

HISTORIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS Y *LOGOS* HISTÓRICO: CLAVES PARA DESCOLONIZAR EL SABER Y GARANTIZAR EL DERECHO HUMANO A LA CIENCIA¹

HISTORICIZATION OF CONCEPTS AND HISTORICAL LOGOS: KEYS TO DECOLONIZING KNOWLEDGE AND GUARANTEEING THE HUMAN RIGHT TO SCIENCE

*Alejandro Rosillo Martínez*²

RESUMEN:

En este artículo se presenta la manera en que Ignacio Ellacuría cuestiona la arrogancia epistémica de la Modernidad eurocentrada. Esto lo hace utilizando, entre otros, los conceptos de logos histórico e historicización de los conceptos. Se trata de una propuesta de desideologización de la supuesta universalidad y neutralidad del conocimiento moderno. Estos aportes pueden dialogar y contribuir a la descolonización del saber, a través de diversas estrategias que forman parte de las epistemologías del Sur, tales como el pensamiento fronterizo, la ecología de saberes, el diálogo intercultural, las artesanías de las prácticas, o la sociología de las ausencias. Además, estos criterios epistemológicos se proponen como elementos a tomar en cuenta para el cumplimiento del derecho humano a la ciencia, sobre todo por el carácter pluricultural del conocimiento.

PALABRAS CLAVE:

Colonialidad del saber, historicización, ideología, derecho humano a la ciencia, epistemología.

ABSTRACT:

This paper presents the way in which Ignacio Ellacuría questions the epistemic arrogance of Eurocentric Modernity. He does so by using, among others, the concepts of historical logos and historicization of concepts. This is a proposal for de-ideologizing the supposed universality and neutrality of modern knowledge. These contributions can dialogue and contribute to the decolonization of knowledge, through various strategies that are part of the epistemologies of the South, such as border thinking, the ecology of knowledge, intercultural dialogue, the crafts of practices, or the sociology of absences. In addition, these epistemological criteria are proposed as elements to be considered for the fulfillment of the human right to science, especially due to the pluricultural nature of knowledge.

KEYWORDS:

Coloniality of knowledge, historicization, ideology, human right to science, epistemology.

1. INTRODUCCIÓN

¹ Este artículo forma parte del Proyecto número CF-2023-G-1034 denominado “Giro epistemológico, desarrollo teórico e implicaciones sociopolíticas del derecho humano a la ciencia en México”, financiado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT), en su convocatoria de Ciencia de Frontera 2023.

² Máster y Doctor en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid. Profesor investigador de tiempo completo de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Líder del Cuerpo Académico “Pensamiento Jurídico y Sociedad”. Correo-e: alejandro.rosillo@uaslp.mx

Una de las luchas de los pueblos latinoamericanos, y en general de los pueblos del Sur geopolítico, se ha desarrollado en el ámbito epistemológico. El colonialismo que se ha impuesto desde el siglo XVI, y que generó el sistema moderno/colonial/capitalista, ha significado, entre otras cosas, la construcción de conocimientos desde la perspectiva eurocentrada. Esta perspectiva se basa en la creencia de la posibilidad de crear conocimientos neutrales y universales, y que estos son superiores a cualquier conocimiento no-universal, particular, situado. Grosfoguel (2012, p. 35) señala que “la idea occidental/androcéntrica de que podemos producir conocimientos que no están posicionados, no situados, neutrales y universalistas es una de las más agudas mitologías en el mundo moderno/colonial/capitalista”. A partir de ahí parte la “colonialidad del saber”, que consiste en la construcción de estructuras de poder y de relaciones sociales, políticas y económicas entre la colonia y la metrópoli, donde a los colonizados no se les considera sujetos de conocimiento, pues sus saberes son parciales y no científicos. En contraste, sólo los saberes generados desde las metrópolis son universales y, por lo tanto, superiores a los de las colonias.

La colonialidad del saber ha tenido como una de sus peores consecuencias, en palabras de Boaventura de Sousa (2010, p. 57), la imposición de procesos de epistemicidios. Es decir, la instauración de mecanismos de destrucción y desconocimiento de otros saberes, ajenos a las epistemologías dominantes. Esta pérdida de la riqueza epistemológica se ha dado, en parte, acompañada por la ideología del desarrollo, donde se asegura que éste estará garantizado si y solo si los pueblos colonizados asumen los conocimientos universales producidos por la metrópoli, sea voluntariamente o a la fuerza.

Una de las novedades en el marco jurídico mexicano, en el sexenio del gobierno de Andrés Manuel López Obrador, ha sido la incorporación en la fracción V del artículo 3º de la Constitución Política del derecho humano a la ciencia, en los siguientes términos: “Toda persona tiene derecho a gozar de los beneficios del desarrollo de la ciencia y la innovación tecnológica. El Estado apoyará la investigación e innovación científica, humanística y tecnológica, y garantizará el acceso abierto a la información que derive de ella, para lo cual deberá proveer recursos y estímulos suficientes, conforme a las bases de coordinación, vinculación y participación que establezcan las leyes en la materia; además alentará el fortalecimiento y difusión de nuestra cultura”. A partir de esta reforma, realizada en 2019, se llevó a cabo un largo y profundo proceso de consulta a las comunidades científicas del país, y el resultado ha sido la “Ley General en materia de Humanidades, Ciencias,

Tecnología e Innovación” (LGHCTI), publicada el 8 de mayo de 2023 en el Diario Oficial de la Federación, que se considera la ley reglamentaria de la fracción V del artículo 3o. y de la fracción XXIX-F del artículo 73 de la CPEUM, es decir, del derecho humano a la ciencia.

El derecho humano a la ciencia, tanto en su comprensión dentro del derecho internacional como en el referido marco jurídico mexicano, contiene elementos que van encaminados a superar la colonialidad del saber. Por ejemplo, cuando el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas (CDESC), en su Observación no. 25 (2020, no. 5), da cuenta de la pluralidad cultural, acepta la importancia de conocimientos locales, tradicionales e indígenas para “el diálogo científico mundial”, sobre todo en lo relacionado al conocimiento de las propiedades de algunas especies naturales. También reconoce a los pueblos indígenas y a las comunidades locales como participantes de “un diálogo intercultural mundial en favor del progreso científico” por lo valioso de sus aportaciones, por lo que la ciencia no debería utilizarse como “instrumento de imposición cultural”.

En cuanto a la LGHCTI de México, el artículo quinto establece los principios que debe asumir el Estado para fomentar la formación, la investigación, la divulgación y el desarrollo de proyectos en materia de humanidades, ciencias, tecnologías e innovación. Entre estos, en relación con la superación de la colonialidad del saber, destacan los siguientes: pluralidad y equidad epistémicas, interculturalidad, diálogo de saberes, y producción horizontal del conocimiento. No obstante, hay otros que, en interrelación con los anteriores, también pueden interpretarse en esta perspectiva de la geopolítica del conocimiento: rigor epistemológico, igualdad y no discriminación, inclusión, trabajo colaborativo y solidaridad.

