porque se refiere a los múltiples modos de estar humanamente en el mundo modos de estar: anímicamente, económicamente, socialmente etc.²¹⁸. En todos estos casos situación abarca mucho más que la colocación. Y tampoco hay que confundir situación con circunstancia, ni con vivencia. Como bien lo explicó José Ortega y Gasset la circunstancia tiene un carácter externo contrapuesto al yo, son las cosas que me rodean y me afectan de diferentes maneras al ocasionar situaciones, pero no son formalmente la situación que «yo vivo», “yo soy yo y mi circunstancia...” Aunque toda experiencia situacional repercute suscitando una «vivencia» agradable o desagradable: “... y si no la salvo a ella no me salvo yo”²¹⁹. La vivencia es el primer contacto, el contacto espiritual con la situación, es el modo de sentirme en el mundo²²⁰. Pero *situación* es el modo concreto de estar cada uno en el mundo en forma individual, social e histórica; realizándose o desrealizándose²²¹. E insisto, tanto la oscilación, como los extremos de estas *posibilidades* de la vida son una cuestión vinculada con los derechos humanos, y con su fundamentación puesto que implican necesariamente un concepto de lo humano y de sus posibilidades. Pero también porque exigen situarse (tomar postura) y habérselas con la realidad (conductas congruentes).

²¹⁸ Ibidem. p. 74

²¹⁹ José Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*, 1914

²²⁰ Ver José Ortega y Gasset, *¿Qué es la filosofía?*, en *Obras Completas*, 11 Vols. ed. Revista de Occidente, Madrid 1962. (si hay ediciones recientes)

²²¹ G. Marquinez. *Metafísica desde...* op. cit. p. 75

Hay situaciones que son dadas y otras que son creadas por nosotros mismos. Pero dado no quiere decir inmodificable. El ser humano puede crear situaciones radicalmente nuevas de tipo cultural, político, social económico y también personal. Frecuentemente la modificación de las situaciones dadas genera conflicto con las nuevas situaciones creadas. Y para el tema central de este trabajo hay que recordar que hay «situaciones límite» en las que no se puede vivir sin sufrir, pero tampoco sin luchar, sin decidir. Situaciones que conmueven profundamente a la persona humana cuestionándola e interpelándola radicalmente sobre el sentido de la vida pero también abriéndola radicalmente a la espera, a la búsqueda y/o a la construcción de una de una respuesta.

La situación es el «desde dónde» mi existencia se abre al mundo y el «de dónde» que me fuerza a pensar en la solución a los problemas que se me presentan; precisamente por ello las situaciones particulares se comprenden dentro del marco de una situación social plural²²². Y esto también tiene que ver con la fundamentación de los derechos humanos en los términos en que se ha planteado en el capítulo II de este trabajo.

En cuanto a la idea «habitud» también parte de la tradición aristotélico- tomista, especialmente en cuanto a la importancia que esta idea tiene para comprender la conducta humana en situación. En sentido categorial «habitus» es lo que la humanidad más inmediata y ostensiblemente tiene: vestido. Pero también hace referencia a otras propiedades externas e internas (como la conciencia y la virtud), a cualidades estables y difícilmente removibles que se adquieren mediante la repetición de actos, y que se les conoce como hábitos. A esta relación de posesión entre el «habiente » y lo

²²² De ahí el «Metafísica **desde** Latinoamérica» de Marquínez.

«habido» Xavier Zubiri la llamó «habitud». Elevó esta palabra a rango metafísico para significar la manera o el modo que tiene un viviente (vegetal, animal o humano) para habérselas con las cosas y consigo mismo. Ni para Zubiri ni para Marquínez, *habitud* tiene un significado categorial. Sino un sentido de dimensión vital y existencial en el que el viviente puede apropiarse las cosas y darles un carácter medial: “*La habitud es lo que hace que las cosas entre las que está el viviente constituyan en su totalidad un medio*”.²²³

Esta idea planteada por Zubiri y el carácter con que la retoma Marquínez me parecen enriquecedoras para el quehacer de fundamentar los derechos humanos, y por ello me detendré un poco más en ella. Cada viviente tiene una manera (individual) de habérselas consigo mismo y con las cosas que le rodean, y aunque siempre es dentro de una *habitud* específica (vegetativa, animal, humana etc.), hay tres *habitudes* genéricas en todos los vivientes: nutrirse, sentir e inteligir. Estas *habitudes* están relacionadas con los derechos humanos y con las necesidades que dan origen a tales derechos.

Todo viviente busca y selecciona aquellas cosas que pueden alimentarlo, se las apropia y la somete a una serie de transformaciones para conservar y reparar sus propias estructuras bioquímicas. En cuanto a *sentir* las cosas, constituye la clave del modo como los animales superiores resuelven sus problemas. Sentir es el refinamiento de la capacidad animal para moverse entre la variedad de estímulos (que no es lo mismo que inteligencia), es la función en virtud de la cual las impresiones exteriores e interiores que le llegan, se articulan para resolver en forma de comportamiento (y

²²³ Xavier Zubiri., *Cinco lecciones de filosofía*. Ed. SEP, Madrid 1979 p. 11 Cf. G. Marquínez, *Metafísica desde...* op. cit. p. 84

no sólo en forma de acciones y reacciones químicas) los problemas que le plantea el medio.

Pero inteligir es más que sentirse afectado o estimulado. Es apercibirse: de aquello que nos afecta o estimula; y de qué somos más allá del hecho de sentirnos afectados o estimulados. Es la apertura a las cosas como realidades y no como meros estímulos, en esto consiste en la filosofía zubiriana la «habitud inteligente», que hace del ser humano un “animal de realidades”.²²⁴ El ser humano reúne las tres hábitos mencionadas, en términos zubirianos es «inteligencia sentiente» posee una estructura cognoscitiva en la que sentir e inteligir funcionan convergentemente para hacerse cargo de la situación estimulante como una situación y una estimulación reales, y pensar una respuesta adecuada.²²⁵

La divulgación, la promoción, la capacitación y la defensa de los derechos humanos (el quehacer de fundamentarlos, en este caso desde América Latina) exigen apercibirse de nuestra situación y elegir cómo habérselas con la realidad. Nuestra existencia se abre al mundo desde dentro de una situación plural, pero también con ciertas analogías que han permitido referirse a nuestros países con el nombre de América Latina. Al aspecto más dramático de nuestra situación histórica se le han dado varios nombres en diferentes épocas: subdesarrollo, dependencia, capitalismo periférico, tercermundismo, países en vías de desarrollo etc. pero frente a esta situación históricamente dada (por acciones y omisiones tanto propias cuanto externas) hay que preguntarse ¿cuáles son los otros aspectos de nuestra situación histórica que nos han permitido sobrevivir? y

²²⁴ Xavier Zubiri., *Sobre la Esencia*. Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1969. p. 507

²²⁵ X. Zubiri., *Cinco lecciones de filosofía*. Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1965, p. 18

¿qué de ello puede constituirse en un medio para construir una vida más digna? Porque frente a una situación históricamente dada ni el pensamiento, ni la filosofía, ni la vida intelectual pueden limitarse a transitar por los esquemas de dominación que han justificado el lucro y la desigualdad social. Más bien hay que conocer dichos esquemas para enfrentarlos pensando, sintiendo y proyectando lo que se va a hacer desde nuestra América.

El reto que nos señala Marquínez consiste en dirigir nuestros quehaceres metafísicos, y sus diversas líneas de especialización psicología, filosofía, pedagogía, antropología etc. Desde el horizonte de la realidad–alteridad, profundizando en la condición mundana y humana²²⁶. Así situados, la realidad es el elemento en cuyo horizonte se mueve la inteligencia²²⁷, y no se le debe identificar llanamente ni con efectividad, ni con existencia, ni tampoco con esencia.

La realidad se relaciona con lo nuestro originario, y la “metafísica de la realidad es vuelta y reconciliación con nuestro Macondo Real (América) en proceso de liberación”²²⁸. Situar la fundamentación filosófica de los derechos humanos en el reto propuesto por Marquínez, consistiría en: radicar el pensamiento, el discurso y los quehaceres de fundamentación de los derechos humanos en la realidad - e insisto, en la cotidianidad, en la cultura, en la estructura, en los actos y en las omisiones de los Estados de Nuestra América-.

²²⁶ Y hemos señalado que para Marquínez la realidad funda la alteridad. Que la alteridad es el complemento de la realidad a nivel personal, y es por eso que tales quehaceres apuntan hacia la trascendencia teologal. La trascendencia teologal es una cuestión central en los tres autores que abordamos. Sin embargo es un tema al que no haré referencia en este trabajo, no por falta de interés, ni por diferencias religiosas, sino porque es necesario poner límites al desarrollo de un trabajo escrito.

²²⁷ G. Marquínez. *Metafísica desde...* op. cit. p. 132.

²²⁸ *Ibidem.* p. 135

Y si nos situamos así, nos encaminamos más efectivamente hacia el largo proceso de la soberanía.

Pero esto tiene sus exigencias prácticas en diversos ámbitos individuales, sociales, estructurales etc. Exige no tener-que-ser-así para coincidir y adecuarnos a las exigencias semánticas y pragmáticas de un discurso unívoco, homogeneizante (universal) y aliniador. Sino identificar, señalar y enfrentar nuestra realidad para proponer y realizar cambios que abran espacio para una vida más digna, con igualdad de oportunidades, con respeto por la diversidad, pero con reglas de convivencia y límites hacia aquello que atente contra la dignidad de individuos y grupos, contra su proyecto vital. A esta realidad sustantiva en la que la humanidad crea sus propias posibilidades para en un segundo momento realizarlas, es a lo que Zubiri y también Marquínez han llamado realidad moral²²⁹.

28.....para adentrarse en el misterio de la humanidad.

Germán Marquínez asume la diversidad humana y -en contraste con la perspectiva kantiana- no ve a la humanidad como un problema sino como un misterio en el que hay que tratar de adentrarse sin pretender acabarlo. Retomando a Gabriel Marcel señala que los problemas admiten solución, se resuelven²³⁰. Los misterios son insondables y por lo mismo no hay que pretender tocar fondo ni encasillarlos en una definición. La humanidad no puede ser tratada como una incógnita que se despeja, sino como una presencia que se revela porque *“por mucho que se diga, el tema siempre queda abierto nunca*

²²⁹ X. Zubiri. *Sobre la esencia*. op. cit. p. 160

²³⁰ Gabriel Marcel, *El misterio del ser*. Traducción de E. Valettié. Ed. Sudamericana, Bs.As. 1953. Considera que a la hora de distinguir entre problema y misterio uno de los riesgos más grandes es el de degradar un misterio para hacer de él un problema.

acabado²³¹. La cuestión de la alteridad ha estado siempre relacionada con la idea que se tenga de lo humano, y con la postura que se ejerce frente a lo diverso, lo desconocido y por ello con el reconocimiento – o negación- de los derechos de individuos y comunidades²³².

Marquínez se opone al carácter de definición de lo humano, porque la definición pone límite o fin a una cosa²³³. De aceptar una definición la realidad humana quedaría degradada de misterio a problema. El ser humano no sería más una presencia que se revela en mil formas, siendo inagotable, sino un problema que se resuelve o una incógnita que se despeja.

