



UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**JUSTIFICACIÓN, MEMORIA Y DERECHOS HUMANOS.
MARCOS Y HORIZONTES ACTUALES DE FUNDAMENTACIÓN**

MANUEL ENRIQUE GARZÓN TENJO

WILIAM VÁSQUEZ ALARCÓN

WILMER FERNEY PUYO CORTES

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Bogotá D. C., julio de 2019

RESUMEN

El trabajo de Investigación que se presenta es un esfuerzo que conjunta diversas perspectivas filosóficas, con el fin de proponer marcos y horizontes actuales en torno a los derechos humanos, en el amplio campo la filosofía política. En primer lugar, se expone la ética de la justificación paulina, desde la lectura de las “Cartas” de Pablo de Tarso adelantada por Enrique Dussel. En segundo lugar, se recogen la defensa de la necesidad de fundamentación filosófica de los derechos humanos realizada por Angelo Papacchini y la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría, como marcos de comprensión y realización de los derechos humanos. Por último, se incorpora la ética de la memoria elaborada por Reyes Mate a partir de Walter Benjamin, como medio de reivindicación de los derechos frente a los horrores e infamias de la guerra y respuesta a nuestro compromiso por preservar la memoria histórica.

Palabras clave: Derechos humanos, memoria histórica, filosofía política, ética de la memoria, reconciliación, verdad, justicia, política, realidad histórica.

ABSTRACT

The research work presented is an intellectual effort to propose frameworks and current horizons for the foundation of Human Rights and somehow International Humanitarian Law, matters of their own though not exclusive to political philosophy. It is an effort that brings together diverse philosophical perspectives.

First, the great glimpses of the ethics of the Pauline justification from the reading of the "Letters" of Paul of Tarsus, holding deep philosophical and theological content proposed by Enrique Dussel. Second, the recurrent defense of the need for philosophical foundation of human rights made by Angelo Papacchini against the positions of legal positivism that consider that such a foundation is no longer necessary since human rights are incorporated positively into the constitution of each state, therefore, this philosophical foundation is no longer require.

In the same way, the proposal of philosophical foundation is incorporated from the philosophy of the historical reality elaborated by Ignacio Ellacuría, which is newly important and marked with a metaphysical accent. Finally, in the third place, the need to think about human rights is established from the ethical call of memory, in which the thought of Walter Benjamín and Manuel Reyes Mate stands out, giving thoughts about our horrible and infamous war days and our commitment to preserve historical memory.

Key words: Human rights, historical memory, political philosophy, ethical of memory, reconciliation, true, justice, politics, historical reality.

APROBACIÓN

El Trabajo de Investigación titulado “JUSTIFICACIÓN, MEMORIA Y DERECHOS HUMANOS. MARCOS Y HORIZONTES ACTUALES DE FUNDAMENTACIÓN”, presentado por Wiliam Vásquez Alarcón, Manuel Enrique Garzón Tenjo y Wilmer Ferney Puyo Cortés, en cumplimiento parcial de los requisitos para optar el título de “Magister en Filosofía Latinoamericana”, fue APROBADO por el Director de la mencionada investigación, el

Doctor

Jurados Evaluadores:

AGRADECIMIENTOS

A la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la UNIVERSIDAD SANTO TOMAS por fortalecer espacios de reconocimiento del saber filosófico latinoamericano en diálogo con el pensamiento universal.

A todos los pensadores latinoamericanos y de fuera del continente, que con sus reflexiones hacen posible el desarrollo de procesos que permiten contemplar, entender y transformar la realidad.

A los pueblos latinoamericanos que, aunque cargan pesados yugos, no pierden la esperanza de amanecer a un gran día lleno de luz.

Al Dr. Rafael Antolínez Camargo por ser no solamente “el profesor” sino también el amigo, el compañero, el hermano.

A los núcleos familiares de los autores del presente trabajo por su comprensión, aportes, acompañamiento y apoyo en este proyecto.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	2
ABSTRACT	3
APROBACIÓN	4
AGRADECIMIENTOS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO I	15
LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SAN PABLO Y SU DOCTRINA DE LA <i>JUSTIFICACIÓN</i>	15
UNA LECTURA DESDE EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL	15
Introducción	15
1. La filosofía política de San Pablo según un escrito de Enrique Dussel	17
2. Hacia una comprensión de la <i>doctrina de la justificación</i> en San Pablo.....	30
2.1 La perspectiva de la <i>justificación</i> en la “Carta a los Gálatas”.....	31
2.2 La perspectiva de la <i>justificación</i> en la “Carta a los romanos”	34
Conclusión	40
CAPÍTULO II.....	45
PAPACCHINI – ELLACURÍA: APORTES A LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA FILOSOFÍA Y DESDE LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA	45
Introducción	45
1. Fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en Angelo Papacchini	48
2. La perspectiva de la realidad histórica en Ignacio Ellacuría y su aporte en la fundamentación de los derechos humanos.....	80
2.1 La perspectiva de la realidad histórica en el pensamiento de Ellacuría.	81
2.2 El problema del fin de la historia	86
2.3 El mal común como negatividad de la realidad	88
2.4 La función liberadora de la filosofía como constituyente de los derechos humanos	91
2.5 Fundamentación de la función liberadora de la filosofía	91

2.6 La praxis histórica como camino de realización de los derechos humanos	94
Conclusión	97
CAPÍTULO III	99
LA MEMORIA HISTÓRICA COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD PARA EL PERDÓN Y LA RECONCILIACIÓN	99
Introducción	99
1. El lenguaje, la memoria, la historia y la verdad	101
2. Implicaciones políticas	103
2.1 Ideología.....	104
2.2 Verdad	106
2.3 Política.....	107
3. Aportes de Walter Benjamín y de Reyes Mate a la dilucidación del concepto de memoria histórica como búsqueda de la justicia.	108
4. Pensar la justicia para la reconciliación y el perdón como parte de la responsabilidad histórica.....	112
5. La memoria: una ética de la compasión.	114
Conclusión	116
CONCLUSIÓN GENERAL.....	118
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	121
1. Documentos cartáceos:	121
2. Webgrafía	125
3. Soportes Informáticos.....	126

INTRODUCCIÓN

Bajo el título “*Justificación, memoria y derechos humanos. Marcos y horizontes actuales de fundamentación*”, se reúnen tres productos de investigación desarrollados por sus Autores en el marco de las actividades investigativas de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás, que se corresponden a sendos capítulos.

Como se sabe, la Maestría en Filosofía Latinoamericana, desde su fundación, ha dedicado sus mayores y mejores esfuerzos a “pensar el pensamiento y la realidad de América Latina”. Esta divisa y razón de ser del programa de formación avanzada hace parte sustantiva de los procesos formativos de los magistrandos quienes, desde el saber filosófico latinoamericano como pensamiento situado en nuestra propia realidad y en diálogo con la tradición filosófica universal, deben dar señal probada de la impronta que se les ha confiado.

Esta impronta, como se verá más adelante, jalona el desarrollo de los tres capítulos de investigación. El núcleo temático de los mismos dice relación, en forma implícita o explícita, a la doctrina de los derechos humanos y, por extensión, a la filosofía política, de ahí que a partir de esfuerzos temáticos mancomunados se propenda por reflexionar en torno de nuevos y posibles marcos de fundamentación filosófica.

La reflexión en torno de la política ha ocupado históricamente un lugar central en el pensamiento latinoamericano. Brota con carácter germinal en la ideología de los próceres que abanderaron nuestros indistintos procesos de independencia, bajo el influjo benéfico de las ideas e ideales del pensamiento ilustrado y enciclopedista y de su concreción y realización en la “Revolución Francesa” de 1789, acogiendo la divisa “Libertad, igualdad, fraternidad”. Esta centralidad aparece ya manifiesta en forma relativamente sistemática, en varios filósofos latinoamericanos que hicieron parte de la llamada “Generación del Positivismo”, que fijó su atención sobre el lema: “Libertad, orden, progreso”. Entre estos

últimos se destaca la egregia figura de Juan Bautista Alberdi (1810 – 1884), quien en su célebre escrito titulado: *“Ideas para un curso de filosofía contemporánea. Para presidir a la confección del Curso de Filosofía Contemporánea. En el Colegio de Humanidades. Montevideo, 1842”*, expresó:

“Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos?

-Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano.

De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procederes; republicana en su espíritu y destinos”.

En efecto, en la política de lo que se trata es de la socialidad humana. Es una preocupación que viene gravitando desde los tiempos de Platón y Aristóteles: Dar cuenta del *animal social*, del *animal político*; preocupación que recorre la historia del pensamiento filosófico hasta nuestros días, dando origen a muy diversas conceptualizaciones. La política de lo que trata, en definitiva, interpretando a Hannah Arendt, es del *Vivir juntos*, de la *Convivencia Humana*.

Socialidad humana, convivencia, vivir juntos, que permean y subsumen el estatuto de los *deberes*, los *derechos* y las *garantías*, y que han encontrado su culmen en su constructo más alto: *la doctrina de los Derechos Humanos*.

Sobre los derechos humanos existe abundante literatura y su bibliografía crece de día en día. Sin embargo, en el entendido de que son “reivindicaciones históricas” de “bienes primarios irrenunciables”, los dinamismos de su legitimidad, operatividad y concreción demandan cada vez con más urgencia que los esfuerzos de la inteligencia se orienten y encaminen a desarrollar y proponer nuevas lecturas de sus apuestas teleológicas y de sus pautas metodológicas, con el propósito de contribuir a la construcción de un mundo más humano, más justo y mejor, y a la existencia de sociedades y colectivos humanos

respetuosos de la diferencia y de la dignidad de la vida y de toda persona humana.

El carácter histórico de dichas reivindicaciones ha dado lugar a la existencia de diversas generaciones de derechos humanos, que no son otra cosa que la concreción histórica de su carácter perfectible e inacabado. Prueba de ello, es que la “*Declaración universal de los derechos humanos*”, promulgada por la Organización de las Naciones Unidas, ONU, el 10 de diciembre de 1948, se ha venido perfeccionando a partir de varias “*Declaraciones Complementarias*”, ampliamente conocidas y divulgadas, que han permitido llenar vacíos existentes en la declaración fundacional o dar respuesta a los grandes temas y problemas que plantea la realidad de la humanidad actual: la inequidad de género, la vulneración de los niños; el racismo, la xenofobia y la intolerancia; la contaminación ambiental, el cambio climático y el desastre ecológico; la desaparición de especies de fauna y flora; el exterminio y la extinción de etnias, pueblos y comunidades autóctonas; la expoliación de la naturaleza y el consumismo exacerbado; los totalitarismos de derecha y de izquierda; las guerras, con su terrorífica oscuridad, su espectro de muerte y destrucción y la deshumanización de sus víctimas...

Las anteriores razones justifican la naturaleza e intencionalidad de la presente investigación y la necesidad de continuar en los esfuerzos de fundamentación de la doctrina de los derechos humanos, en el ámbito de la filosofía política. El ánimo de los Autores es contribuir a este torrente de esfuerzos, con vocación de humanidad, en la medida de sus propias posibilidades.

Como hipótesis de trabajo se propuso:

“El carácter perfectible e inacabado de los derechos humanos en sus dinanismos de legitimidad, operatividad y concreción, demanda con urgencia de la filosofía y, en particular de la filosofía política latinoamericana, un esfuerzo sostenido que proponga nuevas lecturas, marcos, horizontes y perspectivas conceptuales, de sus apuestas teleológicas y de sus pautas metodológicas, que bien puede nutrirse de los

aportes conceptuales de la ética de la justificación, la ética de la memoria y la filosofía de la realidad histórica”.

La hipótesis del trabajo de investigación que se presenta aspira a dar cuenta del problema:

“¿Qué aportes conceptuales ofrecen la ética de la justificación, la ética de la memoria y la filosofía de la realidad histórica, en la construcción de marcos y horizontes para la fundamentación filosófica de los derechos humanos en la actualidad y en el contexto latinoamericano?”

Así las cosas, el Objetivo General que jalona la investigación, expresa:

“Proponer, desde la ética de la justificación, la ética de la memoria y la filosofía de la realidad histórica, marcos y horizontes actuales de fundamentación filosófica de los derechos humanos que contribuyan a su fortalecimiento, potenciación y desarrollo, especialmente en el contexto latinoamericano, sin perder la vocación de universalidad propia de la filosofía”.

La prosecución de este Objetivo General se cumple, en rigor, en el desarrollo de tres capítulos resultado de sendas investigaciones, que previamente se propusieron como Objetivos Específicos, en su orden:

- 1) Valorar los aportes de la ética de la justificación paulina, desde la lectura de Enrique Dussel, a la filosofía política y a la fundamentación filosófica de los derechos humanos.
- 2) Identificar los presupuestos conceptuales que, desde la filosofía, según Angelo Papacchini, y desde la filosofía de la realidad histórica, de Ignacio Ellacuría, contribuyen al fortalecimiento temático de los derechos humanos.
- 3) Valorar los aportes de la filosofía y de la ética de la memoria, desde las perspectivas de Walter Benjamin y Manuel Reyes Mate, a la posibilitación del perdón y la

reconciliación, en clave de derechos humanos.

El contenido del trabajo de investigación se estructuró en tres capítulos, a saber:

En el primer capítulo, titulado: “La filosofía política de San Pablo y su doctrina de la *justificación*. Una lectura desde el pensamiento de Enrique Dussel”, su autor Wiliam Vásquez Alarcón, expone cómo San Pablo, denominado el “Apóstol de los Gentiles”, encarnó la evangelización de los paganos, siendo una de las figuras más representativas de todo el Nuevo Testamento. Por su origen, un judío de la diáspora, fue capaz de armonizar en su vida, diversas corrientes de pensamiento, tanto de filósofos como de literatos griegos, al igual que del judaísmo y de la naciente religión cristiana. Sus “Cartas”, aunque la discusión sobre las mismas continúa, son un reflejo de todo lo que supuso la primera evangelización y una muestra de la concepción teológica de la Iglesia primitiva.

Uno de los temas que sobresale en dichas “Cartas” es el de la *justificación*, que a pesar de no ser una de las doctrinas principales del Apóstol, se convirtió, a lo largo de la historia, en inspirador y hasta en causa de división, para sus seguidores y sus detractores. Por medio de este concepto, Pablo de Tarso reflexiona sobre lo que significa ser justo y se pregunta si el ser humano, tanto judío como gentil, es capaz o no, de obtenerla por sí mismo. Esa manera de pensar es la que le permite unificar a todos los seres humanos y colocarlos frente a Jesús, quien, por la *gracia*, es el único que puede hacer justo al hombre.

Cabe señalar que el pensamiento paulino ha sido estudiado hondamente por muchos filósofos, tanto latinoamericanos como de otras latitudes, que han reconocido abiertamente su importancia temática, tanto en el ámbito de la teología como en el de la filosofía y, en particular, en la filosofía política. Es que todavía hoy el pensamiento paulino continúa ofreciendo importantes aportes a la dilucidación de los grandes temas y problemas que afronta el hombre contemporáneo. Dicho de otro modo, el pensamiento del “Apóstol de los Gentiles” sigue teniendo sobrada actualidad.

Uno de los estudiosos del pensamiento de Pablo de Tarso es Enrique Dussel, quien tomando como punto de partida la *doctrina de la justificación paulina*, reflexiona sobre todo lo que ella aporta a la *filosofía política de la liberación*, entendida ésta como una especie de superación de la ley que oprime al ser humano y que legitima una serie de injusticias, producto de una construcción hegemónica. Sólo de ese modo, dice enfáticamente el pensador latinoamericano, se puede llegar a la construcción de un nuevo orden en donde todos, superando y dejando las diversas esclavitudes, se convierten en pueblo en el que se respeta la vida y, por tanto, la dignidad de toda persona humana. La *doctrina de la justificación paulina* ofrece, en consecuencia, un rico potencial para la superación de la injusticia y para la auténtica liberación de los oprimidos, pues como enseñó Xavier Zubiri, *justificar es dar razones; dar razones es la tarea de la razón*.

El segundo capítulo, de autoría de Manuel Enrique Garzón Tenjo, titulado: “Papacchini – Ellacuría: Aportes a la fundamentación de los derechos humanos desde la filosofía y desde la filosofía de la realidad histórica”, reflexiona como su denominación lo anuncia sobre la posibilidad de fundamentar filosóficamente los derechos humanos. El abordaje del tema se hace mediante los ejes de pensamiento de Angelo Papacchini e Ignacio Ellacuría, en diálogo con otros autores.

Los frutos de la indagación y la reflexión permiten, por una parte, visualizar la forma cómo se han constituido y configurado los derechos humanos en correspondencia con los entornos históricos, sociopolíticos y culturales. Por otra, se reconoce el proceso de historización de los derechos humanos desde las mayorías populares oprimidas y empobrecidas, como el horizonte de sentido de la función liberadora de la filosofía desde la perspectiva del pensamiento de la realidad histórica. Es significativa la importancia que este trabajo adquiere, si se tiene en cuenta que la realidad histórica de Latinoamérica evidencia el ascenso al poder de grupos proclives a favorecer los intereses de minorías privilegiadas, lo cual pone en situación de riesgo el reconocimiento de los derechos humanos de las mayorías.

El tercer capítulo, titulado: “La memoria histórica como condición de posibilidad para el perdón y la reconciliación”, cuyo autor es Wilmer Ferney Puyo Cortés, centra su atención en el concepto de memoria, desde los postulados conceptuales de la filosofía y de la ética de la memoria que subyacen en la obra de Walter Benjamin y en la de Manuel Reyes Mate. Se trata de establecer un estatuto relevante para la “memoria histórica”, que viabilice el “perdón” en su forma auténtica y no como mera postergación del conflicto, para que pueda dar lugar a la reconciliación entre víctimas y victimarios, y para que en última instancia haga posible la *justicia*.

La resolución de los conflictos ha visto surgir dos alternativas viables a la dialéctica entre víctimas y victimarios: Una, que propone “perdón y olvido”; Otra, que propugna por “verdad, justicia, reparación y no repetición”. Ambas posturas, aunque no se crea, requieren de la “memoria histórica”. Por ello, el perdón, la reconciliación y la paz, son la *Tarea de la Memoria*.

Finalmente, los autores del presente trabajo de investigación esperan haber realizado un aporte, desde sus propias y particulares indagaciones, a la filosofía política y al ingente esfuerzo de fundamentación de los derechos humanos, que se viene realizando desde hace muchos años y al que tantos estudiosos de diversos saberes y disciplinas, y desde distintos niveles de formación académica y extra-académica, han dedicado sus mejores y más nobles esfuerzos.

CAPÍTULO I

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SAN PABLO Y SU DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN.

UNA LECTURA DESDE EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL¹

Wiliam Vásquez Alarcón

*“La figura de Pablo de Tarso
es una de las claves del desarrollo del cristianismo
y, con éste, de la cultura occidental.”*

Gabriel Liceaga

Introducción

El propósito del presente capítulo es realizar una lectura crítica y establecer un diálogo con el texto del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel del año 2012, titulado “Pablo de Tarso en la filosofía política actual”, en el que, apoyándose en el pensamiento del “Apóstol de los Gentiles”, presenta una reflexión relacionada con la filosofía política.

Se trata, entre otras cosas, desde un acercamiento a los textos bíblicos, de comprender y valorar los aportes del filósofo latinoamericano en el ámbito de la filosofía política y ofrecer algunas luces y precisiones adicionales que aporten, desde nuestro continente, a la dilucidación del asunto en la actualidad. Cuestión estrechamente relacionada con los propósitos en que se encuentra comprometida desde hace varios años la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás de Colombia que, como se sabe, desde su

¹ Escrito elaborado para la obtención de la Maestría en Filosofía Latinoamericana por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás – USTA.

programa de Maestría en Filosofía Latinoamericana, ha dedicado sus mayores y mejores esfuerzos a “pensar el pensamiento y la realidad de América Latina”.

De ahí que el acercamiento a la Sagrada Escritura, como lo han hecho algunos a lo largo de la historia, también pueda realizarse desde la filosofía, puesto que, en sus páginas se pueden encontrar ecos de algunas corrientes filosóficas, al igual que reflexiones sobre el ser humano, la naturaleza, Dios, el poder, la ética, las relaciones con los demás, etc., asuntos por demás conexos con el estatuto de la filosofía política y la convivencia humana.

Un volumen de la *Revista Helmántica*, de la Universidad Pontificia de Salamanca, publicado en 1960, contiene un valioso artículo de Fr. Isidoro Rodríguez, O.F.M., bajo el título “La cultura griega en San Pablo”. Su autor inicia con la perentoria afirmación: “Pablo de Tarso es la personalidad más destacada del imperio romano de su época y uno de los genios que más influencia han ejercido en la Humanidad con sus misiones y con sus catorce *Epístolas*” (Rodríguez, 1969: p.19).

La afirmación de que las cartas de Pablo son en total de unas catorce (14), deja traslucir un acercamiento no del todo académico, sino más bien tradicional,² puesto que hoy en día ningún estudioso del “Apóstol de los Gentiles” sostiene esa idea y, por el contrario, reducen las Cartas paulinas a tan sólo a unas cuantas.

Sea lo que fuere de ello, el mérito y la figura proverbial de San Pablo resultan incontrastables. Su mérito radica fundamentalmente, en haber cargado sobre sus propias espaldas, la evangelización de los “incircuncisos”, en contraste con la “iglesia oficial”, representada por Pedro, que se dedicó a la evangelización de los cristianos provenientes del judaísmo (cf. Gal 2,7-8).

² Eusebio, obispo de Cesarea, que vivió a finales del s. III y comienzos del s. IV, muestra en su obra *Historia Eclesiástica*, una preocupación por saber cuáles son los textos que pueden ser considerados como escrituras y cuáles no lo son (HE III,25,1ss). Sobre las cartas de Pablo dice lo siguiente: “en cambio, es evidente y claro que las catorce Cartas son de Pablo. Con todo, no es justo ignorar que algunos han rechazado la *carta a los Hebreos*, diciendo que la Iglesia de Roma no la admite por creer que no es de Pablo” (HE III,3,5).

Él, y todo el movimiento al que pertenece, del cual es su más egregio representante, puede y debe ser considerado, aunque parezca exagerado, como el *salvador* del cristianismo, toda vez que la corriente que representaba terminó no solamente por imponerse en la Iglesia sino por convertirse prácticamente en la única. De no haber sido por una comprensión diferente del cristianismo, en parte influenciada por ideas provenientes del imperio greco romano y por la experiencia de la diáspora del judaísmo, que amplió la forma de pensar y de ver las cosas por parte de la corriente a la que perteneció Pablo, probablemente el movimiento de Jesús de Nazareth no habría pasado de ser un asunto meramente local y, a la larga, una experiencia religiosa más y un “grupo revoltoso” menos, en la historia de la humanidad.

Como se verá más adelante, la figura y la doctrina de Pablo han sido empleadas en las reflexiones políticas por parte de diversos filósofos. Uno de ellos, de nuestro continente, Enrique Dussel, quien ha realizado una valiosa reflexión de probada actualidad, caracterizada por la hondura de pensamiento que le es propia e inspirada expresamente, en el autor bíblico.

En el presente capítulo se presentarán, en primer lugar, algunas ideas fuerza jalonadas por el pensamiento de San Pablo que, de algún modo, constituyen lo que bien podría llamarse una filosofía política, que Dussel ha logrado descubrir y sacar a la luz luego de una paciente y profunda meditación en torno de algunos textos de Pablo. A continuación, en segundo lugar, se trata de abordar básicamente la “doctrina de la justificación” en dos cartas del “Apóstol de los Gentiles”: la “Epístolas a los Gálatas” y la “Epístola a los Romanos”, debido a que en esos documentos es en donde se desarrolla mayormente esa tesis de Pablo y porque ella es la empleada por el filósofo latinoamericano. Finalmente, se presentan algunas Conclusiones resultantes de la investigación, que permiten mostrar su potencial explicativo y su probable contribución a la filosofía política contemporánea.

1. La filosofía política de San Pablo según un escrito de Enrique Dussel

Luego de esta Introducción, el presente apartado se contrae a dilucidar el estatuto de lo que podría llamarse la filosofía política de san Pablo, a partir de lo expuesto por Enrique Dussel. Filosofía política que, como se verá a todo lo largo de la exposición, se encuentra subsumida de manera implícita en las “Cartas” del “Apóstol de los Gentiles” y que, como se sabe, ofrecen elementos conceptuales y doctrinales relevantes para realizar una relectura de la razón de ser y de la razón de acontecer de la política, en la actualidad, esto es, en los tiempos de la llamada “globalización”, lo que equivale a decir, “dar cuenta de nuestro propio presente” a partir de la actualidad misma del pensamiento paulino.

Así pues, Gabriel Liceaga, de la Universidad de Cuyo, Argentina, en artículo publicado en la *Revista Realidad*, presenta el modo cómo algunos filósofos modernos³ han abordado las obras de san Pablo, evidenciando los intereses teóricos por los que han acudido al “Apóstol de los Gentiles” y formulando algunas hipótesis sobre las diversas aproximaciones a dichas cartas (cf. Liceaga, 2009: p.472).

Luego de una presentación general del interés por san Pablo, el autor aborda las posturas de cada uno de los autores enunciados por él. Con respecto a Enrique Dussel, Liceaga afinca su análisis en un documento inédito del filósofo latinoamericano que, como se verá, luego de publicado, constituye el núcleo temático de nuestra indagación. Sobre el contenido y los alcances de dicho inédito, Gabriel Liceaga Expresa:

El filósofo argentino Enrique Dussel presenta un balance crítico de las lecturas contemporáneas de Pablo y efectúa, desde el horizonte de su *Política de la Liberación*, una interpretación en clave filosófica del tema de la ley, la fe y la crítica del orden vigente en Pablo. Dussel es explícito en su intención y en su criterio hermenéutico, ya que señala que las epístolas paulinas son “narrativas racionales en base a símbolos”, que pueden ser leídas en dos claves: desde la fe religiosa o desde la Filosofía (Dussel, 2009: p.2). En el segundo caso —el suyo—, se trata de recuperar y reconstruir críticamente las categorías filosóficas implícitas en textos fundacionales como el de Pablo, sobre todo cuando estas pueden tener pertinencia en el presente. (cf. Liceaga, 2009: p.480).

Del mismo modo, Liceaga destaca y pone en evidencia la notoriedad e importancia del

³ Franz Hinkelammert, Alain Badiou, Jacob Taubes, Giorgio Agamben y Enrique Dussel.

pensamiento filosófico del autor latinoamericano, al señalar:

El texto de Dussel tiene el gran mérito de esforzarse por articular su propia hermenéutica con la realidad económica y política actual. Esto clarifica y justifica notablemente su interpretación del apóstol cristiano, a quien se propone encontrar “debajo” de las Filosofías políticas de la cristiandad bizantina y latina, del mundo islámico, de la Modernidad europea y de las Filosofías políticas contemporáneas. (cf. Liceaga, 2009: p.480).

Y agrega, a manera de síntesis:

Las cartas de Pablo, según señala Dussel, representan un diagnóstico crítico en vista de una praxis religiosa-política; práctica esta que logró hacer cimbrar el fundamento sobre el que se edificaba el Imperio Romano. Las cartas de Pablo serían la expresión de comunidades judías oprimidas y explotadas por el Imperio, que claman por justicia desde una situación de sufrimiento provocada por la dominación esclavista romana. (Liceaga, 2009: p.480-481).

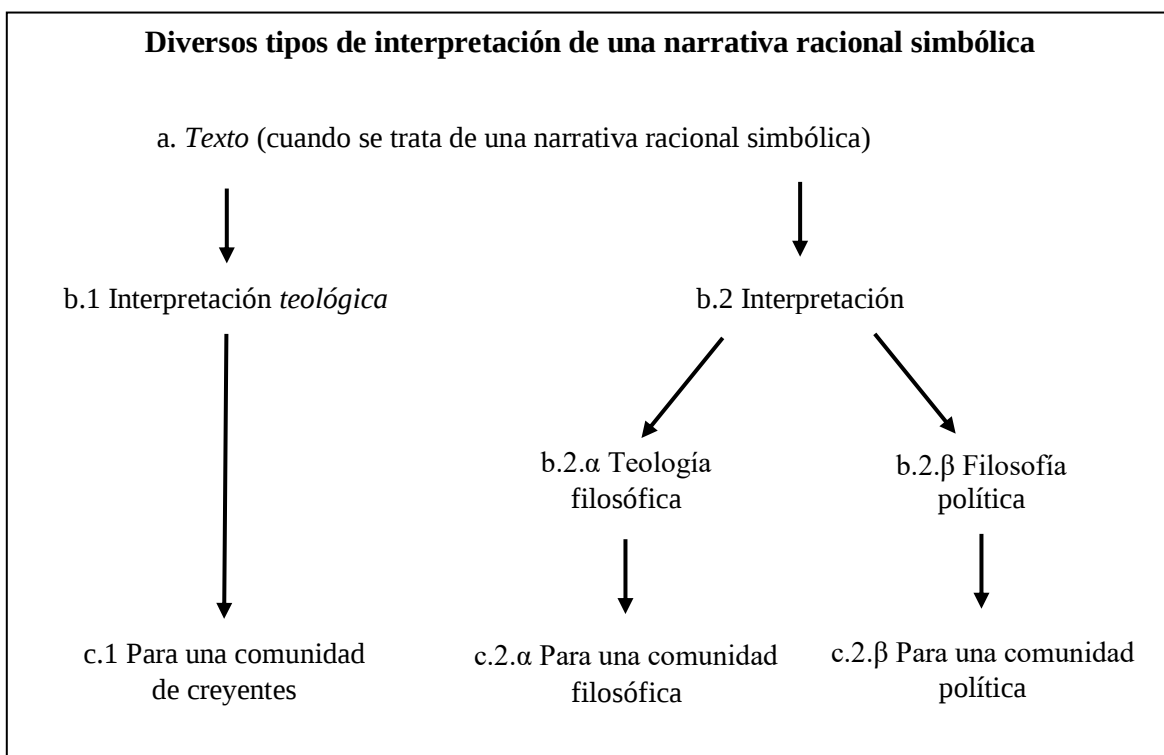
Por su parte, Enrique Dussel, en un capítulo del libro *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos* presenta, luego de mostrar su propia lectura de Pablo, las distintas interpretaciones que se han hecho del pensamiento del Apóstol de los Gentiles en el s. XX⁴. En este mismo sentido, una lectura analítica y crítica del texto de Dussel respecto de su interpretación del pensamiento de san Pablo, en la medida de nuestras propias posibilidades, permite mostrar los siguientes hallazgos:

El primer punto que plantea el autor está en relación con el acercamiento, o el modo de abordar el “texto sagrado”. Apoyándose, fundamentalmente, en Kant, Dussel manifiesta que la Biblia, al igual que los textos sagrados de otras religiones, puede ser abordada tanto desde la perspectiva del teólogo bíblico (el sabio de la Escritura para la fe de la Iglesia), como desde la óptica del filósofo, el sabio de la razón “que se basa en las leyes interiores que pueden deducirse de la propia razón de cada ser humano” (cf. Dussel, 2012b: p.9-10).