Ahora bien, la intención de este artículo es presentar la manera en que Ignacio Ellacuría cuestiona esta arrogancia epistémica, es decir, la colonialidad del saber. Esto lo hace utilizando, entre otros, los conceptos de *logos* histórico e historización de los conceptos. Se trata de una propuesta de desideologización de la supuesta universalidad y neutralidad del conocimiento moderno. En efecto, estos aportes pueden dialogar y contribuir a la mencionada descolonización del saber, a través de diversas estrategias que forman parte de las epistemologías del Sur³, tales como el pensamiento fronterizo (MIGNOLO, 2003), la ecología de saberes (SANTOS, 2010), el

³ Boaventura de Sousa Santos considera que las epistemologías del Sur “se refieren a la validación de conocimientos basados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que han sido sistemáticamente víctimas de la injusticia, la opresión y la destrucción causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (SANTOS, 2019, p. 21)

diálogo intercultural (FORNET-BETANCOURT, 2001), las artesanías de las prácticas (SANTOS, 2019), la sociología de las ausencias (SANTOS, 2005), entre otras.

En un primer momento, se abordará la comprensión sobre la inteligencia que realiza Ellacuría, centrándose en el *logos* histórico como concepto fundamental en torno a la función liberadora de la filosofía. A continuación, se analiza la distinción de la ideología y la ideologización, para luego abundar en el método de historización de los conceptos como una herramienta crítica al uso ideologizado del conocimiento. Por último, se mostrará la manera en que Ellacuría utiliza dicho método en el tema de los derechos humanos, que debe también tomarse en cuenta al considerar los beneficios de la ciencia como un derecho.

2. EL LOGOSHISTÓRICO

Al abordar la función liberadora de la filosofía, Ellacuría sostiene que ésta debe partir del compromiso con una praxis histórica de liberación. De ahí que, al ser parte de una praxis dada en la realidad histórica, el *logos* debe ser un *logos* histórico, es decir, un *logos* que sintetice la necesidad de comprensión y transformación de una realidad que es intrínsecamente histórica. Este *logos* histórico debe ser una síntesis entre un *logos* exclusivamente contemplativo y un *logos* meramente práxico:

Un *logos* histórico que (...) busca la realidad y no sólo el funcionalismo de la realidad, pero busca la realidad en su acción y concreción histórica. (...) un *logos* que tiene que ver con la historia y su transformación, pero también con el entendimiento de esa historia y con la iluminación de esa transformación. (ELLACURÍA, 2000e, p. 295)

Tanto el *logos* contemplativo como el *logos* práxico, por sí solos, no se hacen cargo de la realidad histórica en su integridad; de ahí que el *logos* griego sea insuficiente para asumir la verdad desde la estructura dinámica de la historia. Se trata de un *logos* ahistórico que, por el lugar de donde surge, no tiene la preocupación de comprender lo histórico como fuente de verdad, sino que ésta se ubica en la comprensión de lo inmutable. Este no es un *logos* adecuado para la transformación histórica donde el sujeto sean las mayorías populares, los pobres y las víctimas, pues este *logos* “pudo responder de manera bastante adecuada a una precisa situación histórica, donde la historia, que era la historia de unos pocos, se basaba en la contemplación especulativa y de ninguna manera en la transformación social, cuyo sujeto fuera el pueblo entero” (ELLACURÍA, 2000a, pp. 15-16). El saber, realizado desde un *logos* histórico, no intenta únicamente determinar la realidad y el sentido de lo ya hecho, sino que, desde esa determinación y en dirección a lo que hay por hacer, debe

verificar, hacer verdadero y real lo que ya es en sí principio de verdad. Es decir, debe existir una interacción entre la necesaria realización del concepto y su carácter verdadero:

El pensar debe ser efectivo, pero la efectuación debe ser verdadera; el concepto debe ser efectivo de modo que si no tiene este carácter puede dudarse de su verdad, pero el concepto debe ser real, es decir, debe intentar la realización de lo que previamente se ha estimado como real; se reconoce así una implicación de intelección y *praxis* que supera la disyunción marxiana de contemplación y transformación, pues si es cierto que el mundo debe ser transformado no es ociosa la pregunta por el sentido de esa transformación (ELLACURÍA, 1993a, p. 54).

Es un *logos* que no sólo es interpretativo, sino transformativo; es una inteligencia que tiene que ver con la historia, con su entendimiento y su comprensión, pues la inteligencia humana no sólo es siempre histórica, sino que esa historicidad pertenece a la propia estructura esencial de la inteligencia, y el carácter histórico del conocer, en tanto que actividad, implica un preciso carácter histórico de los mismos contenidos del conocimiento. Hace referencia a una inteligencia situada, es decir, a una inteligencia que sabe que sólo puede entrar al fondo de sí misma de forma situada y en busca de entrar al fondo de la situación tomada en su totalidad. En otras palabras, “supone e implica que la realidad es histórica y que, por tanto, solo un *logos* de la historia, un *logos* histórico, un *logos* dinámico puede dar razón de la realidad” (ELLACURÍA, 1993a, p. 60). Pero también se debe advertir de los riesgos que corre el *logos* histórico, especialmente tratándose de su estrecha relación con las luchas sociales. Corre el riesgo de ideologizarse y de politizar de manera falsa la realidad, perdiendo su autonomía y respondiendo a intereses que, por decirlo de alguna manera, ven en la inteligencia simplemente un instrumento técnico-utilitarista. De esto surge la necesaria conexión entre conocimiento y *praxis*, que tiene como presupuesto que el sujeto de conocimiento *se ubique en el lugar adecuado para encontrar la verdad de la realidad histórica*. Para Ellacuría este lugar es, según la configuración actual de la realidad, las grandes mayorías populares porque en ellas negativa y positivamente está la verdad de la realidad. Habla del *lugar-que-da-verdad* para referirse a esta cuestión epistemológica, a este *locus adecuado* para una filosofía latinoamericana con validez universal:

El momento opcional, que busca ese lugar-que-da-verdad y que hace verdad, no debe ser ciego, sino iluminado, en un primer paso, por una valoración ética que hace de la justicia y de la libertad, mejor dicho de la no-justicia y de la no-libertad que se dan en nuestra situación como hechos primarios, un punto de referencia esencial, e iluminado, en un segundo paso, por la valoración teórica que se ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, “la injusticia que reprime la verdad” (ELLACURÍA, 1993b, p. 115).

