

El Aporte a la Dignificación del Otro desde la categoría de Historización de los Derechos

Humanos de Ignacio Ellacuría

Ylce Duarte Nieto

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás

Maestría en Filosofía Latinoamericana

Dr. Hernán Yesid Rivera Roberto

Abril de 2026

El Aporte a la Dignificación del Otro desde la categoría de Historización de los Derechos

Humanos de Ignacio Ellacuría

Autor:

Ylce Duarte Nieto

Presentado para optar al título de: Magíster en Filosofía latinoamericana

Director

Dr. Hernán Yesid Rivera Roberto

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Bogotá D.C.

Abril de 2026

Agradecimientos

La presente monografía es el resultado del esfuerzo constante y minucioso que reconoce el apoyo de muchas personas que caminaron a mi lado a lo largo de todo el proceso. Su culminación representa el invaluable apoyo y la guía que recibí de cada uno durante la investigación.

En primer lugar, expreso mi profunda gratitud a Dios, quien nos da la sabiduría y la fortaleza necesaria para avanzar aún en los momentos más desafiantes.

A mi esposo, mis hijos y mi madre, quienes fueron generosos en permitirme usar el tiempo para desarrollar esta ardua, pero estimulante labor, así como brindarme su respaldo y comprensión permanente.

A mi director de tesis, Fray Hernán Yesid Rivera Roberto, quien con, paciencia, dedicación y sabiduría orientó continuamente toda la investigación. Sus aportes y su constante estímulo fueron fundamentales para la materialización de este trabajo.

Asimismo, extiendo mi gratitud a mi consejero y mi amigo, pastor Casto Meza Luna, por haberme transmitido los conocimientos y las herramientas necesarias para desarrollar una visión crítica e investigativa, con el espíritu fraternal y cristiano que permitió que esta monografía no perdiera el sentido humanizante y humanizador con la que inicialmente fue pensada.

Finalmente, agradezco a mis hermanos y a mis amigos, quienes, con su amor incondicional, su comprensión y su aliento constante me permitieron mantener la motivación y la perseverancia, incluso en los momentos más exigentes. Su dedicación, sus consejos y su fe me brindaron la dirección necesaria para superar los desafíos y alcanzar los objetivos propuestos.

Realizar esta investigación fue una de las experiencias más enriquecedoras y gratificantes en mi trayectoria académica y profesional.

A todos ustedes, mi sincero agradecimiento.

Tabla de contenido

Introducción

Objetivo General

Objetivos Específicos

Justificación

Diseño metodológico

Línea de investigación

Descripción del método utilizado para la investigación

Marco teórico

CAPÍTULO 1: La *Realidad Histórica* y la *Historización* en el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría

La realidad histórica en Ignacio Ellacuría

Definición de la categoría «ideología»

Definición de las categorías «ideologización», «desideologización»

Definición de la categoría «historización» como método de desideologización

CAPÍTULO 2: Análisis del Discurso de los Derechos Humanos

Fundamentaciones esenciales del discurso de Los Derechos Humanos

Exigencias axiológicas del discurso de los Derechos Humanos

El *locus* de enunciación Ellacuriano para el discurso de los Derechos Humanos

Ambigüedad del discurso de los Derechos Humanos y de las condiciones sociales

Crítica a la ideologización del discurso

La reconstrucción esencial e histórica del discurso de los Derechos Humanos

CAPÍTULO 3 – El aporte a la dignificación del otro

La categoría de dignificación como proceso histórico

El “desde” de las mayorías oprimidas: criterio de verdad práctica

De la crítica a la propuesta: cinco ejes para verificar la dignificación

La dignificación en la sociedad latinoamericana y caribeña

Análisis crítico de la realidad latinoamericana y caribeña: exclusión, pobreza, violencia

¿Cómo transformar la realidad latinoamericana y caribeña a través de la historización de los Derechos Humanos?

Propuesta de dignificación del otro como proyecto político – ético de liberación

La dignificación y el discurso de los Derechos Humanos

Historización como verificación praxeológica del discurso

La dignificación como horizonte político – ético del discurso

El “desde” de las mayorías populares como criterio de dignificación

Elementos fundamentales de la dignificación del otro

Respeto por la igualdad, la justicia y la dignidad humana

Reconocimiento de los derechos y de las necesidades básicas de las personas

Trato ético y respetuoso hacia las personas

Autonomía y capacidad de autodeterminación

Promoción de la paz y la reconciliación

La dignificación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría

La praxis liberadora en Ignacio Ellacuría

El vínculo entre historización y dignificación

El pobre y el oprimido como sujetos históricos de la dignificación

La dignificación como proceso integral

Conclusión

Referencias bibliográficas

RESUMEN

La presente investigación analiza el aporte a la dignificación del otro desde la categoría «historización de los Derechos Humanos», propuesta por el filósofo de la liberación Ignacio Ellacuría, s.j., quien considera pertinente, válido y urgente que dicho tema se aborde debido a las situaciones de inequidad e injusticia que experimentan miles de personas oprimidas, excluidas y empobrecidas en Latinoamérica y el Caribe.

Para interpretar esta tesis filosófica, se trabajará desde la hermenéutica socio – crítica, a fin de dilucidar las principales categorías tratadas en la obra de Ellacuría, a saber: la realidad histórica, la ideologización, la dignificación, su análisis sobre el discurso de los Derechos Humanos y la historización como categoría autónoma, las que, para quien fuera rector de la UCA, constituye la base estructural que reconoce y dignifica al *otro*, elemento fundamental en el proceso de liberación del pobre, excluido y oprimido.

Palabras clave: Filosofía de la Realidad Histórica, ideología, desideologización, Historización, Derechos Humanos, dignificación, filosofía de la Liberación

INTRODUCCIÓN

... Vino entonces la represión sangrienta. Vilmente fueron asesinados por grupos paramilitares dos sacerdotes con sus acompañantes: otros fueron apresados y torturados; otros expulsados del país o impedidos de entrar; fueron puestas bombas de gran potencia en instituciones y obras de la Iglesia; finalmente vinieron las amenazas de muerte para los jesuitas si no dejaban el país en un plazo de un mes. Por el lado de los campesinos, se recrudeció la persecución y la represión: fueron asesinados, apresados, torturados, muchos han desaparecido; en una operación estrictamente militar tomaron durante varios días toda la zona de Aguilares con el ánimo de aplastar a los campesinos y de amedrentar a la Iglesia. (Ellacuría, 1976, pp. 2-3)

Así narraba Ignacio Ellacuría el recrudecimiento de las prácticas de terror por parte del gobierno de El Salvador, caracterizadas en aquel entonces, por cometer graves violaciones a los Derechos Humanos. La desaparición forzada o involuntaria de personas cuyas ideas políticas fueran contrarias a la postura oficial, así como la zozobra permanente entre la población civil, se convirtieron en sucesos comunes, que fueron permeando el imaginario del pueblo, produciendo una situación de tensión permanente en todos los lugares del país. El activismo político con todas sus implicaciones, la concepción de Estados Independientes que sin darse cuenta imitaron modelos desiguales y promovieron el terrorismo de Estado, con el distanciamiento posterior de los individuos escépticos ante las propuestas políticas y morales.

Radicado en la realidad del pueblo salvadoreño, Ellacuría vivió, comprendió y denunció la situación de inequidad vivida por las mayorías populares, que, bajo el discurso del derecho a la igualdad y el respeto por todos, recibieron vulneración y opresión hasta la pobreza extrema. En este contexto, el filósofo jesuita acuñó la tesis sobre la historización de los Derechos Humanos y su incidencia dentro del análisis de la realidad histórica, mientras su voz se convertía en el referente de una continua denuncia que lo llevó al martirio, después de haber sido declarado objetivo militar por parte de un grupo de extrema derecha que lo juzgó guerrillero y comunista.

Ignacio Ellacuría Beascoechea, nacido en Portugalete, Bilbao el 9 de noviembre de 1930, fue sacerdote, filósofo, escritor y teólogo español, nacionalizado salvadoreño.