Pero esto no quiere decir que no haya que pronunciarse frente a lo que la humanidad es o no es, sino que nuestro decir de lo humano es siempre deficitario, nunca definitorio. Abierto y no un discurso cerrado y conclusivo. Y para tratar de captar la realidad humana desde distintos puntos de vista, y articularlos en forma coherente, hay que preguntar ¿qué es lo que constituye a la humanidad? ¿Cuáles son sus dimensiones y sus exigencias en cuanto humanidad?

E insiste en la unidad de la realidad psico-somática humana. Señalando la urgencia de cambiar la idea según la cual por un lado está la esencia humana, y por otro el cuerpo – a mi me parece que

²³¹ G. Marquínez, *Metafísica desde....* op. cit. p. 179.

²³² Aunque el marco jurídico internacional promovido por la ONU se desarrolla reconociendo la dignidad intrínseca y los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana. También en este marco se ha tomado en cuenta que a lo largo de la historia se han ejercido incontables actos de barbarie, ultrajantes para la conciencia de la humanidad.

²³³ Cuestiona: si somos animales que hablan y razonan, hay que preguntarse ¿si somos y hemos sido siempre racionales? El hombre no es un animal racional, sino un animal inteligente, animal de realidades. Porque inteligencia y razón no son lo mismo. La razón es la facultad inteligente, que, además de sentir la realidad, la puede conceptualizar en forma abstracta. No se necesita ser racional para ser humano. Ver. *Metafísica desde....* op. cit. pp. 177-184.

esto es muy claro cuando reflexionamos nuestras experiencias, estéticas y/o físicas, completas o parciales. No *tenemos* un cuerpo: *somos* un cuerpo y todo lo que éste conlleva.- No somos solo aquello que nos distingue de otros animales, sino también lo que compartimos con ellos. Somos «*corporeidad anímica*». Esto quiere decir que la relación cuerpo-alma ni es, como en la perspectiva platónica, meramente accidental: continente y contenido. Ni como en la perspectiva aristotélica: dos sustancias incompletas que se necesitan y se unen para conformar una sustancia nueva. Ni tampoco como en la teoría hilemórfica: el cuerpo como potencia y el alma como acto²³⁴. No, él prefiere la propuesta zubiriana según la cual humanidad es “una sola unidad estructural cuya esencia es corporeidad anímica. Sus elementos no se determinan como acto y potencia, sino se co-determinan mutuamente”²³⁵.

Desde esta perspectiva en la estructura humana todo lo psíquico está “somatizado” y todo lo somático está “psiquizado” o “almizado”, por eso es «*inteligencia sentiente*». Inteligir es un acto irreductible a toda forma de mero sentir, pero también es algo “intrínsecamente uno” con el sentir²³⁶. La sensación y la intelección convergen para producir un acto cognoscitivo (sensitivo e intelectivo a la vez). El ser humano es una realidad radicalmente unitaria, en la que los actos de sentir y de inteligir, aún siendo irreductibles, son intrínsecamente uno. Así la sensibilidad y la inteligencia, en su irreductible diferencia, constituyen una estructura aprehensiva metafísicamente, en la cual el acto aprehensivo es único: la aprehensión de lo real.

²³⁴ A Marquínez su formación tomista no le impide ver que la teoría hilemórfica es muy afín a la platónica. Porque aunque para Aristóteles (y también para muchos escolásticos) el cuerpo es el lugar natural del alma humana, el hilemorfismo da la impresión de que el alma (como parte superior) se impone al cuerpo que ella ha conformado y lo maneja como mero instrumento para sus fines. Entonces el cuerpo sería realidad de segundo orden y el alma sería corporal en lugar de *corporea*.

²³⁵ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit. p. 29

²³⁶ G. Marquínez, *Metafísica desde...* op. cit. p. 192

La situación radical del ser humano es la de estar inmerso en un mundo de cosas, y en todo momento tiene que hacer algo con ellas. Las cosas son constitutivas de la realidad humana en el sentido de que la conforman, “a la hora de hacerse cargo de las cosas” por medio de la intelección (actualización). La realidad no es un problema -es lo que constituye a la humanidad-, es el elemento en el cual el animal humano se mueve como pez en el agua. En el que es «corporeidad anímica», «inteligencia sentiente» y «animal de realidades».

Esta realidad en la que la humanidad se mueve, no es acabada o conclusa, sino abierta a múltiples figuras de desarrollo y realización ante las que hay que optar y ante las que la humanidad tiene el derecho y la obligación de realizarse como realidad propia (realidad *sui juris*²³⁷). Pero el derecho de apropiación y de libertad no es ilimitado como se ha supuesto en las perspectivas individualistas, lo debidamente mío tiene límites. El derecho ha sido siempre un hecho social, relativo a los demás, y a las cosas disponibles a niveles concretos y situacionales. Precisamente por ello las normas han de ir adaptándose a las circunstancias.

29. La metafísica de la alteridad y el quehacer fundamentador de los derechos humanos.

Marquínez señala un reto y una posibilidad para la metafísica posmoderna, reto que también podría aplicarse para el quehacer fundamentador de los derechos humanos: dirigir su quehacer desde el horizonte de la realidad –alteridad, profundizando en la condición

²³⁷ Ibidem. p. 216.

mundana y humana de la realidad²³⁸. En esta perspectiva la realidad funda la alteridad y la alteridad es el complemento de la realidad a nivel personal²³⁹.

En ambos casos esto nos conduce a la cuestión de la igualdad, a la cuestión de la alteridad y a la manera como se problematizan. Porque no es lo mismo conducir los quehaceres del pensamiento optando por el sentido igualdad-equivalencia que se refiere a una pluralidad uniforme y que a la hora de aplicarla a los seres humanos niega o desconoce la diversidad de individuos y comunidades. Que conducir los quehaceres del pensamiento asumiendo el sentido de igualdad-equidad que parte del respeto a la rica variedad de los individuos y pueblos, y que consiste en la búsqueda de la justa proporción entre humanos desiguales para la construcción de una sociedad equitativa²⁴⁰.

En cuanto a la alteridad, me parece que por más que se intente negar o rodear con giros retóricos y discursivos, ésta ha tenido y tiene una connotación social y política. Que varía según la idea de humanidad y de igualdad por la que se opte -tácita o explícitamente- que está vinculada con los cambios sociales, y que frecuentemente nos plantea un problema ético de exigencia radical ¿cómo relacionarnos?

²³⁸ Para Marquínez fueron Xavier Zubiri y Emmanuel Levinas quienes posibilitaron este nuevo horizonte.

²³⁹ Se ha problematizado en torno a la alteridad desde la filosofía clásica, recordemos la reflexiones que hace Platón en el *Sofista* respecto a la categoría *heterotes*, pero también tomemos en cuenta la postura que en la *República* toma frente a los persas y otros extranjeros al denominarlos *bárbaros*. El modo y la intención con que se ha pensado la alteridad, así como las prácticas que han prescrito a lo largo de la historia -incluso la manera como se organizado la historiografía en relación a esta idea- son de por sí interesantes líneas de investigación. La cuestión ha sido uno de los ejes de la reflexión histórica y filosófica desde la segunda mitad del siglo XX, no solo en el pensamiento europeo, también en la tradición crítica latinoamericana de la que forman parte nuestros tres autores.

²⁴⁰ G. Marquínez, *Metafísica desde...* op. cit. p. 220.

Para Marquínez alteridad es *el otro Uno* al que el ser humano vuelve la vista en el mundo real en actitud de escucha. Que existe independientemente de mí, pero sobre todo que tiene un «de suyo», - del cual por cierto me puedo servir, pero que tengo que respetar-. Y señala la necesidad de asumir la «proximidad» en sentido bíblico (o Hammurabi), es decir no sólo a hacia los que viven próximos sino a toda persona humana. Y por ello el prójimo no es un problema que se resuelve, sino una presencia misteriosa que se revela.²⁴¹ Uno empieza a ser prójimo de otro cuando asume una actitud de escucha rostro a rostro. Con el prójimo nos encontramos o topamos en forma inesperada, es potencialmente todo humano que me interpela o me habla²⁴².

Pero la palabra del prójimo no siempre es explícita, incluso para el que la profiere. Así que la actitud de escucha necesita además esclarecimientos hermenéuticos, para comprender la palabra en su significación última, es un escuchar inteligente o metafenoménico. Esto conlleva problemas teóricos-prácticos, de ahí que Marquínez señale que no hay filosofía inocente y no es aceptable que la filosofía esté al servicio del imperio en turno justificando y encubriendo intereses²⁴³.

Para él la filosofía tiene una función mediadora que empieza por cuestionar las relaciones de opresión. Que asume una postura en la que se reconoce la igualdad-equidad entre individuos y pueblos, reconociendo y respetando las diferencias pero que además escucha.

²⁴¹ Ibidem. p. 225

²⁴² En el contexto específico de la filosofía de la liberación, de la que ya hemos mencionado que Marquínez formó parte, prójimo es el que de alguna forma me requiere: el pobre. Ibidem. p. 227.

²⁴³ Ibidem. p. 28

Respecto a los quehaceres de la metafísica de la alteridad, la propuesta de Marquínez consiste en hacer una filosofía a la Americana. Metafísica porque pretende ir más allá de lo inmediato por la apertura al misterio humano, al *alter* que irrumpe en la historia a pesar del disgusto de aquellos que tratan de someterlo. Analéctica porque surge de la praxis, del contacto cotidiano con el mundo, de la realidad histórica. Señala la necesidad de rescatar el quehacer de la filosofía latinoamericana como pensar político, porque políticas son las relaciones humanas.

En la perspectiva marquiniana tales quehaceres han de conducirse hacia la liberación de las opresiones individuales, sociales y políticas. Y hacia la creación de sistemas que hagan posibles, promuevan y garanticen el ejercicio y el respeto de los derechos y las libertades.

Destaca cómo, para quienes piensan temáticamente la liberación, la inducción y la deducción funcionan como dos opciones metodológicas que se retroalimentan. En una se parte de la libertad y las libertades a las que la humanidad tiene derecho para, por contraposición, descubrir las opresiones. En otra se parte de las opresiones que de hecho se dan en la vida de los individuos y los pueblos para definir las libertades a las que se aspira.

Ya se han mostrado los argumentos con los que Marquínez sostiene que ejercer la libertad es: liberarse de las cosas, volverse hacia ellas, entenderlas y modificarlas. Además hace énfasis en el sentido de la libertad como: *conjunto de posibilidades*. Porque el grado de libertad depende de últimas de la posibilidades que nos ofrezca el abanico de la vida. A la libertad como exención de necesidad interna y externa le suma la libertad como *posibilitación*, porque ¿de qué sirve ser facultativamente muy libre si esta facultad no se puede realizar por

falta de posibilidades? Estar facultado es apenas el aspecto formal de la libertad, estar posibilitado constituye su contenido real²⁴⁴.

Se han venido señalando algunos de los aportes de la propuesta marquiniana a la fundamentación de los derechos humanos desde Nuestra América. Antes de concluir este capítulo quiero destacar algunos aportes que apunta hacia cambios prácticos en la formación de una cultura respetuosa de las diferencias pero sensible y solidaria ante las necesidades de sus semejantes.

Asumir la diversidad humana y tratar de adentrarse sin dar definiciones cerradas permite situarse frente a lo humano como «corporeidad anímica», «inteligencia sentiente» y «animal de realidades». Y en derechos humanos esto se traduce en: derechos que atienden necesidades físicas, culturales, económicas, individuales y comunitarias; en la capacidad para percatarse de tales necesidades y hacerse cargo ellas; y en la responsabilidad que tienen individuos y comunidades de hacer que sus derechos sean efectivos.