¿Cuál es el significado del concepto “mayorías populares”? En uno de sus artículos sobre el quehacer universitario, Ellacuría señala que por mayorías populares debe entenderse (ELLACURÍA, 1999, p. 204):

- a. Aquellas auténticas mayorías de la humanidad –la inmensa mayor parte de los seres humanos– que carga con unos niveles de vida donde apenas puede satisfacer las necesidades básicas fundamentales.
- b. Aquellas mayorías que, además de no llevar un nivel material de vida que les permita un desarrollo humano suficiente, no gozan de manera equitativa de los recursos disponibles actualmente en la humanidad, pues se encuentran marginadas frente a unas minorías elitistas que usan en su provecho inmediato la mayor parte de los recursos disponibles, a pesar que son la menor parte de la humanidad.
- c. Aquellas mayorías que están desposeídas como efecto de ordenamientos sociohistóricos, que los han situado en una posición privativa, y no meramente carencial de lo que les es debido, ya sea por explotación o por exclusión.

Esta opción epistemológica no debe concebirse con un dogmatismo que justifique cualquier afirmación por provenir de una opción *desde* las grandes mayorías o *desde* los pobres. Esto sería un uso incorrecto de la filosofía, que le haría perder su relativa autonomía como momento intelectual de la praxis, que lo conduciría fácilmente a ser herramienta de ideologización. La determinación de este *lugar-que-da-verdad* debe pasar por un momento de discernimiento teórico, que implica volverse a la historia presente de una manera crítica para delimitar las fuerzas y las praxis, tanto liberadoras como dominadoras, que se hacen presentes. Además, tiene que ser una opción *iluminada*, dice Ellacuría, por una *valoración ética* que tenga como punto de referencia esencial el hecho de la negación de la justicia y de la libertad, y por una *valoración teórica* que vea en la no-justicia y en la no-libertad una de las represiones de la verdad. Sobre estos criterios afirma que, en la configuración actual de la realidad histórica, son las grandes mayorías las que constituyen ese lugar: “Hay buenas razones teóricas para pensar que tal pretensión está epistemológicamente bien fundamentada, pero, además, pensamos que no hay otra alternativa en América Latina, en el tercer mundo y en otras partes...” (ELLACURÍA, 1989, p. 392). La fundamentación básica de esta opción por las mayorías y los pueblos oprimidos, como señala Samour (2002, p. 302), “radica en que son ellos y su realidad objetiva el lugar adecuado para apreciar la verdad y falsedad del sistema”. De ahí que el propio Ellacuría (2000b, p. 645) afirme que “mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres”.

3. HISTORIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS

3.1. Ideología e ideologización

Una aplicación de la comprensión de la inteligencia como *logos* histórico, como saber situado desde *el-lugar-que-da-verdad*, es el “método de historización de los conceptos”. En el fondo, es la reivindicación de dicho *logos* histórico ante un *logos* meramente especulativo y ahistórico, y como un instrumento crítico de la ideologización.

Ellacuría comprende el término “ideología” como equívoco, pues tiene un sentido positivo y necesario, y otro negativo. El primero consiste en entender la ideología como “una explicación coherente, totalizadora y valorizadora, sea por medio de conceptos, de símbolos, de imágenes, de referencias, etcétera, que va más allá de la pura constatación fragmentada, tanto de campos limitados como, sobre todo, de campos más generales y aun totales” (ELLACURÍA, 1993b, p. 98). Cada pueblo, en cierta forma, necesita de una tradición que le permita hacerse cargo de la realidad, que posibilite que un ser humano desde el inicio de su vida vaya humanizándose, a través de la presencia de los otros en su propia vida. El llamado “sentido de la vida” será otorgado por estas tradiciones que son, en última instancia, una ideología; no es algo negativo, sino necesario. Toda sociedad cuenta con una instancia ideológica que es, como lo ve Ellacuría, *un subsistema del sistema social* o una de las fuerzas de la historia. Esto influye en el momento intelectual del ser humano, pues la praxis debe ir acompañada de una serie de representaciones, justificaciones y valoraciones que le dan sentido, que la empujan, y producen de éstas un determinado sistema totalizador.

Ellacuría (1993b, pp. 97-98) señala que se pueden establecer tres tipos de explicación racional: a) La que tiene que relación con el sentido común, con el “buen sentido”, con la experiencia de la vida, con la lógica natural, con la sabiduría popular; b) La que tiene que ver con un ejercicio crítico de la razón en el cual se hacen explícitos los presupuestos, el método, las pruebas, el grado de certeza, las consecuencias, la sistematización, etc.; c) La que se amolda al esquema de las ciencias naturales con sus pretensiones de constatación y aun de matematización. En cada una de estas tres racionalidades, el factor tiene cabida, pero también ese factor cabe de diferente grado en cada uno de los casos, y manejado razonablemente, en vez de ser principio de distorsión puede ser principio de complementación y hasta de avance.

Por otra parte, el sentido negativo reside en el factor de *ideologización* existente en toda ideología, que consiste en expresar visiones de la realidad que lejos de manifestarla, la esconden y deforman, presentando como verdadero y justo lo que es falso e injusto: “La ideologización añade a la ideología el que inconsciente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y deforman con apariencia de verdad, en razón de intereses que

resultan de la conformación de clases o grupos sociales y/o étnicos, políticos, religiosos, etc.” (ELLACURÍA, 1993b, p. 99). La ideologización no es un reflejo objetivo de lo que la sociedad es desde una visión idealista de lo que se afirma como bueno, sino un reflejo distorsionado de la misma sociedad que no permite apreciarla en su auténtica realidad. En este sentido, puede decirse que la sociedad como un todo tiende a autojustificarse, a racionalizar su estructura y su modo de funcionamiento. La ideologización, según Ellacuría, contiene los siguientes elementos (ELLACURÍA, 1993b, p. 99):

- a. Una visión totalizadora, interpretativa y justificativa de cierta realidad, tras la cual se esconden elementos importantes de falsedad e injusticia.
- b. Dicha deformación de la realidad, tiene un cierto carácter colectivo y social que opera pública e impersonalmente. Además, responde inconscientemente a intereses colectivos, que son los determinantes de la representación ideologizada en lo que dice, en lo que calla, en lo que desvía y deforma.
- c. Se presenta como verdadera, tanto por quien la produce como por quien la recibe.
- d. Se presenta usualmente con caracteres de universalidad y necesidad, usando abstracciones y principios, aunque la referencia es siempre a realidades concretas que quedan justificadas en las grandes formulaciones generalizadas y ahistóricas.