A los 17 años, el 14 de septiembre de 1947, ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en Loyola, Santuario y Centro de Estudios cercano a Azpeitia, Guipúzcoa, en la comunidad autónoma del país vasco. En 1949 fue enviado junto a otros seminaristas a El Salvador, y fue en el noviciado de Santa Tecla donde conoció al Padre Miguel Elizondo, quien fue su maestro durante este periodo.

Al culminar sus estudios de Humanidades se trasladó a Quito para estudiar Filosofía y una vez terminados sus estudios, retornó a la ciudad de San Salvador, en donde ejerció como formador de seminaristas diocesanos en el Seminario de San José de la Montaña entre 1955 y 1958. Pasado este tiempo, se trasladó a Innsbruck (Austria) hasta 1962 para estudiar teología, en donde tuvo la oportunidad de conocer al teólogo Karl Rahner, quien fue uno de sus profesores más influyentes.

El 26 de septiembre de 1961, fue ordenado como presbítero, y en 1962 hizo sus últimos votos como jesuita en su pueblo natal.

Durante los años 1962 a 1965 realizó sus estudios de doctorado en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, y, bajo la dirección de Xavier Zubiri, se doctoró con la tesis «Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri». Posterior a esto, Ellacuría realiza su Doctorado en teología, pero no realiza su tesis, aunque para este momento, ya su interés era Dios y la realidad histórica.

En 1967 regresó a San Salvador a trabajar como profesor con la recién fundada Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA); sin embargo, nunca dejó de viajar a Madrid anualmente para dedicarse a trabajar con Zubiri.

Tras la muerte del filósofo español, Ellacuría se convierte en el heredero intelectual de su obra y, junto a Diego Gracia, funda el Seminario Xavier Zubiri donde fungió como codirector hasta el final de su vida.

La segunda conferencia del Episcopado Latinoamericano de 1968, celebrada en Medellín, Colombia, y la tercera conferencia del Episcopado Latinoamericano de 1979 celebrada en Puebla, México, marcaron la reflexión y producción filosófica y teológica de Ellacuría, orientadas hacia la liberación, por una parte, y con el compromiso con el pobre y con las mayorías empobrecidas a causa de un sistema social inequitativo y desigual.

En 1972 fue nombrado director del Departamento de Filosofía de la universidad y en 1973 publicó su libro *Teología política*, obra que en 1976 fue publicada en inglés, en Nueva York, bajo el título *Freedom Made Flesh: The Mission of Christ and His Church*.

En 1976 fue nombrado director de la revista de Estudios Centroamericanos (ECA), pero con la publicación del famoso editorial “A sus órdenes, mi capital”, el Gobierno salvadoreño retiró el apoyo económico a la UCA, provocando también el ataque paramilitar contra la Universidad.

Desde el 12 de marzo de 1977 los jesuitas en El Salvador recibieron amenazas de muerte. El asesinato del padre Rutilio Grande generó una continua zozobra en la comunidad, y en 1979 la UCA nombró Rector a Ellacuría, quien desde ese momento luchó para que la Universidad recibiera relevancia y autonomía frente a la sociedad civil, al poder político y a la jurisdicción eclesiástica.

Ese mismo año se produjo un Golpe de Estado de la Junta de Gobierno en El Salvador que fracasó y desencadenó una guerra civil. El 24 de marzo de 1980, el arzobispo Óscar Romero fue asesinado durante la eucaristía, y a finales de ese mismo año, Ellacuría salió del país bajo la protección de la Embajada Española. Desde entonces, cada vez que viajaba a España, aprovechaba para denunciar a nivel internacional la realidad de la guerra y los asesinatos en El Salvador, que atravesaba una guerra civil que se extendió por doce años, en los que los enfrentamientos de la Guerrilla con el Ejército Nacional aumentaron la crisis económica y social del país centroamericano.

En 1981 Ignacio Ellacuría planteó abiertamente una solución negociada al conflicto, en la que continuó insistiendo hasta 1986, ya que consideraba crucial y urgente el aporte liberador de la filosofía latinoamericana y caribeña, entendida y reflexionada desde la realidad histórica de la que formó parte, para servir a la vida y a su dignificación

individual y colectiva de las personas que sufrían a causa de la crisis política producida por la guerra.

En su obra póstuma *Filosofía de la realidad histórica*, publicada en 1991 por el profesor de Filosofía Antonio González, el mártir salvadoreño afirmó que la historia es el lugar de realización de la ética, la cual se construye mientras se da lugar a la creación de infinitas posibilidades humanas que movilizan la capacidad de optar, convirtiéndose, por tanto, en una responsabilidad moral. Retomando la tesis de Zubiri, en la cual afirmó que el ser humano tiene que hacerse cargo de la realidad, Ellacuría señaló que incluso este es un imperativo ético, y que, por tanto, el ser humano además de encargarse de la realidad debe «cargar» con ella (Gracia, 1991).

El 16 de noviembre de 1989 Ignacio Ellacuría fue asesinado por un pelotón del batallón Atlácatl de la Fuerza Armada de El Salvador, junto a otros jesuitas y una mujer que trabajaba en la casa y su hija. En la actualidad, el cuerpo del mártir jesuita reposa en la capilla de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Es así como, a partir de la historia de violencia y dictaduras en El Salvador, la cual se toma como referente en este trabajo investigativo, cabe preguntarse acerca de las causas, el propósito y/o la finalidad de promover entre los pueblos latinoamericanos y caribeños el tema de los Derechos Humanos. Especialmente, porque la aplicación que se hace de éstos distan notablemente de su sentido u objetivo. Además, si bien, se resalta la importancia y valor fundamental de los Derechos Humanos en los procesos de liberación de muchos pueblos en distintas regiones del planeta, al mismo tiempo ha de considerarse que el discurso unívoco e instrumentalizado sobre los Derechos Humanos ha contribuido

sobre todo a los intereses del sistema socioeconómico y capitalista injusto mundial. Los Derechos Humanos han servido como discurso ideológico para intervenir en la realidad histórica de los pueblos más vulnerables, a partir de los intereses de quienes han detentado y detentan el poder, así como de parte de dictaduras y de la cultura dominantes.

El caso de El Salvador tipifica el escenario de millones de personas en todo el mundo: las mayorías marginadas, oprimidas y excluidas, cuyas vidas reflejan la parcialidad de las élites que controlan los sistemas de poder y que se benefician de las circunstancias socio - ambientales en las que actúan, por sus prejuicios, sentimientos, inclinaciones y sus valores éticos y políticos a la hora de cumplir lo establecido en el discurso de los Derechos Humanos, creando una barrera para distinguir a los que los viven y se arrogan el título de «merecedores», en contraste con los que *«no pueden, no quieren o no merecen»*.

Los esfuerzos realizados a nivel internacional para conciliar la normatividad que reconozca los Derechos Humanos como derechos universales, no han trascendido del sentido teórico a la realidad histórica. Desde las declaraciones realizadas durante la Revolución Francesa en 1789, hasta los intentos por sentar los precedentes normativos en Estados Unidos, el reconocimiento de los Derechos Humanos ha generado una serie de avances y tropiezos, replanteando muchas veces su valor, su esencia y su carácter ontológico y teleológico, así como la veracidad del discurso, que solamente pudo conciliar a una mayoría después de reconocer el horror y la brutalidad a la que se puede llegar, ante las evidencias entregadas por la historia de la Segunda Guerra Mundial, de la

tragedia del holocausto nazi y de las consecuencias de la discriminación por razones raciales, ideológicas, religiosas, entre otras.

En el caso de Latinoamérica y el Caribe, las tragedias causadas tras las dictaduras, los movimientos de insurgencia y las proclamaciones desafiantes ante la indolencia de los que ostentan el poder, han desdibujado la existencia y protección de los derechos de las personas más vulnerables, creando un panorama general de desesperanza y sufrimiento, el cual plantea grandes desafíos a distintos sectores estatales de cada nación, y a disciplinas como la filosofía latinoamericana, la cual debe seguir preguntándose por la realidad histórica en la que viven estos pueblos.