Para Marquínez la filosofía tiene una función mediadora que empieza por cuestionar las relaciones de opresión, me parece que los derechos humanos comparten esa función. Y que para cumplirla efectivamente en sus muchos quehaceres hay que asumir una postura que acepte y promueva la igualdad-equidad entre individuos y pueblos, reconociendo y respetando las diferencias. Y no limitándose a la cómoda postura de ser tolerante y evadir el conflicto, porque para crear sistemas que hagan posibles, promuevan y garanticen el ejercicio y el respeto de los derechos y las libertades, hay que reconocer y señalar problemas concretos. Y esto conlleva discrepancias y conflictos que hay que enfrentar para negociar y

²⁴⁴ Ibidem. p. 240

resolverlos (en lugar de tolerarlos y evadirlos). Esto requiere -además de los recursos de argumentación para discutir- la disposición para escuchar e interpretar, para comprender la palabra, el conflicto y sus posibilidades en su significación última, la disposición al diálogo.

Para quienes piensan teóricamente la efectividad de los derechos humanos la inducción y la deducción son dos opciones metodológicas que se retroalimentan en la práctica. En una se parte de los derechos y libertades que la humanidad teórica y legalmente (es decir en papel), para por contraposición señalar las agresiones y/o violaciones de las que una persona o una comunidad está siendo objeto. En otra se parte de la opresiones, las violaciones y/o la necesidades insatisfechas que hay en la vida cotidiana de individuos y comunidades concretas para definir (sí, también los cambios a los que aspira) *desde su situación* específica qué cambios son realmente posibles en corto y mediano plazo, así como las acciones específicas para lograrlos.

Para algunos esta visión resultara limitada o conformista. No es la postura que aquí he venido sostenido. Más bien hay que salirse de las aulas y reconocer que los derechos y libertades dependen de las posibilidades que nos ofrezca el abanico de la vida. Porque ¿de qué sirve tener facultativamente todos los derechos si no se pueden realizar por falta de posibilidades?

Así como Marquínez lo señala para la filosofía, la fundamentación de los derechos humanos ha de surgir del contacto cotidiano con el mundo, de la realidad histórica. Porque los derechos humanos son un hecho social, relativo a los demás, a las cosas disponibles a niveles concretos-situacionales y a la manera como esas cosas se reparten. De ahí la necesidad de que las normas al mismo tiempo sean

garantistas, efectivas y proporcionales a las necesidades y a las circunstancias.

Sexta parte.
**Ignacio Ellacuría²⁴⁵. La función de la filosofía y la
fundamentación de los derechos humanos.**

“La teología de la liberación latinoamericana puede ser vista como un paso o etapa en el camino de los cristianos hacia su reconciliación con el mundo y la historia, nuestro mundo y nuestra historia, asumiendo sus culpas y criticándolas, en tanto ser cristiano implica cargar con una tradición de conquista y explotación en América, avanzando hacia un compromiso auténticamente revolucionario”.
Horacio Cerutti²⁴⁶.

30. La teología es su punto de partida....

El contexto de los quehaceres de Ignacio Ellacuría no es el del debate en torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana, su contexto es el de la teología. La mayoría de sus artículos y libros fueron teológicos²⁴⁷. Insistió en poner a la teología, a la filosofía y a la justicia al servicio de las mayorías populares. Consideró a la teología necesaria para la liberación de los pobres. Desde la teología había que aclarar puntos fundamentales para la comprensión de la fe, pero también para la eficacia de la praxis cristiana en el contexto de la situación de América Latina. Por eso insistió en sistematizar la teología, potenciarla con mayor rigor teórico para abrir un diálogo serio en busca de una mejor vida, de mayor conciencia de la realidad

²⁴⁵ Para señalar los aportes de Ignacio Ellacuría a la fundamentación filosófica de los derechos humanos revisé, claro está, su *Filosofía de la Realidad Histórica*, la emotiva y documentada tesis doctoral de Víctor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. UIA/Miguel Ángel Porrúa, México 1997; el libro de Juan Antonio Senet de Frutos, *Ellacuría y los Derechos Humanos*, Ed. Descleé de Brouwer, colección Palimpsesto nº1, Bilbao 1998, (quién tuvo la fortuna de revisar textos inéditos de Ellacuría). También algunos trabajos del seminario Zubiri-Ellacuría, así como artículos de Antonio González, Héctor Samour y Jon Sobrino. Pero elegí solamente 5 textos cortos de Ignacio Ellacuría de entre los más de sus 200 trabajos publicados.

²⁴⁶ H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. FCE Sección de obras de Filosofía, México 2006 [1983] p. 186.

²⁴⁷ El primero de sus escritos que impactó en El Salvador fue *Teología Política*, Publicado por el secretariado social del Arzobispado de San Salvador en 1973. Y su último artículo también fue teológico *Utopía y Profetismo en América Latina*. Publicado en la Revista Latinoamericana de Teología 17,1989, 141.

y de las limitaciones del continente.²⁴⁸ Su quehacer filosófico se enfocó hacia la filosofía de la historia, y es en este contexto y con esta intención con la que aborda explícitamente la cuestión de los derechos humanos.

Pero para señalar sus aportes a la fundamentación de los derechos humanos desde nuestra América hay que leerlo tomando en cuenta el contexto histórico y personal de su filosofar.

Nació²⁴⁹ y vivió su niñez en el País Vasco²⁵⁰. En 1940, a los diez años²⁵¹, ingresó al colegio de Jesuitas de Tudela y a los diecisiete al noviciado de la Compañía de Jesús de Loyola. A los diecinueve años llega a El Salvador, junto con otros cinco novicios, para fundar el noviciado jesuita de Centroamérica en Santa Tecla, a cargo del grupo estaba el maestro de novicios Miguel Elizondo²⁵² que se esforzó por formarlos sin tener que ajustarse al encierro y a las rígidas normas

²⁴⁸ Con esta idea, por ejemplo, planearon Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino la edición de *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. 2 tomos. Ed. Trotta, colección Estructuras y Procesos, serie Religión, Madrid 1994 [1990]

²⁴⁹ Igual que Marquínez en 1930, éste el 29 de octubre y Ellacuría el 9 de noviembre.

²⁵⁰ La década de 1930 a 1940 fue muy intensa para toda España. En 1931 se proclamó la Segunda República Española. También fueron los años en que el gobierno de la Alianza Republicana (1933-1935) tenía como objetivo hacer una revolución pacífica y elevar el nivel económico, social y cultural de todo el país. Al respecto se puede ver Ramón Tamames, *La república. La era de Franco*, Madrid, Alianza Editorial. S.A. 1977. Pero dada la espiral temática que ahora nos ocupa, resulta muy enriquecedor volver a mirar la recuperación que hicieron María Soledad Alonso, María Luisa Capella, Eduardo Casar, Matilde Mantecón, Dolores Pla, Concepción Ruiz Funes y Enriqueta Tuñón, coordinados por Eugenia Meyer en *Palabras del Exilio*, INAH/SEP Ed. Librería Madero, México 1980. Fueron los años de la Reforma de la Educación Superior 1931-1935 al respecto se puede ver José Luis Abellán y Tomás Mallo, *La Escuela de Madrid un ensayo de Filosofía*, Asamblea de Madrid, Madrid 1991. Pero también de la Huelga General de Asturias y del gobierno del Frente Popular. Se puede Ver Patricia W. Fagen, *Transterrados y ciudadanos*, FCE, México 1975

²⁵¹ La Guerra Civil Española empezó en 1936. Y en México a inicios de 1938 Lázaro Cárdenas decretó la fundación de la Casa de España

²⁵² Los datos biográficos se han seleccionado del texto realizado por Rodolfo Cardenal, Publicado en *Mártires de la UCA*, UCA 1990. La biografía de todas las personas que fueron ejecutadas, por una unidad de elite del ejército salvadoreño, la noche del 16 de noviembre de 1989 también se encuentra en www.uca.edu.sv

con que vivían los novicios en la península. Ellacuría inició sus estudios de humanidades clásicas y filosofía, en 1950, pero no en Europa sino en la Universidad Católica de Quito donde conoció a Aurelio Espinosa Polit²⁵³. En 1955 una vez que obtuvo su licencia civil y eclesiástica regresó a El Salvador y en San José de la Montaña enseñó escolástica, pero también incluyó las corrientes existencialistas.

En 1958 inició sus estudios de teología en Innsbruck Austria donde conoció a Karl Rahner uno de los teólogos que más influyeron en el Concilio Vaticano II. En 1962 inició su doctorado en la Universidad Complutense de Madrid, es cuando inicia la amistad con Xavier Zubiri. En 1967 daba clases de filosofía en la UCA, y para 1979 ya era Rector de la UCA y Vicerrector de Proyección social. Así inició el proceso de intensos y rápidos cambios.

El modo como asumieron su compromiso docente, y la intencionalidad con la que expresaban su pensar sus queridos maestros -Elizondo, Espinosa, Ranher y Zubiri- influyeron en el pensamiento y el quehacer de Ignacio Ellacuría. Desde los inicios de su vida religiosa y estudiantil su formación fue claramente situada en la realidad histórica y cultural de su tiempo. Lo que acontecía fuera de las aulas tenía un gran peso. La realidad centroamericana fue una experiencia que le afectó vitalmente y definió su filosofar y su militancia a favor de los pobres. Así que cuando estuvo en posibilidades de realizar cambios en y desde dentro de la Universidad los hizo. Consideraba que los

²⁵³ Académico clásico, reconocido internacionalmente, que había estudiado en Oxford pero que además era un humanista en el sentido amplio del término que estudiaba y escribía sobre autores ecuatorianos antiguos y contemporáneos y de quién Ellacuría afirmó haberse impresionado con *"la combinación del trabajo intelectual serio con la eficacia pública inmediata; haber preferido la educación a la erudición y la formas vitales a los contenidos materiales."* Fue Espinosa quién le recomendó que fundara una gran biblioteca en el Salvador donde pudiera encontrarse todo lo relacionado con el país.

jóvenes no debían desligarse de la realidad en la que tendrían que desarrollar su vocación religiosa años después, además había que mantenerlos en contacto con los jesuitas ya formados para renovar el compromiso apostólico de la Compañía de Jesús. Sostenía que en América Latina era más urgente la teología que la filosofía, porque era más eficaz. Ensañaba teología en cursos nocturnos y de fin de semana. A estos cursos para seglares asistían también miembros de las comunidades de base, profesionales y estudiantes universitarios.

La IIª Conferencia del Episcopado Latinoamericano de 1968 acentuó aún más su reflexión y producción teológica orientada hacia la liberación. Ellacuría insistía en la dimensión ética y práctica de la inteligencia, así que el encuentro con Mons. Oscar Romero; y la cercanía cotidiana de otros jesuitas igualmente comprometidos con la realidad centroamericana consolidaron su experiencia de fe y su proyecto universitario. Consideraba que la misión más importante de la universidad no era formar profesionales, el centro del quehacer universitario no era el recinto de la universidad, sino la sociedad en la cual estaba inserta.

Se opuso radicalmente a la violencia armada como solución a la crisis salvadoreña, sostenía que la única posibilidad era el diálogo. Afirmaba que ni el gobierno, ni los partidos políticos, ni el ejército, ni la guerrilla podían garantizar los intereses de las mayorías populares porque todos ellos tenían como prioridad la toma del poder y la defensa de intereses particulares. Sostenía que eran las mayorías quienes debían manifestarse y velar por su bienestar.