Este fenómeno es peligroso porque se encuentra estrechamente conectado con realidades sociales configuradoras de las conciencias tanto colectivas como individuales. Si los sistemas o subsistemas sociales buscan una legitimación ideológica como parte necesaria de su subsistencia o de su funcionamiento, entonces cuando ese sistema o subsistema es injusto, su aparato ideológico va más allá el carácter de ideología para configurarse en el de ideologización. Entonces, señala Ellacuría, se intenta mantener el orden de las cosas por simple razón de supervivencia o de inercia social, y el propio sistema genera productos ideologizados que son el reflejo de donde proceden y, por lo tanto, aparecen como connaturales. La estructura ideológica de un determinado sistema se presente como un marco teórico que hace aparecer a la realidad legitimada como la mejor forma de organización posible y aceptable para el ser humano, como lo más racional, como lo conforme a las leyes naturales o a las leyes divinas.

3.2. El método de historización de los conceptos

El método de historización de los conceptos busca descubrir el uso interesado de los conceptos que justifican un orden establecido; es decir, desvelar aquellas falsedades que han sido institucionalizadas y promovidas como verdaderas y que, como parte de las fuerzas históricas, han

afectado el desarrollo de la historia. En este sentido, la historización de los conceptos es un principio de desideologización, y es parte de la comprensión de la historia que realiza Ellacuría.

El ser humano no utiliza su facultad de conocer sólo para determinar cómo son las cosas, sino para defenderse en la lucha por la vida. Señala Ellacuría que este carácter biológico o material es raíz de las ideologizaciones: “la supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y dominación, determina y condiciona las posibilidades del conocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro” (ELLACURÍA, 1993c, p. 588). La historización de los conceptos se fundamenta en este condicionamiento, acepta que todo conocimiento es un conocimiento interesado, y que ese condicionamiento radical (biológico y material) sólo puede ser superado si se le reconoce como tal y se le enfrenta críticamente. Un proceso de desideologización debe tener muy en cuenta cuál es la ideología hegemónica y cómo esa ideología funciona y perpetua la estructura social.

Un concepto historizado se contrapone a un concepto abstracto y universal, y busca situar el contenido del concepto en relación con la praxis histórica y descubrir cómo opera en el proceso social:

[L]as ideologías dominantes viven de una falacia fundamental, la de dar como conceptos reales e históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y unas pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales son admitidos por todos: aprovechándose de ello, se subsumen realidades que, en su efectividad, histórica, son negación de lo que dicen ser (ELLACURÍA, 1993c, p. 591).

Un concepto histórico, entonces, es aquel que responde en sus contenidos a la realidad histórica; esto es así porque se entiende por concepto *un momento ideológico de la praxis humana*. Al surgir de situaciones concretas, los conceptos históricos adquieren diversos significados según sea la situación en la cual se proclaman como verdaderos; son *conceptos operativos*, pues su verdad se puede *verificar* en sus resultados y su contenido debe ir cambiando aunque siga manteniendo su sentido esencial: “En el caso de los conceptos históricos es más claro que en cualquier otro caso que su verdad está en su realización” (ELLACURÍA, 1993c, p. 591). Además, el carácter histórico tiene que ir, por su propia naturaleza, a reconfigurar los conceptos, que respondieron a otros contextos y a otros momentos del proceso. De ahí que Ellacuría los compare con los conceptos análogos: “Lo que eran los conceptos análogos de la filosofía clásica, que mantenían una cierta

unidad de sentido, aunque se refiriesen a realidades distintas, serían los conceptos históricos referidos a realidades procesuales distintas: se refieren a la misma realidad, pero en distinto modo del proceso” (ELLACURÍA, 1993c, p. 590). Esto aunado a que la historicidad forma parte de la estructura del conocimiento. Es decir, esto tiene que ver con la inteligencia sentiente (ZUBIRI, 1982; 1983; 1991), pues los conceptos son productos de la intelección ulterior que parte de la aprehensión primordial de realidad; por lo tanto, aún los conceptos abstractos son elaborados desde la *praxis* histórica. De hecho, la misma labor intelectual que los realiza tiene el carácter de *praxis* en cuanto es un momento del proceso de transformación de la realidad.

La historización como método tiene en cuenta lo que toda acción e interpretación se deben a las condiciones reales de una sociedad y a los intereses sociales que la sustentan, y tiene como propósito medir no “cuál es un determinado sentido crítico, sino cómo ha podido surgir realmente un determinado sentido a partir de un *desde dónde* físico” (ELLACURÍA, 2000c, p. 216), y por eso la hermenéutica deber ser una hermenéutica real e histórica.⁴ La circularidad al que se fija la historización de los conceptos es una circularidad real, histórica y social; no es una circularidad de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, que se entienden desde él y lo conforman, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades estructurales sociohistóricas que fluyen desde aquél y también lo reconforman si es que hay transformación de las realidades concretas. La circularidad es física, y no pura entre horizonte teórico y comprensión del sentido de algo determinado.

Al ser momentos ideológicos de la *praxis* humana, como hemos visto al hablar de la ideología, los conceptos pueden convertirse en momentos ideologizados cuando ocultan o protegen intereses y privilegios ilegítimos e injustos. Las ideologías dominantes se perpetúan de una falacia fundamental: la de dar como conceptos reales e históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y unas pautas de acción, que se formulación de manera abstracta y universal. En este carácter son admitidos, y se subsumen realidades que, en su efectividad histórica, son la negación de lo que dicen ser. Es así como la historización hace una función de desideologización, pues cuestiona y

⁴ A partir de asemejar los conceptos históricos con los conceptos análogos se puede desarrollar un diálogo entre la “hermenéutica histórico-realista” que propone Ellacuría y la “hermenéutica analógica” que desarrolla Mauricio Beuchot. Se trataría de demostrar el uso ideologizado que se le da a los conceptos unívocos y equívocos (Cf. Rosillo Martínez, Alejandro, “Los conceptos análogos como conceptos históricos” en Napoleón Conde Gaxiola y Paola Martínez Vergara, *Hermenéutica y derecho. Perspectiva analógica y dialéctica*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2010, pp. 117-137).

desfundamenta aquellos conceptos que, por ejemplo, presentados como inmutables e invariables por una supuesta naturaleza humana son negación, en la realidad, de lo que dicen ser. En efecto, el método de historización responde a la necesidad de hacer históricos unos conceptos abstractos y universales que, probablemente, pueden estar protegiendo los intereses de los sectores privilegiados de una sociedad. En este sentido Ellacuría señala que “[m]ostrar qué van dando de sí en una determinada realidad ciertos conceptos, es lo que se entiende por historización” (ELLACURÍA, 1993c, p. 591).