Considerando lo anterior, el presente trabajo investigativo visibiliza el significado de la «dignificación» como proceso y no como estado natural de los seres humanos, desde lo individual hasta lo colectivo. Para ello, nos valimos de los aportes que en el tema de Derechos Humanos ha legado el filósofo y teólogo Ignacio Ellacuría. En consecuencia, se expone un análisis comparativo de algunos aspectos esenciales de su pensamiento, frente a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, a partir de categorías propuestas para la dignificación humana en el marco de la realidad histórica, valiéndonos a la vez, del método de la Hermenéutica socio – crítica, para este propósito.

De acuerdo con Ignacio Ellacuría, los Derechos Humanos, deben enfocarse desde la perspectiva de las mayorías populares, y no abstractamente desde el ser humano ahistórico (Ellacuría, 1988). Esto significa que, por su carácter universalista, deberían ser parte esencial de cada individuo, sin importar su condición o su realidad histórica,

permitiendo que su aplicación permanente represente el reconocimiento individual y colectivo, que revela que en el pensamiento de Ignacio Ellacuría, la estructura formal de la inteligencia y su función lógica no implica solamente el ejercicio de comprensión del ser o captación del sentido de la vida dentro de la realidad histórica, sino el de aprehender la realidad y enfrentarse, confrontarse con ella, para comprometerse y transformarla.

Por consiguiente, la presente investigación aborda la pregunta sobre ¿cuál es el aporte que ofrece al pueblo latinoamericano y caribeño, la propuesta ellacuriana sobre el proceso de dignificación del otro desde el concepto de Historización del discurso de los Derechos Humanos?

Objetivo General

Con el fin de responder a esta pregunta problematizadora, el objetivo general de la presente investigación es:

Generar un aporte desde la propuesta ellacuriana sobre el proceso de la dignificación del otro y desde la historización de los Derechos Humanos como clave de liberación para el pueblo latinoamericano y caribeño.

Objetivos específicos:

- 1- Identificar los conceptos de Realidad Histórica, ideología, ideologización, desideologización e Historización, como categorías propias del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría.

- 2- Analizar desde las categorías ellacurianas el discurso de los Derechos Humanos para interpretarlos en el marco de la realidad histórica latinoamericana y caribeña.
- 3- Proponer un aporte a la dignificación del otro como clave de liberación en la realidad histórica desde la denuncia ellacuriana.

Justificación

De acuerdo con las dinámicas sociales que determinan la situación latinoamericana actual, las denuncias realizadas por Ignacio Ellacuría de la situación social de El Salvador, en las décadas de los setenta y ochenta, toman una relevancia crucial. La persistencia y agudización de las estructuras de injusticia, pobreza, inequidad y violencia, hacen que el análisis de las categorías sociales que señaló en la realidad salvadoreña vuelva a ser objeto de estudio, ya no desde una realidad situada, sino desde la perspectiva latinoamericana. Su énfasis en la “civilización de la pobreza” y en la “realidad de los pueblos oprimidos” cobra nuevamente vigencia frente a la crisis estructural del sistema capitalista – neoliberal contemporáneo.

El aporte que busca generar la presente investigación sobre el proceso de la dignificación del otro, desde el análisis de la categoría ellacuriana de historización en el discurso de los Derechos Humanos, tiene un sentido de apertura hacia otras formas de diálogo, de tal forma que se convierta en una manera de desvelar lo que a lo largo de la historia se ha querido ocultar y silenciar, de manera intencional (cabe enfatizarlo), respecto de la violación y negación de estos Derechos Humanos, a través de la instrumentalización de discursos que salvaguardan los intereses de los poderosos.

Este propósito implica, en la realidad histórica latinoamericana y caribeña, resignificar las categorías de realidad histórica, ideología, ideologización, desideologización, dignidad y dignificación; con el fin de generar una apertura hacia el diálogo con el otro, desde el reconocimiento del otro, generando un proceso de comprensión y de alteridad en el replanteamiento de los significados de cada categoría mencionada, con el ánimo, siempre dispuesto, de tender puentes entre lo existente y lo construido desde la reflexión, en clave de liberación para el pueblo latinoamericano y caribeño.

El legado de Ellacuría se vuelve indispensable para comprender la categoría de dignificación dentro de la realidad histórica, como un proceso de visibilización de todos los seres humanos y con miras hacia una transformación social más justa y humana, confrontando la violencia estructural con la verdad para la liberación.

La preocupación de Ellacuría por los pueblos oprimidos lo lleva a escribir sobre la función que debe asumir la universidad respecto a la situación política del país, en el que señala la manera en la que la politización constituye una forma de potencializar el ejercicio académico (Ellacuría, 1979), en la cual enfatiza, además, la importancia de la historización para desvelar lo que se encuentra oculto en el ejercicio de la dinámica histórica. Esta reflexión no ha perdido vigencia, ya que, el escenario académico debe ser por excelencia, el lugar de la historización.

En la ponencia realizada en 1979, “Una Universidad centroamericana para el Salvador, Ellacuría afirma:

La Universidad nace en un momento determinado de la historia para responder a unas necesidades determinadas y con unos medios determinados. Toda universidad viva y no mecánica debe reproducir ese mismo movimiento. La única forma de reconocer la unidad conceptual y real de la Universidad es concibiéndola como una realidad histórica (p. 1).

Con esta, y otras tantas afirmaciones en las que mostraba su coherencia práxica, Ellacuría resalta la necesidad de articular la actividad académica y política con la que el pueblo resultaría beneficiado en la medida en el que tuviera voz.

Otro aspecto importante dentro de la pertinencia de esta investigación, es el compromiso social en el que siempre se destacó. Desde sus años como formador de seminaristas, Ellacuría demostró un interés real por la dignificación de los seres humanos, al tiempo, en el que su voz se convirtió en una denuncia continua ante la injusticia evidente que por esas décadas se vivía en El Salvador a causa de la dictadura y la posterior guerra civil.

Ellacuría buscaba los mecanismos para encaminar sus esfuerzos hacia el cuidado del pueblo. Como rector de la UCA, como director de la revista ECA, como editor y analista de la realidad, ocupaba parte de su tiempo a escribir y a denunciar los actos de injusticia de los que era un testigo directo. Adicionalmente, participaba en el programa radial de la iglesia católica YSAX, de San Salvador, en donde exponía sus análisis de la realidad política y social salvadoreña. Esta actividad incansable, acompañada de un interés genuino por la dignificación de todos, posibilitó y posibilita la reflexión acerca del

sentido del quehacer filosófico y teológico de la actualidad. Es imperativo que se ponga en evidencia la realidad social en Latinoamérica, al tiempo que se realice un análisis objetivo de la responsabilidad que la academia debe desempeñar.

Otro aspecto muy importante es la manera en la que Ellacuría hablaba sin temor acerca de los problemas evidentes dentro del contexto social de su época, los cuales le llevaron a definir la realidad histórica a partir de varias categorías que serán analizadas a lo largo de la presente investigación: la realidad histórica, la ideología, la ideologización, la historización y la dignificación como categorías que determinan la dinámica política y social, al tiempo que propone una ética de cuidado para visibilizar a los pueblos oprimidos, a los que también llamó “pueblo crucificado”.

Reconociendo que la dignidad de un pueblo no obedece a una dinámica en donde se le entregue el poder como una manera de reconocimiento, ni tampoco como un privilegio condicionado por la situación geopolítica, cultural o económica, se hace prioritario plantear un análisis que permita definir su esencia como seres humanos y, por tanto, depositarios de un valor intrínseco en sí mismos, independientemente de su condición social, o de cualquier otra índole.

Dignificar no sólo es un acto político, sino antropológico y ético, que reconoce el fundamento sobre el cual se construyen las sociedades, y, por tanto, debe tener desde su estructura fundante los principios axiológicos que en su praxis apliquen los ideales universales que proclama la Declaración de los Derechos Humanos. Esto implica valorar a cada persona humana, defenderla y protegerla, sin importar su situación particular.