31..... para plantear el objeto y función de la filosofía.

Para Ignacio Ellacuría “La realidad histórica es el objeto último de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no solo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad”²⁵⁴. Esta fue la tesis central a partir de la cual desarrolló gran parte de sus trabajos y sus propuestas filosóficas, teológicas y sobre derechos humanos. Porque consideraba que la realidad: es intramundana; constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la unidad; y es intrínsecamente dinámica. Pero además siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica. Es un proceso de realización en el que se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores elevándolas.

Es decir sostenía que las cosas, están en relación y función con las demás, pero además hay una unidad primaria anterior a toda relación y a toda función. Por ello ni la unidad debe anular las diferencias ni las diferencias a la unidad; porque en la unidad hay una funcionalidad más allá de la pura relación (y/o de lo aparente de la función), hay dinamismo. Más puntualmente hay dinamismo intramundano que está sustentado, y subtendido, por movimientos y procesos sin que esto signifique que sea siempre, en sí mismo, formalmente movimiento o proceso. Además en la unidad (de lo real, en la unidad intramundana) hay subsistemas cuyos componentes o momentos son más unitarios entre sí, que son distintos de otros subsistemas y que forman junto con ellos un solo sistema²⁵⁵. Y más aún, entre dichos componentes o

²⁵⁴ Ignacio Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *ECA* n° 396-397 pp. 963-980, San Salvador 1981. Y en este caso lo tome de *Ignacio Ellacuría. El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Ed. El Búho, Bogotá 1994, p.39 a 68.

²⁵⁵ *Ibidem.* p. 56

momentos hay que admitir la existencia de contrarios y el predominio de la negación (pero como principio de creación, de salto cualitativo) en lo que se refiere al movimiento y a la constitución de la unidad.

Para hacer más clara esta cuestión Ellacuría se refiere varias veces a la teoría de la evolución, porque *“muestra el origen procesual de todo lo que hay desde un primer origen y cómo no pueden aparecer formas superiores de materia y de vida sin que permanezcan las inferiores...”* es decir si las realidades llamadas «superiores» contienen en sí mismas las inferiores no es porque sean un residuo con el cual hay que cargar, sino porque forman un principio positivo y operante²⁵⁶. Es así como los dinamismos de lo puramente material se hacen presentes y operan en los dinamismos de la vida; y los de la vida en los de la animalidad; y los de la animalidad sensible en los de la realidad humana; y los de la realidad humana en los de la realidad social e histórica.

Pero más allá de las numerosas constataciones –y discusiones- que pueden hacerse desde el hecho evolutivo este zubiriano insiste en que lo que la filosofía ha de hacer es conceptuar ¿por qué una realidad es más realidad que otra y por qué ese proceso es (o debe ser) un proceso de realización y no solo de surgimiento de realidades nuevas y superiores? Es decir para él la realidad –sus procesos y momentos- se puede medir, evaluar y modificar. Claro está, hay que encontrar el referente adecuado para cada ámbito. Y lo que habría que mostrar en cada caso es cuál debe ser la medida de realidad. Porque algunos procesos reales además de dar paso a realidades nuevas, dan también paso a nuevas formas de realidad a más cosas reales *diferenciadas*. Es decir la vida *“no solo es una realidad distinta que la materia pura, sino que es otra forma de realidad y otra forma*

²⁵⁶ Ibidem, p. 53

de realidad posterior y superior. Esto significa que hay un proceso estricto de realización, entendiendo por tal un proceso en el cual la realidad va dando de sí, de modo que van apareciendo más formas de realidad a partir de las inferiores”, manteniendo en sí mismas formas inferiores de realidad²⁵⁷. Y también señala que en las formas inferiores de realidad no se dan actualmente las formas superiores, de ahí que no se pueda decir lo que es la realidad reduciéndola a las formas inferiores de realidad de las que proviene, y solo, podemos decir lo que es la realidad hasta que ella misma dé – todo – de sí²⁵⁸. Por eso sostiene que el objeto último de la filosofía es la realidad histórica.

Para Ellacuría esta afirmación no es un capricho ni un *a priori* dogmático. Tampoco es el inicio de la filosofía, sino más bien el resultado de la labor filosófica. Y cuando habla de “realidad histórica no se entiende ni lo que pasa en la historia, ni siquiera la serie ordenada y explicada del discurrir histórico”²⁵⁹. No se está refiriendo a la historia. Y por consiguiente tampoco se refiere a la filosofía de la manera como suele entenderse la filosofía de la historia.

Se refiere a la realidad intramundana, que constituye una totalidad dinámica, estructural y dialéctica. Se le llama realidad histórica porque es un último estadio de realidad en el cual se hacen presentes todos los demás, en el que la realidad es más realidad, porque ahí se halla

²⁵⁷ Ibidem p. 60

²⁵⁸ Me parece que estas cuestiones sí son más claras a la luz de hecho evolutivo. Pensemos por ejemplo en el movimiento de las esfenoides en la historia de la evolución humana. Este ajuste gradual en el cráneo permitió abrir más espacio para el crecimiento del cerebro, y la liberación de la laringe permitiendo el desarrollo del habla. Y cada momento evolutivo incluye y supera a los anteriores. Estudiar los cráneos de los primeros humanos ha permitido comprender el proceso evolutivo, pero no se pueda decir lo que actualmente es el cráneo y el cerebro humano, reduciéndolos a las formas de las que proviene.

²⁵⁹ I. Ellacuría, *El objeto de la filosofía*. Op. cit. p. 62

toda la realidad anterior, y porque contiene y muestra sus más ricas virtualidades y posibilidades.

La vida humana es una forma de realidad, y la totalidad histórica es el modo concreto en el cual se realiza la persona humana. Por eso la realidad histórica exige para su explicación última el estudio de la persona humana, y también de la vida, la materia etc. Pero hay que tomar en cuenta que el solo estudio de la persona y la vida humana, al margen de la historia, es un estudio abstracto e irreal²⁶⁰.

Lo que está proponiendo Ellacuría al hablar de realidad histórica como realidad intramundana, es:

1° hay una unidad real (física y dinámica) de todas las cosas reales, porque todas vienen unas de otras y están mutuamente presentes.

2° hay que estudiar esta unidad, pero no desde sus orígenes, sino desde su etapa última que es la que muestra lo que hasta ahora es la realidad.

3° hay que volverse hacia lo que está haciéndose y a lo que se está por hacer (la capacidad proyectiva humana de la que habla Zubiri). Para hacer aquella realidad que (en juego de praxis y teoría) se muestra como verdadera. Porque la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia de la humanidad. Por ello que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía.

4° la realidad histórica es abierta e innovadora por antonomasia. No se reduce a ser la suma de personas; como realidad es una realidad unitaria *sui iuris*, que es

²⁶⁰ Ibidem. p. 64

creadora en las personas, y que posibilita la creación en las personas²⁶¹.

El objeto de la filosofía es la realidad histórica. Pero la filosofía tiene además una función crítica, creadora y liberadora, y no como una preocupación puramente especulativa, sino con una finalidad práctica: la liberación de las mayorías populares que viven en estado de opresión-represión²⁶².

La función crítica de la filosofía se define –pero me parece que no solamente- frente al fenómeno de la ideología entendida como *“explicación coherente totalizadora y valorizadora, sea por medio de conceptos, de símbolos, de imágenes, de referencias etc. que va más allá de la pura constatación fragmentada, tanto de campos limitados como, sobre todo, de campos más generales y aun totales”*²⁶³. Si la filosofía tiene una función crítica es debido a que hay un peligroso factor de ideologización en las ideologías, porque, tanto la ideología como su ideologización: están en estrecha conexión con las realidades sociales que configuran la conciencia individual y colectiva; y porque cualquier sistema social requiere y busca una legitimación ideológica para subsistir y bien funcionar. Pero cuando el sistema en cuestión es injusto -o indiferente- el aparato ideológico abandona el carácter de ideología y cae en el de ideologización expresando -y me parece que debemos reconocer que a veces involuntariamente- visiones tendenciosas de la realidad en función de intereses particulares de grupos económicos, políticos, religiosos, étnicos etc. En lugar de enfrentar la realidad y manifestarse frente a ella, la ideologización -aunque con apariencia de verdad- la deforma con el

²⁶¹ Ibidem. p. 65

²⁶² I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía” ECA n° 435-436 pp. 45-64, San Salvador 1985. también en este caso lo tomé de *Ignacio Ellacuría. El compromiso político de la filosofía en América Latina*, op. cit. pp. 85-113.

²⁶³ Ibidem. p. 90.

abuso y la aplicación inadecuada de principios y términos como libertad, igualdad, derecho a la autodeterminación, bien común etc.

Por eso, para Ellacuría, la función crítica de la filosofía consistiría ante todo en medir la validez general o universal de esos principios, pero sobre todo descubriendo la falsead de su aplicación. También considera que lo que debe distinguir a la filosofía es la búsqueda de los fundamentos. Reconoce que la búsqueda de fundamentos últimos y totalizantes corre el riesgo de la ideologización, pero también le ve posibilidades para identificar y combatir lo que quiere presentarse como fundamento real cuando es un fundamento imaginado.

Criticidad y fundamentalidad le permiten al filosofar realizar una tarea desideologizante. Porque el aporte de la filosofía a la liberación no se reduce a lo que pueda hacer como crítica de la ideologización, debe, además, conducirse hacia la creación de un nuevo discurso teórico que, en lugar de encubrir o deformar, descubra la realidad tanto en lo que tiene de negativo como en lo que tiene de positivo²⁶⁴.

Es decir, hay que llegar a formulaciones positivas y no solamente críticas en las cuales se dé una permanente interacción entre un nuevo estatuto teórico -metafísico- y las distintas realidades sociales y políticas -históricas- que entran en pleno derecho en el filosofar porque le enriquecen teóricamente -le actualizan-.

Las formulaciones positivas hacen que las diversas realidades den luz a nuevos planteamientos teóricos -procesuales-, *posibilitándolos* como respaldo -teórico- de la orientación de una praxis histórica y de quienes la impulsan. Ellacuría reconocía la diversidad de factores e intereses -principalmente bajo la forma de presión social- que limitan

²⁶⁴ Ibidem. p. 94

–pero también potencian- el quehacer filosófico y la relación teoría praxis. Pero insistía en la dimensión ética y práctica de la inteligencia, en que la razón y acto de intelección tiene un carácter concreto que se manifiesta en figuras formales y expresan conceptos estructurales que nos refieren al modo de estar en el mundo (p.e. modos sociales o étnicos).

Si las formulaciones teóricas positivas tienen un lugar en el análisis y en la interpretación histórica y filosófica, es porque son necesarias para la transformación de la realidad. Y para Ellacuría esta correcta relación entre teoría y praxis sólo se establece con el trabajo teórico sobre algunos puntos esenciales sobre los que la filosofía debe volver una y otra vez, incluso para acompañar adecuadamente una determinada praxis. A su parecer hay cinco temas sin cuyo tratamiento ni se hace filosofía ni se contribuye filosóficamente a lo que necesita la humanidad para realizar mejor sus tareas históricas²⁶⁵. Estos son:

1. Una teoría de la inteligencia y del saber humano, que dé cuenta de las posibilidades y límites del conocer humano.
2. Una teoría general de la realidad. En cuanto tal.
3. Una teoría crítica del hombre –quiero entender de lo humano- de la sociedad y de la historia, en tanto que son realidades vinculadas pero con peculiaridades.
4. Una teoría que fundamente racionalmente la valoración adecuada del hombre y de su mundo. Entiéndasele por racional «que diga que no hay una fundamentación estricta y limitadamente racional» y por valoración adecuada del hombre entiéndase que se refiere a la diversidad de la vida humana.