Es desde ahí, entonces, que se propone, como reto, leer los textos de la Biblia desde la filosofía, o lo que él llama la Facultad de Filosofía, para hacer una *hermenéutica o*

⁴ Básicamente las posturas de M. Heidegger, A. Badiou, S. Žižek, W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben y F. Hinkelammert.

interpretación “estrictamente filosófica”. En ese sentido, dice Dussel, siguiendo la terminología kantiana, los textos, simbólicos, religiosos y místicos, deben ser definidos como “narrativas racionales *en base a símbolos*” debido a que son *mitos*. Pero esos textos pueden ser leídos tanto desde la teología, para una comunidad religiosa, como desde la filosofía, para una comunidad secular. En consecuencia, Dussel propone que la interpretación filosófica puede ser dividida en dos vertientes: una de ellas en teología filosófica y la otra en filosofía política; esta última destinada a una comunidad política. El siguiente esquema, extraído de la página 11 del mencionado texto, permite comprender cabalmente el asunto que se acaba de expresar⁵:



⁵ La explicación de dicho esquema, y la muestra de su forma de abordar el texto paulino a estudiar, aparece más adelante, con las siguientes palabras: “Es decir, tomaremos las *narrativas simbólicas* (a.), que no deben ser trabajadas hermenéuticamente sólo en la Facultad de teología (b.1), y las localizaremos en la Facultad de filosofía (b.2), para efectuar una labor interpretativa filosófico-política (b.2.β), de la que trata una *Política de la Liberación*, estrictamente *filosófica*. Es decir, no se trata de una recuperación filosófica de la teología, sino de la recuperación para la filosofía de textos fundacionales que poseen *implícitamente categorías críticas* que originaron una cultura (la de las cristiandades oriental y occidental, incluyendo la Moderna europea), y que pueden construirse como *categorías filosóficas críticas* de gran pertinencia en el presente.” (Dussel, 2012b: 14).

Por tanto, es dable afirmar que el acercamiento a Pablo desde la perspectiva filosófica es perfectamente posible. Ya en contextos europeos algunos filósofos según los describe Benoît Bourguine, profesor de teología de la Universidad de Louvain, en su artículo “*Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien*”, manifestaban que era posible abordar al apóstol y su obra desde itinerarios filosóficos (cf. Bourguine, 2009: p.78). El artículo presenta en forma argumentada, las posturas de cuatro autores de importante actualidad en el ámbito de la filosofía política en los que, desde diversas perspectivas filosóficas, se aborda la obra de san Pablo⁶.

En esta misma línea, José Antonio Zamora presenta la importancia de estudiar a Pablo desde varias disciplinas y contextos, expresando, entre otras cosas, que sus obras no pueden ser propiedad de persona o grupo en particular, puesto que:

a pesar de todos los riesgos que esto supone, más que nunca estamos necesitados de lecturas políticas del cristianismo, también desde fuera del cristianismo mismo, que sin renunciar a la complejidad de la realidad social y evitando cortocircuitos incendiarios, abran nuevas perspectivas para el diálogo entre cristianismo y política. (Zamora, 2010: p.98).

Volviendo al escrito de Enrique Dussel, un elemento que llama la atención es lo referente a la presentación que hace de los autores que va a consultar para su trabajo, que él divide en dos partes⁷, desde los principios y presupuestos de su filosofía de la liberación:

En general, y desde ya, todas las interpretaciones de los textos –exceptuando los originados en países periféricos, como veremos– tienden a no articular el proceso

⁶ Alain Badiou, filósofo escéptico, busca a través de la figura de Pablo un nuevo paradigma de militante capaz de sostener un pensamiento a la vez radical y práctico. Poco importa si el hecho sobre el cual se funda Pablo sea verdadero o fabuloso, lo importante, para este autor, es la fuerza de la palabra de Pablo que engendra el universalismo cristiano. Slavoj Žižek, marxista, sigue el pensamiento de Badiou y busca crear una alianza estratégica entre el cristianismo y el marxismo para contrarrestar la fuerza del fenómeno religioso postmoderno de un cristianismo de tinte integrista y de otro de corte espiritualista al estilo *New Age*. Por su parte George Agamben, que se orienta por una filosofía política, pretende restituir a las epístolas paulinas su estatus de textos mesiánicos para Occidente. Mientras que Bernard Sichère escruta en la escuela de Pablo la figura existencial de la revolución cristiana frente al desafío nihilista contemporáneo. En afinidad al pensamiento de Martin Heidegger este autor interroga las fuentes del cristianismo para entrar en la inteligencia de la relación singular entre el ser y el tiempo que ellas reflejan. Cf. Bourguine, 2009: 81-87.

⁷ “En la primera, aclararé la posición crítica ante el debate en torno a Pablo de Tarso tal como la interpreta una *Política de la Liberación*, aprovechando todos los elementos positivos y rescatables del tratamiento del asunto en los filósofos políticos actuales. En la segunda parte, expondré críticamente la posición de otros filósofos en boga, marcando las coincidencias con las tesis expuestas en la primera parte, y mostrando igualmente las disidencias críticas” (Dussel, 2012b: 12).

hermenéutico con la realidad económica política concreta de la realidad actual del sistema globalizado y excluyente, lo que deja ver interpretaciones de diversos grados de “idealismo”, indiferentes ante la terrible situación actual del globo. (Dussel, 2012b: p.12).

La breve biografía de san Pablo que presenta el filósofo argentino, en la página 14 de su texto, deja entrever un buen conocimiento de algunos textos del NT; sin embargo, parecería que el empleo de la información de diversos textos neotestamentarios muestra que a todos ellos les da el mismo valor, sin tener en cuenta la intencionalidad de los autores sagrados ni los contextos para los que se escriben, lo que se podría convertir en una lectura sesgada. Una visión demasiado negativa del contexto en el que está enmarcado Pablo⁸, presentando al Imperio Romano como construido sobre una situación de injusticia, dan la posibilidad a Dussel, de presentar las cartas de Pablo *acondicionándolas* a su forma de pensar; ese análisis lo concluye del siguiente modo:

Desde este masivo sufrimiento de la subjetividad carnal viviente de las multitudes del Imperio fue desde donde se escribieron esas *Cartas* paulinas a “comunidades éticas” (las denominaría Kant) a fin de que tomaran conciencia intersubjetiva crítica y actuaran en consecuencia (es una propuesta teórica en función de una praxis liberadora, crítica, transformadora). (Dussel, 2012b: p.17).

Es cierto que el Imperio Romano se asentó sobre la fuerza de los esclavos, que en definitiva eran los que movían gran parte del engranaje económico. Sin embargo, la preocupación de Pablo parece ir, más bien, en otra dirección que solamente aquella que presenta el filósofo argentino. Probablemente los contextos del Apocalipsis, con toda su crítica al Imperio y el vaticinio de su caída, de la carta de Santiago y su crítica a los ricos que amasan sus fortunas a costa del salario de los pobres, o la primera carta de Pedro, que invita a los cristianos a identificarse con Cristo en el dolor, signo de que se está viviendo en medio de persecuciones, podrían serle de mayor utilidad para poder realizar la descripción del imperio tal como lo está manifestando el autor de “Pablo de Tarso en la filosofía política

⁸ “Recordando lo que muchos de los actuales intérpretes filósofos de dichas *Cartas* olvidan, deben situarse estos escritos en el contexto *económico político* del Imperio romano en una etapa de consolidación de la estructura de dominación esclavista y oligárquica de trágicas desigualdades que despertaba un clamor inmenso entre crecientes masas mayoritarias oprimidas, explotadas, reducidas a soportar sufrimientos inenarrables. (...). Las *Cartas* son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal.” (Dussel, 2012b: 15). Esto contrastaría, por ejemplo, con la intensión que tiene el autor del libro de los Hechos de los Apóstoles, quien muestra que el Imperio romano puede ser un buen aliado para el Evangelio.

actual.”

Enrique Dussel, de igual manera, presenta una concepción antropológica en Pablo, no solamente diferente a la greco-romana⁹ sino en contradicción con ella¹⁰:

Pablo parte de una concepción antropológica semita completamente diversa a la greco-romana. El ser humano no es un alma (*psykhê*) divina, una, ingenerada e inmortal, caída en un cuerpo (*soma*). Para Pablo el ser humano, como para los semitas y egipcios (y también para los *Evangelios sinópticos* y *joanino*), era categorizado como una “carne” (en griego: σάρξ; en hebreo: בשר) o como “cuerpo psíquico” o “anímico” (*soma psikhikós*: σῶμα ψυχικός). Se trata de una categoría antropológica intersubjetiva que muestra la situación del ser humano “fuera de la Alianza (Dussel, 2012b: p.17-18).

De esta manera, teniendo como punto de partida la concepción antropológica, Dussel identifica, desde el punto de vista filosófico, dos órdenes, niveles o mundos, en Pablo: el primero de ellos es “reino de este mundo” y el otro es el “Reino de Dios.” El primero es el de la “carne” o la *Totalidad*, que tiene pretensión autoreferente; es lo dado. La segunda es la Exterioridad o lo meta-físico “pero situado como comunidad concreta de los Otros más allá de la Totalidad vigente y dominadora (el *sóma pneumatikós*)” (Dussel, 2012: p.19).

Hay que recordar que la palabra para cuerpo en hebreo es גוף, este vocablo no hace parte del léxico bíblico, sólo aparece en femenino גופה, pero para hacer alusión al cadáver (cf.: 1Cro 10,12.); al parecer los hebreos seguían la tradición asiria, tal como lo sugiere Claude Tresmontant: “En hebreo no existe el término “cuerpo”. El cuerpo no es, entre los Acadios y los Hebreos, este “guiñapo” que se desprecia y del que uno quisiera deshacerse. Incluso se tenía cierta repugnancia a separarlo del alma que le vivifica” (Tresmontant, 1962: p.131).

⁹ Que muestra que el ser humano tiene principio de determinación y del mal a la materia o al cuerpo, mientras que el alma es inmortal. Cf.: Dussel, 2012b: p.18.

¹⁰ “Para la narrativa racional simbólica greco-romana (a. del *Esquema 1*), y sus filosofías correspondientes (b.2) el ser humano tiene como principio de determinación y del mal a la materia o el cuerpo; el alma es inmortal. Para semitas y egipcios, el ser humano es unitario, es *carne* (*basar* o *sóma psikhikós*) y muere. Hay una muerte primera (del *primer Adam*) que deja a la *carne* con “vida” (psíquica) pero sin salvación, aislada, sin elección, ni promesa, ni comunidad, ni salvación. Esa *carne* entra intersubjetivamente en una alianza, contrato, testamento (en hebreo: *brit*, ברית) desde donde puede producirse un *primer renacimiento* (resurrección): es el “cuerpo espiritual” (*sóma pneumatikós*).” (Dussel, 2012b: p.18).

El vocablo בָּשָׂר, carne, significa en el lenguaje semita el cuerpo vivo, creado por Dios, mientras que la palabra אֶשָּׂא, también traducido por carne, alude a la vianda comestible. Al tratar los dos términos Luis Alonso Schökel, presenta el primero con sus diversas acepciones acentuando en su sentido ampliado, es decir, la totalidad del cuerpo o la persona (cf. Schökel, 1994: p.139). Para el segundo término sólo hace referencia al alimento (cf. Schökel, 1994: p.743). El concepto bíblico de carne, בָּשָׂר, integra a la vez el alma y el cuerpo; el alma, נֶפֶשׁ, *nefesh*, es la totalidad de la existencia unida al cuerpo.

Siguiendo a Tresmontant (Tresmontant, 1962: p.125), se pueden recuperar como características de la antropología hebrea las siguientes:

- La ausencia de dualismo alma – cuerpo.
- La aportación original del pensamiento bíblico que lo hace diferente de otras filosofías: *la ruah*, רוּחַ, traducido en la biblia griega por πνεῦμα. *La ruah* abre a la dimensión sobrenatural pues es una inhabitación de Dios mismo en el hombre. Como lo afirma el profeta Oseas en 9,7 al hablar de “*el hombre espiritual* (אִישׁ רוּחַ).”

Quizás sea el alma, נֶפֶשׁ, la dimensión más alta de la antropología hebrea. Este vocablo no solo significa respiración, sino que también equivale, en la mentalidad hebrea a individuo, persona, ser (cf. Schökel, 1994: p.504).

El texto bíblico más elocuente del Antiguo Testamento en Dt 6,5¹¹, retomado por los sinópticos (Mt 22,31; Mc 12,30; Lc 10,25), presenta claramente la concepción de la antropología semita: si bien el ser humano es una unidad en la que todo está integrado, se puede decir que posee tres dimensiones: corazón, alma y fuerzas, que equivalen al traducir las palabras hebreas empleadas a las siguientes definiciones:

- לֵב (καρδίας = corazón): conciencia interior, interioridad, memoria, atención,

¹¹ “καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου.”

וְאַהֲבָתָה אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-לֵבְךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ וּבְכָל-מְאֹדְךָ:

inteligencia, juicio, razón, voluntad, comprensión, capacidad de análisis (cf. Schökel, 1994: p.380).

- נַפְשׁוֹ (ψυχή = alma): individuo, persona, dimensión psíquica de la persona, toda su existencia (cf. Schökel, 1994: p.504).
- כֹּחַ (δυνάμεις = fuerzas): fuerza, vigor, poder, son los recursos con los que se cuenta internos y externos a la persona (cf. Schökel, 1994: p.398).

Si bien es cierto que para los judíos el ser humano es una unidad, aunque también se aprecia una distinción, Pablo parece estar aludiendo a una especie de división en el ser humano. La cita que aparece en 1Tes 5,23, que, dicho sea de paso, es el texto más antiguo de todo el Nuevo Testamento y, por tanto, de la literatura paulina que ha sobrevivido, así lo dejan ver: “pues que el mismo Dios de la paz santifique a vosotros por completo, y lo íntegro (entero) de vosotros, el espíritu y el alma y el cuerpo, irreprochablemente (irreprochablemente) para la venida del Señor nuestro Jesucristo sea guardado.” Es un texto de difícil interpretación y no hay consenso entre los estudiosos sobre a qué en realidad se puede estar refiriendo Pablo. Un comentario bíblico, un clásico, en realidad, presenta el siguiente análisis a este versículo:

El predicado singular, «todo, entero» (*holokléron*), indica que los tres términos, «espíritu», «alma» y «cuerpo», se refieren a la totalidad del hombre. (...). Pablo depende, sin duda alguna, del empleo que hace el AT de *rüah* y *nepes*. El primer término vendría a significar la parte divina que hay en el hombre; el último, la persona humana misma. Pero *basar* designa al existente visible; los tres pueden aplicarse separadamente al hombre. La única distinción justificada entre *pneuma* y *psyché* sería la distinción de potencias superiores e inferiores del hombre. (Brown y otros, 1971: p.580).

Karl Staab, otro comentarista de la carta primera a los de Tesalónica, expresa lo siguiente, con respecto a este versículo:

Desde el tiempo de los padres de la Iglesia se ha discutido si Pablo en este pasaje distingue «espíritu, alma y cuerpo» en el sentido de los griegos, como tres elementos constituidos del ser humano (tricotomía), o si se mantiene dentro de la concepción judía, según la cual el hombre consta sólo de cuerpo y alma (dicotomía); en el primer caso, «espíritu» equivaldría al concepto platónico de «razón» (νοῦς), según el uso de

Filón. De todos los escritos del Apóstol es éste el único pasaje en que él enumera sucesivamente los tres elementos, pero sin caracterizarlos con precisión; esto hace difícil saber cuál es su pensamiento. Una cosa parece indiscutible, y es que, colocando estas palabras en la oración con que termina su carta, Pablo no pretende instruirnos en el terreno de la antropología, sino sólo exhortar a sus destinatarios a no descuidar el trabajo de su santificación personal. (Staab y Brox, 1974: p.69).

Este mismo autor, concluye su comentario con las siguientes palabras:

Aceptado, pues, que el espíritu es parte del ser humano, ¿qué relación guarda con el «alma»? En no pocos lugares Pablo utiliza los dos términos sin hacer gran diferencia entre ellos (1Co 16,18; 2Co 7,13). El «espíritu» desempeña con respecto al cuerpo y a la vida corporal las mismas funciones que el «alma»; es el término opuesto a «cuerpo» (σῶμα), (cf.: 1Co 5,3ss; 7,34; Ro 8,10) igual que lo es a «carne» (σάρξ), (1Co 5,5; 2Co 7,1; Col 2,5). Nunca considera Pablo la vida intelectual del hombre como dependiente de otro principio que no sea el principio animal, ni reconoce al espíritu natural del hombre mayor perfección esencial que al alma. De lo dicho es lícito concluir que Pablo, como todos los demás escritores del Nuevo Testamento, se mantiene dentro de la dicotomía judía. (Staab y Brox, 1974: p.69).

Si bien es cierto que lo expuesto por Dussel sobre la concepción de ser humano va de la mano con la que se encuentra en la literatura veterotestamentaria, se percibe una diferencia con lo que en la concepción paulina se puede encontrar. Este podría ser un tema por desarrollar más ampliamente en investigaciones posteriores.

El filósofo argentino, luego de lo expuesto más arriba, analiza la Carta a los Romanos a la que considera como “un momento culminante *crítico* del pensamiento semita, judío, en el Imperio romano” debido a que

es nada menos que una narrativa racional simbólica lanzada contra el Imperio en su *esencia misma*: hace cimbrar el fundamento sobre el que se edifica la *legitimación del Estado romano* en su totalidad. Pero, al mismo tiempo, era una crítica también de otros grupos de la tradición judía de los que la nueva comunidad “mesiánica” se iba lentamente *demarcando*. En tercer lugar, todavía se oponía a un cierto legalismo de grupos “judaizantes” de la primitiva comunidad mesiánica (“cristiana”) que no comprendía la novedad de la nueva posición del grupo fundacional. (Dussel, 2012b: p.19-20).

Pero... ¿cómo compaginar una actitud de Pablo contraria a Roma, y, al mismo tiempo, acorde con ella? Algunos versículos de una de las denominadas cartas auténticas parecerían

ir en esa dirección (cf. Ro 13,1-4). En ese sentido van también otros textos considerados no paulinos pero que forman parte del *corpus* y que pueden ser reflejo de lo que en los albores del cristianismo se reflexionaba: 1Tm 2,1-2; Tt 3,1ss. Como se puede ver, van en sintonía con el modo de pensar anterior, mostrando, probablemente, que se trata de la misma corriente de pensamiento.

Hay que recordar que Pablo, al igual que los misioneros de la primera época misionera de la Iglesia, como Bernabé, Felipe y hasta el mismo Pedro, aprovecharon lo que el Imperio les ofrecía, en cuanto a vías y lenguaje común, para propagar el anuncio kerigmático. Así lo expresa David Álvarez Cineira:

La organización política del Imperio y la cultura helénica dominante en gran parte de la cuenca mediterránea facilitaron enormemente la expansión del movimiento judío de Jesús desde Palestina hasta Occidente. Un lenguaje urbano común, el griego, y una buena red de comunicaciones terrestres y marítimas posibilitaron la movilidad de personas, la difusión de escritos y experiencia, y el intercambio de otro tipo de artefactos. La estructura burocrática de estas redes dio a las comunidades locales la fuerza institucional necesaria para diseminar ideas y atraer nuevos participantes. (Álvarez Cineira, 2011: p.379).

Así las cosas, Enrique Dussel atribuye a Pablo la creación de una formulación de un diagnóstico y de una estrategia política por la que transitará la naciente comunidad “mesiánica” con enormes resultados.

También, afirma que la carta a los Romanos trataba la insuficiencia de la ley tanto para el Imperio romano (*lex*) como para los judíos (*torah*). Considera, además, que en la interpretación filosófica que plantea la carta se destacan seis (6) temas fundamentales (cf. Dussel, 2012b: p.21), que giran gravitatoriamente, en torno del cuarto, a saber:

- 1- Significado de la *justificación* o, lo que es lo mismo, el criterio último de la legitimación histórica de la praxis, del agente, de las instituciones.

Es aquí donde inicia la explicación de lo que ha propuesto en su esquema, mostrando, en un primer momento, lo referente a la “justificación” en sus

acepciones hebrea y griega, en el que además se aprecian diversos momentos¹². En este sentido, *justificación* es entendida por Dussel como la “la subsunción de lo concreto (el actor o la praxis) en lo universal (el criterio de fundamentación del juicio evaluativo)”. En esta dirección, dice Dussel, lo que Pablo está proponiendo es que ser justos supone un conocimiento y un poner en práctica la ley.

2- El concepto mismo de Ley como fundamento del *primer (eón)* vigente.

Es el criterio visto por todos como vigente para la “justificación”, tanto del que lo hace como del actuar mismo. La ley (para todos, judíos, romanos o griegos, por poner un ejemplo) aparece como un imperativo fundamental, dando conciencia del pecado (Rm 3,20). Es como una especie de marco que permite ver quien es justo (en cuanto cumple la ley) o no lo es (actúa en modo contrario a la ley). De igual manera, permite discernir lo bueno de lo malo, posibilitando la conciencia moral.

La ley, continúa diciendo, supone:

- a- un tiempo anterior a su dictado, un tiempo de “caos” originado por el primer Adán (simbolismo de la esclavitud en Egipto).
- b- un tiempo de la promesa acordada con Abraham (tiempo de la primera Alianza).
- c- el tiempo del dictado de la ley (primera ley) por Moisés, fuera de Egipto y en el desierto, con vigencia aún en tiempo de Pablo. Este momento es visto por Dussel como el momento fundacional.

En este punto, Dussel considera que en la “política de la liberación” juega un papel importante el *antes* y el *después*, por lo que la ley, que juega un papel importante en un *primer* momento, debe, a su vez, ser superado, en caso contrario todo perdería sentido. Como síntesis, propone la siguiente afirmación: “la *Ley* es criterio o fundamento de *justificación* de la praxis cumplida en todo orden dado, vigente” (Dussel, 2012b: p.23).

¹² ““Justificar” o declarar justo a un actor, o a la praxis de la que es agente, exige diversos momentos: 1) obviamente un actor que opera un acto, el que 2) desde un criterio o fundamento, 3) es juzgado por un tribunal u observador, que 4) asigna al actor, o a su acto, el carácter de justo (y por ello meritorio de un premio), o de lo contrario el carácter de injusto (y por ello culpable de un castigo).” (Dussel, 2012b: p.21-22.

- 3- El *derrumbe* de la legitimidad de la ley debido a su insuficiencia, producto de su fetichización.

Este momento, dice Dussel, es un momento dramático, crítico y, a su vez, novedoso. Este momento *negativo* puede ser interpretado como anarquista. Pero, para ello, la ley “ha debido tener la pretensión de ser la referencia absoluta de la justificación”, lo que equivale a “fetichismo de la ley”, es decir, el presentarse como fundamento *único y último* de la justificación. Ello también es consecuencia del colocar a la *ley* por encima de la *vida misma*, contra cuya pretensión reacciona el fundador del cristianismo, al igual que Pablo, puesto que “la vida es la que da el fundamento *último* a la ley. Si la ley fuera considerada como el criterio *último* de la justificación (lo que supondría convertir a la ley en un fetiche con la consecuente producción de la muerte) nadie podría ser juzgado como justo, puesto que su cumplimiento perfecto es imposible, por lo que nadie podría ser justificado.

Ser del linaje de Abraham, dice Dussel, “es saber que hay ocasiones en que no hay que cumplir con la Ley cuando está la Vida en riesgo.” Sólo poniendo la vida por encima de la ley es que se puede entender el siguiente criterio.

- 4- El nuevo criterio de justificación.

En este punto, Dussel trae la afirmación de san Pablo en cuanto en ser humano se justifica por la fe (en sus acepciones hebrea, אמונה, y griega, πίστις), independientemente de las obras de la ley (cf. Rom 3,28).

Es en este punto en donde Enrique Dussel presenta lo que entiende y debe entenderse como filosofía política desde San Pablo. Considera que un *disenso crítico* de la ley rompe la posibilidad de una construcción hegemónica. De esta manera, dice el autor, San Pablo ataca su fundamento.

La “fe” es la certeza entusiasta de la comunidad crítica que se atreve a criticar un sistema buscando un nuevo acuerdo que legitima o *justifica* (= juzgar como justo) la praxis de un *futuro* sistema, tal como parece indicarlo Rom 7,6. “Ese “espíritu” está

indicando el inicio del segundo *eón*, más allá de la Totalidad de la Ley. Es nuevamente el entusiasmo, la mutua solidaridad de los “rescatados”, “redimidos”, “liberados” de la esclavitud de la Ley que los oprimía” (Dussel, 2012b: p.29).

- 5- La comunidad mesiánica que irrumpe como *ruptura* con el pasado en el tiempo de la praxis liberadora (el “tiempo-hora mesiánico”).

En este estado, por decirlo de alguna manera, se encontrarían los que deciden vivir en libertad, es decir los que se liberan de la ley (cf. Rom 11,5-8). Aquí se percibe el derrumbe de un sistema con el propósito de vivir en otro mejor, en donde se respete la vida.

- 6- Creación de un nuevo orden más allá de la ley.

Es aquí en donde se produce una especie de división, pues algunos quedarán esclavos a la ley antigua mientras que otros apostarán por algo nuevo, liberador, convirtiéndose en pueblo (cf. Rom 9,25).

En definitiva, Dussel vislumbra y atisba, en el esquema que él mismo propone, un movimiento dialéctico que, según su parecer, no ha sido tomado en cuenta. De esta manera, hay todo un itinerario a seguir en el pensamiento paulino de la carta a los romanos.

2. Hacia una comprensión de la doctrina de la justificación en San Pablo

Habiendo deslindado los presupuestos y la arquitectónica conceptual de la filosofía política de san Pablo, a partir del texto de Enrique Dussel, es menester ahora ahondar en la *doctrina paulina de la justificación*.

En efecto, la “Carta a los Romanos”, probablemente anterior a las denominadas cartas de la cautividad (Col, Ef y Flm, compuestas entre los años 61 y 63), es una de las grandes cartas, y tal vez la de mayor extensión, razón por la cual podría haber sido colocada en el primer lugar del *corpus paulinum*, compuesta, aproximadamente, en el invierno del 57 al 58, en

Éfeso, poco después de haber sido enviadas las cartas a los Corintios y a los Gálatas.

La mención de la “Carta a los Gálatas” (aunque en realidad se debería tener la misma actitud con los otros escritos anteriores) es muy importante, puesto que las ideas que allí aparecen, aunque revelando a un Pablo en una actitud apologética de su ministerio y, en cierta manera, intranquilo, por decirlo de algún modo, son las que luego, con un poco más de amplitud y serenidad, serán retomadas en la “Carta a los Romanos”.

En ese sentido, tal vez respondiendo en algo a E. Dussel, si bien es cierto que la “Carta a los Romanos” se dirige al corazón del Imperio eso no significa que sea una misiva “única” pues, antes bien, revela ya todo un camino de reflexión expuesto en otros ambientes. Probablemente la concesión que se le puede hacer al filósofo es que Galacia, y en general los lugares por donde anduvo Pablo, eran regiones que conformaban las provincias del gran Imperio Romano.

Así las cosas, para poder realizar, en la medida de lo posible, un acercamiento diacrónico al tema de la *Justificación* en la “Carta a los Romanos” y poder abordarlo desde la perspectiva filosófica, es importante partir de lo expuesto en la “Carta a los Gálatas”. Esto permitirá precisar conceptos y abordar el tema de modo más amplio.

2.1 La perspectiva de la *justificación* en la “Carta a los Gálatas”

A continuación, se presenta una lectura comentada del texto, haciendo énfasis en los hitos conceptuales que resulten de particular interés con vistas a dilucidar el estatuto de la *justificación* y poder comprender la intencionalidad del autor.

Pues bien, ya en los inicios de la misiva, en el saludo, que además es muy seco y cortante, pues muestra disgusto con los cristianos de Galacia, o por lo menos con algunas comunidades, San Pablo hace una distinción entre dos momentos o temporalidades (1,4): El tiempo presente, que es perverso (...ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ...), y del cual nos ha liberado Cristo, por la voluntad de Dios y Padre nuestro (κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ

καὶ πατὴρ ἡμῶν), y, al parecer, otro tiempo futuro, que sería su opuesto.

La “Carta a los Gálatas”, en la que se presentan, además, unos datos autobiográficos, nos muestra a un Pablo que está siempre en relación con la Iglesia madre de Jerusalén, a la que, en un momento determinado, luego de haber estado varios años como misionero, sube en un momento tenso, a dar cuenta del “evangelio” que está predicando, para ver si se ajusta o no a la doctrina “ortodoxa” la cual, sin embargo, poco a poco se iba estableciendo en la naciente Iglesia (2,1-2). En realidad, parece ser que ese viaje fue, entre otras cosas, una oportunidad para dilucidar de una vez por todas la relación de las autoridades de la Iglesia con los cristianos provenientes de la gentilidad y su teología, pues Pablo y Bernabé llevaron consigo a Tito, un incircunciso, no solamente como compañero sino como pretexto para dirimir por completo el asunto (2,3), pues si le hubiesen pedido que se circuncidase probablemente se habría producido una gran discusión con enormes consecuencias¹³, lo que parece no ocurrió (2,6), sino que por el contrario aunque con un poco de tensión terminaron por aceptar esa doctrina (cf. Hch 15,1ss).

Un asunto que merece ser tenido en consideración está en relación con el concepto de verdad de “su doctrina” que emplea el autor, pues ella, por lo que deja ver, no es producto ni de consensos ni de imposición de alguna autoridad (2,6), razón por la cual Pablo defiende su postura que, según él, es producto de la comprensión del misterio, lo cual la coloca preeminentemente por encima de cualquier autoridad humana (2,11). Más adelante, cuando se aborde lo referente a la “Carta a los Romanos”, justo en el momento de hablar de la ley, Pablo apelará a la razón como la que fundamenta el conocimiento de Dios y, al mismo tiempo, la verdad.

La primera afirmación “de que el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo” aparece en 2,16. A partir de allí el “Apóstol de los Gentiles” comienza a argumentar en esa dirección:

¹³ Este hecho contrasta enormemente con lo presentado por el autor de Hechos de los Apóstoles en el capítulo 16, pues dice, expresamente, que Pablo circuncidó a Timoteo para evitarse problemas (16,3). Esto tiene que entenderse como un recurso literario de Lucas y no tanto como un acontecimiento histórico.