En consecuencia, dignificar significa denunciar cualquier acto de opresión, rechazar prácticas de exclusión y mantenerse firme contra cualquier sistema que en su praxis reduzca o cosifique cualquier forma de vida humana.

Ignacio Ellacuría comprendió y alentó esta práctica, no sólo desde la reflexión académica, sino también en la interacción continua con el pueblo salvadoreño, trabajando incluso, al lado del Monseñor Rivera, como mediador en la liberación de Guadalupe Duarte en 1985, quien era la hija secuestrada del presidente Duarte durante el conflicto en El Salvador. Este mismo año fundó la Cátedra Universitaria de Realidad Nacional como Foro Abierto para discutir en la Universidad José Simeón Cañas, los principales problemas del país y el flujo que tomaban durante su desarrollo, logrando resonancia internacional, tanto el Foro como sus intervenciones personales.

Actualmente, la globalización y la interconectividad tecnológica han creado una nueva forma de comprender el mundo y el entorno. Las fronteras físicas prácticamente han desaparecido, creando nuevas formas de vida, de trabajo y de cosmovisiones. No obstante, se mantienen prácticas que perpetúan la discriminación, el racismo y la exclusión, además de criminalizar los migrantes y promover las desigualdades.

Es por ello que el planteamiento de la dignificación como proceso y no como estado natural de los individuos y de los pueblos, adquiere relevancia en la actualidad: es fundamental reconocer y celebrar a los seres humanos y a los pueblos que asumen su

compromiso con la dignidad y con la implementación de políticas públicas que fomenten la equidad y la justicia.

Epistemológicamente, la dignificación se construye a partir de cinco elementos propios: Respeto por la igualdad, la justicia y la dignidad humana; reconocimiento de los derechos y de las necesidades básicas de las personas; trato ético y respetuoso hacia las personas; autonomía y capacidad de autodeterminación; promoción de la paz y la reconciliación. Cada uno de estos será analizado en el capítulo tres de esta investigación.

En síntesis, las categorías propuestas por Ignacio Ellacuría continúan vigentes; es necesario volver a sus escritos, a los testimonios de los que lo conocieron, a sus reflexiones plasmadas en artículos de revista, notas editoriales, obras teológicas, filosóficas, académicas, etc., que dan cuenta de la riqueza del legado del mártir jesuita, y que en la actualidad sigue siendo pertinente.

Diseño Metodológico

Línea de investigación

La línea de investigación del presente trabajo corresponde a Filosofía de la Liberación, en clave de una política y ética liberadoras, y busca integrar de manera reflexiva la realidad y las praxis históricas desde la dimensión política que marcó la filosofía de Ignacio Ellacuría desde 1968 hasta su muerte, enmarcada en el contexto geográfico y cultural salvadoreño, para proponer alternativas de reflexión encaminadas a

una transformación de los procesos de dignificación y liberación de las comunidades latinoamericanas y caribeñas.

Descripción del método utilizado para la investigación

Los métodos de investigación de tipo cualitativo, aplicados usualmente en las Ciencias Sociales, resultan generalmente insuficientes o inadecuados para explicar investigaciones en las que el objeto de estudio está constituido básicamente por textos. En muchos casos no alcanzan la profundidad necesaria para interpretar las realidades concretas registradas en ellos, y por esto surge la necesidad de una praxis metodológica que permita definir unos criterios de comprobación de lo que se dice, a partir del establecimiento de categorías de valor para las palabras, reconociendo que todo lo que constituye el mundo se construye a partir de éstas, y que a través del lenguaje, el ser humano realiza una expresión integral e inteligible de su interioridad como individuo.

De esta necesidad se plantea el método hermenéutico como la mejor opción para ser utilizado en investigaciones centradas en la interpretación de textos, ya que permite responder a problemas interpretativos inherentes a la inquietud de los seres humanos por cuestiones como el sentido de las cosas, el *quid* de los sucesos, la intención del autor de un texto escrito, las diferentes interpretaciones, etc., lo que demuestra la siempre vigente necesidad de hallar el significado, la esencia o lo entramado en la historia, en los relatos o en los textos, así como la preocupación por interpretar el pensamiento subyacente en lo dicho, teniendo en cuenta la cultura, el idioma o la historia que remite desde determinados signos hasta su significado.

Esta es la razón por la cual en la presente investigación se utiliza el método hermenéutico socio – crítico como una vía que permita encontrar las interpretaciones de los hechos sobre los cuales se realizan los análisis ellacurianos que lo soportan, respetando la objetividad en la comprensión de la verdad en asuntos concretos, en este caso, en el análisis del discurso de los Derechos Humanos.

Realizar este ejercicio implica un proceso dialéctico en el que la investigación oscile entre las partes y el todo de los textos de Ignacio Ellacuría, inquiriendo una comprensión adecuada del mismo, es decir, aquello que, en palabras de Gadamer (1999) se conoce como la ampliación del horizonte de sentido, en el que,

[e]l que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta el sentido del todo... la comprensión de los que se pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido. (p. 333)

En consecuencia, el trabajo hermenéutico requiere de un proceso equivalente al ejercicio de traducción de un idioma a otro, o en la paráfrasis del texto, en donde se produce un texto nuevo a partir de la esencia del original, al tiempo que proporciona un valor agregado a la traducción al enfatizar en lo histórico – contextual.

La perspectiva socio – crítica

Fue Émile Durkheim (1982) quien desarrolló la categoría de «hechos sociales» como unidades de estudio que deben ser abordadas con técnicas específicamente sociológicas. A partir de ésta, todas las ciencias sociales la adoptaron con el propósito de establecer un modelo de investigación distinto al método científico, cuyo punto de inicio es la observación para el estudio de un objeto en particular. El método de investigación desarrollado concretamente para los hechos sociales permitió tomar como objeto el estudio de fenómenos sociales establecidos para tal fin.

De acuerdo con Quintana (2019) que toma como punto de partida la perspectiva de Denzin & Lincoln (2005), el método cualitativo se enfoca en lograr un acercamiento interpretativo y naturalista del mundo, estudiando los objetos en sus escenarios naturales, intentando dar sentido, o interpretando los fenómenos en términos de los significados atribuidos por las personas. Para ello, recurre a distintas herramientas, tales como: los estudios de caso, entrevistas, introspección e historias de vida; análisis de artefactos, textos y producciones culturales; textos observacionales, históricos, de interacción y visuales, “que describen tanto rutinas y momentos significativos como significados presentes en la vida de los individuos” (p. 8).

Así, la perspectiva cualitativa trata de entender los distintos significados, las características, y los símbolos existentes en los hechos de estudio, indagando acerca de las razones y los procesos de los fenómenos, a medida que se realiza la investigación, al tiempo que el investigador crea un vínculo dialógico con el objeto de estudio previamente establecido, definido y delimitado, sin desconocer su precomprensión en el transcurrir de la investigación, así como la influencia de su propia subjetividad.