²⁶⁵ Ibidem.p. 97

5. Una reflexión filosófica sobre la ultimidad y lo trascendente. Sin admitir sin más alguna realidad trascendente, ni relativamente trascendente ni absolutamente trascendente. Pero, sí planteando la pregunta y tratando de responderla.

En la perspectiva ellacuriana Latinoamérica necesita hacerse estas preguntas, y no basta con criticar los elementos que en estos cinco puntos puedan ser ocultadores o distractivos. Para que la filosofía cumpla su función liberadora hay que crear y dar respuestas positivas, o cuando es el caso, hay que decir positivamente porqué hay que callar. Pero no hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía y para que la filosofía pueda desempeñar su capacidad liberadora debe recuperar conscientemente su papel como momento teórico adecuado de la praxis histórica adecuada²⁶⁶.

32.su compromiso y la cuestión del método...

Ellacuría se impuso el compromiso de poner a la teología, a la filosofía y a la justicia al servicio de las mayorías populares. Desde la filosofía había que aclarar puntos fundamentales para la comprensión de lo humano, pero también para la eficacia de una praxis transformadora en el contexto Latinoamericano. Por praxis se refiere a la totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad (natural e histórica), que incluye dinámicamente: la respectividad sujeto-objeto; y momentos teóricos, de reflexión y de conciencia sobre el quehacer humano²⁶⁷. Por eso es en la praxis que se transforma la realidad.

²⁶⁶ Ibidem. p. 100

²⁶⁷ Ibidem. p. 105

La unidad de la praxis no es ni uniforme ni estática, porque es unidad de praxis diversas e incluso contrarias. La filosofía es un momento teórico de la praxis y para que pueda desempeñar su capacidad (liberadora) debe recuperar su papel como momento teórico adecuado de la praxis histórica adecuada. Es decir, debe haber congruencia en la intencionalidad, el discurso y el quehacer por el que se opta.

“Así, por ejemplo, que la filosofía o la teología no hablen de violación de los derechos humanos degrada la importancia de esta cuestión y por lo mismo contribuye a su más fácil violación; que la iglesia como institución no lo haga, lleva al mismo efecto. Al contrario, si la filosofía y la teología lo toman como punto relevante de la praxis... dan a esa realidad histórica una relevancia que, de otro modo se mantendría disfrazada para conveniencia de las clases o grupos dominantes”²⁶⁸

Así planteado entendemos que, cuando el que filosofa se sitúa en el momento teórico y en el lugar adecuado de la praxis histórica, con calidad teórica y distancia crítica, entonces realmente abre posibilidades al principio de la corrección ética y de creatividad.

Pero ¿hacia dónde hay que dirigir el filosofar? ¿Y desde dónde debe ejercerse?

Para Ellacuría el método fundamental es el propio modo de pensar que se realiza y se verifica, cuando de hecho ha producido un pensamiento. Desde esta perspectiva el método es un aspecto crítico y operativo, reflejamente considerado de un sistema de pensamiento²⁶⁹. Entonces el filosofar ha de dirigirse hacia la

²⁶⁸ Ibidem. p. 104

²⁶⁹ I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. *Revista ECA*, año XXX vol. 30 nums. 322-323, agosto- septiembre 1975 p.p. 409-425.

liberación, y lo que propone como método para que la filosofía haga efectiva su tarea liberadora es situarse (entiendo que no la filosofía sino el que filosofa) en el lugar de la verdad histórica y en el lugar de la verdadera liberación. El que filosofa debe situarse en la realidad por transformar. Pero, además, es necesario que el trabajo filosófico pueda ser asumido y sea asumido por aquellas fuerzas sociales involucradas en un proceso integralmente liberador (entiendo que se requiere también de un proceso ideológico).

Considera que la determinación de ese *lugar- que- da- verdad* tiene en cada caso un momento de discernimiento teórico que implica volverse a la historia presente de modo crítico para delimitar fuerzas y acciones liberadoras y también dominadoras. Pero también tiene un momento opcional que está iluminado por una valoración ética que define su punto de referencia en la no-justicia y la no-libertad que se viven en América Latina como hechos primarios; para en un segundo paso y por medio de la valoración teórica elegir la perspectiva de la libertad tanto por lo que tiene de tarea ética, cuanto por lo que tiene de potencialidad teórica, creativa, crítica y desideologizadora²⁷⁰.

33.para historizar los derechos humanos....

Ya hacia finales de los años 70 Ellacuría insistía en la necesidad de historizar los derechos humanos *desde* los pueblos oprimidos y las mayorías populares, es decir partiendo de las situaciones que definen más negativamente la vida de la mayoría de la humanidad²⁷¹. De lo contrario se corre el riesgo de que, como teoría y como praxis, se erijan en normatividades absolutas y abstractas ajenas a la

²⁷⁰ Ibídem. p.p.106-109

²⁷¹ I. Ellacuría, "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", en E. Tames y S. Trinidad editoras. *Capitalismo Violencia y Antívida*, San José de Costa Rica, 1978.

circunstancia histórica, o peor aún con las que se defiende veladamente los privilegios adquiridos por los más fuertes.

Insiste en que para evitar que el problema de los derechos humanos termine utilizándose, como herramienta ideologizante, al servicio de intereses particulares hay que plantearlo: como problema epistemológico en lo que tiene de verdadero y de falso; como problema ético, en lo que tiene de justo e injusto; y como problema político en lo que tiene de ajustado y desajustado. Pero además hay que historizar el problema, y el método que propone consiste en:

- a) verificar la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajustado-desajustado de los derechos proclamados.
- b) constatar si, el derecho proclamado, sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los demás.
- c) desideologizar los planteamientos que se convierten en obstáculos para los cambios sustanciales y exigibles.
- e) cuantificar y verificar cuándo estas proclamaciones se convierten en realidades, o al menos alcanzar cierto grado de realización²⁷².

Esta historización dialéctica de los derechos humanos plantea al menos dos problemas ¿Cómo lograr el bien común y los derechos humanos en una sociedad conflictiva? ¿Cómo tener en cuenta a la humanidad entera sin vulnerar su diversidad?

Pero también debemos reconocer que historizar los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares

²⁷² I. Ellacuría, "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en *ECA*, num. 502 (1989), San Salvador 1990, p.p. 589-596.

permite: alcanzar su universalización (al menos teóricamente) al poner al descubierto la ambigüedad de su proclamación (por ser hecha desde una universalización abstracta); despojarlos de su apariencia estática y niveladora; desenmascarar su ideologización cuando se emplean para legitimar un orden establecido. Y también: descubre su carácter esencial e históricamente dialéctico; y permite jerarquizar los derechos y proyectar su realización en términos concretos y diferenciados.

Ellacuría propone la violación de los derechos humanos como su fundamento²⁷³ y principio. Situar de este modo el fundamento puede generar procesos políticos ideologizadores y movimientos sociales violentos. Pero, hay que enfatizarlo, también le da luz a una enriquecedora relación entre utopía y denuncia. Relación que potencia la toma de conciencia (de individuos y grupos) frente a una situación que puede ser superada, en parte mediante la efectiva constatación de que hay una violación de derechos; y en parte mediante el acto que intencionalmente se expresa como una exigencia y una lucha real y cotidiana -que puede ser ética, psicológica, emocional, estética, cultural, religiosa, etc.-

Es decir aplicar el método de historización propuesto por Ellacuría permite medir, evaluar y *modificar* la manera como se aborda –o se manipula- en una situación específica el problema radical de los derechos humanos: la lucha por una vida digna frente a los enormes costos planetarios (y no solo humanos) de mantener los ordenes establecidos por intereses particulares.

Esta lucha de la vida, en la que se ha venido insistiendo desde el inicio de este trabajo, se da en diferentes ámbitos de la cotidianidad

²⁷³ I. Ellacuría, "Historización de los derechos humanos", op. cit. p. 592

desde los que hay que jerarquizar las violaciones y los derechos para proyectar la modificación del estado de cosas dado.

34. identificarlos, enfocarlos, y solucionarlos como problemas cotidianos de una sociedad escindida.

La humanidad “especialmente en lo que toca a los problemas del derecho es una realidad escindida entre el que lo disfruta y el que lo padece y, más pertinentemente para nuestro problema, es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil”²⁷⁴. De ahí que Ellacuría insista en que el método adecuado para encontrar y realizar un derecho efectivo y dinámico (tanto en su interpretación teórica y como su realización práctica) es «negar superadoramente» la condición de debilidad y opresión.

Él no descalifica los esfuerzos teóricos frente al problema de los derechos humanos, pero insiste en la importancia de partir de la situación de agravio comparativo y también de la expropiación de la conciencia del agravio por parte de una clase emergente. Porque tras la lucha de determinados grupos que se consideran privados de algo que les pertenecía (ya que contaban con los recursos materiales y la conciencia para reclamarlo) hay una objetivación de la protesta que después es expresada en *derechos limitados* a una forma determinada de humanidad (hombres libres ingleses, hombres blancos de Virginia, burgueses franceses etc.)

En tal objetivación no se niega la humanidad de aquellos con quienes conviven, pero se opta por no atribuirles los mismos derechos (a

²⁷⁴ Ibidem. p.590

negros, campesinos, esclavos, mujeres, niños etc.)²⁷⁵ Visto así se trata de derechos de una clase (que se consideraba hasta entonces sometida y desposeída) que realiza y conquista un proceso de liberación al amparo de la universalidad de lo humano, pero que no acepta la obligatoriedad de la universalidad.

Por eso propone un proceso negativo, crítico y dialéctico que a través de la verificación (histórica) de la continuidad negativa de los elementos de injusticia, desajuste y falsedad, avance en la búsqueda de una afirmación (nunca definitiva) que permita generar cambios. La «negación superadora» planteada por Ellacuría ha de verse desde dos polos, por un lado desde la realidad negada en la que las personas y las comunidades no pueden llegar a ser aquello que podrían y deberían ser porque el estado de cosas dado (injusticia, desajustes etc.) se los impide. Y por otro lado desde la realidad que niega, limita y desajusta.

Es un proceso que (como producción teórica) permite esclarecer el derecho deseable y posible para (en la práctica) lograr que la lucha por la realización de este derecho sea efectiva. Referir la historización a un momento preciso y a un grupo social, planteando el problema de los derechos humanos desde lo que define más negativamente la situación dada del grupo en cuestión, permite identificar la raíz más profunda del problema sin ignorar su manifestación material; pero además permite proyectar cuál es la mejor manera de lograr la realización de un derecho.

Ellacuría tenía muy claro que la supervivencia de la especie humana se define precisamente por la situación de los pobres. De ahí la

²⁷⁵ Que se expresa, por ejemplo en *La Carta Magna* (1215), en *Bill of Rights* (1689), en la *Declaración de derechos de Virginia* (1776), y en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1793)

prioridad que le da a los derechos humanos, y a la idea de bien común para empezar por atender los derechos más urgentes.