...conscientes de que el hombre no se justifica (οὐ δικαιούται) por las obras de la ley (ἔργων νόμου) sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado. Ahora bien, si buscando nuestra justificación en Cristo, resulta que también nosotros somos pecadores, ¿está Cristo al servicio del pecado? ¡De ningún modo! Pues si vuelvo a edificar lo que una vez destruí, a mí mismo me declaro transgresor. En efecto, yo por la ley he muerto a la ley, a fin de vivir para Dios: con Cristo estoy crucificado; y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí. No anulo la gracia de Dios, pues si por la ley se obtuviera la justicia, habría muerto en vano Cristo. (Gal 2,16-21)

Como se sabe, algunos textos del Antiguo Testamento muestran cómo Dios tiene la capacidad de cambiar el corazón del ser humano (Jer 31,33; Ez 36,26-27), por lo que Pablo considera que es posible, para el cristiano auténtico, vivir una vida plena por la bondad de Dios y como consecuencia de la fe, es decir por la actitud mediante la cual el ser humano acepta la revelación divina obrada por Cristo y responde a ella (cf. Brown y otros, 1971: p.608).

Así, san Pablo, apoyándose en Dt 27,26, considera que los que viven de las obras de la ley incurren en maldición (cf. Gal 3,10), de ahí que emplee una cita de Hab 2,4: “el justo vivirá por la fe”. Esta afirmación se convirtió luego en característica fundamental del protestantismo, en particular desde la relectura propuesta por Martín Lutero. De igual modo, el autor de la “Carta a los Gálatas”, citando a Lv 18,5 da a entender que la ley no procede de la fe, sino que el que es de la ley debe vivir por ellos.

Un poco más adelante, el autor sagrado se plantea la pregunta de para qué sirve la ley (τί οὖν ὁ νόμος;) y responde diciendo que: “fue añadida en razón de las transgresiones hasta que llegase la descendencia, a quien iba destinada la promesa, promulgada por los ángeles y con la intervención de un mediador” (Gal 3,19). Pero entonces descubre un problema con respecto a la Ley, pues parecería que ella se puede estar oponiendo a las promesas de Dios, por lo tanto, la ley no es capaz de dar vida y la justicia no viene de la ley, sino que ella cumple una función pedagógica: “de manera que la ley fue nuestro pedagogo (παιδαγωγός) hasta Cristo, para ser justificados por la fe (ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν). Más, una vez

llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo (οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν)” (Gal 3,24-25).

Por tanto, consecuencia de la fe en Cristo y, obviamente, del haberle dado a la ley su verdadero lugar, es que: “los que se han bautizado en Cristo se han revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos ustedes son uno en Cristo Jesús” (Gal 3,27-28). En definitiva:

En antítesis trimembre, encuadrada en dos frases de marcado universalismo, proclama la abolición de toda diferenciación racial, social o política, para dar paso a la vida solidaria de la cristiandad naciente: πάντες, *todos sois hijos de Dios...*; *no hay ya judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón o hembra, pues todos vosotros, πάντες ὑμεῖς, sois uno, εἷς, en Cristo Jesús.* (Rodríguez, 1960: p.25).

Pero toda esta argumentación tiene como finalidad dar “libertad”¹⁴:

«Nada hay más grande para el hombre griego que la libertad», reza un decreto del Helenismo de la ciudad de Priene. Por esa ἐλευθερία luchó Grecia, como Protoeuropa, contra los persas y la esclavitud asiática. Por esa libertad se batió con no menor denuedo San Pablo, fiel a una ideología griega, aunque antisemítica, a fin de liberar a la naciente Iglesia del sello de la Ley mosaica y de los angostos prejuicios raciales.¹⁵ El consume casi todo el léxico libertario del Nuevo Testamento, por lo que podría llamársele Apóstol de la libertad. (Rodríguez, 1960: p.34).

Esta presentación sucinta y básica de lo que se denomina “doctrina de la justificación”, en la “Carta a los Gálatas”, será ampliada, aunque con ejemplos más que por conceptos, en la “Carta a los Romanos” que se abordará a continuación.

2.2 La perspectiva de la justificación en la “Carta a los romanos”

La “Carta a los Romanos” es posterior a la “Carta a los Gálatas” y, en cierto modo, supone y subsume lo ya abordado en esa misiva que refleja a un Pablo enormemente incómodo, por decirlo así, no solamente por la actitud de los “insensatos gálatas” sino también por las

¹⁴ “Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν” (Gal 5,1); “ὅτι ἐπ’ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί.” (Gal 5,13).

¹⁵ En su concepción dinámica del cristianismo San Pablo enseña la liberación de la Ley, del pecado y de la muerte, por medio de la incorporación a la vida divina, por la filiación adoptiva υιοθεσία. Cf.: Ro 8,15.23; 9,4; Gal 4,5; Ef 1,5.

“nocivas” actividades que ciertas personas representativas de la “Iglesia Oficial” venían realizando, invitando a los “conversos” a continuar con ciertas prácticas judaizantes, no solamente poniendo en peligro el mismo cristianismo sino, además, eliminando casi por completo la posibilidad de reflexionar sobre el auténtico ser cristiano.

La carta dirigida a la comunidad de Roma muestra a un Pablo, y a todo su equipo, en una actitud de mayor tranquilidad y calma, lo que le permite profundizar en algunos elementos abordados, sólo enunciativamente, en la carta a los de la región de Galacia.

La “Carta a los Romanos” es el escrito más extenso de todo el *corpus paulinum* y al mismo tiempo uno de los textos que mejor reflejan la evolución del pensamiento del apóstol y de la comunidad o comunidades, que lo sostienen. La carta aborda diversos temas que, por razones de precisión investigativa, no se tratarán en este apartado cuya preocupación central radica en tematizar el asunto de la *justificación*.

Si bien la comunidad de Roma no fue fundada por Pablo, sin embargo, ha sido capaz de encarnar el espíritu cristiano hasta el punto de que su fe “era reconocida en todo el mundo” (Rom 1,8). En estas circunstancias, el propósito de la carta se orienta a allanar el camino para su viaje hasta la capital del imperio: “me gustaría mucho visitarlos, por si les puedo comunicar algún don espiritual que les fortalezca, o más bien, para sentir entre ustedes el mutuo consuelo de la fe que compartimos” (Rom 1,11-12). Ese deseo de viaje lo había tenido ya en otras ocasiones (cf.: Rom 1,13ss), por lo que se podría suponer que ya había estado en comunicación con ellos anteriormente.

Los versículos 16 y 17 del primer capítulo, son considerados por muchos estudiosos de la literatura paulina como la tesis de la carta, que luego desarrollará: “no me avergüenzo del Evangelio que es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío en primer lugar, pero también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: *El justo vivirá por la fe.*”

En la carta, además, san Pablo presenta su argumentación relacionada con los que no han tenido ley, entendida como la ley judía, es decir la Torah o Pentateuco, pues ellos que “aunque no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, para sí mismos son ley; ponen de manifiesto que la realidad de esta ley está escrita en su corazón” tal como lo atestiguan sus conciencias y los juicios contrapuestos o de los unos para con los otros, ya sean de condenación o de alabanza (cf. 2,14-15). La conciencia, guiada por el Espíritu Santo, puede alcanzar la verdad (cf.: 9,2). Es oportuno recordar, en este momento, lo que se manifestó al momento de considerar lo que, para Pablo, en la carta a los Gálatas, es la verdad.

Sin embargo, apoyándose en Sab 13, el autor de la carta hace una constatación de cómo algunos, movidos por sus maldades e injusticias, “aprisionan la verdad con la injusticia” (Rom 1,18), pues pudiendo conocer a Dios, por medio de la razón, a través de sus obras, no lo han hecho, por lo que “jactándose se sabios, se volvieron necios” (1,22), razón por la cual fueron arrojados “a pasiones infames” (1,26.27), “a los descarríos de su mente insensata” (1,28), recibiendo “en sí mismos el pago merecido de su extravío” (1,27), convirtiéndose en reos no solamente los que practican tales cosa sino también los que aprueban a los que las cometen (1,32).

Luego de esta presentación, el “Apóstol de los Gentiles” se dirige a los de su raza, quienes a pesar de que se ufanan por la circuncisión y por creerse los únicos que tienen ley (cf.: Rom 2,17-20) terminan también, al igual que los “gentiles,” sucumbiendo a una serie de faltas denunciadas tanto por la razón como por la ley que retienen como norma de vida (2,21-25).

De esta manera, se aprecia en el pensamiento de Pablo que tanto los primeros, como los segundos, están en igualdad de condiciones pues ambos tienen ley, aunque diversas, y ambos se muestran incapaces de cumplirla. Las consecuencias de esas acciones son enormes, pues, como dice san Pablo, “cuantos pecaron sin conocer la ley, morirán también sin ley, y cuantos pecaron estando sujetos a la ley, por la ley serán juzgados” (2,12).

Por lo anterior, es importante tener en cuenta lo que propone, “y es que Dios no considera justos a los que oyen la ley, sino a los que la cumplen: éstos serán justificados” (2,15). Esa es la razón de por qué ni unos ni otros, es decir ni los gentiles que no conocieron la ley ni los judíos que se ufanan de tenerla, están libres de pecado, sino que todos pecaron (cf.: Ro 5,12.17-19). Pero hay otro elemento que no se puede dejar de lado, y es que Dios es el mismo para todos, por lo que no se puede hacer acepción de personas (cf.: 3,29-30). Un elemento que aparece en el capítulo 5 de la carta a los Romanos es el juego que hace Pablo entre Adán y Cristo. Toda la humanidad depende de Adán, el cual es figura de Cristo, por lo que ahora se perfila una nueva creación desbordante en gracia: “pero con el don no sucede como con el delito. Si por el delito de uno murieron todos, ¡con cuánta más razón se han desbordado sobre todos la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un hombre, Jesucristo!” (5,15).

Así pues, el ser humano no se justifica por sí solo, sino que “Dios es quien justifica” (8,33). Porque Dios es imparcial y al mismo tiempo veraz (2,11; 3,4a), capaz de emplear su misericordia con quien desea (9,18), “o sea, que no hay distinción entre judío y griego, pues uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que lo invocan” (Ro 10,13); “pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para tener misericordia con todos ellos” (11,32).

Un poco más adelante, el apóstol vuelve a retomar la idea de la “consecuencia universal” tanto de lo negativo como de lo positivo:

la creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por voluntad de aquel que la sometió; pero latía en ella la esperanza de verse liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera viene gimiendo hasta el presente y sufriendo dolores de parto. Pero no sólo ella. También nosotros mismos que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo. (Rom 8,20-22).

Cabe señalar que, para San Pablo, la función de la ley es proporcionar el “conocimiento del pecado” (Rom 3,20; cf. 5,20; 7,7ss), pero por sí misma, a pesar de que es santa (Rom 7,12)

no ofrece la justificación. Ella viene por la fe, tal como había sucedido con Abraham, padre en la fe tanto de los incircuncisos como de los circuncisos (4,10ss), la que nos permite estar en paz con Dios (5,1), por medio de Cristo (5,8ss).

De este modo, “los gentiles, que no buscaban la justicia, han hallado la justicia (...) mientras que Israel, que buscaba una ley que le proporcionara justicia, no llegó a cumplir la ley (...) porque buscaba la justicia en las obras, no en la fe” (Rom 9,30-32).

El resultado de este acto es, en verdad, grande, pues el que toma conciencia de esa realidad tiene que saber que su vida será diversa: “sabemos así que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, para que fuese destruido el cuerpo del pecado, a fin de que no sirvamos más al pecado” (6,6), sin dejar de lado el hecho de que la obediencia a Dios conduce a la justicia (6,16). Pero ello no es tan sencillo, puesto que en el interior del ser humano hay toda una lucha pues, como dice Pablo, “realmente no comprendo mi proceder, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco...” (7,15ss), por lo que percibe que “el pecado” que habita en él es quien le mueve a tal forma de actuar (7,20ss). Esa dicotomía se ve reflejada en la siguiente frase: “así pues, soy yo mismo quien con la razón, sirvo a la ley de Dios y, con la carne, a la ley del pecado” (7,25), a pesar de que es consciente de que “las tendencias de la carne desembocan en la muerte, más las del espíritu desembocan en la vida y en la paz” (8,6).

Está latente aquí, una invitación a todos para que se “transformen mediante la renovación de su mente, de forma que puedan distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (12,2). Cada uno, desde lo que es, debe contribuir al desarrollo de la “comunidad” (12,6ss), sin devolver mal por mal sino, más bien, procurando el bien a todos los hombres (12,17), sin hacer justicia por mano propia (12,19a). De lo que se trata es de “vencer al mal con el bien” (12,21) llegando, incluso, a ser capaces de dar de comer o beber al propio enemigo (12,20; cf.: Prov 25,21ss).

San Pablo, parece no ir en contra del sistema establecido, razón por la cual hace la siguiente

invitación: “que todos se sometan a las autoridades establecidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas” (13,1), por lo que no hay por qué temer a los magistrados, quienes son servidores de Dios para el bien, a no ser que uno esté en falta, pues para no tener miedo es necesario actuar correctamente (13,3ss):

por tanto, es necesario someterse, no solo por el castigo, sino por la conciencia. Por eso mismo pagan impuestos, porque son servidores de Dios, ocupados en su oficio. Paguen, a todos, las deudas: al que impuesto, impuesto; a quien tributo, tributo; al que respeto, respeto; al que honor, honor. (13,5-7).

Es probable que varios textos veterotestamentarios estén detrás de esa afirmación. En el Sal 72 se invita, por ejemplo, a confiar en el rey porque debe gobernar rectamente a su pueblo y a los humildes con justicia.

Así pues, el cumplimiento de la ley es el amor al prójimo: “con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley (...). La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud” (13,8.10). “Que cada uno de nosotros trate de agradar a su prójimo buscando su bien y su madurez en la fe” (15,2).

Es indudable que los profetas en el Antiguo Testamento, aunque también la literatura sapiencial, desarrollaron el tema de la justicia, que dicho sea de paso no es cuestión exclusiva de la literatura bíblica sino, más bien, un asunto de humanidad. A fin de cuentas, toda cultura, todo pueblo, más tarde o más temprano se han hecho cuestión acerca de lo que pueda ser la justicia. A manera de ejemplo, se recuerda que el profeta Isaías, ya en el s. VII a.C. hacía una gran afirmación, colocada en forma de oráculo: “y son las obras de la justicia la paz y el resultado de la justicia reposo y seguridad para siempre” (Is 32,17). De igual modo, en Nuevo Testamento la “Carta de Santiago” recoge una afirmación similar: “y el fruto de la justicia en paz se siembra para aquellos que hacen la paz” (St 3,18).

Es, de este modo, comprensible y clara la afirmación de Pablo cuando dice que el reino de Dios es cuestión de justicia, paz y gozo (cf. Ro 14,17).

En síntesis, San Pablo, tanto en la “Carta a los Gálatas” como en la “Carta” dirigida a la comunidad de Roma, evidencia que los seres humanos, que son uno en su origen, han tenido formas diversas de organizarse, teniendo como norma o la ley dada por la razón o aquella que viene por revelación. Sin embargo, desde la perspectiva humana el cumplimiento de una y otra se muestra imposible, razón por la cual es necesario algo transformador que los capacite para tal fin. De esta manera:

La justificación, en cuanto metáfora aplicada a la salvación, tiene su origen en el procedimiento judicial por el que se emite un veredicto de absolución y constituye una perspectiva de la salvación casi exclusiva de Pablo. Pero si queremos comprender lo que realmente significa, debemos tener en cuenta sus raíces veterotestamentarias. (...) la «justicia de Dios» (...); es aquella cualidad por la que Yahvé, en cuanto juez de Israel, manifiesta en una decisión justa su liberalidad salvífica hacia su pueblo. Es una cualidad que guarda relación con su misericordia (*hesed*) fundada en la alianza; en los LXX, el término *dikaíosyné* sustituye con frecuencia al término *eleos* como traducción de *hesed* (Gn 19,19; 20,13; 21,23; "24,27, etc.). Esto explica cómo llegó a significar «favor para con Israel», pero sin perder del todo su matiz judicial. Si bien algunos círculos del judaísmo palestino se propendieron a olvidarse de esta concepción comprensiva de la «justicia de Dios» (como, al parecer, lo hicieron los judaizantes adversarios de Pablo), la noción se conservó al menos en los medios esenios de Qumrán. En la LQ aparecen abundantes referencias a *sedeq 'El o sidqat 'El*, entendidos de una forma sorprendentemente parecida al concepto paulino de «justicia de Dios» (cf. 1QS 11,4-9.11-13.18; 1QH 9,33; 1,6-9; 14,15-16...). (Brown y otros, 1972: p.805-806).

Conclusión

San Pablo, hijo de su época y cultura, con todo lo que esas palabras encierran, puede ser abordado, como toda la Sagrada Escritura, desde la perspectiva filosófica, tal como lo han hecho varios de los autores que han sido presentados en este capítulo. En ese sentido es que se pueden entender las afirmaciones políticas que algunos filósofos, relativamente contemporáneos, han hecho, apoyándose en el autor neotestamentario; afirmaciones que también permiten comprender más y mejor el contexto de nuestro propio presente. Así lo considera José Antonio Zamora, al expresar que la: “recepción de Pablo en el pensamiento político contemporáneo posee un carácter sintomático que nos dice algo de la situación que estamos viviendo” (Zamora, 2010: p.99).

El mismo autor, tras analizar las conceptualizaciones de diversos pensadores que han abordado la figura de Pablo desde la perspectiva política, concluía su estudio diciendo que la lectura que se ha hecho de Pablo va en sintonía con la liberación, con el grito de protesta, con la búsqueda de alternativas que sean capaces, entre otras cosas, de poner freno al capitalismo que es enormemente nocivo para el ser humano, sobre todo el vislumbrado por san Pablo (cf. Zamora, 2010: p.99).

Sin pretender hacer una estricta síntesis de la filosofía de la Liberación que es, en definitiva, la corriente de pensamiento a la que pertenece Enrique Dussel, ni mucho menos abordar algún punto en particular, sino con miras a derivar conclusiones de la presente indagación, es oportuno hacer uso de un texto de Dussel, relacionado con “la otoridad del pueblo” que, de algún modo se encuentra en consonancia con algunos postulados de la doctrina de san Pablo, en relación con la filosofía política actual. En ese escrito trata de desenmascarar lo que él denomina la “totalidad dominadora” que mata al otro. Así pues, dice E. Dussel, gracias a los filósofos latinoamericanos, por primera vez en la historia mundial, se ve a otro hombre como el Otro, tanto como persona al igual que como cultura “periférica”, lo que supone, incluso, una liberación también para otro tipo de filosofías y de pensadores, entre ellos europeos, puesto que cuando se respeta y reconoce a los demás, al otro, es cuando se produce la libertad (cf. Dussel, 1995: p.136-138).

En este mismo sentido, en su *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Dussel expresa en forma perentoria, que la praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación, dando origen a una fraternidad humanizante. De este modo, la filosofía, que desempeña en el pensamiento latinoamericano, un papel histórico de liberación le descubre al “otro” que es capaz de interpelar, pero solamente al que tiene adiestrado el oído, es decir al que piensa desde la opresión que es la que da origen a la filosofía en América Latina (cf. Dussel, 1994: p.319-320).

Finalmente, Dussel en el apartado “El mal y el bien en una ética semítica”, de su artículo

titulado: “Bondad moral de la praxis liberadora”, afirma:

El “servicio” o la *praxis liberadora* pone en cuestión a la Totalidad,¹⁶ y como se levanta ante la injusticia vigente –dominación no exenta de violencia, y violencia institucionalizada– la lógica de la Totalidad no podrá soportar su existencia. La mera hegemonía se transforma en violencia represiva, dominadora. La praxis liberadora o la acción moralmente buena aparece como un acto peligroso, subversivo, que pone en cuestión al Todo. La violencia represiva hispánica exige a los patriotas a constituir los ejércitos liberadores ilegales a las *Leyes de Indias* (de un José de San Martín o un Simón Bolívar), tomando un ejemplo del siglo XIX, aunque en el siglo XX habría que tomar otros ejemplos. Nace así, la guerra, injusta para el opresor y justa para el oprimido. El acto moralmente bueno viene así a mezclarse de una cierta fuerza, pero no la que impide crecer sino la coacción, lucha que debe ejercer la semilla contra el suelo para buscar la luz del día y el aire de las pampas. (Dussel, 2012a: 80).

Si bien, en la Sagrada Escritura la liberación (y en este sentido Gal 5,1 puede ser importante), se entiende como una liberación total con la finalidad de que el ser humano logre, libre de todo tipo de ataduras (esa es la intención de la oración del Padre nuestro, cuando al final dice “líbranos del mal [ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ] en Mt 6,13), vivir lo más correctamente posible, tanto en la comunidad a la que pertenece como en la sociedad en la que se encuentra, es fácil establecer cierta consonancia entre ella, con el pensamiento de Enrique Dussel y de otros más que han abrazado la filosofía de la liberación, cuyos postulados y apuestas pueden ser tremendamente iluminadores y de gran utilidad en los tiempos actuales; tiempos en los que la libertad más parece una mascarada y la auténtica liberación, un sueño irrealizable.

La lectura que el filósofo argentino hace de San Pablo, tal como se presentó en la primera parte de este capítulo, está, según se percibe, condicionada por su forma de pensar y por la

¹⁶ Enrique Dussel va, al momento de analizar la cultura semítica, judía e islámica, al igual que la cristiana, dentro del capítulo que lleva como título “intersubjetividad o metafísica de la Alianza,” analizando las concepciones que ellas tienen sobre el individuo y lo colectivo. Con respecto a la “Totalidad” se podría decir que la entiende, en sus propias palabras, de la siguiente manera: “Hemos así recorrido rápidamente la tradición de la ontología de la Totalidad, dentro de la cual es posible “la sociedad cerrada [que no tiene alteridad], en donde los miembros conviven entre ellos, indiferentes al resto de los hombres, siempre alertas para atacar o para defenderse, reducidos sólo a una actitud de combate”. El héroe dominador es el encargado práctico de luchar por el Todo contra “lo otro” *di-ferente* que intenta ser *dis-tinto*; el sabio es el que teóricamente ha cubierto al Otro de la apariencia de la maldad natural de lo *di-ferente* como pluralidad, como masa cotidiana. La perfección se obtiene alcanzando el honor al *matar* al que se opone: aniquilando la pluralidad, y *conociendo* la Totalidad (“lo Mismo”) como el origen idéntico de la *di-ferencia*. El Todo, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero.” (Dussel, 2012a: p.50-51).

postura filosófica que ha adoptado, lo que no le permite ser objetivo ya que está utilizando los textos de acuerdo a sus intereses y no tanto como ellos mismos se puedan presentar. Tal vez la crítica más fuerte a su postura está en que San Pablo, a diferencia de Dussel, no habla de un abandonar la ley o de oponerse a ella, en el sentido de lucha por ser tiránica o, para emplear una terminología del filósofo Enrique, Totalitaria, para proponer un nuevo orden de cosas, sino, por el contrario, de superarla, con una fuerza que no encuentra en sí misma.

En ese sentido, aunque es un texto que proviene de una obra neotestamentaria diferente, pero que puede iluminar ese contexto, puede ser de mucha utilidad Mt 5,17: “no piensen que he venido a abolir la ley o los profetas; no vine para abolir sino para cumplir.” En ese mismo capítulo 5, e incluso en el 6, aparece toda una, continuidad, ruptura y superación de la ley, signo de la radicalidad con la que el Reino instaurado por Jesucristo debe regirse.

Debe recordarse que san Pablo está aludiendo a que el cristiano deba ser capaz de descubrir, con la ayuda de Cristo, lo que debe retener como esencial en su vida, totalmente iluminada, lo que le permitiría, a su vez, transformar, por completo, su relación con el “otro.” Esto que se acaba de manifestar podría ir en sintonía con el pensamiento de Dussel.

Sin embargo, lo que se percibe en la actualidad es que a veces el afán de liberación puede ser tan exagerado y radical que termina por adoptar una visión distorsionada de la realidad, mirando simplemente lo que pueda hacerle “daño” al que está haciendo daño o lo que pueda constituirse en su ruina, razón por la cual se terminan justificando formas de gobierno injustas y regímenes que lejos de promover la libertad y el desarrollo de sus individuos acaban por volverse tiránicos, opresores e inhumanos. Tal es el caso de Venezuela, Bolivia, Cuba, Nicaragua e incluso la misma Argentina, en donde desde hace algunos años la situación se ha vuelto insostenible, hasta el punto de que sus habitantes se ven forzados a emprender unos interminables éxodos en busca de mejores condiciones de vida.

Enrique Dussel, en algunas conferencias y escritos, por ejemplo, ha defendido a esos

regímenes y los ha puesto como paradigmáticos en la lucha contra todo tipo de imperialismo, lo que demuestra, según se considera, que probablemente no está haciendo una lectura objetiva de la realidad sino sólo desde unos presupuestos producidos en escritorio. Es aquí en donde tal vez tenga sentido lo pronunciado por Carl Schmitt:

En el plano de la realidad psicológica es fácil que se trate al enemigo como si fuese también malo y feo, ya que toda distinción, y desde luego la de la política, que es la más fuerte e interesa a las distinciones y agrupaciones, echa mano de cualquier otra distinción que encuentre con tal de procurarse apoyo. Pero esto no altera en nada la autonomía de esas oposiciones. (Schmitt, 2009: p.57).

De igual manera, otra afirmación del politólogo citado parece describir el modo de pensar de los que consideran como malo a un sistema y como bueno a otro, dejando ver que en ese contraste ya hay una acción política:

Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos. Lo político no estriba en la lucha misma; ésta posee a su vez sus propias leyes técnicas, psicológicas y militares. Lo político está, como decíamos, en una conducta determinada por esta posibilidad real, en la clara comprensión de la propia situación y de su manera de estar determinada por ello, así como en el cometido de distinguir correctamente entre amigos y enemigos. (Schmitt, 2009: p.67).

Una liberación entendida como destrucción de un sistema global imperante no dejará de ser simplemente el caldo de cultivo para la aparición de otro u otros sistemas totalitarios, aunque sean pequeños, que lejos de promover la libertad terminarán por eliminar al ser humano, al otro, a quien se ha querido defender. En esa línea, la *doctrina de la justificación* propuesta por san Pablo, el “Apóstol de los Gentiles”, puede continuar siendo iluminadora y poseedora de enorme vigencia.

CAPÍTULO II

PAPACCHINI – ELLACURÍA: APORTES A LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA FILOSOFÍA Y DESDE LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA

Manuel Enrique Garzón Tenjo^{17*}

*Esa filosofía (de los derechos) tiene una historia,
su genealogía es determinada, su fuerza crítica inmensa,
pero sus límites dogmáticos no menos ciertos.*
Jacques Derrida.

Introducción

Usualmente, cuando se hace referencia a los derechos humanos, la imagen que se evoca y se revela de inmediato es la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, ONU, promulgada el día 10 de diciembre de 1948, tras los horrores de la segunda guerra mundial. La humanidad los asume como los acuerdos básicos para garantizar la convivencia pacífica entre los estados signatarios. Pero ante esta declaración surgen algunas dudas como: ¿son los derechos consagrados en la carta de la ONU la constitución de los intereses de una hegemonía dominante? o ¿recogen las necesidades vitales de las mayorías populares en búsqueda de liberación? Estas parecen ser las cuestiones más externas del problema, pero ¿cuál sería el acompañamiento que puede hacer la filosofía si lo que se quiere es desarrollar una función liberadora, que active los dinamismos estructurales de la realidad y la lleve a niveles superiores para que de esta manera la historia de los derechos humanos tenga nuevas posibilidades de realización? ¿Pueden y deben los derechos humanos fundamentarse filosóficamente? ¿en qué tradiciones políticas están sustentados? ¿qué modelos de fundamentación los amparan?

^{17*} Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas. Candidato a Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás.

¿cuál ha sido el proceso histórico de los derechos humanos?

Estas cuestiones y su apreciación crítica se desarrollan en la primera parte del presente capítulo, donde se parte de la definición de Papacchini acerca de los derechos y se realiza un recorrido por los distintos procesos que han aportado en la construcción de estos.

La segunda parte pretende dar razón sobre cómo la perspectiva de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría aporta en la fundamentación de los derechos humanos. Para ello, en primer término, se hace una inmersión en las profundidades de la filosofía de la realidad histórica y a propósito de la historia se aborda el problema del “final de la historia” como posibilidad contingente del acontecer de la humanidad, para concluir con la sustentación magistral del mal común como proyecto sistémico que se quiere contraponer al bien común. El punto culminante de este ejercicio se encuentra en la tercera parte donde inicialmente se estudia la posibilidad que tiene la función liberadora de la filosofía en el propósito de operar transformaciones en la historia que redunden en condiciones de más justicia, libertad y dignidad. Finalmente, se presenta una ruta que traza el camino para que el dinamismo potencial de la realidad histórica anticipe las utopías que se esperan en el campo de los derechos humanos.

En el capítulo que se propone a consideración de los lectores, el asunto acerca de la fundamentación filosófica de derechos humanos es abordado transversalmente por los ejes de pensamiento de Angelo Papacchini e Ignacio Ellacuría, en diálogo con otros autores.

1. La ética dialógica presenta la universalidad que exigen los iusnaturalistas y así asegurar de manera sólida los derechos que están por encima de los individuos y los cambios que plantea el historicismo. Al pasar del pensamiento a la práctica, a la palabra, se pueden presentar conflictos, más en un mundo donde lo económico o político tiene influencia en las ideas y sus expresiones. Pero la voluntad de comprender puede ayudar a mitigar esos enfrentamientos al entender las necesidades y los mundos de los otros y preponderar por la satisfacción de las necesidades de la mayoría. Una contradicción

que surge es como se puede delimitar el diálogo o pretender refutarlo por medio de este.

2. El historicismo critica el *iusnaturalismo* desde una fundamentación histórica. Hegel reivindica la cultura y los derechos como creación humana no de la naturaleza, pues ella no posee ni normas, ni leyes, así el hombre debe construir y ganar los derechos y su libertad, dominando el trabajo, el caos y la violencia, generando luchas que determinan el desarrollo histórico y cultural. Hegel no comparte la idea de una “naturaleza humana” lo cual le da atributos al hombre sin ninguna justificación. Las reivindicaciones de derechos se legitiman desde la cultura de una época, el ethos de los pueblos genera una conciencia y unos valores humanos universales.

Este filósofo descarta la existencia como argumento base de las leyes y las normas, o sea un estudio histórico ayuda a entender las dinámicas de los contextos, pero no explica la legitimidad. El pensamiento hegeliano cuestiona el empirismo y el relativismo, pero continúa sustentando algunas ideas iusnaturalistas y el derecho natural. De tal manera que “reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente” (Papacchini, 2003: p.297) esta concepción de la naturaleza es dinámico y presenta como el ser humano construye su propia naturaleza y orienta la historia y la acción de los hombres: su cultura.