No obstante, a pesar de la variedad disciplinar, teórica y metodológica de la investigación cualitativa, estos métodos a menudo resultan insuficientes para el trabajo del investigador cuyo objeto de estudio está constituido por textos, lo que exige un método específico para la comprensión de los mismos. Habermas (1970) distingue el enfoque hermenéutico de otros métodos como el empírico – analítico, o el crítico – social. Para este filósofo, el enfoque hermenéutico dota a la investigación con una autoridad y preponderancia científica, que parte de la premisa que la acción comunicativa entre los seres humanos tiene su origen en el contexto de la vida, y desde donde construyen sociedad. Habermas asevera que el proceso hermenéutico es un referente esencial para la construcción social de la realidad, lo que permite enriquecer la comprensión. Apoyándose en la «experiencia hermenéutica del límite» (manifestaciones vitales difícilmente inteligibles), asume las dificultades de interpretación debidas a la distancia cultural, temporal o social:

La comprensión hermenéutica no puede penetrar libre de prejuicios [...], se ve atrapada por el contexto en que el sujeto que pretende entender ha empezado adquiriendo sus esquemas de interpretación. Esta precomprensión puede tematizarse, tiene que cotejarse con la cosa en todo análisis hermenéuticamente consciente. Pero incluso la modificación, en un caso dado, de esas anticipaciones inevitables no rompe la objetividad que el lenguaje cobra frente al sujeto hablante: las enseñanzas que obtenemos de esa modificación se articulan en una nueva precomprensión que a su vez nos sirve de guía en el siguiente paso hermenéutico”. (Habermas, 2007, p. 279)

Habermas privilegia al sujeto cognoscente, quien se convierte en el intérprete del texto y que pasa a ser no sólo traductor, sino también transformador del texto. Y entiende que

para que pueda comprenderse, es necesario familiarizarse con su léxico o con las reglas de aplicación específicas del contexto. Así el intérprete logra mantener una apertura hacia una vía crítica, reconociendo que la transmisión de una tradición está marcada por reinterpretaciones y discontinuidades, y que, al ser analizables desde una perspectiva histórico –social, son susceptibles de ser manipulables.

La comprensión hermenéutica Habermasiana reconoce la relatividad de la interpretación de las propias culturas, lo que implica ubicarse en el momento histórico en que se interpreta, y a su vez, las facticidades como la violencia, las coacciones y las estrategias que se esconden en las conversaciones.

Por ello, desde lo expuesto anteriormente, es conveniente analizar el impacto y la trascendencia social que tuvo la interpretación de la lectura realizada por Ignacio Ellacuría al discurso de los Derechos Humanos.

En primer lugar, se examinan los aspectos más relevantes de su pensamiento, así como su interpretación de las ideologías imperantes en ese momento histórico. En este aspecto resulta esencial ubicarse dentro del contexto histórico en el que Ellacuría exploró el discurso de los Derechos Humanos, entendiendo su lectura socio – crítica de la realidad de El Salvador entre 1960 y 1989, apelando a los elementos más esenciales de la realidad histórica. Cabe mencionar que, aunque la historización como método de desideologización es uno de los aportes más representativos de la prolífica y minuciosa obra de Ignacio Ellacuría, es mencionada como categoría en unos textos muy específicos, citados a lo largo de la presente investigación.

En segundo lugar, se analizan las categorías principales del pensamiento filosófico ellacuriano, tales como: Realidad Histórica y la historización, examinando la naturaleza de otras categorías concomitantes dentro de su propuesta política y social, tales como: ideología, ideologización y desideologización, aplicando el modelo hermenéutico dentro de este análisis. Para este propósito, se hizo lectura de los textos relevantes para la presente investigación, en los que Ignacio Ellacuría se refiere a la situación de inequidad presente en la sociedad salvadoreña, concomitante con la situación actual del continente, lo cual permitirá un diálogo continuo con el autor y el proceso continuo de entendimiento y resignificación de los mismos.

Finalmente, se realiza una aproximación a aquello que el jesuita entiende por «dignificación»; analizando los significados subyacentes del texto, es decir, lo que el texto no dice en forma explícita, tratando de encontrar el sentido a la luz del propósito de la investigación, para, finalmente, desde el reconocimiento del mensaje ellacuriano plasmado en sus textos, actualizando su denuncia al contexto actual y cultural, extrayendo la esencia del mensaje del texto histórico y adaptándolo a la realidad contemporánea, proponer un aporte al proceso de dignificación de los seres humanos desde la realidad latinoamericana y caribeña.

Marco teórico

Generalidades

Ignacio Ellacuría es un referente en la filosofía latinoamericana, ya que representa una de las voces más relevantes en cuanto al compromiso con la praxis y la realidad

histórica. Su genuino interés por la transformación de la sociedad lo lleva a un diálogo continuo desde su reflexión filosófica, con la tradición filosófica occidental, articulándolas con la realidad latinoamericana, específicamente desde su trabajo en El Salvador.

Su trabajo no se redujo al ámbito académico, sino que trascendió a lo práctico: desde la teología, concibió al pueblo como un pueblo crucificado por la injusticia y la inequidad de la que era víctima (Sermeño Quezada y Brito de Butter, 2024); desde el trabajo filosófico, desarrolló un arduo trabajo a partir de la categoría de la “Realidad Histórica”, que desafortunadamente quedó inconcluso a causa de su trágica muerte en la Universidad. Desde la parte política, se convirtió en un analista de su tiempo, denunciando continuamente con argumentos académicos y sociales, el estado en el que los poderosos mantenían a la sociedad; desde su trabajo como rector de la Universidad, siempre tuvo la conciencia de que la academia debe trascender los muros y salir a construir una sociedad más justa y con valores que les permitan dignificarse a sí misma. Es ahí donde radica la importancia de estudiar su pensamiento.

De acuerdo con Samour (2009), Ignacio Ellacuría se caracterizó por su capacidad de articular la reflexión filosófica con la praxis transformadora, superando la dicotomía existente entre la teoría y su aplicación práctica. La noción que tenía sobre la realidad como no predeterminada, sino como dinámica y optativa, permite que su filosofía se encuentre en el centro de atención de muchos filósofos latinoamericanos que orientan su reflexión desde la historia, con un enfoque ético y político.

A pesar de que, en comparación con otros filósofos latinoamericanos, Ellacuría sigue siendo poco estudiado, hoy día su inmenso trabajo intelectual ha llamado la atención entre muchos intelectuales que se preocupan por el sentido de la historia, y específicamente de la realidad en el contexto de Latinoamérica.

A partir de 1989, año en que fue asesinado, los estudios sobre su pensamiento han despertado el interés en diversas disciplinas: desde la teología hasta la teoría crítica, el análisis de su extensa obra ha generado un campo de discusión en donde se encuentran distintas posturas filosóficas y metodológicas, que culminan en los estudios decoloniales y las epistemologías del sur, permitiendo reorientar sus reflexiones filosóficas situadas hacia la situación latinoamericana del siglo XXI, caracterizada por las desigualdades estructurales, que no solamente persisten, sino que se han globalizado.

Entre los estudios realizados de la obra de Ignacio Ellacuría, se pueden observar diferentes enfoques, así como nuevas formas de interpretación de su obra, en el marco de los desafíos actuales.

A partir del establecimiento de las líneas de investigación en las que se apoya la presente monografía, se tendrán en cuenta los estudios realizados por algunos de los autores que se han dedicado a analizar la vasta producción escrita del jesuita, que comprende cerca de cuatro décadas de producción, con temas que van desde la espiritualidad, la teología, la filosofía, la vida académica, la política, el análisis de los Derechos Humanos, así como temas de cine y literatura.

Actualmente existe una gran cantidad de textos de Ellacuría que no han sido publicados; sin embargo, los esfuerzos realizados por organizar, editar y sacarlos a la luz, han despertado una progresiva proliferación de estudiosos interesados en exponer la riqueza de su pensamiento.

Sin embargo, existen doce volúmenes publicados póstumamente en español, que recogen su obra, clasificándola de la siguiente manera: escritos políticos, escritos filosóficos, escritos universitarios, escritos teológicos y cursos universitarios (Ellacuría, 1990-2001). Esta clasificación permite organizar la mayor parte de sus artículos y publicaciones académicas, a partir de las temáticas a las que Ellacuría dedicó mayor atención.

Adicionalmente, existen otros libros publicados por Ellacuría: Índices de Sobre de la esencia, Teología política, Conversión de la Iglesia al reino de Dios, y su obra póstuma Filosofía de la realidad histórica, editada y publicada por Antonio González Fernández en 1990. Esta extensa bibliografía de textos publicados no incluye su tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, que lleva por título “Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”, en 1965.

La organización, clasificación y digitalización del archivo personal de Ellacuría en el año 2001 por parte de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador, puso al alcance de los estudiosos de su pensamiento, este archivo en un centro de documentación virtual, entre los años 2011 y 2013, con lo que se generó un aumento de académicos interesados en la obra ellacuriana. En la actualidad existen centenares de

libros, tesis y artículos académicos dedicados a su obra en lengua española, así como de congresos y coloquios dedicados a este autor.