Para Ellacuría la idea del bien común se funda en dos afirmaciones²⁷⁶. Primera, la sociedad –en el sentido de civitas/polis- es una realidad necesaria para el individuo. Y segunda, la sociedad no puede ser lo que es ni hacer lo que debe hacer si no cuenta con recursos materiales suficientes y a disposición de todos y cada uno de los individuos, recursos para satisfacer necesidades básicas (y yo agregaría que no solamente básicas).

Consideraba que situar los derechos humanos en relación con el bien común les da un fundamento y un marco de referencia. Pero, además, este modo de situarles también le da al «bien común» pauta de concreción y principio de obligatoriedad. Y me parece que así planteada la relación *bien común/derechos humanos*, tiene aspectos positivos que deben reasumirse en el proceso de historización del que se ha venido hablando desde la perspectiva ellacuriana. Cito, brevemente, tres ejemplos. Primero, sin la existencia real de un bien común no puede hablarse de un bien particular, se trataría tan solo de una ventaja interesada e injusta – relación que también se puede dar por parte de un grupo hacia un individuo, de la sociedad hacia una comunidad etc. y a la inversa, pero en la que no hay principio de proporcionalidad ni de reciprocidad-. Segundo, con la acumulación de bienes individuales – solo por sí misma- no se realiza el bien común. No hay una relación de equivalencia, son cualitativamente diferentes. Aunque no deben ser excluyentes. Tercero, el bien común debe entenderse como las condiciones estructurales que posibilitan relaciones sociales e individualmente justas. De este modo la justicia

²⁷⁶ I. Ellacuría, “Derechos Humanos en una sociedad dividida”, en *Christus*, año 44, n° 527, México octubre de 1979. p.p. 42-48.

sería la virtud real de la vida en sociedad y la pauta que debería orientar el quehacer político.

Pero, sí estas cuestiones son tan claras y nos muestran elementos para lograr una vida mejor ¿por qué es tan difícil realizarlas día a día en la vida social? Ellacuría decía que el mismo carácter formal de la idea del bien común, y la interpretación (en una línea idealista pero abstracta) que de éste se ha hecho mistifica el bien común²⁷⁷.

Me parece que entonces lo que tenemos que preguntar es ¿cuál debe ser en cada situación, en cada coyuntura histórica, en cada realidad cotidiana el «bien común»? y además ¿cómo conseguirlo? y ¿cuál debe ser en cada caso la escala jerárquica de los derechos humanos? y también ¿por qué se violan permanentemente?

Para estas cuestiones Ellacuría pone como ejemplo la Atenas de Aristóteles estudiada por Hegel. Enfatizando que Aristóteles no se pregunta ni saca conclusiones respecto a ¿quiénes son los que posibilitan, por su trabajo material, la existencia de ciudadanos libres? ¿Quiénes son la base real y material de la ciudad y del bien común? Y si no se lo preguntaba es porque en la perspectiva aristotélica el bien común no es una totalidad, sino una parcialidad de la que unos disfrutaban a costa de la esclavitud de otros. Y señala dos mecanismos con los que se mistifica la idea del bien común. Un mecanismo, ideológico, que consiste en afirmar idealmente la búsqueda del bien común, pero sin poner las condiciones materiales para su realización, más bien impulsando las condiciones materiales que *imposibiliten* la realización del auténtico bien común.

²⁷⁷ Ibidem. p. 44

Y señala otro mecanismo, al que yo nombraría de «negación evasiva» en contraste con el de «la negación superadora» que plantea Ellacuría. Considero que ambos son mecanismos que lindan entre lo ideológico y lo emocional, pero la «negación evasiva» se manifiesta y construye con actos que no impulsan la búsqueda alternativas. Me parece que tal mecanismo es al principio pasivo, cuando solo *“consiste en aceptar interesadamente el orden establecido como justo e indispensable; en afirmar que dicho orden y sus leyes establecidas son elementos fundamentales para el bien común”*²⁷⁸. Pero se torna violentamente activo cuando se afirma que todo lo que vaya contra ese orden es la negación del bien común.

Todo esto nos remite, una vez más, a la necesidad de evaluar constante y concretamente la idea de bien común siempre percatándose de la existencia de grupos opuestos con intereses contrarios y contrapuestos.

Y creo que las cuestiones del por qué, cómo y a través de qué procesos emocionales, individuos y grupos en equivalentes situaciones materiales e intelectuales optan por conducirse hacia una «negación superadora» o hacia una «negación evasiva» es una tarea pendiente para la historia de las ideas, la filosofía, la psicología y la pedagogía.

²⁷⁸ Ibidem. p. 45

Conclusiones.

Este trabajo tuvo como punto de partida el reconocimiento de la necesidad de abrir espacio a posibilidades mejores y más racionales de vida, de la necesidad de *quehaceres* permanentes para expresar el más alto grado de lo humano, de algo que sea ejemplar para situaciones futuras, que permita generar diversas posibilidades para una vida mejor, desde distintas posiciones y en distintas circunstancias, incluso en las más adversas. Pero también el reconocimiento de que la dimensión cultural de la vida social humana es el ámbito *desde donde* hay que proponer y posibilitar tales *quehaceres* para que se realicen efectiva y constantemente en la vida cotidiana, porque la cultura puede inducir hechos y cambios históricos.

Y porque el entendimiento más cercano y recurrente que tenemos de nuestra América es histórico, aquí se reconoce y se asume que la padecemos, la dolemos, la gozamos y la vivimos, la pensamos y la construimos siempre preguntando y tratando de responder ¿cómo hacer para que desde nuestros *quehaceres* cotidianos –los de todos y cada uno- las cosas cambien para que la vida sea mejor?

Con esta inquietud se han señalado algunos ámbitos y caminos para repensar y cuestionarnos sobre *¿desde dónde y cómo?* exigir al filosofar –pero no solamente a este *quehacer*- mayor agudeza y compromiso para observar, resaltar y promover aquellas cualidades que nos ayuden resistir, enfrentar y comprometernos positivamente con el futuro de la humanidad.

Entre estos caminos está el –nada nuevo- de replantear la revisión histórica de nuestros procesos sociales, de los enfoques y de los

objetivos con los que estudiamos, criticamos y abordamos el trabajo y el compromiso intelectual que se realiza en América Latina. Por ello la primera parte del trabajo se muestra que el pensamiento latinoamericano se ha caracterizado por una actitud libertaria que históricamente se ha expresado en una intención defensora en la que se problematiza en estrecho vínculo con los derechos humanos, que es el tema central de este trabajo. En este sentido aquí también quedaron señaladas algunas líneas de trabajo y de problematización para quienes comparten esta búsqueda.

Pero además, podemos afirmar que en América Latina la actividad intelectual –y no sólo el filosofar- tiene como referencia los problemas sociales, y por eso gran parte de su producción se realiza tematizándolos y dirigiéndose al estudio de la realidad de la que surgen²⁷⁹. Claro está que estudiar, diagnosticar y tematizar son actividades necesarias, pero insuficientes para transformar la realidad, para esto hace falta, además, **posibilitar** acciones adecuadas, oportunas y constantes²⁸⁰. La ocupación por los derechos humanos también tiene este contexto, quizá por ello históricamente se ha manifestado, inicialmente, como una reacción ante violaciones que afectan intereses particulares y que introducen nuevos factores de incertidumbre a la hora de buscar y elaborar medios que salvaguarden estos derechos con equidad.

²⁷⁹ Una historización crítica de la psicología, la antropología social, la antropología médica, la educación, la producción de alimentos, la etnobotánica y la investigación médica. Pero también de la estética, la poesía la música, la teología, las artes plásticas, la novela y el cuento, por citar algunas disciplinas, nos daría buena cuenta de esta constante.

²⁸⁰ Ya sea porque la realidad se expresa como un elaborado y eficiente sistema para la desigual distribución de los recursos y las oportunidades; que el diagnóstico revele la ausencia de recursos que distribuir; o que el estudio de los problemas y la realidad de la que surgen nos indique la ausencia o ineficiencia de los sistemas de organización y medios de distribución.

Pero no debemos olvidar que la capacidad proyectiva de la humanidad también se puede aplicar creativamente. Los seres humanos somos la especie dominante en el planeta, indagamos sobre nuestras propias facultades, como especie incluso hemos desarrollado facultades técnicas que superan nuestros recursos físicos y corporales (por ejemplo para medir el tiempo y el espacio). Además nos apercebimos de todas estas facultades. Y precisamente por ello debemos entender el desarrollo como calidad de vida para todos los grupos sociales, y utilizar todos los recursos disponibles - científicos, sociales e intelectuales- no para extinguir hábitáculos, sino para resolver la pobreza y conservar la diversidad de la vida – y no solo la humana- en el planeta.

Creo que hay que encontrarle sentido a lo doloroso y afrontarlo para abrir nuevas posibilidades, pero la certeza de la desgracia no puede ni debe ser la única posibilidad de toma de conciencia e impulso de transformación. Desde esta postura, en la segunda parte del trabajo, propongo (pensar en y realizar) *quehaceres* para los derechos humanos: los *quehaceres* de fundamentar y pensarlos como procesos que *pueden y deben asentarse en la vida*, en la realidad por transformar. Que es donde se constituyen como un ejercicio de racionalización y un esfuerzo de sistematización, pero sobre todo es donde pueden concretarse en la producción de un **logos utópico**: que transforma en la práctica, en la historia.

Sabemos que en los *quehaceres* de fundamentación de los derechos humanos no es posible escapar a los intereses que inducen la violación de estos derechos. Por eso se ha insistido en la necesidad de afrontarlos asumiendo una postura a favor de la fundamentación filosófica, *proyectando* formas y medios de contrarrestar los intereses que inducen su violación, buscando siempre en los problemas

específicos las condiciones de posibilidad que sean ejemplares para situaciones futuras.

Me parece que en este momento histórico, y desde la circunstancia de América Latina, es necesario aterrizar productivamente la relación filosofía-derechos humanos. Hay que buscar en esta relación aquello que contribuye a *la concreción del logos utópico*, preguntarse y tratar responder ¿qué del filosofar desde América Latina nos puede ayudar al quehacer de fundamentar los derechos humanos? Es decir a mostrar los presupuestos éticos, epistemológicos y meta-funcionales que constituyen una precondición para la existencia y la reproducción social humana. Y parte de esta búsqueda consiste en hacer una selección de pensadores latinoamericanos y de su trabajos, estudiarlos y tratar de responder ¿qué de su filosofar nos puede ayudar a resaltar y fortalecer aquellos intereses, prioridades y referentes que nos hacen optar por prácticas culturales vinculadas con el respeto y la defensa de los derechos humanos? ¿De sus propuestas cuáles podemos aplicar productivamente a la fundamentación de los derechos humanos y *encaminarnos hacia la producción de un logos que transforma en práctica y en la historia?*

Esta es la inquietud con la que realicé la selección de los tres autores, la forma y el contenido de la tercera parte del trabajo. Tratando de destacar algunos elementos de su filosofar, aquellos que brinden claros aportes a los quehaceres de fundamentación de los derechos humanos en ámbitos de la vida cotidiana, que ya han sido expuesto en sus respectivos apartados y por tanto no repetiré aquí. Pero si me parece importante agregar, brevemente, algunas observaciones y comentarios que no se incluyen explícitamente en el cuerpo del texto y que se refieren, principalmente, a algunos puntos en los que los tres autores coinciden.