Hegel hace énfasis en la construcción histórica de la razón, la libertad, el derecho y el contexto jurídico-político. El derecho positivo es vigente en un estado de acuerdo con un contexto y época específico, ante esto Hegel propone traer una perspectiva histórica situada y que se dirija hacia el “derecho racional” o “derecho filosófico” que tiene la posibilidad de ser analizado y examinado de acuerdo con el desarrollo y realización de los seres humanos.

La esencia humana tiene un rasgo característico que es la libertad, siendo para Hegel la única naturaleza del espíritu, pero la libertad es uno de los conceptos más deficientemente concebidos, tanto que a veces se convierte en algo imposible de alcanzar y por el contrario

la idea es que el hombre vea su cotidianidad y compromisos como una forma de realizarla. La libertad es jerarquizada en la filosofía del derecho y así se puede construir una tabla de ellos articulados en torno a la libertad.

3. La libertad del pensamiento es la principal característica del ser humano y su necesidad de elevar el espíritu, pero el desarrollo de esas capacidades intelectivas se debe volver una obligación para el desarrollo del hombre y su cultura. Pensar es el fundamento y la posibilidad de la libertad “el principio de la libertad no solamente se encuentra en el pensamiento, **Fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en Angelo Papacchini.**

1. Fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en Angelo Papacchini

Uno de los autores que, en América Latina y particularmente en Colombia, han contribuido en forma relevante a la fundamentación filosófica de los derechos humanos es, sin lugar a dudas, Angelo Papacchini,¹⁸ distinguido profesor de la Universidad del Valle, de origen italiano. En este sentido, su obra es iluminadora y contrasta la postura de aquellos que sostienen que los derechos humanos no requieren de fundamentación, pues ya fueron objeto de positivización al ser incorporados en las legislaciones de diversos Estados.

En su libro *Filosofía y derechos humanos*, Papacchini presenta la fundamentación de un problema complejo y determina cómo las bases teóricas de los derechos establecen el alcance e impacto que estos tienen en su construcción, defensa y desarrollo. Papacchini realiza una reconstrucción de los derechos desde una genealogía, así la emergencia de estos

¹⁸ El texto de Papacchini se ha convertido en un referente de la fundamentación filosófica de los derechos humanos porque presenta las propuestas de la fundamentación filosófica realizados por los iusnaturalistas, historicistas y kantianos que son enfoques necesarios para entender la visión histórica que han tenido los filósofos acerca de los derechos humanos. (Papacchini, A. (2003). *Filosofía y Derechos Humanos*. Cali: Universidad del Valle).

son reivindicaciones históricamente situadas y muestra una dialéctica entre la continuidad y el cambio.¹⁹

Para lograr este objetivo el autor expone tres aspectos importantes: el primero tiene que ver con la naturaleza y clasificación de derechos, el segundo versa sobre las tradiciones políticas y, finalmente, el tercero con los modelos de fundamentación.

Las teorías de Derechos Humanos tienen un carácter ético-político relacionado con los valores de cada época y contexto, de esta forma la sociedad de derechos va mucho más allá que los parámetros de carácter moral, pues atañen a toda la sociedad, a quienes exigen y reivindican sus derechos básicos. Pero el discurso de los derechos representa una hegemonía de algunos grupos en detrimento de otros grupos que son vulnerados y esto se hace evidente en lo escrito por Nino “A pesar de los innumerables intentos de análisis el lenguaje de los derechos sigue siendo muy ambiguo, poco riguroso y muchas veces usado de manera retórica” (Papacchini, 2003: p.42).²⁰ Por eso se han realizado diferentes análisis de texto que llevan a la conclusión de que los derechos se refieren a la persona trabajadora que es víctima y puede ser protegido por la ley, pero esto se contrapone con el *iusnaturalismo* y hace que surjan diferentes concepciones y definiciones que hacen difícil la comprensión y el intento de tener una sola definición. Para elaborar una reconstrucción de los derechos se puede partir de una genealogía observando las reivindicaciones de los derechos humanos, así como las relaciones ético-políticas, los paradigmas de los valores y su relación o disputa con los códigos morales y las reivindicaciones de las libertades fundamentales desde un contexto histórico enmarcado en la Modernidad.

¹⁹ Citado por Antolínez en su texto del 2010 explica Papacchini “El tema de la fundamentación de los derechos es un asunto de hondas discusiones entre quienes denuncian la ambigüedad y la ausencia de fundamentos racionales que soporten sus discursos; entre quienes señalan su manipulación ideológica para defender intereses egoístas y para encubrir con bellas palabras la miseria y la violencia, como mero instrumento retórico inofensivo; entre quienes denuncian su uso ideológico en la geopolítica para justificar ciertas acciones sobre determinados pueblos o regímenes políticos; entre quienes defienden sus bondades como patrón universal de conducta que condensa los más elevados valores morales de nuestro tiempo y que está llamado a reemplazar los sistemas ético religiosos tradicionales y entre quienes ven en ellos una herramienta para la legitimación del poder (Papacchini, 1995, pp. 11- 13).

²⁰ C.S. Nino, *Ética y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires, 1984, p. XX.

Hablar de Modernidad y derechos exige una comprensión de la definición, que abarca diferentes dimensiones y se puede distinguir como:

“reivindicaciones de unos bienes primarios considerados de vital importancia para todo ser humano, que concreta en cada época histórica las demandas de libertad y dignidad. Estas reivindicaciones van dirigidas en primera instancia al Estado, y están legitimadas por un sistema normativo o simplemente por el reconocimiento de la comunidad internacional”. (Papacchini, 2003: p.43)

Este postulado presenta una falencia al presentar la exigencia de derechos como un imperativo que puede estar contrarrestando el hecho de que las personas levanten su voz como parte de su realización de seres humanos, o sea una ruptura entre la teoría y la práctica lo cual llevaría a una injusticia permanente frente a los derechos humanos.

De igual manera las reivindicaciones de bienes primarios para Rawls²¹ son vitales para los individuos y no se puede renunciar a ellos pues hacen parte de la realización del ser humano al igual que la vida, la libertad y la integridad.

Históricamente existen unas reivindicaciones que son coherentes con cada época, pero se han mantenido la libertad y la dignidad como fundamentales a pesar de los cambios culturales e históricos, pues en todos los pueblos y tiempos se exige como derechos comunes la libertad, la dignidad, el respeto y recientemente el trato digno ante una sociedad de mercado que parte de la noción de que todo es mercancía incluidos los seres humanos.

Los derechos no son por tanto lineales ni históricamente determinados, sino que corresponden a un contexto específico que permite una evolución progresiva y es el hombre quien debe irse apropiando de estos derechos y su impacto, es por ello por lo que se han reorganizado jerárquicamente, para contextualizarlos.

²¹ Nino expresa que los Derechos humanos “versan sobre bienes de fundamental importancia para sus titulares, o al menos bienes que son normalmente de importancia primordial. C.S. Nino, *op. cit.*, p.40.

Esa jerarquización de los derechos es lo que se denomina las *generaciones de derechos*.²² La primera generación corresponde a las libertades obtenidas de las revoluciones y tradiciones burguesas, son derechos negativos, de tradición liberal. La segunda corresponde a las reivindicaciones económicas y sociales que son afectadas por las demandas de dignidad y es el Estado quien debe resolver o intentar solucionar las necesidades de la población. Corresponden a un poder positivo y el poder estatal estará representado por el Estado Social de Derecho. La tercera generación representa la paz y respeto del hombre por la naturaleza, lo cual debe partir de la autonomía y autodeterminación que se tiene para generar procesos de sostenibilidad de la naturaleza sobre todo en el contexto actual de deterioro ecológico.

Aun contando con las mencionadas generaciones de derechos, existen unas reivindicaciones universales que se ven reflejadas en la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU que son proclamas universales, pero que generan controversia entre lo general y lo particular, de igual forma la lucha por la dignidad tiene contraposición al enfrentarse con acciones como la xenofobia, el racismo y los fundamentalismos a pesar de las tendencias que reconocen la dignidad de todos los seres humanos.

Algunas reivindicaciones son legitimadas por sistemas jurídicos o la conciencia colectiva, los primeros están sustentados por una estructura de normas que se reflejan en las leyes, aunque a veces se coloquen en contraposición a la moral; los derechos, su exigencia y las

²² Los derechos humanos como resultados históricos y muestra de las diferentes concepciones de ellos desde las corrientes filosóficas determinan que “La dignidad, y, su consecuencia inmediata la libertad han dado lugar a diferentes interpretaciones y, por ende, a diversas tendencias de pensamiento: una mirada panorámica sobre la historia de los dos últimos siglos, permite diferenciar tres grandes ideas de libertad: libertad como no interferencia, libertad como participación política, libertad como liberación del hambre y de la miseria. Estas tres versiones dan lugar a tres grupos de Derechos Humanos: Derechos Individuales, Derechos de Participación Democrática y Derechos económicos y sociales. El privilegiar una clase de derechos sobre otros caracteriza y diferencia diversos modos de fundamentación teóricas de estos. Entre estas perspectivas y siguiendo el esquema indicado por Papacchini, queremos llamar la atención sobre las teorías que, a nuestro modo de ver, han influido en la constitución del mundo occidental, desde la modernidad hasta nuestros días: tendencia iusnaturalista, tendencia utilitarista, tendencia kantiana y tendencia historicista” (Papacchini, A. (2003). Filosofía y Derechos Humanos. Cali: Universidad del Valle, p. 89).

reclamaciones aún están sujetas al sustento jurídico. La conciencia colectiva está representada en el reconocimiento de la comunidad internacional que legitima un sistema normativo que es símbolo de un *status* privilegiado, a pesar de la inalienabilidad de algunos derechos.

Frente a lo anterior Rawls define los derechos como morales, que conservan su valor así no sean reconocidos por el derecho positivo. Bobbio²³, por su parte, afirma que se debe tener claridad de los derechos reales que están basados en un sistema normativo. Y, Peces Barba²⁴ señala que la moral más el derecho es una exigencia moral que se refleja en el derecho positivo.

Ante las reivindicaciones de derechos es importante y necesario conocer las instancias ante las cuales se deben hacer las demandas correspondientes. Las exigencias de derechos humanos se deben hacer directamente a los gobiernos o Estados, pues a pesar de que se han convertido en una fuerza coercitiva son ellos quienes deben asegurar la “convivencia pacífica” por medio de la garantía de protección. Los Estados de derecho deben garantizar la satisfacción de necesidades sin coaccionar las demandas, y el Estado Social de Derecho debe avalar las condiciones de una vida digna y comprometerse con los derechos sociales. Existen otras instituciones que aportan en la consolidación de una cultura de derechos humanos, complementan la acción social del Estado y fortalecen la democracia y solidaridad, estas organizaciones tienen diferentes orígenes: religiosos, cooperativas, organismos no gubernamentales, entre otras.

Uno de los conceptos que es fundamental en la concepción e historia de los derechos, pero que tiene múltiples definiciones es el de libertad. Esta noción cambia de acuerdo con el

²³ Bobbio afirma que sólo se puede hablar de derechos morales en el ámbito de un sistema normativo moral en el que existen obligaciones cuya fuente no es la autoridad dotada de fuerza colectiva, sino Dios, la conciencia, la presión social, de acuerdo con las diferentes teorías de la moral. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino. 1990, pp. XIII-XIV.

²⁴ Opina el filósofo español que los derechos humanos bien pueden ser definidos con razón como derechos morales, ya que ellos “hacen posible y viable la libertad moral, la plenitud humana posible en la historia, el camino para llegar a la moralidad”. Peces-Barba, “Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de moral y derecho”, *Revista “Anthropos”* no. 96, 1989, p. 49.

contexto histórico, así se han tenido diferentes lecturas de ella, primero la libertad moderna es negativa y pertenece a la esfera individual de tal manera que los sujetos pueden hacer lo que deseen sin ningún tipo de intervención siempre y cuando se tenga en cuenta la convivencia pacífica, o sea que se respete la zona limítrofe entre actividad pública y privada, pues al dañar al otro se pierde el derecho. La libertad de pensamiento, expresión y opinión se debe garantizar por el Estado quien debe tener una intervención mínima frente a la libertad.

Luego se identificó con la participación en el poder y la autonomía política que tienen como base la participación en las decisiones del Estado. Y por último como la liberación de las necesidades materiales y espirituales, donde hay igualdad no sólo jurídica sino abstracta y el Estado debe garantizar la vida digna a través de la satisfacción de las necesidades vitales. En esta relación de igualdad y solidaridad se debe limitar el desequilibrio del poder y la distribución de bienes garantizando la justicia.

De igual manera que existen diferentes conceptos de libertad se presentan tres categorías de derechos. El primero corresponde al derecho tradicional liberal que garantiza la iniciativa de los individuos, la seguridad, el buen nombre y se prohíben las apologías como la violencia, la xenofobia, la guerra y el odio. O sea, en esta tradición se expresan las libertades de Occidente, y la libertad es negativa donde nadie impida la libertad del otro y ante la violación de derechos el Estado entabla juicios. La segunda tradición es el derecho a la participación democrática, un derecho político que permite:

el pacto sobre derechos civiles y políticos los derechos se enumeran y definen así: a) derechos a participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representante libremente elegidos; b) votar y ser elegidos en elecciones periódicas, auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores; c) tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país. (Papacchini, 2003: p.64)

Y los derechos económicos y sociales que propenden por la liberación de la miseria, el hambre, las necesidades y fomentan una vida digna. El gobierno debe mejorar la

producción, la distribución equitativa de alimentos y el derecho al trabajo que sea productivo y cualificado, esto se convierte en el *ethos* de la modernidad. El derecho a la educación pretende el pleno desarrollo de la personalidad y la satisfacción de necesidades y para ello el acceso es gratuito y libre. Estas reivindicaciones frente al Estado a largo plazo dependen en gran medida de la disposición de recursos.

Se presenta una nueva clase de derechos que no son cerrados ni estáticos, responden a los cambios históricos, las certezas, necesidades y contextos, la carta de derechos es la base de ellos, pero no abarca las nuevas necesidades y exigencias que se presentan.

Los derechos son importantes pero insuficientes, por ejemplo, los derechos de las mujeres deberían modificar las reglas del mundo político, los valores y concepciones, así como el ir más allá de ir contra la discriminación. Los derechos deben definirse por su impacto en la diversidad y la no discriminación para fundamentar así los derechos de los pueblos que corresponden a los sujetos de las etnias y pueblos que deben tener libre determinación, disponer de sus riquezas y recursos naturales basados en el derecho internacional.²⁵ Debido a esta legislación las relaciones de los estados con los pueblos y las etnias es lejana, además se compromete la identificación de los destinatarios de las reivindicaciones. que tienen un carácter eminentemente moral y no existe un órgano supranacional que haga cumplir los derechos de los pueblos.

Continuando con los nuevos derechos, no se puede dejar a las generaciones futuras sin estas

²⁵ En el propósito de consolidar en este Continente, dentro del cuadro de las instituciones democráticas, un régimen de libertad personal y de justicia social, fundado en el respeto de los derechos esenciales del hombre; Reconociendo que los derechos esenciales del hombre no nacen del hecho de ser nacional de determinado Estado, sino que tienen como fundamento los atributos de la persona humana, razón por la cual justifican una protección internacional, de naturaleza convencional coadyuvante o complementaria de la que ofrece el derecho interno de los Estados americanos; Considerando que estos principios han sido consagrados en la Carta de la Organización de los Estados Americanos, en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos que han sido reafirmados y desarrollados en otros instrumentos internacionales, tanto de ámbito universal como regional; Convención Americana Sobre Derechos Humanos (Pacto de San José, San José de Costa Rica 7 al 22 de Noviembre de 1969)

disposiciones; allí se incluye el derecho a la libertad, el uso indiscriminado de recursos que puede afectar el futuro. De esta manera Benjamín, Adorno, Marcuse, piden modificaciones en la concepción de las relaciones hombre-naturaleza pues se cree que el hombre es dueño del mundo y está causando su destrucción, aunque existen movimientos ecológicos que abogan por el derecho a gozar de los recursos de manera sostenible, otro aspecto son las armas nucleares que comprometen la vida de manera directa e indirecta.

Los animales también entran en estos nuevos derechos ya que el hombre no es el único sujeto de derechos ni de privilegios y debe convivir con otros seres. La defensa de los derechos de los animales parte de que ellos son expresiones de vida y sentimientos y se pueden identificar como “animales no humanos”.²⁶

En la segunda parte del texto Papacchini, presenta las tradiciones políticas del liberalismo, socialismo, y la democracia como factores determinantes en la fundamentación de los derechos.

La tradición liberal del derecho defiende la libertad negativa o sea se deben preservar de toda interferencia en la libertad del ser humano. Locke, Constant, Stuart Mill, Tocqueville, representan el liberalismo clásico donde el valor supremo es la libertad individual que el Estado debe defender y lo privado como el espacio donde se puede organizar la vida como se desee. Ese liberalismo como sistema político parte del desarrollo de capacidades, el valor de los individuos, el Estado como administrador de los instrumentos de desarrollo, pero que puede caer en el manejo despótico del poder y volverse ilegítimo violando los derechos que deben ser sagrados e inviolables. Para los clásicos liberales el poder del estado sólo es legítimo si respeta los derechos individuales y evita las amenazas para la libertad.

²⁶ Afirma el doctor Antolínez que, “los denominados derechos de las futuras generaciones y de los animales no-humanos, que son Derechos Humanos de Cuarta Generación, se afincan, según entiendo, en los desarrollos de la biología, de la ecología, de la bioética y de la cultura medioambiental”. Antolínez, R. (2010). Derechos Humanos y pedagogía de la convivencia. Fundamentación Antropológica de los Derechos Humanos. En: Pensamiento Social latinoamericano perspectiva para el siglo XXI, Vol. I, Universidad Nacional Autónoma de México Universidad de Cuenca.

La alienación total de los derechos y la libertad lleva al totalitarismo como la ideología demócrata y el despotismo. Los individuos deben evitar la coerción y percibir sus auténticos y verdaderos intereses.

Para Berlín la idea de autocontrol y control del individuo es la nueva noción de libertad, lo que lleva a un “yo empírico” y un “yo neumónico” hace que el individuo crea que la libertad se da con el control de los impulsos y ese yo ideal, autónomo pasa de lo individual a lo social y busca metas superiores, racionales, acordes a su grupo o entidad que pretende una libertad más elevada; para Berlín la no interferencia del Estado en lo individual permite evitar el totalitarismo. Existen resistencias frente a la ampliación de los derechos políticos pues los derechos civiles están en función de los derechos individuales, por ejemplo, el derecho al sufragio en las masas puede alterar el orden social al ver el sufragio universal como una forma de mediocridad colectiva ya que delimita la ampliación de derechos que pueden ser considerados peligrosos. Por eso algunos teóricos como Kant limitan el ejercicio de autonomía política a los ciudadanos, propietarios y se excluye a las mujeres y a los niños, de tal manera que los derechos políticos son limitados y por tanto controlados sobre todo por los dueños de la propiedad privada.

La libertad de los modernos está enfocada en la libertad de expresión, de su propia opinión, pero organizada en un sistema representativo ya que el tiempo es requerido para atender y gozar de lo privado. Esto conlleva a una escasa sensibilidad por la solidaridad social, y la idea de bienestar para todos se refleja en la asistencia humanitaria, pero sin que sea un gasto para el Estado, sino que sea el pueblo quien invierta dinero para que no exista indigencia. Así la función del Estado es defender la propiedad privada y la libertad, no brindar los medios mínimos de subsistencia. Para Kant el Estado no debe realizar la redistribución equitativa de la riqueza, sino elaborar las reglas mínimas para que exista igualdad para todos y garantizar el “juego limpio” de cada uno según su trabajo y mérito.

Tocqueville separa el deber moral del deber jurídico, la caridad pública o asistencia no es un derecho de la minoría debido a que en la teoría liberal son los individuos quienes

adquieren su propia libertad, así los derechos económicos y sociales no son prioritarios en la medida en que el Estado no es quien debe contestar esas reivindicaciones.

Ante la caída del socialismo las teorías liberales han retomado fuerza y el neoliberalismo es opositor directo a las políticas de bienestar. Hospers, manifiesto libertario estadounidense, afirma que cada ser humano puede realizar las elecciones que considere necesarias para vivir su vida, así tiene derecho a la libertad²⁷. En esta medida el derecho a la vida no es un derecho hacia los más necesitados, quienes además se convierten en caníbales morales al pretender tener un derecho sobre la producción de otros. Para este filósofo el derecho a la propiedad es básico y por tanto se debe reducir el dominio del Estado frente a la privacidad y solo debe garantizar la libertad y la propiedad.

Hayek habla de los auténticos derechos del hombre que son los de la primera generación, ya que los demás representan un peligro, por ejemplo, los de segunda generación son un legado del socialismo y desordena el cosmos del mercado creando graves problemas ya que evita que se extienda la riqueza y la posibilidad de acceder a bienes primarios. Además, que existan tantos derechos les quita seriedad y genera un “totalitarismo implícito en las demandas de los derechos económicos y sociales” (Papacchini, 2003: p.99).

La tradición socialista parte de las utopías de los derechos sociales en el renacimiento, estas genealogías de las libertades basadas en las utopías más impactantes de occidente buscan satisfacer necesidades básicas. En *Utopía*, texto de Moro, no hay pobreza, la comunidad asegura todo, cada uno tendrá según su “oficio y condición” y existen garantías de subsistencia en cuanto se cumpla con el trabajo o sea una actividad digna y valiosa, que se convierte en una obligación y por ello se debe dividir entre la comunidad. Siendo el trabajo un derecho en la sociedad de mercado, la fuerza de trabajo es la herramienta de subsistencia para aquellos que no tienen más que negociar y aparece el proletariado quien va a reivindicar frente al Estado el derecho al trabajo digno en una sociedad capitalista.

²⁷ Hospers, J. “The libertarian manifiesto” en Justice- Alternative political perspectives (J.P. Sterba ed.), ed. Cit., p. 43.

La propiedad colectiva y la comunidad de bienes es básico en los sistemas utópicos en contraposición a la propiedad privada que es la expresión del egoísmo, la explotación, la injusticia y la miseria y es la base del capitalismo que se ha impuesto como sistema económico en el mundo.

En el estado de bienestar la satisfacción de necesidades choca con la realidad de pobreza y por ello se deben buscar medios de dominar de manera racional la naturaleza. Estas utopías tienen implícitas una política social donde se satisfacen las necesidades de todos a cambio de trabajo, propiedad, bienestar colectivo, auto limitando al individuo y por ende entregando su autonomía, privacidad y la responsabilidad de la libre elección y autonomía moral.²⁸

Las demandas sociales de la revolución francesa dan pie a los derechos de primera generación, pero va más allá al pedir igualdad en la libertad y reivindicaciones de posibilidades reales como son:

- a) igualdad antes que libertad, la revolución no es solo por la libertad, los soldados reclaman igualdad frente a la ley, repartición equitativa de riqueza y de la propiedad. La libertad, la igualdad jurídica y la emancipación política no bastan y las reivindicaciones van hacia la injusticia cuando los ricos mandan sobre los pobres y acumulan cada día más riqueza. Se ve la amenaza de una gran desigualdad que afecta el goce efectivo de los derechos y así el gobierno debe corregir los desequilibrios en la distribución de bienes.
- b) el derecho a la vida y la educación es el reconocimiento de que los hombres son sujetos de necesidades y la obligación positiva de satisfacerlas. Así se reconoce la educación como una forma de deber social ya que permite acceder al conocimiento, lo cual a su vez permite conocer y exigir los derechos y que el Estado los garantice.
- c) Otro derecho-deber es el trabajo, no solo para evitar la haraganería, sino trabajar para

²⁸ En contraste, Rousseau exalta la libertad y la igualdad como los bienes más valiosos y los objetivos últimos de todo sistema legislativo, siendo la igualdad la condición de posibilidad de la libertad.

lograr la autosuficiencia y así aportar a la riqueza nacional. De esta manera el trabajo no es una degradación sino la forma de sustento de las personas de acuerdo con su esfuerzo.

- d) Existe una contienda entre la solidaridad- hermandad y la propiedad privada ya que esta última es un impedimento para conseguir el bienestar general y la satisfacción de las necesidades de la sociedad.

Marx critica radicalmente los derechos como reivindicaciones burguesas y su reconocimiento como forma de liberación humana. Este filósofo aclara las diferencias entre emancipación política y emancipación humana, siendo la primera el legado de la revolución francesa y que consagra la separación entre el Estado laico y la sociedad civil, o sea separación de lo público y lo privado y por ende la separación entre religión, poder y propiedad. En la modernidad se respetan por igual la libertad de expresión y el culto siendo iguales ante la ley, la ciudadanía, el sufragio y el Estado laico. La autonomía permite liberar también la esfera privada y así reivindicar derechos, de tal manera quedan inscritos los derechos del hombre (privados) y los del ciudadano (actos de la sociedad política). La igualdad política y la libertad ante la ley son un avance frente a la estructura feudal, sin embargo, a pesar de que reconoce al hombre como sujeto de derechos, no reconoce todos los elementos para el reconocimiento de la ciudadanía.

Es así como el ser privado, a quien se le reconoce el estatus de hombre y quien tiene derechos absolutos es aislado y su relación con la sociedad es medida por el mercado, esto evidencia que los derechos del hombre son intereses disfrazados para los burgueses. Es así como en la emancipación política y la teoría de derechos la mayor fisura que se presenta de la emancipación política e ideológica es la diferencia entre burgués y ciudadano, sujeto público y privado, así la libertad de cada uno llega hasta el límite de la libertad del otro. Para Marx los derechos humanos y la emancipación humana no son abarcados en su totalidad en las declaraciones de derechos y esto hace que no se trabaje por la emancipación humana, ya que no hay una libertad solidaria ni el hombre se convierte en un ser social.

Otro elemento que Marx critica del sistema de derechos es la alienación de la sociedad

industrial que debería garantizar las condiciones de vida del proletariado y hacerlos válidos para la totalidad de los hombres. Además, el ser humano se vuelve una mercancía lo cual evita una reivindicación real de la libertad y el respeto, al evitar el desarrollo de las potencialidades de los trabajadores y la no satisfacción de sus necesidades vitales. Se evidencia la pérdida de la sociabilidad y el carácter comunitario en la sociedad capitalista sin caer en la moralización de las relaciones dando énfasis a un imperativo ético-político que condene la explotación. De igual manera el derecho a la vida pierde toda su relevancia y adquiere un valor limitado ya que la demanda de hombres es regulada por el mercado y así no se garantiza la supervivencia de todos los trabajadores. Es así como el derecho al trabajo no se puede limitar a la libertad de ofrecer la fuerza de trabajo al mejor postor y debería tener en cuenta el hecho de poder contar con empleo, condiciones dignas y evitar la explotación, permitiendo el desarrollo de capacidades, talentos, pero no hay a quien apelar para que esto se cumpla. Aunque el Estado debería ser el garante, es represivo y está al servicio de la clase dominante, la opción sería la organización con base en los ideales sociales que al eliminar la propiedad privada permitiría el desarrollo del ser humano.

Otras teorías son el socialismo real, la socialdemocracia y el welfare state, en el primero la noción de derechos modifica el concepto de humanidad que se ve reflejado en grupos adversarios de explotadores y explotados originando la eliminación de la propiedad privada y dando prioridad a los intereses individuales, haciendo énfasis real en el sacrificio más que en los derechos. Desde el jurista Pasukanis la moral y el derecho son expresión de las relaciones de mercado y desde allí se deben leer. Las explicaciones materialistas de los valores se basan en las relaciones de producción y cómo se presentan en el mercado y marcan la pauta de relaciones, libertades y derechos, por eso la sociedad socialista debe acabar con esos principios burgueses.²⁹ Para este filósofo el derecho, la moral y el Estado es la superestructura ideológica con un valor netamente instrumental que debe desaparecer al edificar la nueva sociedad. Esta posición contribuye a la violación de derechos, violencia general y terror de inicios del socialismo. Al avanzar la construcción del socialismo cambia la actitud hacia los derechos humanos y se habla de “compaginar armónicamente los

²⁹ Pasukanis, E.B, *Teoría general del derecho y marxismo*, Editorial Labor, Barcelona, 1976, 129.

intereses y derechos de cada hombre con los intereses y derechos del colectivo, de la sociedad, del Estado” (Papacchini, 2003: p.129).

Después de las postguerras se origina una jerarquización diferente de derechos, sin olvidar las libertades clásicas como conciencia, pensamiento, opinión y los derechos de segunda generación sobre todo el derecho al trabajo y cómo llevarlos a la práctica para que no se queden en deseos.

El socialismo democrático y la socialdemocracia es otra teoría que tiene una visión diferente de derechos interpretando la justicia socialista como parte integrante de las revoluciones burguesas. Varios autores indican que la evolución a la sociedad socialista debe ampliar las libertades, la democracia y la dignidad. Se asigna al Estado la función de planificación económica y el desarrollo de servicios sociales, así como el sufragio universal para avanzar y progresar promoviendo el empleo digno con un salario garantizado de tal manera que intervenga directamente en el ámbito económico. También se propone el sufragio universal y la valoración de los derechos humanos ya que contiene las bases de las libertades propias del socialismo. Para Mondolfo la declaración y el manifiesto socialista tienen en común los principios humanistas, la defensa de las libertades y la valoración el consenso que alimentan el pathos ético del socialismo.

La consolidación del estado social de derecho o estado de bienestar presenta como la función del estado ha variado con el tiempo y se realizaron reformas de carácter social para asegurar bienestar a la población. En la lógica del *welfare state* o estado de bienestar, las necesidades se convierten en derechos que el individuo reclama, así la legitimación del estado está en la capacidad de satisfacer esas necesidades. La industrialización sería el proceso histórico que determina la aparición del estado social de derecho pues el hombre se encuentra desprotegido y para aliviar esa condición sin tener la solidaridad que se daba en las familias o las sociedades surge el estado social de derecho para dar un nuevo sustento a la situación. Los neoliberales dicen que en el estado social de derecho se invierten grandes cantidades y crece el aparato burocrático y eso hace peligrosas las políticas sociales.

También surge el inconveniente al imponer estas políticas, de menguar la autonomía y los derechos de los sujetos cayendo en el paternalismo. Los defensores insisten en la necesidad de individualizar las políticas o sea que sean acordes a las necesidades individuales haciendo que los individuos tengan un papel más activo frente al derecho y la obligación con propuestas, sugerencias y críticas.

El *welfare society* no se centra en lo económico sino en la libertad y participación de los individuos. En esta noción de sociedad el Estado estaría acompañado de la solidaridad social conformada por diversos actores e instituciones quienes auto gestionan las políticas de bienestar en contraposición a la visión neoliberal de reducir la política social que lleva a la pérdida de la dignidad y del estatus de ciudadanos.

La tradición democrática o republicana es otra manera de concebir los derechos humanos, donde el ser humano es ciudadano y tiene otorgados los privilegios de la democracia y participación política. Los derechos son políticos y de esta manera se garantizan los derechos liberales y socioeconómicos, así la mejor forma de distribuir los recursos y el trabajo digno es la que se avala por medio de la democracia participativa. La exaltación del ciudadano, según Hegel, es la voluntad general que exige las leyes y así con la participación ciudadana se concreta la libertad concentrada en una ética de valores políticos con un fin ideal pensada en el bien común.