Dicho método fue aplicado de manera explícita por Ellacuría al analizar tres conceptos: bien común, derechos humanos y propiedad privada. Sobre la base de estos tres artículos, podemos sostener que historizar un concepto consiste en (SERRANO, 1995, p. 44):

- a. Verificar si en una realidad determinada se da lo que formalmente se presenta en el concepto.
- b. Descubrir si lo que hace el concepto en esa realidad determinada está al servicio de los intereses de grupos privilegiados, que son precisamente los que más reivindican dicho concepto. Para Ellacuría (1993c, p. 591), “las ideologías dominantes viven de una falacia fundamental, la de dar como conceptos históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y unas pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales son admitidos por todos; aprovechándose de ello, se subsumen realidades, que en su efectividad histórica, son la negación de lo que dicen ser”.
- c. Identificar cuáles son las condiciones que impiden la realización efectiva del concepto y cuáles son las que pueden poner en marcha el proceso de esa realización. Ellacuría (1993c, p. 591), continuando su reflexión del párrafo arriba transcrito, afirma: “Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia; pero si esa libertad de prensa sólo la puede ejercitar quien posee medios de producción no adquiribles por las mayorías dominadas, resulta que la libertad de prensa es un pecado fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia”.
- d. Por último, cuantificar el tiempo prudencial para constatar un grado aceptable de cumplimiento de lo planteado en el concepto como un *deber ser*.

El método de historización no se detiene en conocer cómo se actualiza en la realidad histórica un concepto, en verificar su contenido histórico, sino también busca colaborar en su realización y a orientar su deber ser. Supone que los conceptos tienen que ver con realidades y no con abstracciones.

Lo anterior está estrechamente relacionado con el ya citado *logos* histórico –o la historicidad de la inteligencia–, pues los conceptos deben ser operativos, es decir, deben ser conceptos cuya verdad se pueda medir en sus resultados y cuyo contenido debe ir cambiando en función del momento procesual de la realidad histórica y según el contexto histórico en que se dan. En el caso de los conceptos históricos es muy claro que su verdad está en su realización.

El momento intelectual de la praxis de liberación es necesario, aunque no tiene la prioridad sobre la acción. Si bien entre la teoría y la praxis se da un círculo hermenéutico, es necesario que la inteligencia se comprenda como un *logos* histórico, si realmente quiere ejercer su función liberadora, tanto en su dimensión crítica como creativa. En efecto, este *logos* histórico debe comprenderse como una síntesis entre el *logos* contemplativo y el *logos* prático, buscando contribuir desde su propio dinamismo a la transformación de la historia. No se trata de defender un relativismo o un historicismo epistemológico, sino de afirmar que la verdad se actualiza en su cumplimiento y por ello históricamente.

Como se ha insistido, las ideologizaciones tienen una raíz primariamente biológica. Y esto se debe a que el ser humano entiende primariamente la realidad no por el mero gusto de hacerlo sino porque a través de su comprensión es que se puede viabilizar y optimizar la producción de la vida. De ahí que toda filosofía corre el riesgo de ser un instrumento de ideologización, por lo cual es necesaria una *praxis* vigilante que sea capaz de corregir lo que de ideologizado tienen las elaboraciones teóricas que se vayan proponiendo como explicaciones de lo real. Para lograr esto, es necesario que el pensador no se aparte de las praxis de liberación y sea capaz de ubicarse en el *lugar-que-da-verdad*, es decir, desde la perspectiva de las grandes mayorías, como principio de desideologización y de crítica.

Ellacuría nos propone, como señalamos, una *hermenéutica histórico-realista*, en contraposición a una idealista, que busca adecuarse a lo que es la realidad histórica como proceso englobante de toda la realidad humana, personal y colectiva-estructural; esto tomando en cuenta el carácter práctico de la historia. En la hermenéutica idealista del sentido, el método histórico es un recorrido temporal del que se busca su significación, mientras que una hermenéutica histórica-realista se adecua al proceso histórico real que engloba a toda la realidad: “Frente al concepto de historia como relato histórico con su propia hermenéutica está el concepto de historia como acción histórica, como proceso real histórico, con la hermenéutica social e histórica, que le corresponde” (ELLACURÍA, 2000c, p. 199).

El momento intelectual de la praxis de liberación es necesario, aunque no tiene la prioridad sobre la acción. Si bien entre la teoría y la praxis se da un círculo hermenéutico, es necesario que la inteligencia se comprenda como un *logos* histórico, si realmente quiere ejercer su función liberadora, tanto en su dimensión crítica como creativa. En efecto, este *logos* histórico debe comprenderse como una síntesis entre el *logos* contemplativo y el *logos* práctico, buscando contribuir desde su

propio dinamismo a la transformación de la historia. No se trata de defender un relativismo o un historicismo epistemológico, sino de afirmar que la verdad se actualiza en su cumplimiento y por ello históricamente.

Frente a la abstracción que realiza la ideologización, el método de la historización de los conceptos busca la verificación histórica para mostrar si es verdad y en qué sentido lo es, cualquier principio, formulación o discurso abstracto, pues la puesta en práctica de cualquiera de ellos muestra lo que esconde o descubre, o las insuficiencias de los métodos utilizados para realizar sus contenidos.

Cabe reafirmar la importancia del método de historización de los conceptos dentro del esquema de las epistemologías del Sur. Desde un *logos* histórico, este método realiza importantes críticas al sistema de explotación y exclusión que viven las víctimas de los sistemas –los sujetos colonizados–. Su aplicación muestra que la historización de los conceptos debe ser crítica, procesual, negativa y dialéctica (SERRANO, 1995, pp. 49-50). Es *crítica* pues cuestiona lo que está detrás de los conceptos, los presupuestos ideológicos y materiales que subyacen a las formulaciones teóricas, y las maneras en que encubren la materialidad de la realidad histórica. Es *procesual* en la medida que la verificación histórica de un concepto pretende colocar las bases para orientar el proceso para la realización efectiva de lo predicado y planteado en el concepto. Es *negativa* porque descubra la negatividad en la que se encuentran las víctimas de los sistemas que buscan legitimarse a través de la ideologización. Es *dialéctica* porque si bien la historización parte de la negación de la producción y reproducción de vida de las víctimas, busca establecer la orientación para superar esa negatividad. Esto, aplicado al ámbito del derecho, Ellacuría (2001a, p. 436) lo explica de la siguiente forma:

...el método adecuado para encontrar y realizar un derecho efectivo y dinámico, un derecho que sea en su realización histórica lo que pretende ser en su teoría ideal –ser lo verdadero, lo justo y lo ajustado–, es el negar superadoramente aquella condición de debilidad, esclavitud y opresión, que es lo que se da de hecho, aunque no sea el dato primario de lo que corresponde al hombre en su esencial ideal. Se trata, por tanto, de un proceso negativo, crítico, y dialéctico, que busca no quedarse en la negación, sino que avanza hacia una afirmación nunca definitiva, porque mantiene en sí misma, como dinamismo real total más que como dinamismo lógico, el principio de superación.