Recientemente, se ha dado inicio “Proyecto Ellacuría: Obras completas”, con la intención de recopilar, transcribir, organizar y editar críticamente toda su obra. El objetivo de este proyecto es facilitar el acceso a la totalidad de su obra escrita, con lo cual, se realizará una reconfiguración de la comprensión de los estudios sobre el jesuita. Este proyecto se desarrolla en la Universidad de la Universidad de Granada (España) y está liderado por los Doctores Juan Antonio Nicolás y Antonio González, junto a un equipo de especialistas en la obra ellacuriana.

Clasificación de la obra de Ignacio Ellacuría

Una de las obras que despertó el interés por el pensamiento de Ignacio Ellacuría, fue la tesis doctoral de Héctor Samour en el año 2000, que lleva por título “Voluntad de liberación: El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría” en la Universidad José Simeón Cañas UCA, y publicada en San Salvador por la misma Universidad en 2006. Esta tesis tenía como objetivo realizar una presentación del pensamiento filosófico del jesuita como el punto de partida para las futuras generaciones que se interesaran sobre aspectos particulares de su filosofía. Aunque Samour consideró su trabajo como el primer estudio sistemático de la obra filosófica de Ellacuría, la verdad es que, entre 1990 y 1997 Víctor Flores había realizado un primer intento de sistematizar la obra del jesuita en publicaciones realizadas en México. No obstante, el trabajo realizado por Samour permitió visibilizar la mayor parte del pensamiento filosófico de Ellacuría, en el contexto de la teología de la liberación.

En los últimos años, los estudios sobre el jesuita también han aumentado, lo que resulta en una mayor complejidad a la hora de rastrearlos, especialmente en países como Costa Rica, México, Colombia, Argentina, Chile, España, Italia, Ecuador y Brasil, que aportan distintas perspectivas de interpretación, de acuerdo con el lugar de enunciación y el contexto desde el cual se analiza la obra ellacuriana.

De acuerdo con Martínez Vásquez (2026), los estudios sobre Ignacio Ellacuría pueden clasificarse en cinco grupos, según el tipo de análisis realizado. Sin embargo, como afirma el autor, esta clasificación se convierte en un mapeo demostrativo, más que exhaustivo, debido a la inmensa proliferación de estudios realizados sobre el jesuita: Biografías sobre Ellacuría, su trabajo como teólogo, como divulgador de Zubiri, como filósofo y como multi, inter o transdisciplinario.

Desde 1990, una vez sucede el asesinato de Ellacuría junto a los otros jesuitas y las dos mujeres en la Universidad UCA, se llevaron a cabo varios intentos por escribir algunas reseñas biográficas que recopilaran los aspectos más importantes de su vida, así como la organización de sus principales propuestas académicas. Estos primeros escritos permitieron construir un marco inicial para aproximarse a su parte más humana, sus gustos e intereses particulares, su ámbito más familiar, personal y de amistad, ya que fueron intentos de sus compañeros, amigos y estudiantes. Sin embargo, resultan incompletos debido a que no tenían conocimiento directo de sus labores, convirtiéndose en escritos anecdóticos que mostraban algunas características de su personalidad, como su afición al fútbol, entre otras.

A pesar de que estos escritos son muy generales, constituyen un primer intento por acercarse a lo que en realidad se conoce hoy de Ellacuría, decantándose con el tiempo para mostrar con más lucidez las características de su personalidad en cada etapa de su vida. Sin embargo, a la fecha no existe una biografía completa y detallada.

Desde la perspectiva de la teología de la liberación, se generó un profundo interés por mostrar a Ellacuría como un teólogo, más que como un filósofo. Teniendo en cuenta su oficio como sacerdote y tras haber sido asesinado entre los jesuitas de la UCA, en los años inmediatos a su muerte, se marcó un interés por mostrar su pensamiento en este ámbito, generando la percepción que Ellacuría fue “más conocido en América como teólogo que como filósofo” (Carrillo – Salvador, 2021).

A pesar de su evidente preocupación por el tema teológico en sus primeros años de producción académica, e influenciado por sus maestros, entre los que se encuentra Karl Rahner, Ellacuría desarrolla sus escritos teológicos de acuerdo con los lineamientos del Magisterio. Sin embargo, es entre los años 1970 a 1980 en los que fundamenta su reflexión desde la teología de la liberación.

La obra realizada con el filósofo Xavier Zubiri determinó gran parte de los análisis de Ignacio Ellacuría, a la vez que el jesuita aportó significativamente a la obra del filósofo. De esta relación intelectual y profunda que desembocó en una gran amistad, resultó un amplio trabajo de estudio conjunto, hasta el punto de concluirse de manera general, que la reflexión filosófica de Ellacuría es un eco o una sombra de la de Zubiri.

Si bien es cierto que Ellacuría trabajó en la obra de Zubiri hasta la muerte de éste, y que después de ello se convirtió en divulgador de su obra, no se puede reducir su producción filosófica a este ejercicio intelectual. Ellacuría desarrolló una filosofía propia, ubicada en la realidad histórica latinoamericana y sin descuidar las conclusiones de su estudio filosófico anterior. No obstante, y a pesar de que el debate continúa abierto, no se puede desconocer el conocimiento de Ellacuría en el pensamiento de Ortega y Gasset, entre otros, lo que le permite tomar posturas propias, a la vez que desarrolla su reflexión en torno a la historia. De allí, que González Fernández (1993) concluya que el gran tema de la filosofía de Ellacuría es la historia.

Por esta razón, el estudio estrictamente filosófico de los textos ellacurianos ha tomado relevancia. Manuel Domínguez Miranda publicó por primera vez un texto sobre su filosofía, apenas un mes después de su asesinato, en donde se muestra que, para el autor colombiano, Ellacuría tenía una especial preocupación por producir una filosofía rigurosa dentro del ámbito de la filosofía de la liberación. Si bien es cierto que tomó como punto de partida los conceptos básicos de la filosofía zubiriana, el jesuita avanzó más allá de la repetición o la interpretación de éstos desde el contexto latinoamericano. Además, para Ellacuría la realidad histórica contiene los dinamismos de todas las formas de realidad, y por lo tanto, su filosofía es doblemente dinámica. Para Domínguez, la metafísica ellacuriana está constituida de manera inseparable por los conceptos de praxis histórica y realidad histórica, ya que uno remite necesariamente al otro. (Domínguez Miranda, 2014).

Gracias a la multifacética obra ellacuriana, en la actualidad se han reconocido en sus aportes, una profunda riqueza para interpretar diferentes ámbitos: las personas desaparecidas, los movimientos sociales, las migraciones, el discurso ecológico, los estudios decoloniales, la interculturalidad, etc. que, aunque no fueron planteadas directamente por Ellacuría, sus reflexiones han sido objeto de análisis desde estos lugares de enunciación.

De acuerdo con Martínez Vázquez (2026), Héctor Samour considera que, aunque el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría constituye el primer intento de sistematización de toda la producción filosófica zubiriana, y que debido a que en sus escritos existe una profunda relación con el pensamiento de Zubiri, el jesuita en algunos casos termina por explicar a su maestro. Y concluye que la filosofía de Ellacuría debe comprenderse a la luz de las categorías de Zubiri, en donde se privilegian los temas principales: la realidad, la inteligencia y la persona humana, a partir de los cuales Ellacuría elabora su categoría de la realidad histórica y el dinamismo de la historia.

Héctor Samour ha trabajado acerca de la continuidad en las etapas del pensamiento de Ellacuría, posicionándolo como uno de los principales comentaristas de su filosofía. Se destaca por su producción acerca de sus análisis de los planteamientos del jesuita, además de editar el texto con las participaciones en el último Congreso Internacional sobre la filosofía de Ellacuría, realizado en San Salvador en 2019. Su análisis del pensamiento filosófico de Ellacuría presenta tres ejes principales: el materialismo realista abierto de Zubiri, la filosofía de la historia y el lugar que da verdad.