Rousseau define la libertad condenando la esclavitud, siendo esta la expresión de decisiones políticas y de la autonomía. Así la voluntad general debe dirigirse a la consecución del bien general por medio de un contrato social. Para Rousseau el poder absoluto no es superior, sino que reside en la voluntad de los ciudadanos representada por la república como manifestación de la soberanía popular. Un inconveniente es el ejercicio de las ramas de poder y cómo hacer que trabajen en busca de un bien común y no para responder a intereses privados.

Para Rousseau los ciudadanos “tienen derecho a concurrir personalmente, o por medio de

sus representantes, en su formación” (Papacchini, 2003: p.145) de esta manera al ampliar la participación ciudadana no se establecen límites específicos para controlar el abuso de la ley, pues no todos los ciudadanos eran representados en esta “expresión de la voluntad general” lo cual realmente corresponde a la participación del ciudadano y a sus diferentes niveles de fortuna cuando sólo los propietarios son ciudadanos. Con base en las ideas de Rousseau se exigía el derecho de democracia directa en las asambleas populares y el control de los funcionarios del gobierno, siendo así la soberanía popular inalienable al sancionar leyes, censurar, controlar y revocar a los elegidos.

El camino hacia el sufragio universal y la consolidación de la democracia representativa son formas de participación política y tuvo resistencia pues se veía la participación de las masas como un peligro para el manejo del estado. Algunos teóricos se preocupaban de la participación de las personas “ignorantes” en la democracia, pues no tienen el criterio para la elección de los dirigentes y además esto puede llevar la tiranía presentando como poder de moral de la mayoría.

Otro aspecto que preocupa a los teóricos es la opinión pública y su tiranía, pues ejerce control y poder sobre las opiniones y la conciencia, Tocqueville además ve con preocupación que la humanidad se dirige hacia la homogeneización y la mediocridad y que se deberían prevenir, para que sigan su desarrollo, la democracia y la igualdad por medio de una ampliación del sufragio para expresar los intereses de la sociedad con una estructura de control de los representantes quienes deberían presentar una rendición de cuentas.³⁰

Algunas reglas para el ejercicio de la democracia representativa las muestra Cerroni: reglas de consenso, competencia, alternación, control, y legalidad (Papacchini, 2003: p.151), aunque en la práctica existen muchos factores que evitan el ejercicio real del sufragio y su objetivo de llevar a la democracia, la libertad y la solidaridad.

Actualmente existen unos retos para la democracia. Luego del nazismo y el fascismo, la

³⁰ A. de Tocqueville, *La democracia en América I*, (1835), Alianza Editorial. Madrid, 1980, p. 208

democracia se ha consolidado como un valor universal que representa los deseos de la mayoría, hoy mayor cantidad de países han llegado a la participación política y democrática.³¹ La noción de ciudadanía social y democracia han ido asentándose en la sociedad como también la consecución de los derechos sociales. Así la ciudadanía tiene tres dimensiones el civil, político y social que busca un desarrollo integral, individual y social de los derechos y el bien común. Pero existen factores negativos como el poder de los partidos, la demagogia, la corrupción, la pérdida de su objetivo real, el poder del estado, la burocracia, la manipulación de la opinión y otros aspectos más que no permiten el desarrollo real de la democracia chocando con la realidad.

Uno de estos enemigos de la democracia es la concentración del poder en pocas manos de una élite que siempre lo ha manejado y que se aúna a la apatía de la población. Además, el pueblo no participa en igualdad de condiciones, para algunos teóricos el sistema democrático es irracional y se debe exigir que lo gobernantes sean personas con talentos, conocimiento y habilidades políticas.

Algunas visiones más realistas de la política las da por ejemplo Schumpeter, para él la democracia debe ser más parecida a la praxis política. Al analizar el concepto clásico de democracia se hace evidente que existe una ambigüedad en la noción de bien común y voluntad general, pues existe una manipulación ideológica, intereses específicos, que influyen en el sujeto y sus decisiones haciendo que quienes toman estas determinaciones sean políticos profesionales, y esto hace que la política sea una competencia para conseguir votos, voluntades y cargos. Una alternativa es definir un ideal de democracia con criterios que permitan confrontarlo con la práctica política.

También existe una concepción instrumental de la democracia, Popper y Hayek consideran la democracia como un medio para llegar a metas u objetivos mayores, “si la democracia es

³¹ Más que en otros siglos, la primera parte del s. xx se caracterizó por la negación radical de los principios de la democracia y los derechos humanos por regímenes totalitarios. Paradójicamente, en nombre de la lucha por la liberación y emancipación frente a estos atropellos se justificó la violación de los derechos y libertades más sagradas del ser humano.

un medio antes que un fin, sus límites tienen que ser determinados a la luz del propósito para el que queremos que sirva” (Papacchini, 2003: p.159) existe oposición de quienes afirman que la abarca derechos, valores, bienestar y libertad, pues de ser así todo perdería su sentido real y por eso consideran que se debe delimitar la democracia, reducirla a una herramienta aunque se pierda la participación política, la expresión de la libertad y la autonomía.

Los modelos de fundamentación filosófica que presenta Papacchini inician con el paradigma *iusnaturalista* que fue la justificación y fundamentación de los derechos humanos, y las declaraciones son la interpretación moderna del *iusnaturalismo* clásico estoico- tomista.

Este *iusnaturalismo* clásico legitima la ley natural y valida la ley positiva que impone el orden y las normas. Un ejemplo de ello es Antígona que representa un desgarramiento de las leyes de los dioses y de los gobernantes evidenciando que se “tiende a utilizar la justicia natural como un criterio absoluto para enjuiciar el orden ético-político existente” (Papacchini, 2003: p.175).

La ley natural o legalidad divina debería hacer que los hombres busquen sus finalidades, deberes y derechos, los estoicos plantean el orden cósmico que sustenta los derechos y deberes desde el logos divino que dirige el derecho.

La naturaleza determina el derecho, para Cicerón, lo justo e injusto, pues es una ley universal y eterna que no puede ser degradada, por eso el hombre al poseer una recta ratio la puede interpretar y le da el carácter de universal y de igualdad por medio del respeto a los otros.³²

El pensamiento tomista presenta desde una visión cristiana la idea de ley natural, así la lex

³² Lex ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. «La ley es la razón suma enclavada en la naturaleza, y que ordena lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario». Cícero, M.T. *De legibus* I, 6.

naturalis de Santo Tomás se debe descifrar para conocer el plan de la divinidad que nos determina los deberes fundamentales, que expresan lo impuesto por Dios para tener un orden eterno basados en limitados derechos y deberes absolutos.

El *iusnaturalismo* moderno es sustentado por Locke, Santo Tomás y otros autores quienes subrayan el origen divino de la ley, así la legislación humana debe basarse únicamente en la ley divina de la revelación de Dios y los principios de la *lex divinae naturalis* haciendo así la voluntad de Dios, legislador supremo. En los pensadores modernos se hace presente el carácter inmanente de la ley natural y se ratifica en lo racional de la misma.

En la modernidad la razón es el núcleo central y así poco a poco se aparta la racionalidad divina y se sustentan las leyes por medio de la legislación que parte del conocimiento o sea la demostración que hacen los hombres de sus derechos y obligaciones. Este camino lleva a Rousseau y Kant a plantear la autonomía moral y política del ser humano.

La ley natural se cita ahora como una manera de hablar de la genealogía del poder político, se presenta como un estado de autenticidad del ser permitiendo desarrollar su potencialidad y conocer, por su racionalidad, la ley positiva e independiente del poder del estado respetando la igualdad de los seres humanos.

La necesidad de un orden social para garantizar y asegurar los derechos naturales permite a Locke afirmar que el estado de la naturaleza no es conflictivo, pero está en constante amenaza pues al existir actos violentos el orden natural entrará en crisis.³³ Para que no se presenten abusos se necesita de un pacto social o político cuya base sea el consenso y que así la sociedad civil pueda establecer una autoridad que intervenga ante el hecho de violencia o atropello, lo que permite legitimar los derechos en cuanto se garanticen, así como las libertades básicas. El poder estatal se legitima por la protección de los derechos y se crean límites jurídicos y morales. Una noción diferente de naturaleza humana y de ley natural que prepara la disolución de la teoría *iusnaturalista* parte de, como afirma Hobbes,

³³ Locke, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1973, p. 5.

la ley natural y la naturaleza humana siendo lo que es y no lo que le gustaría ser.

De esta manera la ley natural corresponde a pautas de auto-conservación, partiendo de la conducta de los hombres y las leyes de la práctica. La noción de derecho para Hobbes es independiente de la ley y surge de la observación del hombre en su realidad y contexto. Los derechos sin obligaciones generan violencia ante el deseo de cada uno de tener más poder y posesiones ante esta inseguridad continua, para Hobbes se debe imponer la búsqueda de un orden social que permita la paz y por eso el garante de esto debe ser el Estado, para evitar que se canalicen hacia el absolutismo, debido a que la maquinaria de poder negaría los derechos individuales inalienables, pues el ser humano responde a sus pasiones, emociones y racionalidad.

Los rasgos *iusnaturalistas* en la declaración de derechos de la revolución francesa se evidencian en que no poseen una base ético- filosófica, aun así, se hace presente el orden natural como la base de derechos confiriéndole un carácter sagrado. Los revolucionarios franceses comparten la posición frente a la sociedad civil, los derechos naturales y los derechos básicos. Se confirma la legitimidad de lo que existe de tal manera la libertad es inherente a la naturaleza humana y expresa un deber ser a pesar del sometimiento y la esclavitud. El modelo *iusnaturalista* aclara que el derecho deja de serlo al perjudicar a otros.

Existe nostalgia de la ley natural del siglo XX, y es que para Raimundo Fossa, la teoría *iusnaturalista* se presenta de forma cíclica pues está arraigada a la conciencia de la humanidad.

Jacques Martain ha reelaborado las nociones de ley natural y los derechos naturales como la manera de mantener una verdad confesable y segura. La noción de ley natural obedece a la razón humana que es capaz de descubrir los fines de su existencia, una concepción ontológica que hace que el hombre conozca sus obligaciones u deberes naturales, existe una dimensión gnoseológica que permite tomar conciencia por medio de la intuición vital y los

sentimientos. Para este filósofo la razón humana no es autosuficiente y absoluta y debe crear una manera de legislación, una forma de adecuarse a la ley. Los derechos y la ley natural se han desarrollado de acuerdo con una conciencia moral, al nacer de una ley natural surgen los derechos inherentes al ser humano, reconocidos universalmente porque la ley eterna existe por Dios, aunque reconoce la posibilidad de una base de “fe democrática secular”. Una sociedad de hombres libres, una democracia que defienda y promueva la vida política y social con base en la libertad, donde coincidan hombres de diferentes tendencias metafísicas y religiosas.

Es difícil definir la ley natural y eso ha generado críticas al iusnaturalismo, pues el orden natural se ha utilizado para defender la igualdad, la desigualdad y diferentes ideologías. Aun así, la ley natural es plausible para las personas y se añora la idea de un orden eterno y justo.

Otra teoría que explica los derechos es el utilitarismo, Bentham habla de reducir el sufrimiento, los procesos judiciales, la política de bienestar, para él “la filosofía jamás ha sido más dignamente empleada que cuando proporciona su ayuda a la economía de la vida cotidiana, de cuyos beneficios la humanidad en general es partícipe” (Papacchini, 2003: p.203) así como defensa de la libertad, pero se cree que el utilitarismo podría sacrificar las libertades básicas en bien de la utilidad. Se entremezcla con el iusnaturalismo al asumir la igualdad de los hombres pues de igual manera parte del derecho natural que ayuda a la sociedad a intentar reformar el sistema de valores que vele por la dignidad y la libertad humana.

El utilitarismo heterodoxo lo representa Mill quien es un ferviente defensor de los derechos y las libertades, así existe un utilitarismo mejorado donde la felicidad es un criterio ético que contribuye al bienestar general y se puede calcular cuantitativa y cualitativamente priorizando los placeres del intelecto, la imaginación, el sentimiento y la moral sobre lo sensual (sensación). Este autor también propone que para jerarquizar los placeres se debe confiar en el juicio de quienes han tenido acceso a diferentes placeres, pues quien ha

probado placeres del espíritu no retoma placeres vulgares, pero la práctica demuestra que esto no es así. Otro criterio que propone es el sentimiento de cada individuo de valor y dignidad que le permite determinar el regocijo y las gratificaciones, haciendo que trascienda hacia placeres elevados de la humanidad y rechazando los que se consideren inferiores, impulsando el desarrollo de capacidades, talentos y potencialidades que lleve a la eudaimonia, el florecimiento y la excelencia humana. Mill hace hincapié en la importancia de que el individuo no acepte verdades impuestas, sino que tenga criterio y desarrolle su capacidad intelectual (pensar), expresar sus pensamientos y convicciones.³⁴

El énfasis que hace Mill enfrenta la manipulación que se realiza a la libertad de expresión en cuanto pueda “representar un peligro” para la sociedad, siendo impuesta una visión dogmática que supuestamente maneja la verdad, lo cual elimina la opinión desde otra perspectiva. No se puede decir que opinión es más útil socialmente y se puede caer en la censura o la represión al no contar con una pluralidad de opiniones.

Cada individuo tiene el derecho de organizar su vida de manera autónoma y desarrollar potencialidades, la libertad tiene que ver con esa posibilidad, así la autonomía no se limita, sino que cada uno decide y cuida de sí en diversos ámbitos sin que la sociedad o el estado lo coarte. Esta forma de validar la libertad iría en contravía con el utilitarismo ya que a veces la felicidad individual no aporta al bienestar colectivo.

Sin embargo, el utilitarismo puede adoptar posiciones paternalistas o interferir con la libertad para incrementar el bienestar general, esto no es tolerable pues la satisfacción general no puede ser impuesta sobre la libertad individual, debido a que el ser humano logra su pleno desarrollo al ser singular y original con una personalidad fuerte y creativa. Mill establece la importancia del derecho a asociarse y de participar en la dirección de la cosa pública, así como de la participación de los ciudadanos en la política y las tareas del gobierno, esto sirve para determinar lo que es bueno y que se consulte la opinión de las personas y lo valioso de la participación política. Así se propone que el voto tenga una

³⁴ Mill, J.S. *Sobre la libertad*, Aguilar, Madrid, 1977, p.31.

importancia equivalente a la capacidad intelectual del votante para evitar la mediocridad de la votación en masa.

Existen dos formas de utilitarismo de actos y de reglas, pero las objeciones frente a las dos surgen de la dificultad de aplicar todos los axiomas de este postulado, sobre todo frente a la vida y la dignidad. Una de las críticas al utilitarismo es que es hipotético, se olvida de la libertad y los derechos, por tanto, se ha reestructurado esta propuesta partiendo del cálculo utilitarista y cómo impactaría en el bienestar de un gran número de personas y así analizar la relación costo-ganancia en términos de bienestar global. La propuesta de un utilitarismo de reglas parte de una síntesis entre el kantismo y el utilitarismo, así confluya la ley y los contenidos materiales, esto permite resolver diversos dilemas morales del estado frente al terrorismo, y se pueden evaluar de manera realista las consecuencias de las decisiones políticas a corto y largo plazo, aplicando desde Weber la ética de la responsabilidad. Los aportes del utilitarismo al derecho son innegables.

El modelo kantiano se basa en la dignidad y la autonomía moral y desde este sustento se plantea los derechos.³⁵ La dignidad humana es el soporte ideal de los derechos para un pensador moderno como Kant, a pesar de señalar la finitud y limitaciones humanas el hombre asume su razón para favorecer la libertad y la dignidad.

De esta manera la humanidad es un fin y no se debe permitir la manipulación o instrumentalización, pues gracias a la dignidad se puede cuestionar las maneras de reificar a la humanidad, ahí se cuestiona esta utopía, pues la sociedad de mercado no está acorde a este postulado, ya que existe de todas maneras algunas formas de instrumentalización.

El respetar la dignidad de los seres humanos, por encontrarse por encima de los demás seres vivientes, de manera individual como de forma colectiva empieza por la autoestima y la valoración y por ello no se debe rebajar y surge la obligación positiva de desarrollar las potencialidades y la solidaridad frente a una obligación negativa de ver a la humanidad

³⁵ “La legislación universal posee una dignidad, es decir, un valor incondicionado e incomparable, en relación con la cual sólo el respeto es la expresión apropiada de la estima que un ser racional debe tributarle” Kant, I. *Lecciones de Ética*. P. 240-241.

como un medio para alcanzar diferentes metas. Esto permite no ejercer violencia sobre otro o sobre uno mismo o de instrumentarlo, sino respetar el ser racional y autónomo.

Ese respeto por la humanidad que plantea Kant es lo que se presenta como un trato digno y para explicarlo habla de la deducción metafísica que es la categoría que orienta la razón humana y la deducción trascendental de la categoría que sustenta la validez por medio del carácter universal de las categorías empleadas en la ciencia y la experiencia, dentro del campo de lo humano es preguntarnos por “la legitimidad y el valor de estos derechos, tratando de establecer un fundamento que nos permita diferenciar las pretensiones legítimas, de las aspiraciones injustificadas e ideológicas” (Papacchini, 2003: p.237).

Kant propone imperativos absolutos que son “hechos de la razón” y tratar a los seres humanos como fines valiosos, aunque así la ley moral sería absoluta y se relacionaría con la ley natural y el iusnaturalismo, siendo la dignidad universal, absoluta y se impondría la conciencia. Para evitar contradicciones se remite al sentido moral y juicios que al ser valorados por cada ser humano luego tendrán un valor universal.

Un argumento con mayor valor es la autonomía moral que fundamenta la dignidad o sea un ser capaz de darse sus propias normas y leyes, este argumento presenta algunas implicaciones prácticas que no son fáciles de resolver.

Ante el panorama anterior se crea una derivación de los derechos concretos y estos son: primero el derecho a la vida, el respeto a las personas empieza por respetar la vida que no puede ser tomada como un instrumento. El segundo los derechos-deberes se deducen de la idea de dignidad humana pues así se expresa la autonomía de la razón humana, el derecho a disentir, derecho a la forma de actuar según los valores morales y desde la religión a honrar a Dios desde la conciencia moral y así no perder la autonomía moral e intelectual.

Aunque algunos hombres no puedan acceder a la “mayoría de edad” por razones de discapacidad o corta edad otros no la alcanzan porque, aunque tengan plenas capacidades

intelectuales se sienten bien en la dependencia, renuncian a su libertad y a sus responsabilidades y así poder culpar a otros por los errores. El diálogo permite que no se caiga en un “egoísmo lógico”, lo cual permite tener una perspectiva de la realidad desde múltiples puntos de vista y con ideas compartidas, o sea existe un pensar por sí mismo que parte del pensar por nuestra cuenta, ponernos en lugar de otro y estar de acuerdo con nosotros mismos con lo cual se desarrollan capacidades que permitan cultivar el entendimiento para superar la pereza mental. Para Kant es importante, no sólo, la libertad de expresión, sino la libertad de pensamiento y la comunicación con otros.

Kant afirma que el ser humano tiene derecho a ser feliz y hacerlo a su manera, si con ello no perjudica a otros, el estado y los otros no pueden intervenir en esta esfera del individuo. Para él el paternalismo y un gobierno paternal que considere a los hombres como menores de edad es lo que permite que los seres humanos empiecen a actuar de manera pasiva y terminen entregando su libertad.

Este filósofo afirma que la libertad es una forma de autonomía política que exige una ética donde el sujeto responda a una voluntad que nace de la conciencia sin que la obediencia de la ley moral lo limite. La dignidad política del ciudadano es el obedecer las leyes a las que dio consentimiento, uniendo la soberanía con el ejercicio del poder legislativo de los ciudadanos, pero la dignidad es incompatible con la miseria, pues los hombres se dedican únicamente a sobrevivir, así Kant propone que se deben dar soluciones a la pobreza, pues es una obligación moral ayudar a los menos favorecidos. Esta es una denuncia del utilitarismo que puede sacrificar inocentes sin reconocer su dignidad.

Los alcances y límites de la dignidad humana se presentan en casos concretos como el derecho real-personal se convierte en una limitación de la dignidad:

en poseer un objeto externo como una cosa y en usarlo como una persona. Lo mío y lo tuyo que se fundan en este derecho constituyen los entes domésticos, y la relación que instaura el estado doméstico es una relación de comunidad entre seres libres que, por la recíproca influencia de la persona del uno sobre la persona del otro, forman, según el principio de la libertad externa (de la casualidad), una sociedad (...) que se llama colectividad doméstica (Papacchini, 2003: p.251)

Así expresa sus ideas sobre el derecho innato a la libertad y todo contrato contrario o alienado se encontraría sin valor alguno.

Los derechos políticos son un privilegio y sólo los privilegiados pueden acceder a ellos y son ciudadanos activos frente a las normas y las leyes. La condición para participar es, para Kant, la autosuficiencia económica, que no sea niño o mujer, que él sea su propio señor, o sea quien no posea autonomía económica no tendrá autonomía política. De esta manera quienes venden su fuerza de trabajo no poseen autonomía (jornaleros, artesanos) y por tanto ellos no deben participar en la autonomía política pues para ellos se requiere conocimiento, sabiduría y prudencia.

Las mujeres han sido subordinadas y excluida de la cosa pública y de su autonomía personal y política, pues se colocaba en tela de juicio su capacidad intelectual y su autonomía moral. Un postulado kantiano afirma que la mujer actúa bajo el impulso de los sentimientos y las variaciones estéticas, dependiendo de los otros, bien sean padres, esposos o hijos; así, en la ley, la mujer obedece y el señor manda. Pero la libertad es un derecho esencial y por tanto afecta a todos los seres humanos. De esta manera Kant propone un “reino de los fines” o sea una comunidad basada en el respeto y la libertad que se sustenta en la dignidad, pero en realidad se presentan relaciones económicas, jurídicas y políticas que no evitan la explotación e instrumentalización, aun así, no se debe olvidar que el aporte kantiano es la base de un sistema ético político que reelabora la idea de dignidad.³⁶

Rawls es un kantiano de izquierda y aporta sobre la concepción de justicia, del Estado y los problemas éticos en la filosofía anglosajona. Jerarquiza los derechos de acuerdo con un sistema de prioridades y principios de justicia que enuncia un derecho igual para cada

³⁶ Por su parte Hobbes plantea que “el valor del hombre es su precio” en tal sentido se puede afirmar que el concurso de una persona depende del que ella le asigne, de tal manera que puede ser invaluable o no. Define la dignidad como “el valor público de todo hombre”, que en este caso corresponde al valor que le atribuye el estado.

persona teniendo en cuenta que existen desigualdades sociales y económicas que deberían llevar a un contrato social.

En este principio se acepta la desigualdad social y se propone que, a pesar de ella, se pueda tener igualdad de oportunidades. Así ese juego debe tener reglas iguales para todos y jugar de manera limpia, donde todos acepten la posibilidad de pérdida o ganancia. Los derechos humanos en el sistema rawlsiano parten del principio de justicia y libertad.

Al aceptar la interpretación de la justicia como imparcialidad, se puede afirmar que las personas son autónomas y decidirán los principios de justicia y libertad para fundamentar los derechos básicos de los seres humanos. Otra reelaboración de Rawls es la del hombre como sujeto moral autónomo que parte del auto-respeto y que cuente con el reconocimiento social que le permita desarrollar un proyecto de vida acorde con un sentido de vida bueno y justo. Estas propuestas a su vez tienen fisuras, en cuanto son específicas de una tradición, de una comunidad y un ideal ético-político determinado.

Para Guido Calogero, un principio ético básico es la comunicación con el otro. La experiencia originaria lleva a dos opciones: apertura al otro o egoísmo y se respondería a un imperativo categórico que hace que se rompan las barreras. Para este filósofo esta regla del imperativo dialógico es “comprende a los demás como tú quieres ser comprendido” (Papacchini, 2003: p.269) lo cual aporta a las relaciones con otros. Busca la propia razón como criterio básico de conducta, dando base a la autonomía, ya que se obliga a confrontar otros criterios y conductas.

El diálogo es base del ordenamiento jurídico político pues la conciencia de este orden está sustentada en el altruismo y el querer comprender al otro. La dialéctica y la comunicación libre permiten fomentar instituciones y leyes. En el orden jurídico son inherentes la fuerza y coacción para respetar el orden en los derechos fundamentales de los ciudadanos. Así, el diálogo, es una manera pacífica de convivencia. Con base en el principio del diálogo, se infieren los derechos concretos, la libertad de pensamiento, conciencia y expresión, de tal

manera que cualquier forma de control desconocería la autonomía de los ciudadanos. La censura sería injustificada, pues no se puede despojar a las personas de la libertad de pensamiento y palabra, del ejercicio de la ciudadanía y la democracia y su reconocimiento a votar. El liberal socialismo de Calogero reside en la necesidad de integrar libertad y justicia.

La ética dialógica presenta la universalidad que exigen los iusnaturalistas y así asegurar de manera sólida los derechos que están por encima de los individuos y los cambios que plantea el historicismo. Al pasar del pensamiento a la práctica, a la palabra, se pueden presentar conflictos, más en un mundo donde lo económico o político tiene influencia en las ideas y sus expresiones. Pero la voluntad de comprender puede ayudar a mitigar esos enfrentamientos al entender las necesidades y los mundos de los otros y preponderar por la satisfacción de las necesidades de la mayoría. Una contradicción que surge es como se puede delimitar el diálogo o pretender refutarlo por medio de este.

El historicismo critica el *iusnaturalismo* desde una fundamentación histórica. Hegel reivindica la cultura y los derechos como creación humana no de la naturaleza, pues ella no posee ni normas, ni leyes, así el hombre debe construir y ganar los derechos y su libertad, dominando el trabajo, el caos y la violencia, generando luchas que determinan el desarrollo histórico y cultural. Hegel no comparte la idea de una “naturaleza humana” lo cual le da atributos al hombre sin ninguna justificación. Las reivindicaciones de derechos se legitiman desde la cultura de una época, el ethos de los pueblos genera una conciencia y unos valores humanos universales.

Este filósofo descarta la existencia como argumento base de las leyes y las normas, o sea un estudio histórico ayuda a entender las dinámicas de los contextos, pero no explica la legitimidad. El pensamiento hegeliano cuestiona el empirismo y el relativismo, pero continúa sustentando algunas ideas iusnaturalistas y el derecho natural. De tal manera que “reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente” (Papacchini, 2003: p.297) esta concepción de la naturaleza es

dinámico y presenta como el ser humano construye su propia naturaleza y orienta la historia y la acción de los hombres: su cultura.

Hegel hace énfasis en la construcción histórica de la razón, la libertad, el derecho y el contexto jurídico-político. El derecho positivo es vigente en un estado de acuerdo con un contexto y época específico, ante esto Hegel propone traer una perspectiva histórica situada y que se dirija hacia el “derecho racional” o “derecho filosófico” que tiene la posibilidad de ser analizado y examinado de acuerdo con el desarrollo y realización de los seres humanos.

La esencia humana tiene un rasgo característico que es la libertad, siendo para Hegel la única naturaleza del espíritu, pero la libertad es uno de los conceptos más deficientemente concebidos, tanto que a veces se convierte en algo imposible de alcanzar y por el contrario la idea es que el hombre vea su cotidianidad y compromisos como una forma de realizarla. La libertad es jerarquizada en la filosofía del derecho y así se puede construir una tabla de ellos articulados en torno a la libertad.

La libertad del pensamiento es la principal característica del ser humano y su necesidad de elevar el espíritu, pero el desarrollo de esas capacidades intelectivas se debe volver una obligación para el desarrollo del hombre y su cultura. Pensar es el fundamento y la posibilidad de la libertad “el principio de la libertad no solamente se encuentra en el pensamiento, sino que es la raíz del pensar” (Papacchini, 2003: p.302) pensar y ser libre se condicionan y deben desarrollarse de manera progresiva hacia niveles más complejos, ya que no se debería permanecer en una “minoría de edad”.

El descubrir la toma de conciencia o mayoría de edad puede dar como primer resultado el enfrentamiento a todo lo establecido, pero al ir ampliando su saber confronta con otros para lograr desarrollar una comprensión, pero si no se logra llegar a este punto se puede caer en una “patología” de la subjetividad. Hegel aclara que se debe reglamentar la libertad de comunicación pública, la libre circulación de ideas y de expresión, porque pueden afectar a las instituciones, el estado y los ciudadanos.

En la modernidad aparecen los miembros de la sociedad que conforman una élite por la profesión y que siente el derecho de participar en la riqueza general de acuerdo con la opción de vida que haya tomado. Hegel no desconoce por ello la crisis que vive gran parte de la población y la poca eficiencia del estado de atender las necesidades que surgen.

Así nacen los derechos del ciudadano que están unidos con la participación política y que para Hegel generan reservas hacia la democracia. Para este filósofo la propiedad privada es una primera manifestación de la libertad, al ser una superioridad ontológica puede aprovechar los bienes del universo, imponiendo su racionalidad para satisfacer sus necesidades y de la dimensión de su individualidad; así el negar la propiedad privada y el comunismo son para Hegel injustas pues no permiten la libertad del individuo, que son casi una reivindicación de la libertad de pensamiento, la autonomía moral y el derecho a la felicidad.³⁷

El trabajo es una de las formas más adecuada de tomar posesión según la razón, ya que el ser humano puede acceder a los bienes por medio de la apropiación sensible hacia los elementos externos mientras se da una formación hacia adentro. Esta formación es un proceso educativo que permite apropiarnos de nuestra existencia y cuerpo por medio del desarrollo de nuestras capacidades físicas e intelectuales y así al formarse y educarse se acerca a su libertad.

El manejo de la propiedad privada ha generado cambios en el control y productividad de latifundios o “riqueza muerta”, el filósofo no está de acuerdo con las normas que evitan que sean propietarios o las que dividen los bienes de manera igualitaria, ya que sería injusta al tratar a todos por igual pues se desconocen los talentos y capacidades de cada uno, que son los que nos permiten llegar a la libertad.

³⁷ Hegel fundamenta la propiedad privada cuando afirma que “todas las cosas pueden transformarse en propiedad del hombre porque este es voluntad libre y como tal en y por sí, mientras que lo que está frente a él no posee esta voluntad”.

La naturaleza humana para Hegel se representa por medio de la historia, así tendría un carácter óntico y el hombre moderno tendría una concepción de libertad sustancial y subjetiva, moral, de libre pensamiento y que representa el proceso histórico de la consolidación del espíritu y la subjetividad por medio de la razón que es el mayor logro de la modernidad. También la propiedad privada es un derecho unido a la historia de la humanidad, así se sustenta por parte de Hegel que hay una relación entre modernidad y derecho.