Tanto la función liberadora de la filosofía, que parte del *logos* histórico, y el método de historización de los conceptos, entendido como principio de desideologización y de verificación,

tienen importantes implicaciones en el campo jurídico y en la reflexión sobre los derechos humanos.

3.3. La historización de los derechos humanos

Ellacuría comprendía los derechos humanos, como parte de su complejidad, como un momento ideológico de la praxis humana. En efecto, es necesario historizar su conceptualización formal pues corre el riesgo de ser ideologizada. Es decir, se trata de pensar los derechos humanos desde un *logos* histórico. Reconoce el valor del planteamiento formal tanto de los derechos humanos, pero sostiene la insuficiencia de estos enfoques formales, ya que sus aspectos positivos tienen que ser resumidos dentro del proceso de historización, de lo contrario serán postulados abstractos sin ninguna incidencia en la realidad.

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

La necesidad de historizar los derechos humanos surge de su complejidad, pues en ellos no sólo confluye *la dimensión universal* del ser humano con la situación realmente distinta en la que desarrollan su vida los seres humanos, sino que además con facilidad son utilizados ideológicamente no al servicio de la producción, reproducción y desarrollo de vida, sino a los intereses de ciertos grupos de poder que al totalizar la manera en que ellos producen y acceden a los bienes para la satisfacción de necesidades, niegan este acceso al otro. La historización denuncia el peligro que se corre cuando la teoría y la práctica de derechos humanos tienden a tomar la forma de una normatividad absoluta y abstracta, independiente y ajena a la realidad histórica, para convertirse en una forma velada de legitimar los sistemas aún por encima de su producción de víctimas.

La historización de los derechos humanos no consiste formalmente en contar la historia del concepto, ni tampoco en relatar la historia real connotada, sino que sigue las pautas ya expuestas del método de historización de los conceptos; estos son (ELLACURÍA, 2001a, p. 434):

- a. La verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado.

- b. La constatación de si el derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más.
- c. El examen de las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales.
- d. La desideologización de los planteamientos idealistas que, en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no sólo para la afirmación de su posibilidad, se convierten en obstáculo de los mismos.
- e. La introducción de la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales pueden convertirse en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización.

La universalidad es una de las características de los derechos humanos que con mayor facilidad puede caer en la abstracción, en una mistificación semejante a lo que sucede con el bien común y, por tanto, en la ya tan reiterada ideologización. En efecto, Ellacuría nos da cuenta de que las primeras declaraciones de derechos humanos, aun cuando se proclamaron *para todos los hombres* y se sostuvo su *universalidad*, en la práctica son derechos limitados a una forma determinada de ser hombres (*freemen* ingleses, hombres blancos del pueblo de Virginia, burgueses franceses, etc.): “Tan es así, que ni siquiera atribuyen esos derechos a quienes conviven con ellos (campesinos ingleses o franceses, negros y esclavos norteamericanos, etc.), por más que no se les niegue su carácter de humanos” (ELLACURÍA, 2001a, p. 437). Esto debido, en parte, a que en el proceso real de surgimiento de los derechos humanos se aprecia el siguiente esquema: situación de agravio comparativo, conciencia de ese agravio comparativo (desigualdad, hechos de opresión, formas de explotación, entre otras), apropiación de esa conciencia por una clase social, objetivización de esa protesta y, cuando tras una lucha se ha logrado el triunfo, *justificación con referencias ideales de todo tipo*. En este sentido, las ya referidas declaraciones como la Carta Magna (1215), el *Bill of Rights* (1689), o la Declaración de Virginia (1776) son productos de las luchas de determinados grupos que, contando ya con la base material y la consciencia suficientes, se consideraban privados de algo que les pertenecía, que les era debido, pero que después sus referencias ideales no concordaron con la realidad y fueron usadas ideológicamente para la defensa de sus intereses. Por eso, Ellacuría establece que este proceso es positivo, pero a la vez limitado y muestra claras referencias al carácter ambiguo e ideologizado de esta concepción de los derechos humanos, pues “aunque abren un ideal positivo y muestran un método eficaz de lucha para hacer que el derecho sea real, muestran al mismo tiempo su carácter inhumano y se vuelven a convertir en la fuerza legitimadora de los poderosos” (ELLACURÍA, 2001a, p. 437). Desde su nacimiento esa ha sido la dinámica de esta concepción pues, por ejemplo, el mismo ejército francés que servía a la burguesía revolucionaria francesa –orgullosa de su proclama “universal” de derechos del hombre– reprimió a los esclavos

de Haití que se sublevaron enarbolando una bandera tricolor y cantando, al igual que los franceses en 1789, *la Marsellesa*. Y es que la mera condición de ser humano parece no ser todavía suficiente para poder exigir y disfrutar de derechos humanos. Se necesita ser miembro reconocido de una sociedad o de una clase social que cuente con las condiciones materiales para ejercerlos efectivamente; es decir, vale más contar con la ciudadanía de cierto país o la pertenencia a una clase social que el hecho de ser persona.

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

A partir del lugar epistemológico elegido por Ellacuría, se adquiere una posición crítica sobre la doctrina de los derechos humanos; desde la cual, por ejemplo, no se acepta ingenuamente una “posición eurocéntrica” que identifique el proceso de los países primermundistas con la dirección del proceso histórico global, y es capaz de denunciar “la mentira de los países ricos y de las clases poderosas dominantes, que tratan de aparentar el que en ellos se da el pleno cumplimiento de los derechos humanos, cuando lo que se da es el disfrute de derechos nacionalistas, mediante la negación efectiva de los derechos que competen a la humanidad en su conjunto” (ELLACURÍA, 2001a, p. 443).

La historización exige buscar la raíz más profunda de la negación de los derechos humanos, que debe verse desde dos polos: desde la realidad negada, que no puede llegar a ser aquello que podría y debería ser precisamente porque se lo impiden, y desde la realidad negadora, sea personal, grupal, estructural o institucional. Este es un proceso dialéctico donde la teoría interviene para descubrir la historicidad del derecho negado y deseable, y donde la praxis debe ir dirigida al establecimiento de estructuras e instituciones justas para lograr superar la realidad negadora de dicho derecho. Es la lucha por los derechos humanos como expresión más clara de una conciencia madura al respecto. Ellacuría afirma en este contexto:

[L]os derechos humanos deben ser primariamente derechos de los oprimidos, pues los opresores no pueden tener derecho alguno, en tanto que opresores, y a lo sumo tendrán el derecho a que se les saque de su opresión. Sólo haciendo justicia a los pueblos y a las clases oprimidas se propiciará su auténtico bien común y los derechos humanos realmente universales. (ELLACURÍA, 2001b, p. 223)

Con estas bases, queda claro que la historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos muestra que el problema radical es “el de la lucha de la vida en contra de la muerte, es la búsqueda de lo que da vida frente a lo que la quita o da muerte” (ELLACURÍA, 2001a, p. 439). Una lucha contra la muerte en diversos grados –social, personal, estructural–, no sólo restringiendo la vida a su dimensión biológica sino a todo tipo de vida, y que se expande a diversos planos: el de la libertad, el de la justicia, el de la dignidad, el de la solidaridad, etc. La historización genera un proceso dialéctico donde en la teoría hay que descubrir, por negación superadora, cuál es el rostro histórico del derecho deseable y posible, mientras que en la práctica se debe luchar para que el derecho consiga que se haga justicia y llegue a anular la realidad negadora.