Para empezar, hay que mencionar que asumen diferentes posturas frente a la filosofía latinoamericana. Marquínez y Beuchot reconocen su existencia y defienden la autenticidad de la filosofía en América. Ellacuría afirmaba que en América Latina no hay filosofía propia. A mí me parece que sí hay filosofía latinoamericana con características propias. El trabajo de Ellacuría es sólo un ejemplo del siglo XX. Y bueno, también considero que los pensadores y en general la intelectualidad de América Latina debe asumir más cabalmente y prácticamente su compromiso social, y que es inaceptable que el quehacer filosófico relegue los problemas humanos a un segundo o tercer plano.

En segundo lugar, podemos afirmar que Marquínez, Ellacuría y Beuchot son hacedores de pensamiento *nuestroamericanista*, porque su ocupación no ha sido la de justificar un estado de cosas dados, ni el de vaticinar la violenta ruptura de las estructuras en medio de las cuales se vive en América Latina, ni tampoco el de hacer apología de la lucha armada. Más bien, desde diversos quehaceres, modos y frentes reflexivos señalan caminos para analizar el acontecer humano en circunstancias concretas. Caminos que nos conducen hacia aquella dimensión humana que nos permite afirmar que los seres humanos somos históricos y en esta historicidad física, intelectual, mundana, consiente, intencional y volitiva: hay que ocuparse también de descifrar las fuentes que nos han permitido no solo reaccionar, sino cuestionar, criticar, proponer, proyectar, resistir y crear (temporal y espacialmente) posibilidades para conducirnos hacia una vida más digna. Por eso creo que el pensamiento de los tres autores se inscribe dentro de la espiral de pensamiento utópico que señala Cerutti.²⁸¹

²⁸¹ H. Cerutti *Filosofar desde nuestra América...* op. cit. Sección cuarta.

En tercer lugar, los tres enfatizan la necesidad de posibilitar la comprensión de otras culturas y modos de pensamiento; resaltan la importancia que tiene no reducir la perspectiva desde la cual se estudia la realidad y en cierto modo proponen siempre tratar de ver -y tomar en cuenta- la línea fronteriza como apertura de nuevas posibilidades. Marquínez lo hace proponiendo *«situarse en el horizonte de la realidad-alteridad»*. Por su parte Ellacuría se refiere a la *«unidad primaria anterior a toda relación y a toda función en la que hay una funcionalidad más allá de la pura relación: hay dinamismo intramundano. Y por ello ni la unidad debe anular a las diferencias ni las diferencias a la unidad»*. Y Beuchot propone desentrañar y *«crear vínculos entre epistemología, ética y ontología para abrirle camino a un conocimiento limítrofe, mestizo que incluya, seleccione y cambie una parte de cada disciplina, de cada cultura para situarnos frente a la posibilidad de comprensión de otras culturas»*. Pero además, ellos insisten en la importancia de atender cada problema desde su situación y necesidades concretas. De ahí que Marquínez señalé que nuestra situación en el mundo se refiere a *«los múltiples modos de estar humanamente en el mundo: culturalmente, anímicamente, socialmente»* etc. Por eso Beuchot habla de *«dar mayor cabida y atención a las particularidades y cambios que introducen la cultura y la coyuntura histórica»*, habla de: pragmatizar la metafísica, el realismo y el iusnaturalismo. Y tal es la razón por la que Ellacuría consideraba que *«la determinación del lugar-que-da-verdad tiene en cada caso un momento de discernimiento teórico que implica volverse a la historia presente de modo crítico para delimitar fuerzas y acciones liberadoras»* (y también dominadoras).

Por último, los tres emplean el método tomista ignaciano; reconocen que las relaciones humanas son políticas y asumen que éstas tienen exigencias éticas. Sostienen que la metafísica no es un ejercicio de

pura abstracción, es un momento teórico (filosófico) en el que es posible abrir espacio para posibilitar un cambio ético (práctico, aplicado). Por eso creo que su pensamiento también es parte de lo que bien podríamos llamar *la metafísica desde Latinoamérica*. Creo que esta metafísica, en principio, habría que estudiarla partiendo de una cuidadosa selección de trabajos de Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Germán Marquínez. Y, si la crítica y la selección se realizan con el pulso adecuado, a la hora de enfrentarse con los textos y su sentido son varios autores más los que entrarían en este grupo. He aquí otra invitación para estudiar, tratar de sistematizar, criticar, preguntarse y tratar de responder ¿qué del filosofar en lengua hispana nos puede ayudar al quehacer de fundamentación de los derechos humanos?

No faltarán quienes interpelen preguntando ¿qué sentido tiene hablar de derechos humanos y de diversidad cultural en el contexto histórico actual? ¿Qué sentido tiene reconocer como humano al indígena, al negro, al «sudaca», al migrante o quien vive en la calle? ¿Qué sentido tiene hablar de derechos humanos? A mí me parece que los derechos humanos, que educar en el reconocimiento y respeto de la diversidad, en el ejercicio de prácticas con las que cada grupo pueda *hacerse de (y asirse a)* medios adecuados para satisfacer digna y decorosamente sus necesidades. Todo este conjunto. Es el desafío intelectual, universitario y social a resolver ante las limitaciones y las prácticas del Estado democrático actual.

En este tipo de interpelaciones así como en las prácticas cotidianas, culturales e institucionales hay problemas éticos. Y está implícita la idea de ¿qué es lo humano? Y el sentido que tiene preguntarse ¿qué tanto hemos avanzado en la historia de nuestra especie? No es el de alimentar o satisfacer una patología mórbida con más tragedias o

conformismos. No. El sentido de preguntar es tratar de cambiar algo. Es tomar postura ante la globalización y los avances tecnológicos que saturan nuestro entorno, y tomar de estos, aquellos elementos a la mano que nos permiten ejercer el contra-control, la resistencia y la solidaridad.

Porque los procesos en los que la violencia se transforma en delincuencia organizada y narcotráfico no están ni exclusivamente ni siempre ligados a la pobreza, pero sí a un complejo contexto en el que se fusionan: “la pérdida de los valores”; el violento cambio de referentes culturales y de la organización de los sistemas productivos.

Precisamente por ello no basta con señalar o justificarse diciendo que hay una crisis de valores. Si la hay y podemos verlo incluso en el entorno más inmediato. Hay por ejemplo, desinterés para hacerse de estrategias efectivas de comunicación familiar, escolar y social. Y precisamente por ello se trata de hacer algo para cambiar esta situación. No basta con discursos que exalten la tolerancia, además hay que ser tolerantes a las diferencias, hay que ser solidarios y también hay que poner límites, no a aquello que no comprendemos sino a aquello que pone en riesgo a nuestra dignidad como personas, como humanidad.

Y desde la educación no debemos limitarnos a promover la tolerancia, hay que inducir a: la crítica, al diálogo, al establecimiento de límites para la resolución de conflictos. Y además a la solidaridad, y al reconocimiento respeto y promoción de la diversidad cultural. Evadir el conflicto llamándolo tolerancia es mentir, evitando, escondiendo, maximizando o minimizado un conflicto real, pero es mentir. Y la mentira es una manera de negar la ansiedad que genera “tener que enfrentar algo” y es un acto que no contribuye a una vida más digna.

En cambio reconocer el conflicto enfrenarlo y tratar de resolverlo de modo conveniente para las diversas partes es más enriquecedor. Es necesario señalar y reconocer que en nuestros países los procesos de violencia se dejaron crecer, se desatendieron. Pero no es suficiente. No basta con decir que vivimos una crisis de valores, sí la vivimos y ello exige acciones cotidianas desde diferentes ámbitos, empezando por los más domésticos: la familia y la escuela. Sólo me resta insistir, la propuesta consiste en pensar, sentir y actuar desde nuestra América.

Bibliografía.

- Abellán José Luis y Mallo Tomás, *La Escuela de Madrid un ensayo de Filosofía*, Asamblea de Madrid, Madrid 1991
- Ardao Arturo, "Prologo" a *La filosofía como compromiso de liberación* de Leopoldo Zea, selección, cronología y bibliografía, Liliana Weinberg de Magis y Mario Magallón. Biblioteca Ayacucho n° 160, Caracas, Venezuela 1991.
- Aguilar Bobadilla Mariana del Rocío., *La educación indígena en América Latina en el contexto global*. Sobretiro de Cuadernos Americanos Nueva Época n° 121, julio-septiembre, Vol. 3 UNAM. México 2008.
- Arciniegas Germán, *América Ladina*, México FCE 1993.
- Aquino Tomás de., *Suma Teológica*, Colección Austral (tercera edición), ESPASA-CALPE, Argentina 1944. Introducción y notas de Ismael Quile S.I.
- Bagú Sergio, *Evaluaciones históricas de las independencias en México y América Latina*; en *Independencia y Revolución Mexicanas*, Comisión Organizadora de los Festejos Conmemorativos del 75 Aniversario de la Apertura de la Universidad Nacional de México, la FF y L UNAM. 1985.
- Benavente Toribio de [Motolinía], *Historia de los Indios de la Nueva España*, México Porrúa, 1969.
- Beuchot Mauricio, "La cuestión social en el arzobispo Don Juan de Palafox y Mendoza (México, siglo XVII)", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 17, Salamanca España, 1990.
- *Filosofía y Derechos Humanos.*, Siglo XXI., México 1993.
- *Derechos Humanos. Iusnaturalismo y Iuspositivismo*. Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas no. 22, UNAM, México 1995.
- *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, cuadernos de Fe y Cultura, no. 3, Universidad Iberoamericana, México 1997.
- *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM/ITACA, México 1997.
- *Ética y Derecho en Tomás de Aquino*, Instituto de Investigaciones Filológicas. Publicaciones Medievales 14, UNAM, México 1997.
- *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo.*, Caparrós Editores, Madrid 1999.
- *Los católicos mexicanos y los Derechos Humanos en los últimos 50 años (1948-1998)*, Instituto Mexicano de Doctrina social Cristiana/comisión Episcopal de Pastoral Social. México 1998.

- -- *Interculturalidad y derechos humanos*. UNAM/S XXI, .México 2005.
- Bobbio Norberto., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico.*, Edizioni di Comunita., Milano 1965.
- *El problema de la guerra y las vías para la paz.*, Gedisa., Barcelona 1992.
- Brading David A. *Orbe Indiano De la monarquía católica a la república criolla 1492- 1867*. México, FCE, 1998.
- Brindis V., Pérez M., Ramírez B et. A, *Entre Cuates. Manual para niñas y niños RADIO participantes. El Caracol AC, México, 2005. Edición apoyada por: ONUDD, México, CONADIC y la Administración del Patrimonio de la Beneficencia Pública.*
- *Chiras pelas, calacas flacas. Aprendiendo con la muerte. El Caracol AC, México, 2002. Edición apoyada por: Fundación Carrefour, NAS, Club Rotario de la Ciudad de México, SSA y Fundación Quiera.*
- Burrieza Sánchez, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*, Universidad de Valladolid, 2007.
- Camps Victoria., *Virtudes públicas.*, Espasa-Calpe, Madrid 1990.
- Cardenal Rodolfo, "Ser Jesuita hoy en el Salvador", en *ECA*, n. 493-494, Sal Salvador 1990.
- Carrión Wam Roque., "Reconocimiento Jurídico y fundamentación filosófica de los derechos humanos en Latinoamérica" en *Los derechos humanos en Latinoamérica.*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez num. 26/27, Granada España 1986-1987.
- Casalla Mario., *Razón y liberación: notas para una filosofía latinoamericana*. S XXI, Buenos Aires 1974.
- Cerutti Guldberg Horacio, Magallón Anaya Mario, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, Casa Juan Pablos/Universidad de la ciudad de México, México 2003.
- *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Miguel Ángel Porrúa/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Centro Coordinador y difusor de Estudios Latinoamericanos, México 2000.
- *Filosofía de la liberación latinoamericana*. FCE México 2006 [1983].
- *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. CCyDEL/UNAM y Miguel Ángel Porrúa, México 1997.
- Croatto José Severino *Liberación y libertad: pautas hermenéuticas*, Ed. Mundo Nuevo, Bs. As 1973.
- De las Casas Bartolomé, *Historia de Indias*, Vol. 2, México FCE 1951.
- Díaz Elías, traducción e introducción., *Crítica del derecho natural.*, Taurus, Madrid 1969. Traducción del original francés Le droit naturel (1959).