Existe una jerarquización de libertades y derechos, por ejemplo, el derecho de propiedad puede ser desplazado por otros más importantes como el derecho a la vida, o sea que hay atenuantes que privilegian la vida y la libertad frente a la propiedad privada. Esta clasificación va contra los ideales del liberalismo, Hegel no comparte con ellos el “individualismo positivo” pues no explica las relaciones familiares y qué hace que el estado se enfoque en la defensa de la propiedad privada.³⁸ La perspectiva histórica hegeliana hace una reconstrucción del concepto de libertad y cómo se ubica en la conciencia del hombre occidental.

Las declaraciones de derechos enuncian la libertad y propiedad como si fueran absolutas, mientras Hegel en su ontología ubica la relación entre libertad y deseo de apropiación y las otras libertades que no son antagónicas, sino que están interrelacionadas dialécticamente.

La teoría hegeliana está pensando en un contexto y época específica, aunque conserva su vigencia al presentar un sistema ético-político que jerarquiza y fundamenta las libertades y los derechos.

Para Marx los derechos burgueses son sólo una liberación a medias pues encubren la explotación capitalista y por ello propone aclarar las bases materiales e históricas de esta ideología. Eso supone que la teoría de los derechos está establecida para un tipo de sujeto y no para el hombre en general. Ese sujeto es burgués, hedonista, egoísta, con privilegios de

³⁸ Hegel, G.W.F. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Ullstein, Frankfurt-Berlín-Wien, 1972, p. 117.

clase que son corroboradas por el goce de derechos. Además, la libertad que es el fundamento de los derechos no va más allá del libre albedrío que representa una visión individualista y que está enmarcada en lo privado.³⁹

De esta forma la teoría de derecho no es sino una cortina de humo que no permite a la sociedad identificar de manera real su papel en las relaciones sociales y en la super estructura jurídico-política, y para dejar de estar sujeto a esta ideología de derechos, los hombres deben dejarla y para ello Marx habla de la emancipación política, o sea separar la sociedad civil y la sociedad política. El filósofo reconoce el carácter histórico progresivo que es necesario para la libertad social y la emancipación humana, así para este filósofo “los derechos humanos tenían un valor político, estratégico, pero no propiamente ético” (Papacchini, 2003: p.323).

La denuncia de la alienación y la miseria de la sociedad capitalista es importante para Marx ya que atenta contra la dignidad humana, así existe la denuncia de que los derechos no deben justificar que el capitalismo se apropie de los hombres como un simple valor de cambio. El historicismo cuenta con dos nuevos exponentes Bobbio y Perelman quienes poseen un enfoque histórico para justificar los derechos. Bobbio afirma que la pluralidad de valores y el contexto de cada época le da un carácter relativo y heterogéneo a cualquier forma de un fundamento único. Así el fundamento histórico no es absoluto, pero la declaración es nueva ya que “por primera vez en la historia un sistema de principios fundamentales de la conducta humana ha sido aceptado libre y expresamente, a través de sus respectivos gobiernos, por la mayor parte de los habitantes de la tierra” (Papacchini, 2003: p.325) se presenta un acuerdo de la humanidad lo que hace que la fundamentación sea más un problema jurídico-político que filosófico. Existen puntos polémicos frente a este tema, uno de ellos es la poca valoración de la búsqueda de fundamento desde una perspectiva filosófica.

La carta de derechos de la ONU tiene como base diferentes tradiciones y presentan un

³⁹ Marx, K, *La sagrada familia*, Akal, Madrid, 1977.

grave conflicto al enfrentar problemas entre vida-dignidad-derecho pues, llevar el acuerdo a hechos concretos es poco eficiente al presentarse tantas exigencias, necesidades y reivindicaciones, todas ellas legítimas. Así justificar, jerarquizar y ordenar derechos debería responder a un contexto, época y región específico para poder determinar su desarrollo e impacto.

Perelman afirma que el fundamento tiene relación con los principios, valores, etc., o sea recurrir a aquellos principios que dan razones para determinar la jerarquización de derechos. La búsqueda de los filósofos de argumentos irrefutables ha sido un fracaso que ha llevado al relativismo o dogmatismo, los cuales deben evitar y lo importante es buscar fundamentos no absolutos históricamente situados que permitan tener una alternativa válida.⁴⁰

Este filósofo identifica la filosofía moral como las reglas que permiten desarrollar una acción desde una justificación racional basada en el diálogo compartido y evitar así la búsqueda desde un absoluto fundamento y que permita una forma dialéctica de jerarquizar derechos. Esta es una invitación a desarrollar la lógica argumentativa para los derechos.

La fundamentación de los derechos es un problema complejo, pues las bases teóricas determinan el alcance e impacto de la filosofía como base de la defensa de los derechos.

2. La perspectiva de la realidad histórica en Ignacio Ellacuría y su aporte en la fundamentación de los derechos humanos

La realidad de América Latina y la filosofía de la realidad de Xavier Zubiri eran las grandes pasiones de Ignacio Ellacuría, que brotaban de su yo personal más profundo y de la voluntad inquebrantable de servicio de este jesuita digno de la mejor Compañía. No obstante, daba la impresión de que la filosofía y realidad andaban en 1968 un poco sueltas o no suficientemente

⁴⁰ Perelman afirma que “el intento de fundar normas a partir de una ontología no consiste en una deducción de un deber ser de un ser, (...) sino en la estructuración de estas normas a partir de una visión de lo real indisociable de una puesta en relieve, por ende, de una valoración, sea de determinados entes como de determinados aspectos del ser”. Perelman, *La fundamentación de los derechos del hombre*, Actes des entretiens de l’Aquila, (14-19) septiembre de 1964) La nuova Italia, Firenze, 1966. P.14.

articuladas la una con la otra. (Ellacuría, 1994: p. 8).

En el apartado anterior del presente capítulo, centramos nuestra atención en la propuesta de fundamentación filosófica de los derechos humanos realizada por Angelo Papacchini, en diálogo franco y abierto con pensadores de diversas tradiciones filosóficas. En el presente apartado, nos contraeremos a lo expuesto por Ignacio Ellacuría, con vistas a dilucidar el potencial explicativo y propositivo de la filosofía de la realidad histórica, en dicha fundamentación.

Como afirma Héctor Samour, “La filosofía de Ignacio Ellacuría representa un esfuerzo intelectual que buscó continuar, aplicar, e historizar el pensamiento zubiriano en el contexto latinoamericano y, más generalmente, en el contexto del llamado “sur” o mundo periférico, tratando de construir una filosofía de la liberación” (Ellacuría, 1994: p.11). Y de esta manera busca hacerse cargo, razonablemente, de la realidad que le correspondió vivir, el compromiso de la transformación de la realidad, así Ignacio Ellacuría pone el pensamiento de Xavier Zubiri al servicio de un filosofar latinoamericano. Como se sabe, Ignacio Ellacuría ejerció su benéfico magisterio en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, UCA, de San Salvador (El Salvador). En su proyecto intelectual y, por demás, vital, se propone articular sus dos grandes pasiones: la realidad de América Latina y la filosofía de la realidad que le viene de su maestro Zubirí. Esta filosofía de la realidad histórica fue publicada un año después del holocausto jesuítico ocurrido el día 16 de noviembre de 1989.

2.1 La perspectiva de la realidad histórica en el pensamiento de Ellacuría.

En esta cuestión Ellacuría seguía algo que había aprendido muy bien de Zubiri: que la filosofía debe ser hoy lo que ha sido siempre, sólo que a la altura de los tiempos:

algo que poco o nada tenga que ver con lo que hizo Platón, Aristóteles, con lo que hicieron incluso los sofistas, pero sobre todo lo que hicieron Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etc., no es filosofía. Con lo que hicieron y con el modo como lo hicieron, aun reconociendo que hoy hubieran hecho otras cosas y de otro modo como lo hicieron tal como les posibilitaba y limitaba la edad del tiempo en que vivieron. (Ellacuría, 1994: p.12).

Ante el riesgo de instrumentalizar su pensamiento y para no quedarse en una repetición mecánica de su filosofía, se requiere de una profundización laboriosa y creativa de su pensamiento y de un “desarrollo de la capacidad de escuchar el reclamo de la realidad”, solo así podrá iluminar y transformar, haciendo de la realidad histórica: horizonte y objeto de la filosofía de la Liberación.

Para entender el pensamiento de Ellacuría es necesario tener en cuenta que una idea fundamental es que la realidad es histórica y que presenta una estructura dinámica. Como afirma Samour en el texto de Ellacuría (1994: p.13), en este sentido la realidad está permanentemente innovándose, creciendo en espiral y es en este realizarse que la historia aparece como la forma de realidad superior que afecta a toda la realidad y de esta manera la realidad adquiere trascendencia no al ser percibida por una conciencia individual sino por lo que Zubiri ha de denominar como “mundo histórico”, de tal manera que en la historia se hacen presentes todos los dinamismos de lo real, pero todos ellos quedan afectados por la historia. Por tanto, el mundo, la realidad, en tanto que mundo, es constitutivamente histórica.

La realidad histórica se constituye como uno de los aspectos centrales del proyecto filosófico de Ignacio Ellacuría:⁴¹ desde ella, se fijan los anhelos de realización ya sean de índole personal o colectiva que impulsan corrientes que se conforman realmente en la cimiento de procesos históricos que posibilitan nuevas instancias como nuevas condiciones de realidad. Dos vectores conforman este proceso: uno, la disciplinada, coherente y sistemática labor teórica y dos, el itinerario que la alimenta y fundamenta el abordaje mismo de las situaciones de su horizonte cotidiano.

⁴¹ Cabe señalar que la filosofía de la realidad histórica propuesta por Ignacio Ellacuría, se nutre de algunos conceptos de ZUBIRI, Xavier contenidos en Obras como: (1998). Sobre la esencia (Nota preliminar de D. Gracia). Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri; (2001). Sobre la realidad (edición preparada por J.A. Martínez). Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri; (1989). Estructura dinámica de la realidad (Presentación por D. Gracia). Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri; "El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico". En: (1994). Naturaleza, historia, Dios (Nota preliminar de D. Gracia, 10a. edición). Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

Para acceder a esta filosofía de la realidad histórica la ruta elegida es la del acercamiento a las grandes afirmaciones o puntos nodales a través de los cuales Ellacuría sustenta su pensamiento como son: *El compromiso político de la filosofía en América Latina* (CPFAL) y otros textos a los que él hace referencia y que son tomados de su obra póstuma: *La filosofía de la realidad histórica*.

Entender el pensamiento de Ignacio Ellacuría requiere tener en cuenta que un planteamiento fundamental es que la realidad es constitutivamente histórica y que por tanto presenta una estructura dinámica. De acuerdo con lo anterior, la realidad se cualifica de la manera que alcanza niveles de trascendentalidad dado que hay un tejido imbricado entre realidad e inteligencia, entre hombre y mundo lo que es justamente el lugar de la historia, que viene a ser el nuevo horizonte de la filosofía.

Por consiguiente, explica Ellacuría, si de lo que se trata es de dar cuenta de la totalidad de lo real, entonces

lo último de la realidad, lo metafísico, no es accesible por el camino de la máxima abstracción, sino por la vuelta a lo que es el máximo de concreción, en donde esa concreción es realmente histórica, en definitiva, es en la historia donde la realidad va dando cada vez más de sí, haciéndose más verdadera y por lo tanto más real. (Ellacuría, 1994: p.14).

Es en la historia, que incluye y supera la evolución, donde la realidad va dando cada vez más de sí, haciéndose más verdadera y más real. Entonces, si la filosofía pretende dar cuenta de lo que última y totalmente es la realidad, la historia, en cuanto es la total y última realización concreta de la realidad, se convierte en el verdadero objeto de la filosofía. (Ellacuría, 1994: p.15).

Por tanto, Ignacio Ellacuría propone en su artículo *El objeto de la filosofía* (1980) la realidad histórica y no ya la historia solamente, como el objeto de la filosofía. Se trata de la radicalización de este carácter estructural, dinámico de la realidad y la importancia metafísica de lo histórico. Ellacuría justifica esta, su hipótesis fundamental de la realidad

histórica, planteada de manera lógica, secuencial y sistemática en las siguientes tesis:

Primera: La realidad, intramundana constituye una totalidad dinámica, estructural y dialéctica. La totalidad concreta, con elementos de la razón y elementos de la realidad en permanente proceso.

Segunda: Esa totalidad ha ido haciéndose, de modo que hay un incremento cualitativo de la realidad. Es dinámica, está en movimiento diferente de la realidad misma.

Tercera: la realidad superior, *el más de realidad*, no se da separada de todos los momentos anteriores del proceso real. Los hechos reales poseen una dinámica dialéctica, al igual que la praxis histórica. Así la cosa real es una unidad, dinámica, que constituye de diferentes maneras la unidad.

Cuarta: Se da pues, un más dinámico de la realidad, desde, en y por la realidad inferior, de manera que esta se hace presente de muchos modos y siempre necesariamente en la realidad superior. La realidad superior contiene realidades inferiores como un elemento positivo que dinamizan la realidad.

Quinta: Ese estadio último de la realidad en el cual se hacen presentes todos los demás, es al que se llama: Realidad Histórica.

Sexta: La realidad histórica es la realidad entera asumida en reino social de la libertad; es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades desde el subsuelo de la realidad histórica.

De esta manera Ellacuría habla de la realidad histórica y no simplemente de historia, no solo porque ésta engloba todo otro tipo de realidad, sino porque toda otra forma de realidad “da-más-de-sí y recibe su para qué factico –no necesariamente finalístico– en la realidad histórica” y, además porque en la realidad histórica es: “donde la realidad es más y es más suya, donde también es más abierta” (Ellacuría, 1994: p.15).

Hecho el reconocimiento de la propuesta de la filosofía de la realidad histórica de Ellacuría,

es necesario acceder a unas notas aclaratorias que él mismo apunta con respecto a la mejor comprensión de la historia y que tienen carácter procedente y que son reseñadas por Samour en *El compromiso político de la filosofía en América Latina* y es que dentro del pensamiento de Ellacuría, se concibe lo histórico más como ámbito que como contenidos históricos. Aquí, la pregunta es por la realidad, por lo que ella da de sí y se muestra en tal ámbito.

De esta manera, la opción por la Realidad Histórica se presenta como objeto de la filosofía y se justifica por cuanto es la unidad más global y reveladora de la realidad. La Realidad Histórica está dada y se manifiesta como objeto de la filosofía. “Por tanto, el que vive al margen de la historia, vive al margen de la filosofía”. (Ellacuría, 1994: p.17).

En definitiva y como conclusión de la filosofía de la realidad histórica, se puede afirmar en palabras de Antonio González⁴² que es en este contexto donde es posible comprender lo que Ignacio Ellacuría entiende por filosofía de la liberación: “consistiría ante todo en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la historia donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto, la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad”. (Ellacuría, 1994: p.18).

Después de internarse en el pensamiento de Ignacio Ellacuría sobre la realidad histórica, se trata ahora de analizar cuál es el aporte de esta reflexión en el campo de los derechos humanos. Si bien el tema es transversal a toda su obra filosófica y teológica, su cruento asesinato en el llamado holocausto jesuítico (donde también murieron 5 sacerdotes más, una mujer que ayudaba en la casa y su hija, en hechos ocurridos el 16 de noviembre de 1989), es el sello con el que se respalda su postura académica y vital con el compromiso por hacer que la historia creciera en humanidad.

⁴² González, A. *Aproximación al pensamiento de Ignacio Ellacuría*, Revista Estudios Centroamericanos, noviembre-diciembre. San Salvador, 1990.

2.2 El problema del fin de la historia

El pórtico que desde la realidad histórica da acceso al territorio de los derechos humanos es precisamente la contextualización del momento histórico y la lectura que de él hace Ellacuría y lo hace a partir del discurso dominante que anuncia el final de la historia donde se supone que la humanidad ha llegado a su último eslabón evolutivo en la forma de regir sus destinos: la democracia liberal. Así como la consecuencia lógica de la misma: el capitalismo como estadio perfecto de la sociedad económica. Ante este panorama de contraposición a otras variables que posibiliten el curso de la historia de la humanidad y que por tanto también les cierren opciones a los derechos humanos, el pensamiento de Ellacuría proporciona elementos críticos y propositivos para su análisis y superación: inicialmente reconoce que efectivamente la historia llegará a su fin por agotamiento del sol como fuente de energía. Es el fin físico-cósmico: “el fin cósmico de la tierra no plantea así ningún problema histórico y aunque lo planteara, no estaría en manos de la humanidad hacerle frente” (Ellacuría, 1990: p.467). Luego, anota que hay una posibilidad de finalizar la historia y es la destrucción de los hombres entre sí a partir del uso de la energía nuclear, como ya se pudo verificar con la fabricación y detonación de las bombas atómicas: “la historia ha hecho posible actualmente la destrucción de la historia”. (Ellacuría, 1990: p.467).

A continuación, expresa que una causa real del fin de la historia es el despojo y agotamiento de los recursos naturales, y del hábitat ecológico a manos del modelo capitalista de la sociedad de consumo y del cual sólo se beneficia una parte de la humanidad: “el sentido último de la historia hay que enfocarlo desde la posibilidad real y previsible de la autodestrucción del hombre y de la historia”. (Ellacuría, 1990: p.468)

Otra condición por la cual la historia humana no podría proseguir es que los consumidores de productos, la población humana, aumenten en proporción mayor que la renovación de esos recursos: “se daría así un agotamiento de la historia que podría llevar a algo así como

la muerte” (Ellacuría, 1990: p.469).⁴³

Entonces, Ellacuría considera que el final de la historia no puede darse a consecuencia de cambios drásticos del medio cósmico, pero sí de acciones humanas más o menos dependientes del ejercicio de su libertad. “El problema ya no es, por tanto, si la historia podrá ir dominando la naturaleza, sino si la historia podrá irse dominando a sí misma” (Ellacuría, 1990: p.470).

En definitiva, le deja a la historia la posibilidad, también históricamente real, de tener que contar con su propio final: “que en buena parte depende de sí misma y de lo que vaya haciendo”, es decir, la historia es una posibilidad abierta en sí misma, “pero esta posibilidad no debe entenderse como aquello que no es imposible, ni siquiera aquello que es positivamente posible, sino aquello que posibilita”. (Ellacuría, 1994: p.23).⁴⁴

Respecto al vínculo realidad histórica y derechos humanos, si bien es claro que del reconocimiento o negación de ellos depende del ejercicio de la libertad humana, lo es también que la estructura dinámica de realidad da la posibilidad de construir alternativas que finalmente la pueden hacer dar más de sí. “Esta realidad última es la que rompe la tesis de final de la historia” (Ellacuría, 1994: p.23).

No obstante, las posibilidades históricas pueden acelerar o retardar los procesos. En este sentido es posible que el plus de realidad pueda verse frenado o aplazado. Esto hace parte del riesgo constitutivo propio del proceso creacional de la realidad histórica. Por consiguiente, en los acumulados históricos está la potencia para construir o destruir nuevas realidades posibles para los derechos humanos.

⁴³ Samour, H. *Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Ponencia presentada en el primer congreso internacional Xavier Zubiri, 1993, p 14-17.

⁴⁴ Más que el final de la historia, Ellacuría considera que ella ha entrado en un nuevo sentido: en una distinta altura de los tiempos que se caracteriza por su unidad universal real, históricamente real, así como por la posibilidad, asimismo históricamente real de tener que contar su propio final. Es decir, que en buena parte depende de sí misma, ya que se pasa de considerar el problema como abstracto y absoluto, a otro estrictamente histórico. Así, ella se va mostrando más como dueña de sí misma, hasta el punto que su final ha llegado a estar en sus propias manos.

2.3 El mal común como negatividad de la realidad

Otra línea de argumentación para dar cuenta de los derechos humanos desde la perspectiva de la realidad histórica es la categoría del “mal común”, término que fue acuñado directamente por Ignacio Ellacuría en unos apuntes de clase, inéditos, denominados “el mal común y los derechos humanos” (1989).

La denomina mal común en contraste y contraposición con el bien común porque considera que esta es la forma que caracteriza la época en la que le correspondió vivir. Ubicado desde esta orilla, explica que es un concepto central y fundamental que expresa la negatividad que el curso de la historia dominante hace que haya en el mundo y la realidad prevista y requerida desde un horizonte de plena positividad.

Este mal común no es un mal coyuntural, es un mal histórico concebido como la negatividad misma que se encarna en las estructuras sociales y hace parte del horizonte de posibilidades de la realidad, que se opone, niega y bloquea las dinámicas de personalización y humanización de la mayor parte de la humanidad. “Cómo no es coyuntural, entonces se trata de un mal formalmente histórico, que está ahí y que es capaz de configurarse y afecta la vida de las personas y colectivos históricos”. (Samour, 2002: p.341).

Afirma que la superación de este mal no se dará de forma automática ni por la lógica del proceso mismo, sino por el cambio o transformación del sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un determinado momento a través de la puesta en marcha de lo que denomina “una praxis histórica de la liberación” (Samour, 2002: p.342).

En ese mismo orden, contrapone al mal común el término del bien común a lo que afirma que se ha hecho una abstracción del término, pues el bien común no es el resultado de la suma del bien individual y que, por tanto, en consideración a las condiciones

socioeconómicas que aquejan a la mayor parte de la humanidad, lo que prima es el mal común.

Ante la tensión existente entre el ideal de bien común y la realidad de mal común, que no es simplemente una contraposición entre lo ideal y lo real, sino que tal negatividad existe encarnada en la historia, se hace necesaria, por lo tanto, la actualización del bien común como realidad operativa históricamente.

Si el mal no es un hecho aislado, si obedece a un proyecto planeado, entonces es una realidad estructural que se propaga y comunica con tal fuerza que configura procesos personales, sociales y públicos. El mal común es estructural y dinámico, es un estado real del mundo donde las condiciones humanas y materiales están mal. Se da de tal manera que, como forma y orden de organización, configura funcional e institucionalmente la realidad histórica de tal forma que ésta orienta desde sí misma, una dinámica deshumanizadora que arrastra a quienes hacen parte de ella a vivir mal.

Desde la estructura dinámica de la realidad planteada en la filosofía de la realidad histórica, Ellacuría propone que si el mal es estructural entonces también tiene la capacidad de acelerarse o avanzar hasta el punto de minar y bloquear las posibilidades de revelación y realización de la realidad misma.⁴⁵

No obstante, Ellacuría plantea que ante la estructura sistemática e institucionalizada del mal común real, debe surgir una alternativa: el bien común, como una exigente experiencia negadora de esa injusticia estructural e institucional. “este bien común se debe contraponer como una negación superadora del mal común” (Samour, 2002: p.343). Para ello se hace

⁴⁵“En el caso del mal histórico, Ellacuría lo llama también mal común, y al cual le asigna por lo menos tres características: en primer lugar, es un “mal reconocido”, que afecta ala mayor parte de las personas. En segundo lugar, está la capacidad de afectar más o menos profundamente a los más, se debe a la capacidad de dicho mal “de propagarse, de comunicarse”. Y finalmente, esta comunicabilidad radica en que el mal en cuestión tiene un carácter estructural y dinámico; esto significa “que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de quienes constituyen la unidad social”. Samour, H. 2002. op cit. p. 341

necesario abordar con seriedad la problemática con el fin de no quedarse en paliativos sino profundizar en las raíces que lo desencadenan.

De la misma forma, plantea Ellacuría que es necesario organizar el quehacer humano como una “negación de la negación”, es decir, desencadenar un proceso liberador que vaya generando afirmaciones, que, a su vez, deben ser superadas. Este mecanismo de la negación de la negación debe ser fundamentalmente positivo ya que se niega para luego afirmar y continuar así en un proceso ascendente. Es altamente positivo, pues se trata de auspiciar praxis de liberación que posibiliten la instauración histórica del bien común.

Como se trata de negar una negatividad determinada y concreta de la realidad histórica, entonces el quehacer humano liberador puede considerarse como un momento fundamental al lado de la afirmación de lo positivo y la superación de lo positivo afirmado.

En consecuencia, Ignacio Ellacuría para superar esta situación estructural del mal común, propone un nuevo proyecto para la humanidad,⁴⁶ sabiendo que el otro, el del mal común, que corresponde al orden dominante de la civilización del capital, no es universalizable. Es una apuesta critico-utópica y profética donde se rechaza la posesión del capital como motor de la historia y la posesión y disfrute de la riqueza como principio de humanización. El nuevo proyecto hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas, el principio del desarrollo y, del crecimiento de la solidaridad compartida, el fundamento de la humanización.

El impacto que se deriva de esta formulación de Ellacuría en la fundamentación y fortalecimiento del ejercicio de los derechos humanos, es que las exigencias elementales, pero básicas y primordiales contenidas en ellos son una necesidad para hacer posible la actualización de la otra realidad del bien común, de ahí la necesidad de reclamar el reconocimiento de los derechos humanos como un clamor concreto para alcanzar

⁴⁶ A este nuevo proyecto lo denomina la civilización de la pobreza no para hacer apología de la misma, sino para establecerla como el lugar desde donde el pensamiento liberador pueda ser desarrollado en toda su plenitud.

históricamente el bien común.

2.4 La función liberadora de la filosofía como constituyente de los derechos humanos

A lo largo del transcurso de los tiempos la filosofía ha tenido que ver con la libertad como ejercicio magno de la razón, ha sido el faro que afronta la realidad para iluminarla, interpretarla y transformarla.⁴⁷ Así ha librado a los pueblos del oscurantismo, de la ignorancia y la falsedad, aunque en estos mismos tiempos se haya apelado a la manipulación para mantener el estatus quo, para acallar o justificar argumentaciones divergentes, sostener las tiranías, sustentar sistemas políticos y económicos, con claros objetivos al servicio de quienes agencian los intereses de las minorías que detentan el poder de turno o que están a su servicio, obstaculizando de esta forma la expresión abierta del ejercicio de pensar.

2.5 Fundamentación de la función liberadora de la filosofía

En efecto, si se tiene en cuenta la realidad del continente latinoamericano, se puede verificar que hay condiciones efectivas de no libertad que requieren, como afirma Ellacuría “afinar el oído para escuchar el reclamo de la realidad y poner el pensamiento al servicio de la iluminación y transformación de tal realidad” (Samour, 2002: p.15). En efecto, si el pensamiento filosófico se sitúa históricamente y reflexiona sobre las dinámicas del contexto, entonces puede determinar las posibilidades más elevadas de liberación que están allí. esta tarea, la de la liberación se le exige a la filosofía no solo por razones éticas o sociológicas, sino más en profundidad por razones epistemológicas y metafísicas.

⁴⁷ Al respecto, “Ellacuría busca precisar qué función liberadora le corresponde a la filosofía aquí y ahora con el fin de construir una filosofía de la liberación que, “sin dejar de ser filosofía, antes reconstituyéndose como tal”, sea realmente eficaz a la hora de liberar no a unas pocas +élites ilustradas, sino a la totalidad de la cultura y a la totalidad de las estructuras sociales, dentro de las cuales las personas tienen que auto-realizarse libremente”. Samour, H. (2002) Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. UCA Editores. San Salvador. El Salvador. p. 366.

Esto porque la historia es en últimas la actualización última y trascendental de la realidad que debe ser asumida exclusivamente por la realidad humana. Es a este accionar humano al que corresponde crear, apropiarse y actualizar el horizonte de posibilidades, lo cual le permite a la realidad dar más de sí en el ámbito de la historia y aportar en sumo grado a los procesos de libertad, humanidad y personalización que alcancen los grupos humanos pues “del problema humano y de su resolución en la historia, se juega la plenitud de la totalidad de la realidad” (Samour, 2002: p.16).

Una de las condiciones que atraviesa la realidad de la humanidad es la no justicia y la no libertad. En este sentido, la función liberadora de la filosofía debe ser como el faro que aporta iluminación a las trayectorias y derroteros éticos que fortalezcan la justicia y la libertad. Así, Ellacuría expresa el problema al que se ve abocada la filosofía como buscadora de la verdad pues en este contexto se precisa anunciar y encontrar la verdad, indagar la realidad y producir un saber verdadero y justo. (Samour, 2002: p.169).

En este orden mundial donde se puede verificar la contraposición manifiesta en la injusticia social y en la violación de los derechos humanos se constata en efecto que hay una realidad negada. Los dinamismos para superar esta realidad negativa están siendo afectados por los mecanismos de esta estructura mundial injusta. Ante esta circunstancia la filosofía está llamada a hacer su aporte liberador haciendo presente lo positivo, allí donde se da lo negativo, donde lo positivo será siempre mayor que lo negativo. En este escenario, la “negación superadora de la negación”, puede dar paso a lo positivo y creador (Samour, 2002: p.219).

Al afinar la mirada y centrarla en la realidad histórica de América Latina, la función liberadora de la filosofía ha de exigir con carácter de prioridad develar el horizonte del pensamiento dominante que camufla y falsea la realidad, dándole apariencia de verdad.⁴⁸ Se requiere, por tanto, la aplicación de un análisis crítico que signifique una resistencia

⁴⁸ Es aquí donde Ellacuría establece la dimensión política de la filosofía pues implica lo político con la totalidad del mundo humano, en la medida en que permite que la realidad se dinamice en procesos de humanización y de dignidad.

ideológica que rompa con la alienación y encumbramiento presentes en ella, “como condición necesaria para crear nuevas formas de pensamiento que logren un nuevo discurso teórico realmente liberador” (Samour, 2002: p.313), y que posibilite la realidad de los sectores encubiertos. Bien sabido es, que los manuales de historia la han contado desde el punto de vista del príncipe de turno, pero ya hay discursos que se han formado desde la razón de los vencidos.

Con los elementos que se han reflexionado, se vislumbra la importancia que tiene para el reconocimiento de los derechos humanos, la función liberadora de la filosofía, pues no se trata simplemente de la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y de la Convención de Viena de 1969, sino que por todo lo expuesto, se trata de generar condiciones reales de posibilidad que hagan que la historia, como expresión de mayor alcance de la realidad, pueda dar cuenta de los nuevos mundos posibles esperados en materia de reconocimiento y dignidad.

El acercamiento a la función liberadora de la filosofía lleva ahora a considerar de qué manera puede ella acompañar el razonamiento de Angelo Papacchini puesto de manifiesto al comienzo de este capítulo con respecto a la necesidad o no de fundamentar filosóficamente los derechos humanos.

Está claro entonces, que el reconocimiento de los derechos humanos es una tarea fundamental de la función liberadora de la filosofía, ya Papacchini (2003) indicaba la manera como ella puede acompañar este proceso de reconocimiento que implica no solo las formulaciones teóricas de los derechos, sino también la observación de los mismos, ya que reconoce el aporte de la filosofía en la conceptualización de la historia de los derechos humanos, las necesidades de reivindicaciones tanto individuales como colectivas en sociedades con altos índices de violencia. No obstante, el mismo autor observa con asombro que “quienes más apelan a la protección de sus derechos son precisamente los que más irrespetan la vida humana y los valores mínimos de convivencia” (Papacchini, 2003: p.20).