Por otro lado, *la lucha de la vida en contra de la muerte* constituye un principio fundamental para comprender el sujeto vivo, el sujeto intersubjetivo y el sujeto de la praxis como sujetos constructores de derechos humanos. Ellacuría llama la atención de que en los hechos se da el disfrute de unos derechos no fundamentales (y muchas veces superfluos) por unos pocos, y estos se constituyen en una causa real para que la mayor parte se vea privada o desprovista de sus derechos fundamentales, de aquellos que aseguran la vida y su reproducción:

No podrían los pocos (grupos humanos o países) disfrutar de lo que consideran sus derechos, si no fuera por la violación o la omisión de esos mismos derechos en el resto de la humanidad. Sólo cuando se acepte esto, se comprenderá la obligación de los pocos a resarcir el mal hecho a los muchos y la justicia fundamental al exigir lo que realmente les es debido. No puede darse la muerte de muchos para que unos pocos tengan más vida; no puede darse la opresión de la mayoría para que una minoría goce de libertad. (ELLACURÍA, 2001a, p. 442)

La historización de derechos humanos nos permite visualizar que el enfoque liberal al respecto es limitado. No porque se rechacen los frutos de las luchas por la libertad, ni su contribución a la construcción de sociedades justas, sino porque es insuficiente y su discurso se ha vuelto un instrumento ideológico funcional para la estructura capitalista; aunque el liberalismo político es diferente ideológicamente, e intenta conservar cierta autonomía, en relación con el liberalismo económico, en las condiciones materiales de la actual configuración de la realidad histórica, muchos de sus presupuestos son utilizados interesadamente para impedir la superación de estructuras injustas: “La libertad burguesa, que subyace en muchos de los anuncios de la libertad, está fundada en la propiedad privada, y más en concreto en la riqueza; sin el desequilibrio de unos pocos que tienen mucho y de unos muchos que tienen poco, apenas puede hablarse de libertad” (ELLACURÍA, 2000b, p. 644). No basta la liberalización para conseguir la libertad, sino que son

necesarios diversos procesos de liberación que se constituyan en la negación superadora del mal estructural (ELLACURÍA, 2000b, p. 641).

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

La lucha por los derechos humanos debe consistir no sólo en un triunfo de la razón sobre la fuerza, sino en hacerle justicia al oprimido, al débil, contra el opresor. No se trata de una lucha que genere odio, sino de una praxis que supere las realidades negadoras de los derechos humanos, que proporcione los medios para el acceso a los bienes materiales para el disfrute de la libertad, pero de manera histórica, no meramente idealista y abstracta. En efecto, es necesario comprender la justicia –y los derechos humanos como una de sus concreciones– como el objetivo primario del proceso de liberación; pero una “justicia de todos para todos, entendiendo por justicia que cada uno sea, tenga y se le dé, no lo que se supone que ya es suyo, porque lo posee, sino lo que le es debido por su condición de persona humana y de socio de una determinada comunidad y, en definitiva, miembro de la misma especie, a la que en su totalidad psico-orgánica corresponde regir las relaciones correctas dentro de ella misma y en relación con el mundo natural circundante. Puede decirse que no hay justicia sin libertad, pero la recíproca es más cierta aún: no hay libertad para todos sin justicia para todos” (ELLACURÍA, 2000b, p. 647).

La conceptualización que realizó Ellacuría respecto a los derechos humanos, en coherencia con su filosofía de la realidad histórica, coloca a la vida humana como su fundamento, en cuanto los derechos deben ser medios para la satisfacción de las necesidades que posibilitan la existencia de la especie humana. La existencia de un estado respetuoso y promotor de los derechos humanos es bien visto por Ellacuría, al grado de que su construcción la consideró necesaria y urgente en la realidad que le tocó enfrentar; pero no lo considera como un proceso autosuficiente ni absoluto, pues siempre los poderes corren el riesgo de ser instrumentos de ideologización. Además, limitar los derechos humanos al marco jurídico dado por un estado, tiene como consecuencia, en muchos casos, que aquellos pierden su dimensión utópica y fácilmente se vuelven parte de discursos *utopistas*

o *cínicos* –como veremos al hablar de la inversión ideológica– que atacan la capacidad humana de replantearse continuamente la realidad de la que se hace cargo.

La historización conduce a comprender los derechos humanos como parte de la praxis de liberación de los oprimidos y de las mayorías populares, pues sólo desde ellos queda verificada la realidad de su cumplimiento:

No se puede querer rectamente ningún bien particular y ningún derecho, sino se refiere ese bien y ese derecho a conseguir el bien común de la humanidad y la plenitud humana del derecho. Ahora bien, en un mundo dividido y conflictivo, no radicalmente por las guerras, sino por la injusta distribución de los bienes comunes, esa comunidad y esa humanidad no son estáticas ni unívocas, por lo cual debe ponerse en vigor el principio de la prioridad de lo común y de lo humano sobre lo particular. Esto se logra dando prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos a la hora de plantear con verdad, con justicia y con justeza el problema de los derechos humanos. (ELLACURÍA, 2001a, pp. 444-445)

Esto tiene importantes repercusiones para pensar los derechos humanos más allá del sistema moderno/colonial/capitalista y de su componente individualista, para ubicarlos en una auténtica perspectiva universal respetuosa de las diferencias.

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

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

La historización de los derechos humanos desde la realidad negadora y desde una perspectiva que descubra cuál es el rostro histórico del derecho deseable y posible, constituye una dialéctica que le otorga un gran valor a la utopía:

Se da aquí una relación entre utopía y denuncia que mudamente se potencian. Sin una cierta apreciación, al menos atemática de un ideal utópico, que es posible y es exigible, no puede darse la toma de conciencia de que algo puede ser superado; pero sin la constatación efectiva, cuyo origen puede ser múltiple y complejo en el orden biológico, psicológico, ético, social, cultural, político, etc., de que se da una negación, que es privación y violación, la toma de conciencia no se convierte en exigencia real y en dinamismo de la lucha (ELLACURÍA, 2001a, p. 438).