Jon Sobrino desarrolla un profundo trabajo enfocado hacia la profundización del “Ellacuría total”. Para este autor, quien fuera su compañero y amigo, en Ellacuría no existe una disociación entre su vida personal, su vida académica, su compromiso político y su acción social. Para Sobrino, aproximarse al pensamiento de Ellacuría debe hacerse desde una comprensión integradora y situada, reconociendo su labor como su proyecto de vida.

Otro investigador importante, es Antonio González Fernández (1994), quien hizo parte del grupo de primeros discípulos de Ignacio Ellacuría y se convirtió en uno de sus principales colaboradores en la Universidad Centroamericana Simeón Cañas. Tras el asesinato del jesuita, se dedicó a trabajar como editor de su obra póstuma: *Filosofía de la realidad histórica*, de manera sistemática y clara. En la actualidad es considerado uno de los principales referentes en el análisis de la obra ellacuriana. Adicionalmente, como conocedor de la obra de Xavier Zubiri, identifica sus aportes realizados en los textos de Ellacuría. En su enfoque destacan dos categorías centrales: los cimientos zubirianos de la obra del jesuita y la fundamentación de la praxis desde la realidad histórica.

Por otra parte, Marcela Brito en su obra: “Una nueva lectura de Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría desde las «posibilidades» y la «realidad histórica»” (2022), propone una hermenéutica que se aproxime al pensamiento ellacuriano mediante una relectura de su obra «*Filosofía de la realidad histórica*». Según su análisis, Ellacuría busca desarrollar una metafísica que abarque el tema de la liberación y de la praxis, sin perder el horizonte político que se encuentra entre ellas. Este análisis se produce desde tres categorías: la comprensión de la filosofía zubiriana, la

dinámica de las posibilidades históricas y el análisis de la filosofía de Ellacuría sobre la realidad histórica.

Otro autor que trabaja minuciosamente acerca de la obra filosófica de Ellacuría, es José Manuel Romero-Cuevas (2024), quien se centra en su filosofía madura y sus vínculos con otras corrientes actuales de pensamiento. En Ellacuría destacan tres categorías: la realidad histórica, la historización y el lugar que da verdad. Según este investigador, la originalidad de Ellacuría radica en comprender la realidad histórica como objeto de la filosofía, así como el dinamismo de la historia como la praxis optativa del ser humano entre el sistema de posibilidades recibido por las nuevas generaciones a través de la tradición.

Juan Antonio Nicolás enfoca su reflexión sobre la obra de Ellacuría a partir de dos categorías fundamentales: las diferencias entre el pensamiento de Zubiri y el de Ellacuría en lo relacionado con la presión de lo real, y la dimensión experiencial de la verdad. Para Nicolás, es necesario establecer un análisis entre los puntos de consenso y de disenso entre Ellacuría y el filósofo vasco.

Los autores citados previamente desarrollan, en su mayoría, una explicitación de los fundamentos zubirianos en la obra de Ellacuría, evidenciando la manera en la que el jesuita como discípulo, tomó como base de su filosofía liberadora, las categorías de su maestro.

Otro aspecto importante en el desarrollo de la filosofía de Ignacio Ellacuría es el tema de los Derechos Humanos. Juan Antonio Senent (1998) y Alejandro Rosillo (2009)

han abordado esta temática, que constituye el objeto de análisis de la presente investigación, por lo que, a lo largo de ésta, serán citados y analizados con más frecuencia que los anteriores. Ambos pensadores utilizan categorías relacionadas con temáticas centrales como: mayorías populares, ética, injusticia o el bien común, entre otras.

Juan Antonio Senent de Frutos parte de la base de que Ellacuría establece en su reflexión la posibilidad de un tercer horizonte filosófico, a partir de la noción zubiriana de la historia. Enfatiza en la estructura dinámica de la realidad en la obra ellacuriana, que llevan a que los dinamismos en los que se constituye la materia culminan en la historia, afectando el carácter de lo real en cuanto tal.

En su profundización sobre el análisis de Ellacuría acerca de los derechos humanos, Senent profundiza la noción ellacuriana de bien común, el cual debe afectar a la mayor parte de la humanidad y, por lo tanto, es necesario que alcance un carácter estructural – dinámico que posibilite la construcción de una historia realmente humanizadora. Resalta la función de la ética del bien común trazada por Ellacuría a partir de criterios como: lo verdadero, lo justo y lo ajustable o factible.

Senent afirma que los derechos humanos son abordados por Ellacuría desde una triple perspectiva: epistemológica, según su verdad y falsedad; ética, tomando en cuenta lo justo y lo injusto; y praxeológica, según sean ajustados o desajustados con la realidad (Senent, 1998, p. 68). Y concluye que, la historia como praxis histórica es el lugar para comprender la realidad.

Por su parte, el análisis realizado por Alejandro Rosillo a propósito de los Derechos Humanos en la obra de Ellacuría, resalta que, en este aspecto, el jesuita hace una reflexión distinta a los estudios tradicionales, situándola concretamente en la realidad histórica de América Latina, particularmente desde su praxis en El Salvador. De ahí concluye la importancia de realizar una verdadera comprensión del significado y de la función de los Derechos Humanos como momentos teóricos de la praxis, y la necesidad de su constante verificación.

Michael Schulz (2020) es catedrático de la Facultad de Humanidades de la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität de Bonn, director del departamento “Filosofía y teoría de las religiones” y del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos. Realiza un importante análisis en el tema de la historización de los derechos humanos en Ignacio Ellacuría, con un enfoque no de relativización, sino de universalización, destacando que en este concepto se manifiestan la epistemología (inteligencia sentiente), la metafísica de Ellacuría y la definición del objeto de la filosofía: la realidad histórica, teniendo como base la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri por parte del jesuita.

Schulz enfatiza que el concepto de la historización de los derechos humanos es bastante práctico, ya que, según su análisis, quien pueda reconocer la verdad que encierra la proclamación del discurso de los Derechos Humanos, debe asumir la responsabilidad de su realización global; de lo contrario, permanecen como una verdad relativa que, de hecho, sólo vale para algunos privilegiados en detrimento de otros.

Randall Carrera Umaña es profesor de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Actualmente hace parte del equipo editor de las Obras Completas de Ignacio Ellacuría en la Universidad de Granada (España). En su Tesis Doctoral “Historia y verdad en Ignacio Ellacuría: Análisis de su aporte ético y epistemológico a la filosofía de la liberación” (2024), basa su análisis en la Realidad Histórica y la manera en la que la obra ellacuriana ha tenido recepción en los últimos años en Latinoamérica y en parte de Europa.

Martínez Vásquez concluye que a pesar de que muchos autores en la actualidad se preocupan por interpretar la obra ellacuriana, convergen en la idea de que la forma de vida y su proyecto académico están estrechamente vinculados, ya que su obra está fuertemente ligada a su experiencia de vida. De ahí que muchos remarcen la historia de su vida como la clave para entender su pensamiento.

CAPÍTULO 1

La Realidad Histórica y la Historización en el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría

La categoría de «Realidad histórica»

La principal categoría filosófica que Ellacuría aborda en sus escritos es la de «Realidad histórica». En su obra póstuma *Filosofía de la realidad histórica*, propone una comprensión de la filosofía como un ejercicio que asume la realidad en todo su dinamismo: “La realidad es un todo sistemático, la realidad es un todo dinámico” (Ellacuría, 1990, p. 20).

La Realidad histórica como categoría, es el núcleo de su pensamiento, tanto a nivel filosófico, como teológico. Ellacuría la define, no sólo como el objeto último de la filosofía, sino como metafísica intramundana, por su carácter englobante, así como por ser la manifestación extrema de la realidad (Ellacuría, 1990, p. 38). Así mismo afirma, que esta definición, lejos de ser el inicio de la filosofía, solamente se puede sostener desde la labor académica de toda una vida ((Ellacuría, 1990, p. 38). Y eso fue, justamente, lo que legó para la reflexión filosófica en el marco de la situación de los salvadoreños, y desde allí, a toda la reflexión latinoamericana.