Esta afirmación demuestra la necesidad ingente que tiene la sociedad actual de conocer el alcance de los derechos, su interrelación con ideologías políticas y filosóficas, los diferentes modelos de fundamentación propuestos y sus correlaciones con los acontecimientos históricos, tópicos que ya fueron motivo de reflexión en este estudio.

Senent de Frutos refiere que Ellacuría plantea esta situación desde la realidad histórica de tal manera que “no se puede desconectar el problema de la formulación de los derechos humanos de su situación real” (Senent, 1998: p.50). Es decir, no es posible formular la pregunta por la definición de los derechos humanos, cuáles o cuántos son, al margen de la realidad humana existente. Pero Ellacuría va más allá cuando expone que el asunto es mucho más que establecer una conexión entre los dos planos pues “se trata de adoptar una postura crítica y dialéctica que dé cuenta de qué es lo que está definiendo más negativamente la realidad y que busca una respuesta adecuada teórica y práctica para esta situación” (Senent, 1998: p.50).

Después de considerar en la propuesta de Ellacuría el desde dónde, el para quién y el para qué, de los derechos humanos, Senent de Frutos corrobora que son “las mayorías populares en busca de su liberación” las que conforman el horizonte fundamental para reconocer el grado de verdad, de justicia y de realización de los derechos humanos fundamentales.

2.6 La praxis histórica como camino de realización de los derechos humanos

Ahora corresponde entonces enfocarse en la estrategia para avanzar en el camino del horizonte fundamental, donde el ejercicio de los derechos humanos llene de sentido las búsquedas de esas mayorías populares como realidad humana más universal y como el lugar más adecuado desde donde se emprenda la marcha en pos de su liberación. La ruta que se propone es, en concordancia con todo lo expuesto en el texto, la de la praxis histórica de Ignacio Ellacuría.

Como ya se dijo, la historia es el lugar de expresión de las máximas posibilidades de la realidad y por ello, historizar los derechos humanos es darles el curso que toda la acción humana les pueda imprimir para que logren alcanzar niveles superiores de realidad en la historia.⁴⁹

Pero es necesario hacer un alto para contemplar como Ignacio Ellacuría comprende esta dimensión y cuáles son las oportunidades que desde ella se abren para el horizonte de los derechos humanos.

Héctor Samour en la “Presentación” del libro *El compromiso político de la filosofía en América Latina* explica las cualidades, características, desarrollo de esa praxis y expone que la historia es el lugar donde se libera algo nuevo subterráneo o preparado dinámicamente desde procesos y estructuras que hacen que ese algo suceda.

Para que este cambio pueda suceder, se parte de que el eje de la historia es la *praxis*, entendida como “la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad, tanto natural como histórica” (Ellacuría, 1994: p.18). La *praxis* también puede entenderse como la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación.

Continúa explicando Samour que la *praxis* tiene un carácter transformador, ya que ella integra las interrelaciones entre hombre y mundo y es en ella donde se genera la creación o liberación progresiva del *plus* de realidad que se va produciendo en la realidad histórica.

Aclara que no todo hacer es *praxis*, sino aquel hacer que es hacer de realidad. Un hacer que no es solo hacer por hacer, activista: “porque la historia siendo siempre hecho, es más que hecho y este “más” es el *novum* que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella” (Ellacuría, 1990: p.594).

⁴⁹ Para Ellacuría no existe un paradigma único de liberación humana que tenga validez en todo tiempo y lugar. Es por eso por lo que es necesario discernir los signos de los tiempos, es decir, estudiar las formas, los contenidos y los objetivos de una posible praxis liberadora.

El curso de la historia no se puede transformar sin el concurso de la *praxis* humana, de tal manera que es en la *praxis* histórica que el hombre entero toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad. Es decir, es una decisión que como tal es deliberada, consiente y libre. “la *praxis* histórica es una *praxis* y debe ser el criterio último que la libere de toda posible mistificación” (Ellacuría, 1994: p.19).

Pese a las contradicciones y rupturas que se expresan en las situaciones de no liberación y no verdad, tales como las cuestiones de verdad – falsedad, justicia – injusticia, y lo ajustado o desajustado, es a través del ejercicio de la *praxis* histórica que la filosofía puede realizar su función liberadora, pues es a través de la *praxis*, que se alcanza el plus de realidad.

De esta forma, la *praxis* es liberación que crea realidad, o creación que libera la realidad, pues el dinamismo de la historia es generador de libertad.

América Latina en particular, sostiene Samour, es el escenario de condiciones de no liberación y, por tanto, urgen procesos de liberación que les permitan ampliar su horizonte de posibilidad de humanización, desde la situación concreta en que se encuentre (Ellacuría, 1994: p.21).

En definitiva, se puede afirmar que es a través de la *praxis* histórica, que la filosofía puede desarrollar su función liberadora como componente de los derechos humanos.

Así, como consecuencia de lo anterior, la filosofía debe ser militante, en la medida que es capaz de identificar las variables que se conjugan en el contexto, de examinar sus potencialidades, ya sean negativas o propositivas y, desde la generación de un pensamiento situado desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares, diseñe senderos que conduzcan a nuevos mundos posibles donde la realidad pueda dar más de sí en términos de dignidad.

Conclusión

A partir del trabajo de Angelo Papacchini es posible visualizar la forma como se han constituido y configurado los derechos humanos en correspondencia con los entornos históricos, socio-políticos y culturales, dando una fundamentación desde la filosofía a las distintas lecturas que se hacen de los derechos.

El horizonte de sentido de la filosofía de la realidad histórica desarrollada por Ignacio Ellacuría, presenta la historia como un cúmulo de posibilidades las cuales se actualizan permanentemente en la realidad. Ella posee dinamismo, innovación, crecimiento y en la medida en que la realidad se cualifica entonces da - más - de - sí y alcanza estados superiores de realidad. Es en este avance categórico que la historia aparece como la forma de realidad superior que afecta toda realidad, porque es en la realidad histórica donde la realidad, es más.

Desde esta perspectiva, la realidad, en este caso de los derechos humanos, convoca a desarrollar procesos que permitan hacer camino, no sólo en su conceptualización y formulación teórica, sino también, y en esa misma medida, en el plano de su reconocimiento. En este contexto, la realidad histórica acompaña filosóficamente el problema de los derechos humanos, desde su historización en las mayorías populares empobrecidas y pueblos oprimidos que buscan su liberación.

El acompañamiento filosófico de la realidad así entendido, constituye la función liberadora de la filosofía, que, por la vía de la *praxis*, que es la totalidad de los procesos sociales, en cuanto transformadores de la realidad, procura moverse filosóficamente en búsqueda de la verdad, la creación de espacios para la justicia y la construcción de libertad.

En consecuencia, la altura que los tiempos han alcanzado hace que la reflexión sobre la concepción de los derechos humanos y su respectiva actualización, sean el horizonte de sentido y por tanto de posibilidades, que demandan el concurso liberador de la filosofía.

CAPÍTULO III

LA MEMORIA HISTÓRICA COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD PARA EL PERDÓN Y LA RECONCILIACIÓN

**Wilmer Ferney Puyo
Cortés^{50*}**

*El olvido está tan lleno de memoria
que a veces no caben las remembranzas
y hay que tirar rencores por la borda*
- M. Benedetti

Introducción

El presente capítulo es un esfuerzo por precisar el estatuto de la memoria histórica, de cara a la realidad latinoamericana actual y, en particular, a la colombiana, donde recientemente se llevó a cabo un proceso de paz. Se trata de indagar acerca de las condiciones de posibilidad que ofrece la memoria histórica, para la construcción del perdón y la reconciliación, con vistas a lograr una paz estable y duradera y la no repetición del conflicto. Así pues, partiendo de los diálogos surgidos en una generación que está en busca de paz y reconciliación, y de una apuesta filosófica que destaca la tensión entre historia y memoria, se pretende dar cuenta del pasado reciente para, desde allí, propender y coadyuvar hacia la construcción de una ética de la compasión.

La reflexión en torno del pasado permite vislumbrar que ni la historia, ni la memoria tienen legítima prioridad la una sobre la otra. Ambas son formas de acceder a la realidad pasada; pero, mientras una, la historia, tiene una vocación de conocimiento del pasado, la otra, la memoria, se suele caracterizar por la fidelidad hacia el recuerdo.

^{50*} Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana, Candidata a Magístro en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás.

Por ello, es más preciso hacer referencia a la tensión que genera la memoria histórica al recorrer un conjunto de problemas, que ponen de manifiesto superposiciones entre ambos modos de representación del pasado. Esto aparece por ejemplo, cuando pensamos en el alcance epistemológico de la memoria individual o colectiva, cuando pensamos en las implicaciones ético-políticas de la reconstrucción historiográfica del pasado (especialmente al hablar del pasado reciente), cuando la memoria histórica trata con el testimonio de sobrevivientes, cuyas vidas han quedado signadas por acontecimientos denominados límite, o cuando se advierte sobre las dificultades de la escritura histórica para representar de modo adecuado este tipo de acontecimientos, a través del testimonio con una relación dual, en donde tiene que ver el diálogo, con la comunicación, con el encuentro del otro, pues en toda relación hay quien testimonia y quien recibe el testimonio.

En esta perspectiva, se entiende “el testimonio como la puesta en escena de un pasado que o bien ha sido olvidado sistemáticamente, o bien solamente ha sido comprendido bajo la objetividad del “archivo”, pero no del “testimonio” (Ricoeur, 1983, p.33). Sin embargo, el testimonio es una palabra que recoge un vacío, un grito, una ausencia, que ha quedado en la historia y solo ésta es rescatada y liberada por la memoria:

Memoria no hace referencia al pasado, como suele decirse. La memoria hace referencia al tiempo, la memoria es tiempo, es pasado, también es presente y futuro. Por ello, la memoria no es nostálgica, porque interviene sobre el presente y aspira a un futuro mejor. La memoria es recuerdo del pasado, crítica del presente y esperanza de un futuro justo. (Ricoeur, 1983, p.59)

El capítulo comprende tres apartados: En el primero se presenta un despliegue de los términos lenguaje, memoria, historia y verdad; con las cuales la filosofía de finales del siglo pasado demarcó las particularidades del ser humano. Así, en la segunda sección se hablará acerca de los riesgos éticos que conlleva tener una historia unívoca, y las implicaciones políticas que esto ha tenido especialmente en Latinoamérica. A la luz de lo expuesto por pensadores como Paul Ricoeur, Walter Benjamin, y Alfredo Gómez Muller se llegará también a nociones como justicia y perdón. Luego se reflexionará en torno a la noción de justicia, con miras al logro de la reconciliación y el perdón, componentes fundamentales de la responsabilidad histórica que compete a los individuos y los pueblos.

A continuación, se hará un esfuerzo por comprender la memoria a luz de los postulados e intencionalidades de la ética de la compasión, propuesta por Reyes Mate y Joan-Carles Melich. Para terminar, se presentan algunas conclusiones derivadas de la investigación.

1. El lenguaje, la memoria, la historia y la verdad

Poéticamente habita el hombre escribe Heidegger (1951) retomando un poema de Hölderlin, esta sentencia podría resumir las grandes discusiones de finales del siglo pasado, pues desde muchas disciplinas y sobre todo en filosofía, se le ha dado un enfoque bastante notable al tema del lenguaje y lo propio de la *naturaleza*⁵¹ humana. El punto más importante es que, al habitar en la palabra, la cual no es sino una ausencia (pues la palabra no contiene, aunque lo pretenda, al objeto) el hombre es extraído de su animalidad; pues se sustrae del instante y del instinto (2014), su relación con el mundo se tendrá que ver mediada ahora por el discurso. Todo venir a la presencia implica la representación, la palabra⁵². Aunque Nietzsche no menciona de manera explícita el lenguaje en su *segunda intempestiva*, sí expresa la relación que habría entre este y la historia:

Así vive el animal de manera *no histórica (unhistorisch)*, pues se aparta del tiempo de modo similar a un número que no deja como resto ninguna fracción fantástica y aparece completa y absolutamente como lo que es, pues no puede ser otra cosa que sincero. Por el contrario, el hombre intenta levantarse con todas sus fuerzas de ese gran y pesado lastre que es su pasado. (Nietzsche, 1999, p. 41)

Aquí Nietzsche resalta dos particularidades del humano. Por un lado, es en quien queda aquella fracción fantástica (que podríamos equiparar con la palabra) y además es el ser de la posibilidad, pues el animal *no puede ser otra cosa que sincero*. Lo que quiere decir que el ser humano no tiene demarcado ningún destino natural, sino que es justamente su condición de hablante, lo que le constituye también un “no todo”, un espacio abierto para la

⁵¹ Justamente muchos pensadores han planteado el lenguaje como una segunda naturaleza, o incluso como una naturaleza artificial de la cual se tuvo que dotar el ser humano. Véase por ejemplo: Dofour (1999) “Era incapaz de habitar la primera naturaleza. Me fabriqué entonces una segunda, plena de sonidos, de relatos, de gramáticas, de representaciones, de conocimientos, de prótesis, de herramientas y de objetos dispuestos en una capa perecedera, pero constantemente renovada, colocada sobre la primera naturaleza. Ahí es pues donde habito, sin saber nunca, por lo demás, si esta segunda naturaleza que no ceso de fabricar es en verdad habitable...” (p. 70)

⁵² Esta es una idea recurrente en Heidegger. Puede verse en *Caminos del bosque*, o *Logos*.

posibilidad. De hecho, cuando Heidegger (1927) habla del *Dasein* como el ser que se pregunta justamente por el sentido del ser, resalta también que todo deseo por saber, implica una falta; se desea en cuanto algo falta⁵³.

También es importante resaltar que Heidegger se topa con el problema del tiempo y la temporalidad del humano cuando se encuentra con la concepción de la muerte; al verse de frente con la posibilidad más propia del *Dasein*, que es justamente la imposibilidad absoluta, se choca también con que es un ser tempóreo. Es así como, y siguiendo esta vez a Agamben (2008), el lenguaje y el tiempo se anudan, pues el filósofo italiano retoma los postulados de Heidegger y asevera que, el encuentro con la muerte y la negatividad⁵⁴, adviene precisamente con la inmersión en el lenguaje:

Tanto la «facultad» del lenguaje como la «facultad» de la muerte, en cuanto que abren al hombre su morada más propia, abren y revelan esa morada como ya siempre atravesada por la negatividad que se funda en ella. En cuanto que el *hablante* y el *mortal*, el hombre es, en palabras de Hegel, el ser negativo que «es lo que no es y no es lo que es», o, según las palabras de Heidegger, el «lugar-teniente (*platzhalter*) de la nada» (2008, p.9).

Es así como la conexión entre lenguaje, memoria e historia se ve con mayor claridad, pues es precisamente por medio de este que se arman tramas de sentido que sostienen al ser humano en un ahora que se entiende por su relación con lo que ya fue y la posibilidad de lo venidero. La narrativa personal, es decir la memoria, se edifica con base en la experiencia acaecida por el sujeto, mientras la historia hace parte de todo un entramado ideológico; algo que excede por completo al sujeto y que de alguna manera lo determina. Tanto la narrativa personal como la colectiva son condición de posibilidad para el sujeto en la cultura.

Ahora bien, lo que develaron estas corrientes filosóficas enfocadas en la condición

⁵³ Ver: Lyotard *¿Por qué desear?* (1989): “(...) y es que filosofar es dejarse llevar por el deseo, pero recogiénolo, y está recogida corre pareja con la palabra.” (p. 99).

⁵⁴ El tema de la negatividad es importante aquí, puesto que, en una concepción hegeliana de la historia, es precisamente esta la que posibilita el movimiento. Ver: Hegel, *La fenomenología del espíritu*.

discursiva del hombre es que, tanto la noción de historia como la de verdad, han estado supeditadas a la narrativa hegemónica. Aquí empieza toda la crítica a la concepción antropológica moderna, o si se quiere, occidental. Por un lado, las críticas hechas por los mismos filósofos europeos, como por ejemplo Nietzsche, enfoca su crítica desde una ética vitalista; desde donde se ven nociones como razón, bien moral o historia evolutiva, como ideas metafísicas que han desvalorizado la existencia. En Heidegger también se encuentra la crítica, esta vez ontológica, pues es en occidente donde se le da la respuesta a la pregunta por el ser, desde el ente, matando así toda incógnita, que como ya se vio, es inherente a la existencia humana.

Ambos autores, que entre otras divergen de la concepción progresista hegeliana de la historia, toman a la Antigua Grecia como punto de referencia para hablar de otras posibilidades de concebir la existencia. Como el hombre habita poéticamente, son precisamente los poetas los que fundan una narrativa para darle sustento a la existencia, y desde las tragedias griegas se abría todo un campo de sentido que le daba cabida al dolor y a la incertidumbre humana. Es así como el contraste entre la cultura de las luces, aquella que no quiere dejar nada develado, es decir la concepción moderna occidental, y aquellas ontologías que existieron, o existen, basadas en otros presupuestos que dan cabida a la ausencia y a la nada; abren la posibilidad de creer que otro mundo es posible, pues el pasado puede entonces reinventarse junto al presente.

2. Implicaciones políticas

La crítica nietzscheana apuntaba entonces al exceso de memoria que caracteriza la racionalidad occidental “(...) existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido histórico, en el que se daña lo vivo para, finalmente, quedar destruido, tanto en un pueblo, en una cultura o en un hombre” (Nietzsche, 1999, p.43). La separación platónica de mundo inteligible y mundo sensible será el cimiento necesario para que occidente plantee varios postulados alejados de la realidad, con gran pretensión racionalista y universalista. Es así como las ideas que según Nietzsche serían desvitalizantes, se convierten en canon de verdad, al ser

autorreferenciado y sin contacto con la realidad, estas ideas se ubican entonces como eternas. Con esas pretensiones es que se dieron a la tarea de *culturalizar*, o *cristianizar*, al resto del mundo; pero conceptos tales como Estado o Democracia, toman una connotación particular en los países colonizados. Dussel, en *Europa, modernidad y eurocentrismo* (2000) habla precisamente de esto, cuando se refiere a los dos tipos de modernidad existentes:

Si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su “periferia”, podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro”. (p.48)

Las consecuencias de la instauración de ideas universalistas en América Latina han sido varias a lo largo de la historia,⁵⁵ una de las más notables de estos tiempos tiene que ver con los hechos inhumanos acaecidos bajo dictaduras o, como en el caso colombiano: dictablanda⁵⁶, que ponen en una encrucijada a la memoria, la historia y el olvido. Pues en estos casos, contrario a la tendencia de omitir la ausencia en occidente, lo que se encuentra es un *abuso del olvido* como lo indica Ricoeur (2004). Para entrar a considerar los efectos de esto, vale la pena hacer un recuento por tres términos que ayudarán a comprender mejor los efectos políticos y sociales de la concepción de memoria e historia, a saber: ideología, verdad y política.

2.1 Ideología

Mientras la hegemonía puede implicar fuerza coercitiva explícita, la ideología en cambio es el entramado narrativo con el que el hombre da cuenta de su realidad factual, sin embargo,

⁵⁵ Una de estas es con la noción de identidad, pues esta se instaura desde Europa como una unidad indivisible contra puesta a algo completamente otro, por ejemplo hombre blanco de un lado y del otro el indio bárbaro, pero como lo dice Blanca Muratorio (1994): ““(…) el blanco-mestizo latinoamericano y sobre todo andino, por definición se ha visto siempre en la necesidad de incorporar a ese Otro salvaje o primitivo – el alter ego Indio- en su propia autoidentificación.” (p. 122).

⁵⁶ El tipo de democracia instaurado desde Europa para los países latinos, de corte liberal, es totalitaria en cuanto: “(…) la democracia es también tiránica, ya que reconoce un solo sentido, que trunca el dinamismo y la movilidad de la realidad. (...) al eternizarse como la única opción posible, reafirma una notable pobreza de sentido.” (2009, p. 75 – 76).

por medio de esta también se ejecuta un tipo de represión, pero no violenta, más bien simbólica. La ideología sería aquello que le da el estatuto de sujeto a los individuos, así lo expresa Althusser (2003):

Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos enseguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la “constitución” de los individuos concretos en sujetos. (p.145).

Si bien en apartados anteriores se habló de la particularidad del hombre, al habitar el lenguaje y un entramado narrativo, ahora se pone de presente también que ese entramado se efectúa bajo los aparatos de ideología del Estado, para mantener el estado de las cosas, o si se quiere con Marx y Althusser (2003), para reproducir las condiciones de la producción. Es aquí donde Alfredo Gómez-Muller (2012) hace la distinción entre memoria de la verdad factual y los relatos oficiales enmarcados en la ideología. Si bien se vio con Heidegger que toda narrativa/ideología es necesaria para relacionarse con el mundo material, también podría afirmarse que la relación con el discurso también conlleva implicaciones éticas. Desde el autor de *Ser y Tiempo* (2006), la relación con el discurso dominante, o ideología, se abordará con las nociones de vida auténtica o inauténtica⁵⁷; en el caso de la segunda, sería ese estado de tranquilidad que puede mostrar una idea de completitud, que es en últimas lo que busca la ideología en tiempos modernos⁵⁸.

Esta misma idea se encuentra en autores como Hanna Arendt (1999), cuando habla sobre los chiches y su relación con la banalidad del mal, es decir, con cierta conformidad que brinda seguir el *todos dicen que, hay que hacer esto, aquello...* También está presente en Ricoeur, para quien también tiene implicaciones políticas, así aparece en Gómez-Muller (2012):

Sin esta preservación de la memoria de la opresión, con la carga de interrogantes que expresa la pregunta: «¿Cómo ha sido posible todo eso?», las culturas esquivan los replanteamientos necesarios, y se hunden en la inercia y la repetición,

⁵⁷ Ética en un sentido griego, donde el ἦθος se toma en un sentido de habitar.

⁵⁸ No se podría llegar a afirmar que, en todas las épocas, la narrativa que otorgaba el sentido se configuraba de la misma manera que la concepción de *ideología* que se encuentra en Marx, pues es precisamente la ideología la que tiene como objetivo reproducir las condiciones de la producción. Ver: Althusser (2003).

confundiéndose con la ideología. Las políticas del olvido, dice Ricoeur, evitan a la memoria subjetiva y colectiva la «saludable crisis de identidad que hace posible una reapropiación lúcida del pasado» (p. 26)

Es así como en nombre del *bien común*, la elite política ignora la memoria de las víctimas, y hace parte de la ideología el abuso del olvido. Como el Estado es una idea metafísica occidental, todo el que quiera sostenerlo, tendrá así mismo que negar el movimiento y el cambio; tratar de sostener la idea completa hace necesario también que no haya nada que perturbe ese orden:

(...) en Chile, el dictador Pinochet describe analógicamente la memoria como una chispa o llama que puede en cualquier momento reanudar el incendio, esto es, el estado de violencia; el olvido sería, inversamente, el «balde de agua fría» que se arroja sobre el fuego (la memoria) para apagar totalmente el incendio. (Gómez-Muller 2012, p.24)

2.2 Verdad

La noción de verdad evidentemente ocupa un lugar muy importante a la hora de hablar de memoria, historia y perdón. Como se ha visto a lo largo de este escrito, todo tipo de verdad que se desee mostrar como universal y atemporal, debe llevar consigo cierta arbitrariedad, ya que la *naturaleza* humana es justamente indeterminada. Es por eso que la noción de verdad que se quiere desplegar aquí irá encaminada en dos direcciones: por un lado, la verdad fáctica que Gómez-Muller (2012) ubica del lado de la memoria y el testimonio en contraposición con la ideología, que quiere negar callar los hechos⁵⁹. Y por la otra, la noción de verdad trabajada desde Heidegger, que tomará distintos matices en autores como Badiou y Suzunaga⁶⁰. Es así como, recordando la importancia que tienen por un lado los griegos y por el otro la etimología para Heidegger, se retoma la palabra verdad como la concebía en aquel momento, es decir como ἀλήθεια, que podría traducirse como *desocultamiento*. Escribe Suzunaga (2004):

Es de anotar que el concepto de ἀλήθεια, a pesar de ser un rasgo que se desoculta, deja tras de sí la dimensión de lo oculto, es decir de lo que es susceptible de olvidar.

⁵⁹ En esta noción se ahondará en la siguiente sub-sección que trata la *política*.

⁶⁰ Por un lado, un filósofo francés que piensa la política del nuevo siglo; y por el otro, un pensador colombiano que ha intentado leer los acontecimientos del país, siguiendo el camino abierto por pensadores como Heidegger, Marx e incluso Lacan.

Entonces, al hablar de verdad, si se considera el peso que tiene en su acepción griega, aludiríamos al rasgo que se muestra como huella para indagar lo que se oculta tras la represión. (p.141).

Es la verdad entonces aquello que muestra ocultándose, algo que será siempre no-todo, una incógnita, pero precisamente desde donde se origina el sentido. Todo el entramado de significación, toda la narrativa personal y social, se crea precisamente para solventar la falta, la incógnita. Por eso es distinta la verdad de las ciencias que es certeza de la representación (2010), y que no deja espacio para la incógnita, para un reinventar el sentido. Hay varias maneras de experimentar la verdad como ἀλήθεια, una es el arte por ejemplo allí se desoculta un sentido, pero queda igualmente reservado lo oculto. Otra de las maneras, y la que más interesa aquí por su vinculación política, es la ἀλήθεια como *Ereignis*⁶¹.

2.3 Política

El concepto de acontecimiento (Ereignis) toma gran relevancia para los frentes desde donde se ha venido criticando al Estado Liberal. Para llegar a aquellos frentes, se hace necesario en primera instancia hablar de la diferencia entre *la* política y *lo* político⁶². Las corrientes contemporáneas de filosofía política⁶³, o por lo menos algunas, se han enfocado en un análisis material en contraposición a un análisis meramente teórico. Una cosa es la democracia como idea unificadora y racional; y otra cosa es la democracia factual, donde se haya precisamente el no-todo constitutivo del ser humano. Badiou (2000) escribe:

⁶¹ Ver: Heidegger (1990). Allí habla del acontecimiento (Ereignis) como lo esencial de la relación entre el Dasein y el ser. Invierte la importancia que ha tenido el concepto de identidad en la filosofía, para afirmar que lo más originario, incluso antes de la identidad, es el acontecimiento; es allí justamente donde ocurre la apertura de sentido.

⁶² Esta diferencia puede verse en Chantal Mouffe (1999), por un lado, la política como la instancia donde prevalece la idea de orden y universalidad; y por el otro lo político se refiere a lo concreto, a lo factual, el antagonismo. Por eso escribe: “(...) para constituir un “nosotros” es necesario distinguirlo de un “ellos”. Por eso la cuestión decisiva de una política democrática no reside en llegar a un consenso sin exclusión (...), sino en llegar a establecer la discriminación nosotros/ellos de tal modo que resulte compatible con el pluralismo.” (p. 16).

⁶³ Es menester resaltar que precisamente la filosofía política es aquella corriente filosófica desde donde se han puesto en duda los postulados universalistas, pues siendo lo político precisamente lo más concreto frente a las relaciones humanas, es allí donde se evidencia la arbitrariedad que conlleva la creencia en una idea absoluta. El campo de lo político como se verá es justamente el escenario de conflicto y antagonismo.

Desde hace mucho se define a la política como la búsqueda del buen gobierno o de una constitución adecuada. Es la definición que da Platón, por ejemplo. Pero nosotros sabemos que esa definición es insuficiente, porque sabemos que para que haya política no basta con que haya un buen Estado o una buena constitución. Necesitamos también tener un sujeto político actuante (p.7).

El filósofo francés caracteriza al sujeto político del siglo XXI como movimiento, a diferencia del siglo pasado donde eran los partidos. Los movimientos sociales son precisamente los que buscan un espacio y tiempo distinto al oficial-estatal; un acontecimiento es justamente el momento en que esto ocurre. El *Ereignis* heideggeriano se caracteriza por ser un momento de apertura pero que se sustrae, es decir, abre un nuevo sentido, pero el acontecimiento en sí mismo queda excluido de ese horizonte nuevo de sentido⁶⁴. Badiou, entonces, habla de la fidelidad con el acontecimiento, si bien este como tal queda fuera del orden constituido, los movimientos se encargan de mantener la fidelidad con él y de esa manera abrirse nuevos caminos.

Ahora bien, ¿qué relación conlleva todo esto con las implicaciones ético-políticas en América Latina? ¿Se le podría llamar acontecimiento a todo aquello que se sale del orden del Estado? y ¿Qué representa una abertura de lo inasible (por ejemplo, una masacre) para las personas implicadas? Al respecto Iván Hernández (2016) escribe:

De este modo Agamben muestra cómo la verdad que es forcluida del espacio jurídico y de la reconstrucción histórica de los hechos —y que queda confinada a las memorias dispersas de los sobrevivientes— es la única que puede dar lugar a una auténtica comprensión del acontecimiento, es decir, a aquella que permita asumir una posición ética frente a la verdad (p.173).

3. Aportes de Walter Benjamín y de Reyes Mate a la dilucidación del concepto de memoria histórica como búsqueda de la justicia.

Entretejer un diálogo filosófico entre dos pensadores de distintas épocas y nacionalidades, que parten de dos referentes conceptuales distintos: la historia y la memoria, busca

⁶⁴ Esto se puede ver también en la diferencia que hace Ricardo Sanín (2012) entre el poder constituyente y el poder constituido, mientras el primero es el acontecimiento que forma el orden y por lo tanto queda fuera de él (el estado de excepción, por ejemplo, que determina el soberano); el segundo para poder mostrarse y sostenerse en el tiempo negando el poder constituyente, debe usar la violencia.

comprender, desde sus más sensibles ideas, la dilucidación que dan a nuestra época y región latinoamericana; y, sobre todo, cómo el primado ético de una singularidad hacia el derecho absoluto a la felicidad tiene un margen donde la felicidad sienta la centralidad del pasado. Se trata de un pasado visto desde las víctimas de una memoria de sufrimiento e infelicidad por sus muertos, en donde luchan por la búsqueda de la pragmatización de la justicia. Es aquí, justamente, donde Mate hace referencia a aquella búsqueda de la justicia: “el derecho absoluto del individuo a la felicidad es lo que hace que las justicias pasadas sigan vigentes, por mucho tiempo que haya pasado y a pesar de que el verdugo sea declarado insolvente” (Mate, 2003, p.157). Este derecho es el que busca la pragmatización de la justicia.