Para Ellacuría, la utopía no se trata de un sueño imposible sino de un horizonte de esperanza. Para no convertirse en idealismo enajenante, en un idealismo inoperante, es necesaria la profecía. La profecía entendida como denuncia y negación de los males presentes y que, por la vía creada, apunta y lanza hacia un futuro de esperanza. Se trata de una esperanza “que mucho tiene que ver con el presente, porque lo que se pretende es sacarnos de él, sacarnos de la tierra de la esclavitud, a través de un éxodo histórico, como proceso de la liberación conducente a la tierra prometida” (ELLACURÍA, 2000d, p. 351). Esto, además, permite comprender que tanto el universalismo de los derechos humanos como su contraparte, el relativismo, tienen momentos ideológicos que desenmascarar. Ambas posturas deben ser historizadas para, yendo más allá de sus discursos abstractos, describir la función que realizan a favor o en contra de los procesos de liberación. Aunado a lo anterior, se reafirma que el proceso de los derechos humanos es algo inacabado, en el cual pueden generarse nuevos derechos y darse nuevas interpretaciones de los existentes.

4. CONCLUSIÓN

Ante la colonialidad del saber que sufren los pueblos del Sur en la geopolítica del sistema moderno/colonial/capitalista, la búsqueda de comprensiones de la inteligencia humana y la construcción de estrategias para subvertir los procesos de epistemicidio se vuelve una tarea imprescindible en el siglo XXI. Para esta tarea, el pensamiento de Ignacio Ellacuría es actual y

actualizable al ponerse en diálogo con otras aportaciones en torno a las epistemologías del Sur. En estas páginas se han delineados dos ideas básicas del pensamiento ellacuriano: el *logos* histórico y el método de historización de los conceptos.

El momento intelectual de la praxis de liberación es necesario, aunque no tiene la prioridad sobre la acción. Si bien entre la teoría y la praxis se da un círculo hermenéutico, es necesario que la inteligencia se comprenda como un *logos* histórico, si realmente quiere ejercer su función liberadora, tanto en su dimensión crítica como creativa. No se trata de defender un relativismo o un historicismo epistemológico, sino de afirmar que la verdad se actualiza en su cumplimiento y por ello históricamente.

Las ideologizaciones tienen una raíz primariamente biológica. Y esto se debe a que el ser humano entiende primariamente la realidad no por el mero gusto de hacerlo sino porque a través de su comprensión es que se puede viabilizar y optimizar la producción de la vida. De ahí que toda filosofía corre el riesgo de ser un instrumento de ideologización, por lo cual es necesaria una *praxis* vigilante que sea capaz de corregir lo que de ideologizado tienen las elaboraciones teóricas que se vayan proponiendo como explicaciones de lo real. Para lograr esto, es necesario que el pensador no se aparte de las praxis de liberación y sea capaz de ubicarse en el *lugar-que-da-verdad*, es decir, desde la perspectiva de las grandes mayorías, como principio de desideologización y de crítica; en este sentido, se ubica el método de historización de los conceptos dentro del esquema filosófico de Ellacuría.

Estos dos elementos, articulados con las luchas descoloniales que se han dado en América Latina, aportan a la descolonización del saber, al mostrar la necesidad del pensamiento situado desde las praxis de liberación. Además, deben ser tomados en cuenta para cumplir de manera adecuada el derecho humano a la ciencia.

BIBLIOGRAFÍA

COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES DE LAS NACIONES UNIDAS, **Observación general núm. 25, relativa a la ciencia y los derechos económicos, sociales y culturales (artículo 15, párrafos 1 b), 2, 3 y 4, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales)**, Naciones Unidas, 2020.

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

ELLACURÍA, Ignacio. El carácter político de la misión de Jesús. En: **Escritos Teológicos**, Tomo II. San Salvador: UCA Editores, 2000a.

ELLACURÍA, Ignacio. El desafío de las mayorías pobres. En: *ECA* 493-494, San Salvador, 1989.

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

ELLACURÍA, Ignacio. Filosofía y política. En: **Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos**, Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993a.

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

ELLACURÍA, Ignacio. Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano. En: **Escritos Teológicos**, Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000c.

ELLACURÍA, Ignacio. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. En: **Escritos Filosóficos**, Tomo III. San Salvador: UCA Editores, 2001a.

ELLACURÍA, Ignacio. Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida. En: **Escritos Filosóficos**, Tomo III. San Salvador: UCA Editores, 2001b.

ELLACURÍA, Ignacio. La construcción de un futuro distinto para la humanidad. En: **Escritos Teológicos**, Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000d.

ELLACURÍA, Ignacio. La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización. En: **Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos**, Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993c.

ELLACURÍA, Ignacio. Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”. En: **Escritos Teológicos**, Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000e.

ELLACURÍA, Ignacio. Universidad, derechos humanos y mayorías populares. En: **Escritos Universitarios**. San Salvador: UCA Editores, 1999.

FARIÑAS DULCE, María José. Fundamentalismo económico. En: Juan José TAMAYO y María José FARIÑAS, **Culturas y religiones en diálogo**, Madrid: Editorial Síntesis, 2007.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Transformación intercultural de la Filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

GROSGOUEL, Ramón. **Sujetos coloniales. Una perspectiva global de las migraciones caribeñas**. Quito: Abya-Ayala, 2012.

MIGNOLO, Walter D. **Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

ISSN: 1982-4858 (Qualis A4 – quadriênio 2017-2020)

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. Los conceptos análogos como conceptos históricos. En: Napoleón CONDE GAXIOLA y Paola MARTÍNEZ VERGARA, **Hermenéutica y derecho. Perspectiva analógica y dialéctica**. México: Instituto Politécnico Nacional, 2010, pp. 117-137.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Montevideo: Trilce, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur**. Madrid: Trotta, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política**. Madrid: Trotta, 2005.

SERRANO, Omar. Sobre el método de la historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría. En: AA.VV., **Para una filosofía liberadora**. UCA Editores: San Salvador, 1995, pp. 41-50.

ZUBIRI, Xavier. **Inteligencia y Logos**. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

ZUBIRI, Xavier. **Inteligencia y Razón**. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

ZUBIRI, Xavier. **Inteligencia y Realidad**. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Recebido em: 18/10/2024
Aprovado em: 24/10/2024

Editores da seção:
Dra. Ivone Fernandes Morcilo Lixa
Dr. Marcelino Meleu

Editor geral:
Dr. Leonardo da Rocha de Souza

Editoras executivas:
Janine Miranda Weiner Vicente da Silva
Júlia Mogk Ehrat
Layra Linda Rego Pena
Martina Hering Ferreira