- Diego Carro Venancio, *La teología y los teólogos- juristas ante la conquista de América*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano- Americanos de la Universidad de Sevilla, Monografías 2; Talleres Gráficos Marsiega Madrid [1944] 1954.
- Dieterlen Paulette., *Sobre los derechos humanos.*, UNAM, México 1985.
- Dussel Enrique, *Filosofía de la liberación.*, Edicol., México 1977.
- Echeverría Bolívar, *La definición de la cultura*. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982. Ed. Ítaca/UNAM México 2001.
- Ellacuría Ignacio. "Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños" En *Teología y mundo contemporáneo*. Publicado por Vargas Machuca A. Editor ED. Cristiandad Madrid 1975
- "Historización de los Derechos Humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en *ECA* n° 502, pp. 589-596, San Salvador 1989.
- "Análisis ético-político del proceso de diálogo en el Salvador", en *ECA*, núms. 54-455, San Salvador 1986.
- "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *Revista ECA*, año XXX Vol. 30 núms. 322-323, agosto- septiembre 1975 (número extraordinario) pp. 409-425
- "El objeto de la filosofía", *ECA* n° 396-397 pp. 963-980, San Salvador 1981.
- "*Función liberadora de la filosofía*" *ECA* n° 435-436 pp. 45-64, San Salvador 1985.
- "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", en E. Tames y S. Trinidad editoras. *Capitalismo Violencia y Antivida*, San José de Costa Rica 1978
- "Derechos Humanos en una sociedad dividida", en *Christus*, año 44, n° 527, México octubre de 1979. p.p. 42-48.
- *Filosofía de la Realidad Histórica*, Fundación Xavier Zubiri/ Ed. Trotta, Madrid 1991
- y Sobrino J. (comp.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, ED. Trotta, colección Estructuras y Procesos. Serie Religión. Madrid 1994 [1990] dos volúmenes.
- Esteve Barba Francisco, *Historiografía Indiana*, Gredos, Madrid 1992
- Fagen Patricia W. *Transterrados y ciudadanos*, FCE, México 1975
- Fernández Eusebio., *Teoría de la justicia y derechos humanos.*, Debate., Madrid 1984.
- Fernández Rozas J. Carlos, González Campos Julio, Atienza Manuel y otros., *Política y derechos humanos.*, Ed. Fernando Torres, Valencia 1976.
- Ferrater Mora José, *Diccionario de Filosofía*, Edición revisada, aumentada y actualizada, Barcelona 2001.

- Flores García Víctor, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. UIA/Miguel Ángel Porrúa, México 1997
- Galán Gutiérrez Eustaquio., *La filosofía política de Tomás de Aquino*. Ed. Revista de Derecho Privado., Madrid 1945.
- Gaos José, *En torno a una filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México 1980.
- *El Pensamiento en Lengua Española*, Stylo México 1945.
- García Canclini Néstor en *Culturas híbridas*. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. CNCA Colección Los noventas n° 50, México 1990.
- García Maynez Eduardo., "El Derecho Natural y el principio jurídico de razón suficiente". en *Imagen y obra escogida.*, UNAM, México 1984.
- Georges Sabine, *Historia de la Teoría Política*, México, FCE, 1987.
- Gerbi Antonello., *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. FCE, México 1993.
- Gray John., *Liberalismo*, Nueva Imagen México 1992.
- Gonzalbo Pilar, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, México SEP, Biblioteca Pedagógica 1985.
- Hernández-Pozo R. and Morales M. *Experimental analysis of 'creativity' among photographers by means of pattern analysis under a temporal schedule*. International Association of Empirical Aesthetics. Asociación Internacional de Estética Empírica. August 2-5 1994, Montreal, Canadá.
- Herr Richard, *España y la Revolución del siglo XVIII.*, Aguilar, España 1964
- Gutiérrez Gustavo, *Teología de la liberación; perspectivas*. Ed. Universitaria, Lima 1971.
- Hervada Javier., *Escritos sobre derecho natural.*, Pamplona. Eunsa., 1986.
- Hospers James, "The libertarian Manifiesto" en *Justice-Alternative Political Perspective*. (J. P. Sterba ed.) Wadsworth Publishing Company, Belmont 1992.
- Irigoyen Troconis Martha Patricia (compiladora). *Iusnaturalistas y iuspositivistas mexicanos (SS, XVI-XX).*, UNAM Instituto de Investigaciones Filológicas., México 1988.
- Konetzke Richard *América Latina II La Época colonial*. Siglo XXI, Historia Universal Vol. 22, México 2001.
- Landa Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1959.
- Leonard Irving A. *Los libros del conquistador.*, FCE, México 1953.
- *La época barroca en el México colonial.*, FCE México 1976.
- López de Gómara Francisco *Historia General de las Indias [1552]* incluida en *Historiadores de Indias I*, Biblioteca de Autores Españoles Vol. 22, Atlas Madrid 1956.

- Magallón Anaya Mario, "La filosofía Latinoamérica actual", En *América Latina Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea* Vol. III. pp. 283-295, CCyDEL UAEM, México 1993.
- Maldonado Carlos Eduardo., *Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos. Una puesta en diálogo.*, Instituto de Derechos Humanos Guillermo Cano ESAP., Bogotá 1994.
- Marcel Gabriel, *El misterio del ser.* Traducción de E. Valetié. Ed. Sudamericana, Bs.As. 1953.
- Marquínez Argote Germán, González Álvarez Luis José, Beltrán Peña Francisco y López de Ipiña Francisco, *El hombre latinoamericano y su mundo*, Editorial Nueva América, Bogotá 1980 [1977].
- *Metafísica desde Latinoamérica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá 1993 [1984].
- *Romanticismo y Positivismo*, Colección Pensamiento Colombiano, Editorial el Búho, Bogotá 1983.
- *Sobre Filosofía española y latinoamericana.*, Biblioteca Colombiana de Filosofía USTA, Bogotá 1987.
- Massini Carlos Ignacio., *Los derechos humanos, paradoja de nuestro tiempo.*, Alfabetá, Santiago de Chile 1989.
- Meyer Eugenia (Coordinadora) *Palabras del Exilio*, INAH/SEP Ed. Librería Madero, México 1980.
- Miró Quesada Francisco., "Los derechos humanos en América Latina". en *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal- UNESCO, Barcelona 1985.
- Moore G. E. *Principia Ethica*, México UNAM 1959
- Morales Vera Sofía Tayka. *Actualidad del Tomismo en el pensamiento latinoamericano. Mauricio Beuchot y la fundamentación de los derechos humanos.* Academia Mexicana de Derechos Humanos, México 2000.
- Moreno Villa Mariano, director, *Diccionario de Pensamiento contemporáneo*, Ed. San Pablo, Madrid 1997.
- Muguerza Javier y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.
- Nino Carlos Santiago., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación.*, Paidós, Buenos Aires 1984.
- Nubiola, J., *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, EUNSA, Pamplona 1984.
- Ortega Francisco, "Historia y éticas: apuntes para una hermenéutica de la alteridad" En *Historia Crítica*. n° 27 2005, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes.
- Ortega y Gasset José. *Meditaciones del Quijote*, Ed. El Arquero, Ediciones de la Revista de occidente, Madrid 1970 [1914]
- *Obras Completas*, 11 Vols. ed. Revista de Occidente, Madrid 1962.
- Papacchini Ángelo, *Filosofía y Derechos Humanos.*, Ed, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali, Colombia 1995.

- Peces Barba Gregorio., *Derechos fundamentales.*, Madrid., Latina Universitaria., 1980. También Introducción a la filosofía del derecho., Debate Madrid 1986.
- Pérez Luño Antonio Enrique, *La polémica del Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho.*, Trotta., Madrid [1992]
- Pereña Luciano, «Programa colectivo de investigación. *Enchiridion académico salmanticense (1560-1585), en la obra de Juan de la Peña*», *De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1982, Vol. II
- Reding Blase Sofía, *El buen Salvaje y el Caníbal*, CC y DEL/UNAM México 1992.
- Reyes Alfonso, "Notas sobre la Inteligencia Americana.", en *Obras Completas*, Tomo XI, FCE México 1960.
- Roux Jaques., "Il manifesto degli enragés". en *Gli arrabbiati: Leclerc, Roux Varlet*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Todorov Tzvetan *La Conquista de América. El problema del otro.* México Siglo XXI, 1995.
- Saldaña Javier (Coordinador). *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica.*, UNAM Instituto de Investigaciones Jurídicas, México 1997.
- Scannone Juan Carlos., *Teología de la liberación y praxis popular.*, Ed. Sígueme., Salamanca, 1976, p. 149.
- Segundo Juan Luis, *Liberación de la teología*, Ed. Por Carlos Lohé, Bs. As. 1975. Schutte Ofelia, Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano, en *PROMETEO Revista de Filosofía de la Universidad de Guadalajara*, n. 8, Guadalajara México 1988.
- Senet de Frutos Juan Antonio, *Ellacuría y los Derechos Humanos*, Ed. Desclée de Brouwer, colección Palimpsesto nº1, Bilbao 1998
- Soto Domingo de. *Sumario*, en Colección de tratados, ed. Emilio Ravignani, Buenos Aires 1924
- Schutte Ofelia, "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", en *Prometeo Revista de Filosofía de la Universidad de Guadalajara*, n. 8, Guadalajara México 1988
- Truyol y Serra Antonio., *Los derechos humanos.*, Tecnos., Madrid 1968.
- Vargas Martínez Gustavo, *Atlas antiguo de América: siglos XV y XVI.* México, Trillas 1995.
- Villey Michel, *Questions de Thomas sur le droit et la politique*, París, PUF 1987; L. Strauss, *Natural right and history*, Chicago, Ill., The university of Chicago Press, Journal of Jurisprudence, núm.36, 1991

- Vernego Roberto J. "Los derechos humanos y sus fundamentos éticos".en Murguena Javier., *El fundamento de los derechos humanos.*, Debate, Madrid 1989.
- Zavala Silvio *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVII)*, UNAM-UNESCO, México 1 ° reimpresión 1982
- Zea Leopoldo, "La filosofía como compromiso" en *La filosofía de lo americano*, Colección Cuadernos Americanos, CEESTEM Editorial Nueva Imagen, México 1984.
- *Antología de la Filosofía Americana Contemporánea*. Selección y prólogo SEP Colección Pensamiento de América Segunda Serie Vol. 7 1968.
- *Medio siglo de Filosofía en México*, en *Filosofía y Letras.*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras n° 41-42 enero-junio 1951.
- Zubiri Xavier, *Sobre la esencia.*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1969.
- Cinco lecciones de filosofía*. Ed. SEP, Madrid 1979