Para aproximarnos al reconocimiento de los hechos que han generado malestar, infelicidad e incertidumbre en las víctimas que buscan una justicia, Walter Benjamin propone su propio método historicista en el que produce empatía, desinterés, tristeza y otras muchas emociones negativas. Este historiador materialista contempla con espanto el origen de todos esos bienes, que tras su factura conservan la servidumbre anónima de quienes fueron sus causantes contemporáneos, sus víctimas. Y por eso, para poder llegar a las profundidades de tales acciones ocurridas en el pasado, nace una tarea que consiste en cepillar la historia a contrapelo, como una búsqueda de los detalles minúsculos que han pasado de esas acciones y han generado sensibilidad en algunos. Por lo tanto “la historia implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reunirán y ordenarán los acontecimientos.” (Vattimo, 1996, p.75).

Para un hijo de la escuela materialista, como lo es Benjamin, la posibilidad de saber del pasado tiene que ver con adueñarse de la imagen histórica que, en vez de permanecer congelada, debe tener un movimiento incesante y dinámico. Para Benjamin (2010), los mecanismos de la historia se ponen en juego desde aspectos tan complejos como las relaciones sociales de producción y los mecanismos económicos, hasta las experiencias concretas de aquellos individuos que ha sido víctimas. El historicismo se ha estancado en un concepto rígido del pasado que está ahí a merced de ser desconocido. La pretensión de

conocer el pasado como realmente ha sido, termina siendo una simple idea de cada generación donde la historia es manipulada a voluntad: “el tiempo que llega se manifiesta en la historia, articula el pasado, no con la pretensión de entenderlo como verdaderamente fuera este si no con el fin de adueñarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro” (Benjamín, 2010, p.62).

Pues bien, Benjamin a través de su teoría historicista constituye un notorio aporte al desarrollo de la teoría del conocimiento de la memoria histórica propuesta por Mate (2008), pues le imprimió un sentido dinamizador a la historia entendida como algo que no está anclado al pasado, sino que esta actuado en el presente. Mate ahonda en este camino del historicismo del pensador alemán de la siguiente manera: a) Autonomía del pasado; b) La memoria y no la ciencia que no aprende del pasado; c) El primado de la política en tanto construcción del presente, por encima de la historia entendida como una sola reconstrucción de los hechos. Los muertos y las víctimas que están encerrados en el olvido son redimidos por la memoria, el recuerdo de una hermenéutica que nos ayuda a acercarnos al pasado y, por ende, a un pasado en su fuente principal.

Con la memoria, el historiador benjamiano busca construir el pasado en presente, a diferencia del historiador convencional que se conforma con la reconstrucción de los hechos pasados. El último solamente está haciendo historia, mientras que el primero incursiona en la política gracias a la memoria, que se transforma en el categórico principal de un mundo. Mate realiza por medio del concepto de memoria de Benjamin un amplio desarrollo de la historia a lo largo de su obra, en busca de la pragmatización de la justicia. Por ello Mate (2007) nos dice:

Para ser frente al crimen contra la humanidad que se está perpetrando había que convertir en memoria en la nueva categoría de pensar a expensas de “logos” tradicional. No basta con recordar esto o aquello había que entronizar la memoria como la categoría fundamental del conocimiento y junto al tiempo en equilibrio en tiempo en suspenso. El concepto de suspenso nos remite al gesto de Josué mandando parar al sol hasta que consumara su trabajo (Mate, 2007, p.250).

Para Mate (1996) la memoria es una actividad hermenéutica que consiste en visibilizar lo

invisible: “La hermenéutica no puede ser sólo teoría del diálogo... debe ser entendida como la verdadera estructura de toda experiencia humana” (Vattimo, 1996, p.19). Debe ser una memoria para la justicia y ser imperativo categórico recordar el horror, lo nefasto de un momento ocurrido. Por medio de esta interpretación podemos hacer referencia a algunos momentos dignos de recordación de nuestra historia colombiana, situaciones con significativo denominador de instancias de la memoria y relatos hegemónicos de quienes pueden orientar su influencia tanto para el recuerdo como para el olvido del horror vivido. Esta hermenéutica hace justicia con aquello olvidado sobre todas esas víctimas que la historia condenó a ser sólo una cifra.

Es importante destacar que la vigencia del pensamiento de Reyes Mate recae en la idea de “anamnéutica” y se caracteriza por aportar sentido a la memoria de las víctimas:

Entendiendo la fuerza del recuerdo en el sentido de Freud, como la fuerza analítica del “traer a conciencia”, pero sobre todo en el sentido de Benjamin, como la fuerza mística de una reconciliación retroactiva. El arte de rememorar, de mantener el recuerdo, salva de la ruina aquello de lo que no queremos perder y que, sin embargo, se haya en el mayor de los peligros. Este concepto religioso de “salvación” accede sin duda el horizonte de aquello que la filosofía puede hacer plausible bajo las condiciones del pensamiento potsmetafísico. Pero a partir del concepto de rememoración salvadora, se abre el campo de aquellas experiencias y motivos religiosos que tuvieron que hacerse oír durante largo tiempo ante las puestas del idealismo filosófico hasta que finalmente fueron tomados en serios y, desde dentro, pudieron sembrar inequidad en una razón dirigida en principio solo al cosmos (Habermas, 1994, p.109).

Mate (2006) encuentra en la “anamnéutica” una memoria divina que no olvida, es consciente y recuerda todo, tanto lo grande como lo pequeño. En la antigüedad la memoria era un sentimiento que consistía en traer al presente hechos del pasado, que restauraba y conservaba. Ahora, la memoria no es solo un sentimiento que puede dejar, por ejemplo, el recuerdo de una persona asesinada, pero tampoco se trata de una restitución de lo que fue, ni de reproducir fielmente el pasado. A lo que nos abocamos hoy con la memoria, es a que ella nos invite a terminar con esa historia de crueldad, desasosiego e infelicidad, en donde se busca pragmatizar la justicia con una responsabilidad histórica, entendida como la necesidad en el individuo de ser un ser político responsable del pasado. La responsabilidad

histórica es un tema ético de la filosofía con respecto de la historia; tiene unos interrogantes previos que en el caso de América Latina ponen de presente entre infinidad de cosas, múltiples cuestiones sin resolver.

4. Pensar la justicia para la reconciliación y el perdón como parte de la responsabilidad histórica.

Ahora bien, pensar en la responsabilidad histórica debe conducir a determinar sus implicaciones en la reconciliación y el perdón, para comprender desde los postulados pragmáticos la idea de justicia, y llevar la maquinaria del progreso sociopolítico a la región latinoamericana. Esta tarea ético-política de la responsabilidad histórica convierte a la memoria en una herramienta para las víctimas de los diversos conflictos.

La responsabilidad histórica no delante otro genérico, sino alguien al que el hombre ha hecho daño. Nos enfrentamos al sufrimiento que no es algo natural, sino producto de una acción que ha causado el hombre. Ese hombre ha podido ser nuestro abuelo, pero lo que no hay que perder de vista es que el sufrimiento es una injusticia. Es la injusticia del sufrimiento lo que evoca la responsabilidad histórica (Mate, 2011, p.258).

En este marco, es necesario traer a colación el sentido del término responsabilidad histórica que, en todo caso, se debe relacionar con la historia entendida como el tribunal que juzga y decide. Quien realiza esa evaluación es un nuevo tipo de historiador, no como quien solo ve sucesos en la historia, si no como quien ha observado a contrapelo cada fragmento histórico que ha traído a la memoria y recordación.

La recordación tiene por objeto rescatar del pasado el derecho a la justicia o, si se prefiere, recordar en el pasado de los vencidos una injusticia todavía vigente, es decir, leer los proyectos frustrados de los que está sembrada la historia no como costos del progreso sino como injusticias pendientes (Mate, 2007, p.25).

Se trata, pues, de descifrar los espacios en blanco que ha dejado la historia y rescatar del olvido una experiencia de sufrimiento marginada por la misma historia oficial. En el pasado, no podían disociarse memoria y justicia (términos sinónimos como lo son el olvido

e injusticia, de acuerdo con Mate), pues lo que se recupera es un proyecto de vida frustrado, una aspiración a la felicidad cruelmente arrebatada. Sin que se trate de constatarlo, más allá de la actualización presente en el aquí y el ahora de esa injusticia, nace del recuerdo la exigencia de hacer justicia a los muertos, a las víctimas de una historia rescatada: “consuelo si ha de ver que sea aquí y ahora. Ningún éxito del nieto hará justicia a las desgracias del abuelo” (Mate, 2007, p.25). El reconocimiento de las víctimas nos lleva a la interacción con una historia vivida, a lo que hace referencia Mate con la idea “*anamnética*” de la justicia.

Sin embargo, es preciso señalar que no existe un pasado único sino dos pasados: un pasado presente, tal como lo construye el trabajo historiográfico; y un pasado presente, sometido a un régimen de olvido o silenciamiento, al que sólo la memoria puede rescatar. Contra el anclamiento del olvido a la historia en los últimos designios, parece haberse abierto paso una novedosa actitud receptiva y hospitalaria respecto al testimonio de las víctimas.

En este sentido, estaríamos según Mate (2011) en un “giro épocal”: la milenaria cultura de la amnesia sería crecientemente desplazada por una cultura de la memoria, por una “*razón anamnética*”. Sus consecuencias en el campo filosófico serían de primera magnitud, dado que no sólo afecta a la filosofía práctica, “*una ética de la compasión y justicia anamnética*” sino que, también, inducen a la amplia revisión de los planteamientos vigentes en la teoría del conocimiento. Por un lado, la recordación expande nuestras ideas de lo real, por cuanto saca a la luz una mención del pasado desterrada por la tradición y, a partir de ahí, se desvela un positivismo inherente de la racionalidad que solo reconoce el ser. Al ser el testimonio es una relación dual, que tiene que ver con el diálogo, con la comunicación, con el encuentro del otro, pues en toda relación hay quien testimonia y quien recibe el testimonio. Reconocido éste se proyecta con su voz, representando la voz de las víctimas que imponen una consideración objetiva y hacen de la memoria una figura de la subjetividad cognoscente.

Este nuevo sujeto cognoscente es reconocido como víctima a partir de la misma historia y de su análisis; es ese personaje que desciende y se descubre como un sujeto responsable de

traer del hecho la memoria de su historia. Para Mate (1997) la filosofía de la historia es más una manera de recordar, que una teoría científica de la realidad. Pensar en la superación del conflicto, exige reconocer la memoria de las víctimas y la reconciliación como horizonte para recuperar la tranquilidad tanto de la víctima como del victimario.

Quien extermina el conflicto le envía un mensaje a la sociedad política diciendo que la víctima es irrelevante, por lo cual demuestra su lucha por la reinstauración de ser un sujeto reconocido. Frente a esto, recae en él la responsabilidad histórica y a su vez insiste en afirmar la condición de ciudadano y víctima. Lo anterior, está ligado a la recuperación y reconocimiento del victimario, la cual supone que él reconozca que hizo daño y que lo que hizo no fue un acto heroico. Supone también que acontezca el perdón, pero este sólo se puede dar si a la víctima le nace hacerlo.

Por tanto, la justicia no tendrá que ser reducida a la simple banalidad de la venganza en busca del perdón, para que deje de ser justicia en su esencia; esta buscará la transformación radical del orden establecido socio-político. La justicia se entiende como un desafío radical y exigente; la ambigüedad que supondría la exigencia de una justicia distinta para ricos y pobres o la relación entre lo justo y lo bueno, conlleva a definir la búsqueda hacia la reconciliación y el perdón. Entendida esta justicia como la justicia transicional que viene de un pasado, pero aún sigue vigente en el que busca “verdad por perdón en donde algunos entienden como una forma de impunidad y otros, sin embargo, como forma de llevar a cabo un tipo de justicia que esté más pendiente de reparar el daño de la víctima que del castigo al culpable” (Mate, 2011, p.262).

5. La memoria: una ética de la compasión.

En los anteriores apartados se ha constatado el camino recorrido por la memoria histórica, dirigido a una pragmatización de la justicia para el perdón y la reconciliación, así como para poder proponer la memoria como una herramienta de la ética, donde todo individuo tiene derecho a la felicidad y a una acción política inherente a la idea de lo justo. La ética

de la compasión implica mediar entre dos momentos: en el pensamiento filosófico y en la pragmatización como acción del individuo:

La ética es lo humano y ese humano alcanza tanto como la propia racionalidad. En buena lógica podríamos decir que la garantía de la racionalidad de un proyecto ético reside en su capacidad de explicar lo que el hombre da de sí en cuanto humano. Será pues rigurosamente racional todo pensamiento ético capaz de hacer vibrar sonidos humanos, aunque allá que actuar registros inéditos. Son registros en todo caso elaborados por la conciencia humana...” (Mate, 1997, p.217).

No se trata de un sentimiento ocasionalmente presente en el ámbito ético, sino de su condición absoluta de posibilidad hacia la compasión, luego, la ética es posible. Además, la exploración de la subjetividad compasiva pone en entredicho el supuesto primordial de la filosofía moral moderna: la autonomía de la conciencia. En definitiva, cabe señalar que la ética compasiva se articula primordialmente, con el pensamiento de Mate “sobre el yo”. Con ello se abre paso “la tesis metafísica de la constitución del sujeto racional desde el otro” (Mate, 1997, p.23), llevando a esta ética compasiva por la exigencia de su acción política que da respuesta y comprende el dolor del otro.

También está la exposición hecha por Melich (2010) sobre la ética de la compasión, quien expresa:

Una ética de la compasión sabe que no puede eludir la cuestión de la memoria, pero, como ya he mostrado, tampoco sabe cómo resolverla. Lo que sí ha descubierto es que es necesario estar alerta frente todos los que se jactan de saber administrar *políticamente* la memoria. (p. 168)

Es por eso que el concepto de *ética de la compasión* ocupa un lugar muy importante en este escrito, pues después de exponer lo peligroso de las ideas universales cuando se habla del ser humano, pero al mismo tiempo mostrar que reconocer eso no es necesariamente caer en un relativismo. Hay una responsabilidad en la relación con los otros ineludible; al reconocer el estado de incompletitud en el que se haya el ser humano por su inmersión en el lenguaje, también se abre la oportunidad de pensar la relación. El ser humano en cuento está en falta, está también necesariamente en relación con los otros; de hecho, desde varias ontologías andinas se concibe al hombre sólo en cuanto a su relación con todo lo que lo

rodea, ni siquiera Dios se puede llegar a contemplar como un ser unívoco separado de todo lo existente.

Es por eso por lo que Melich cobra gran importancia en la exposición que hace de la ética de la compasión, pues es precisamente una concepción ética no esencialista. Es decir que no hay una noción de bien y mal, sino solo la que aparece en relación con el otro:

No se puede decidir *a priori*, desde una perspectiva ética, cómo hay que responder. El samaritano *improvisa* una respuesta a la llamada de dolor del hombre herido, y ésta – para ser compasiva- tiene que desobedecer la ley moral de su imaginario social. (...) No hay respuestas *completamente* adecuadas, siempre vivimos en la provisionalidad, en la revisión, en la recontextualización y, por lo tanto, no puede existir una “buena conciencia” ética. “Ser ético” es *no sentirse nunca lo suficientemente bueno* (2010, p. 23).

Conclusión

Después del recorrido hecho hasta acá, es importante resaltar que el abuso de olvido descrito por Ricoeur, separa aún más la brecha entre Estado y sociedad civil. Pues desconocer los hechos inhumanos acaecidos incluso con complicidad del Estado, y querer mantener su figura intacta, lo que genera por un lado es la re-victimización de las personas; y por el otro, niega la posibilidad de crear un nuevo sentido con eso. Si la historia no conlleva la memoria (testimonios), entonces es ideología Gómez-Muller (2012), en ese caso las personas no pueden vivir el duelo correspondiente, seguirá en una eterna repetición/represión. Es por ello por lo que muchas veces no se llega al perdón, porque incluso el Estado, quien ostenta la versión oficial, al desconocer los hechos, desconoce también el dolor, su posible superación y garantías concretas de no repetición.

También puede ocurrir como lo expone Gómez-Muller (2012) una desobjetivación de la víctima por parte del Estado, cuando por ejemplo se usan expresiones como “por algo le habrá pasado”, o se sitúa en la misma posición (horizontalidad) a la víctima y al victimario. Si desde el Estado emana símbolos para la identificación, este tipo de actos repercute en lo

más íntimo de la persona. Por eso se hace necesaria una memoria histórica, una reappropriación de pasado para poder reinventar el presente, Mate (2007) escribe a propósito de las tesis sobre la historia de Benjamin: “¿Por qué ha de estar en peligro alguien que recuerde el pasado y no lo está quien quiera hacer historia?” (p. 116). Quienes hacen la historia la han querido convertir en ciencia, es decir en un sistema completo, y como se vio a lo largo de este trabajo, lo único que logra la pretensión de totalidad es socavar la potencia creativa del hombre. Es por eso que aquél que recuerda está en peligro, y no hay nada más motivador para la creación de nuevos sentidos que, justamente, el riesgo y el encuentro con lo inasible. Negar el pasado como sufrimiento, creer en una verdad absoluta y perenne, cierra toda posibilidad creadora y de esa manera toda posibilidad de perdón, pues si no ocurre la persona queda enfrascada en el resentimiento.

CONCLUSIÓN GENERAL

Como se pudo apreciar en el trabajo de investigación, cada uno de los capítulos que lo conforman presenta sus propias conclusiones, razón por la cual en este apartado, y dentro del marco formal, lo que se proponen sus Autores es, en cierto modo, brindar unas líneas conclusivas generales, resultantes del amalgamamiento de dichos textos pues, a fin de cuentas, los tres capítulos se encuentran permeados por un hilo conductor que les es común, esto es, la preocupación por la realidad y las actuales circunstancias del hombre y, en particular, del hombre y la mujer latinoamericanos.

Es una preocupación enmarcada en el ámbito de lo que se ha dado en llamar “filosofía de las cosas humanas”, que encuentra su expresión más alta y su plenitud en la “filosofía práctica” que, como se sabe, está conformada por la ética y la política. Canónicamente sabemos que ambas, la ética y la política, se ocupan de la acción y de la actividad humana, de sus circunstancias y de las condiciones históricas que establece la “altura de los tiempos” para su concreción y realización, con vistas a la plenificación de la vida humana y a la prosecución del bien común.

Así pues, el hilo conductor que permea los tres capítulos de la investigación tiene como objeto y como propósito principal, la reflexión en torno de la ética y la política, *en y desde* la realidad latinoamericana, en diálogo con el entorno global. Un pensar situado pero abierto a la tradición filosófica universal.

Es inconcuso, que en la historia de la filosofía latinoamericana y en nuestra historia de las ideas, la filosofía de la liberación y la teología de la liberación se desarrollaron en forma simultánea y casi en paralelo, sobre el suelo nutricional de la realidad de América Latina. Realidad signada por la exclusión, la dominación, la injusticia social, el empobrecimiento de vastos sectores de la población, la violencia, la negación del “otro” y la expoliación de la naturaleza.

La filosofía y la teología latinoamericanas conjuntaron sus mayores y mejores esfuerzos, enderezadas hacia un objetivo común: la liberación. Casi podría decirse que ambas se

nutrieron y jalaron mutuamente y que, sin perder su propia autonomía, filosofamos teológicamente y teologizamos filosóficamente.

Ahora bien, aunque estos dos modos de pensar y de transformar el mundo no hayan concluido su tarea de liberación y que, para muchos, parezcan cosas y doctrinas del pasado, resultan innegables sus logros y su acción transformadora: La liberación como proceso desencadena dinámicamente procesos de liberación. Por ello, la libertad no es sólo libertad *de*, ni sólo libertad *para*, sino también libertad *en*.

Así pues, por una parte, es importante mantener un diálogo fecundo y abierto entre el saber filosófico y el saber teológico, aunque manteniendo la autonomía propia del saber revelado y la del saber logrado por el esfuerzo de la razón. El capítulo: “La filosofía política de San Pablo y su doctrina de la justificación. Una lectura desde el pensamiento de Enrique Dussel”, es un claro ejemplo de la fecundidad y la apertura de este diálogo. La doctrina de la *justificación* es un interesante aporte a la ética contemporánea y, por tanto, a la comprensión del acto y del obrar humano.

Por otra, en el entendido de que los derechos humanos son reivindicaciones históricas que, por tanto, se logran o malogran no sólo en contextos sociales (micro-contextos), sino en la realidad (macro-contexto), que “de suyo” es una realidad histórica, los esfuerzos de fundamentación filosófica deben ser constantes y sostenidos en el tiempo. La constitución, promoción y defensa de los derechos humanos, por su carácter inacabado, debe dinamizar consecuentemente la tarea de poner sus fundamentos. Es, por lo menos, la idea en torno de la cual gravita el capítulo: “Papacchini-Ellacuría: Aportes a la fundamentación de los derechos humanos desde la filosofía y desde la filosofía de la realidad histórica”.

Tratándose de los derechos humanos, la ética debe estar permeada por la política y la política permeada por la ética. En todo caso, la doctrina de los derechos humanos debe ser respetuosa de la diversidad humana y no dejarse seducir por la tentación de los fundamentalismos autoritarios, totalizantes y totalizadores. Antes que absolutista debe ser relativista: por histórica, dinámica; por dinámica, diversa; por diversa, plural.

Finalmente, el capítulo: “La memoria histórica como condición de posibilidad para el perdón y la reconciliación”, nos permite concluir: La “filosofía de la memoria”, en tanto que “filosofía” se encuentra el proceso de autoconstitución; en tanto que filosofía de la “memoria”, es un esfuerzo por la constitución de su propio objeto. La auténtica convivencia humana enfrenta permanentemente los conflictos y los resuelve pacíficamente; cuando no, sobreviene la violencia, el odio y la guerra, y los pueblos y comunidades se polarizan entre víctimas y victimarios que, las más de las veces, aceleran la espiral de la violencia que deja tras de sí angustia, desolación y muerte. El convivir, el vivir juntos se debate entre “perdón y olvido”, y entre “verdad, justicia, reparación y no repetición”. La tarea de la memoria es una tarea ética pero, también política, que fortalece el respeto por la dignidad de toda persona humana y, por consiguiente, el respeto por los derechos humanos y el derecho internacional humanitario.

En definitiva, la investigación titulada: “Justificación, Memoria y Derechos Humanos. Marcos y horizontes actuales de fundamentación”, es una contribución al enorme torrente de esfuerzos por construir un mundo más humano, más justo y más feliz, para todos.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. Documentos cartáceos:

Agamben, G. (2008) *El lenguaje y la muerte: Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Traducción de Tomás Segovia. España: Pre-Textos.

Aguirre, Rafael (ed). (2011). *Así empezó el cristianismo* (pp. 379-426). Estella, España: Verbo Divino.

Álvarez Cineira, David. (2011). *El cristianismo en el Imperio romano (siglos I-II)*.

Althusser, L. (2003) *Ideología, y Aparatos Ideológicos de Estado*. En S. Zizek. (Ed), *Ideología: Un mapa de la cuestión* (pp 115 – 156). Buenos Aires. Fondo de Cultura Económico.

Antolínez, R. (2010). *Derechos Humanos y pedagogía de la convivencia*. Fundamentación Antropológica de los Derechos Humanos. En: *Pensamiento Social latinoamericano perspectiva para el siglo XXI*, Vol. I, Universidad Nacional Autónoma de México Universidad de Cuenca.

Arendt, H. (1999) *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Traducción de Carlos Ribalta. Barcelona, España: Editorial Lumen.

Badiou, Alain. (2000). *Movimiento social y representación política*. En *Revista acontecimiento*, N° 19-20.

Benjamin, W (2010). *Ensayos escogidos: tesis de la filosofía de la historia*. Traducción de H. A. Murena. Buenos Aires. El cuenco de plata.

Bobbio, N. (1990) *L'età dei diritti*. Einaudi, Torino. Italia.

Biblia de Jerusalén. (2009). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Brown, Raymond E.; Fitzmyer, Joseph A.; Murphy, Roland E. (1971). *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Tomo III: Nuevo Testamento I. Madrid: Cristiandad.

Brown, Raymond E.; Fitzmyer, Joseph A.; Murphy, Roland E. (1972). *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Tomo V: estudios sistemáticos. Madrid: Cristiandad.

Cícero, M.T. (1985) *De legibus*. De la République ; Des lois / Cicéron ; traduction, notices et notes par Charles Appuhn. Flammarion. Paris.

Convención Americana Sobre Derechos Humanos. (1969) Pacto de San José, San José de Costa Rica 7 al 22 de noviembre.

Dufour, D. (1999) *Cartas Sobre La Naturaleza Humana Para Uso De Los Sobrevivientes*. Traducción de Pio Eduardo Sanmiguel. Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura: Universidad Nacional de Colombia.

Dussel, Enrique (2012a). *Hacia los orígenes de occidente. Meditaciones semitas*. México: Kanankil.

Dussel, Enrique (2012b). *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México: San Pablo.

Dussel, E. (2000) Europa, modernidad y eurocentrismo. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/dussel/artics/europa.pdf>

Dussel, Enrique. (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.

Dussel, Enrique. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*; Bogotá: Nueva América.

Ellacuría, I. (1994) *El compromiso político de la filosofía en América Latina*. Editorial El Búho. Bogotá. Colombia.

Ellacuría, I. (1990) *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores. San Salvador. El Salvador.

Eusebio de Cesarea. (2008). *Historia Eclesiástica* (texto bilingüe), Madrid: BAC.

Gómez-Muller, A. (2012) Olvido, Ideología y Memoria. *Revista Espacio Crítico*, Número 17, 22 – 36.

González, A. (1990) *Aproximación al pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Revista de estudios Centroamericanos. Noviembre-diciembre. San Salvador. El Salvador.

Habermas, J. (2001), *Israel o Atenas: ensayos religión, teología y racionalidad*, Madrid,

Trotta.

Heidegger, M. (2016). Ser y tiempo. Introducción, traducción y notas de J.E. Rivera. España, Madrid: Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2010) Caminos de bosque. Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (1990) Identidad y diferencia. Traducción por Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona, España: Anthropos.

Heidegger, M. (1951) Poéticamente habita el hombre. Traducción por Ruth Fischer. Conferencia dictada por Martín Heidegger, el 6 de octubre de 1951, en la "Bühlerhohe".

Hegel, G. (1972) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Ullstein. Frankfurt-Berlín-Wien.

Hernández, I. (2016) Tomar la palabra: el acontecimiento de la verdad en el testimonio. *Revista Desde el Jardín de Freud*, Número 16, 169 – 186.

Hobbes, T. (1966) *Del ciudadano*. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Hospers, J. (1992) *The libertarian manifesto*. En Justice- Alternative political perspectives. J.P. Sterba ed. Wadsworth Publishing Company. Belmont.

Kant, I. (1988) *Lecciones de Ética*. Editorial Crítica. Grijalbo. Barcelona. España.

Locke, J. (1973) *Ensayo sobre el gobierno civil*. Aguilar. Madrid.

Lyotard, J. (1989) ¿Por qué filosofar? Traducción de Godofredo González. Barcelona, España: Ediciones Paidós.

Marx, K. (1977) *La sagrada familia*. Akal. Madrid.

Mate, R (2011) *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.

Mate, R. (2007) *Media noche en la historia*. Madrid: Trotta.

Mate, R. (2003) *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta.

Mate, R. (1997) *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. España: Anthropos.

Mill, J.S. (1977) *Sobre la libertad*. Aguilar. Madrid.

Mouffe, C. (1999) El retorno de lo político. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, España: Paidós.

Muratorio, B. (1994) Nacion, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo xix. En Blanca Muratorio (Ed.), *Imágenes e imagineros* (109-166). Quito, Ecuador: FLACSO.

Nietzsche, F. (1999) Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]. Traducción de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.

Nino, C. (1984) *Ética y derechos humanos*. Paidós. Buenos Aires.

Papacchini, A. (2003) *Filosofía y derechos humanos*. Universidad del Valle. Cali. Colombia.

Paredes, D. (2009) La crítica de Nietzsche a la democracia. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Pasukanis, E.B. (1976) *Teoría general del derecho y marxismo*. Editorial Labor, Barcelona.

Peces-Barba, G. (1989) *Sobre los fundamentos de los derechos humanos*. Un problema moral y derecho. Revista Anthropos N° 96.

Perelman, C. (1966) La fundamentación de los derechos del hombre, Actes des entretiens de l'Aquila. La nuova Italia, Firenze.

Ricoeur, P. (2004) La memoria, la historia, el olvido. Traducción de Agustín Neira. Argentina: Fondo de Cultura Económico.

- Ricoeur, P. (2006) *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de cultura económica.
- Ricoeur, P. (1983) *Testimonio y narración*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Rousseau, J. (1966) *Du contrat social*. Garnier - Flammarion. París.
- Samour, H. (2002) *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. UCA Editores. San Salvador. El Salvador.
- Samour, H. (1993) *Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Ponencia presentada en el primer congreso internacional Xavier Zubiri.
- Sanín, R. (2012). Cinco tesis desde el pueblo oculto. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, 10-39.
- Schökel, Alonso, Luis. (1994). *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid. Trotta.
- Senent, J. (1998) *Ellacuría y los derechos humanos*. Editorial Desclée de Bower. Bilbao. España.
- Staab, Karl y Brox, Norbert. (1974). *Carta a los Tesalonicenses, cartas de la Cautividad, cartas Pastorales*. Barcelona: Herder.
- Suzunaga, J. (2004) La impunidad legislada o el retorno de lo imposible: el padre real. *Revista Desde el Jardín de Freud*, Número 4, 136 – 153.
- Tocqueville, A. (1980) *La democracia en América I*. Alianza Editorial. Madrid.
- Tresmontant, Claude. (1962). *Ensayo sobre el pensamiento Hebreo*. Madrid: Taurus.
- Vattimo, G. (1996) *La sociedad transparente*. España: Paidós Ibérica.

2. Webgrafía

- Bourgine, Benoît. (2009). Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien. *Revue théologique de Louvain*, 40^e année, (fasc. 1), 78-94. Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2009_num_40_1_3744.
- Dussel, Enrique. (2010). Pablo de Tarso en la filosofía política actual. *El Títere y el Enano*.

Revista de Teología Crítica, vol. I, 9-51. Recuperado de: <https://nefilam.wordpress.com/obras-integraais-sobre-e-de-filosofia-da-libertacao/>.

Liceaga, Gabriel. (2009). San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión. *Revista Realidad*, (n. 121), 471-486. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/260005>.

Rodríguez, Isidoro. (1960). La cultura griega en San Pablo. *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, Tomo 11 (nn. 34-36), 19-47. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/362128>).

Schmitt, Carl. (2009). *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios. Versión de Rafael Agapito*. Madrid, España: Alianza Editorial. Recuperado de: <https://arditiesp.files.wordpress.com/2012/10/schmitt-carl-el-concepto-de-lo-policc81tico-completo.pdf>).

Zamora, José Antonio. (2010). Mesianismo y escatología: la resurrección política de San Pablo, *Iglesia Viva*, (n. 241, enero-marzo), 71-101. Recuperado de: <http://iviva.org/archivo/?num=241>.

3. Soportes Informáticos

- Bible Works. Versión 8.0.
- E-Sword. Versión 13.3.0.