Schulz, en su artículo *La Filosofía de la Liberación de Ignacio Ellacuría y la historización de los Derechos Humanos* (2020), señala el asentimiento de Ellacuría por la figura de Sócrates. Ante los estudiantes de la Universidad Centroamericana, cita las palabras del jesuita en un discurso titulado: “*¿Filosofía para qué?*” (1976), en donde Ellacuría afirma que “el filosofar tiene su origen no sólo en el deseo de saber, de contemplar la verdad de las cosas, sino en una gran preocupación por lo que es el hombre, y por lo que es la ciudad como morada del hombre (p. 3); o, indicado por el propio Schulz, “al hombre no le importa tan sólo saber cómo son las cosas, sino que las cosas sean, que las cosas lleguen a ser como todavía no son y que por no serlo son falsas e injustas” (p. 117).

Por lo tanto, concluye, la realidad es más que «lo ya dado, o lo ya hecho, lo que se está haciendo y lo que se está por hacer». Es un proceso histórico intrínsecamente dinámico, inserto en la naturaleza, que concierne a toda la humanidad. Ellacuría (1990) añade: “si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad” (p. 473).

Para la construcción del concepto de la realidad histórica en Ignacio Ellacuría, la influencia de Xavier Zubiri fue determinante ya que, a través de una nueva manera de comprender la filosofía, logró reflexionar sobre la necesidad de mirar al otro como sujeto constructor de la historia. No obstante, aunque en la base de sus reflexiones estaba el pensamiento filosófico zubiriano, Ellacuría (1990) toma distancia de esta reflexión, analizando, por su parte, los elementos estructurantes de la realidad histórica: materia, espacio, tiempo, naturaleza y vida, en los que, afirma, se corresponde la materialidad de la historia, tomándose como momentos básicos que conforman la historia (p. 45).

Además, Ellacuría considera que la filosofía debe estudiarse y reflexionarse como una unidad, evitando cualquier dicotomía que pretenda reflexionar fuera de la realidad histórica. Es así como puede interpretarse la historia desde todos sus ámbitos o enfoques, entendiendo, por una parte, su carácter dinámico y temporal, y por otra, su presencia real en el mundo. Así lo explica en *“Filosofía de la Realidad Histórica”*:

No hay diferencia entre metafísica general y especial, filosofía primera y segunda, sino que hay una metafísica o filosofía en la que entra tanto la historia como la naturaleza, tanto el hombre como la sociedad, etc. O para ser más estrictos y rigurosos, no puede tratarse de la naturaleza sin referirse a la historia, ni del hombre sin referirse a la sociedad, y recíprocamente no puede hablarse de la historia sin referirse a la naturaleza, de la sociedad sin referirse al hombre. (Ellacuría, 1990, p. 18)

De esta manera, para Ignacio Ellacuría, la realidad se forma en la unidad de lo real, que como tal abarca todo, y, por lo tanto, se constituye en un *todo real*, que totaliza y unifica

todas las cosas. Asimismo, este jesuita indica que la realidad histórica se gesta y se gestiona en la praxis, integrando dos momentos del actuar humano: el primero, como acto intelectual que concierne al pensamiento; el segundo, que produce la acción transformadora, integrando elementos éticos y políticos en el individuo y en la sociedad, puesto que la realidad no es ni estática ni acrítica, y por tal razón, argumenta Ellacuría (1990), que el ser se encuentra dentro de una realidad intramundana que lo dinamiza en un continuo movimiento (p. 34), desde su individualidad y como formas de realidad (pg. 41). Es el dinamismo histórico que lo posibilita para actuar, con lo que se convierte en actor directo de la historia. Esta realidad histórica, al hacerse praxis, se convierte en objeto de la filosofía. De hecho, la realidad histórica es actividad que se actualiza transformándose continuamente con la realización de las potencialidades y posibilidades en las que el ser humano opta desde la naturaleza y para la historia.

Teniendo en cuenta lo anterior, para Ellacuría la praxis de liberación conecta la realidad y lo trascendente de la dinámica histórica, y se convierte en un compromiso transformador que cambia continuamente la realidad histórica, y por ello, el ser humano se convierte en el responsable del proceso de la praxis histórica de liberación.

En resumen, su propuesta filosófica señala los siguientes elementos:

- a- la realidad histórica está conformada por lo que ha sido (realidad intramundana), por lo que está siendo (carácter dinámico de la realidad intramundana), y por lo que puede ser (el carácter procesual y ascendente de la realidad), a partir de las posibilidades de opción que tiene el ser humano, lo que le permite desplegar lo trascendente.

b- La filosofía de la realidad histórica, al tener un carácter social, asume el imperativo de reflexionar responsablemente en los contenidos éticos y políticos que conlleva. Por eso se vuelve necesario entender la idea de liberación en la filosofía de la realidad histórica desde lo social, desde lo ético y desde lo político, por su dinámica complementaria, entendiendo que su devenir trascendente es parte esencial de la realidad histórica:

Así, los dinamismos de lo puramente material se hacen presentes y operativos en los dinamismos de la vida, y los dinamismos de la vida en los de la animalidad, y los de la animalidad sensible en los de la realidad humana, y los de la realidad humana en los de la realidad social e histórica. (Ellacuría, 1990, p. 36)

Así pues, la praxis histórica es el lugar de la verdad, en donde interactúan naturaleza, ser humano, e historia, los cuales constituyen la realidad que se amplía, haciéndose «más y mejor realidad»: “El hombre social y la sociedad humana serán resultado de la historia y no puro regalo de la naturaleza, que exigirá el desgajamiento de la historia y que se mantendrá en ella como subtenión dinámica, sin la cual la historia humana dejaría de ser lo que es” (Ellacuría, 1990, p. 161).

Además, la praxis histórica no está predeterminada, ni posee ninguna condición apriorística, ya que el dinamismo de la historia no está supeditada a impulsos, sino a potencialidad, sin que responda a una dinámica lineal dada por el tiempo, sino a la libertad. Por lo tanto, la praxis histórica es resultado de la realización una de muchas potencias que hubieran podido actualizarse, a partir de la opción de un ser humano, o de una colectividad,

que, en un momento determinado, responde a una condición histórica, encausando así el devenir histórico. Esto es para Ignacio Ellacuría el «hacerse cargo de la realidad».

Ellacuría señala que la realidad histórica envuelve a las demás realidades: las naturales, las vivas y las humanas, la sociedad y los sistemas que conforman lo concerniente a la vida. Además, comprende todos los dinamismos y todas las realidades, las cuales se dan en relación con lo trascendente, y, por lo tanto, constituyen el devenir.

Como la realidad histórica abarca al ser humano, a la naturaleza y a la historia, se concluye que se estructura desde el componente social, el cual se dinamiza permanentemente desde los ámbitos material, biológico, humano y social. En este sentido, la acción histórica responde a las dinámicas de transformación que surgen de la capacidad humana de elegir una, entre muchas opciones de posibilidades, produciendo una realidad histórica relacionada con una condición específica, en la que se configura la condición de un pueblo (Ellacuría, 1990).

Ellacuría (1990) enfatiza la dimensión social producida naturalmente entre los seres humanos, desde la cual es posible trascender hacia la realidad metafísica del pueblo, sin desconocer al ser individual y al desarrollo del ser personal. Para el jesuita, la realidad histórica se afecta en la dimensión social que le posibilita liberarse y cambiar el destino de los pueblos. Este proceso se realiza en cuatro etapas:

- a- El pueblo, que se sabe heredero de una tradición de opresión, se reconoce a sí mismo en su condición de oprimido y busca inspiración en su pasado para liberarse.

- b- El pueblo que toma conciencia de su marginación social, reconoce la urgencia de liberarse de la opresión mediante una comprensión profunda de su propia realidad histórica
- c- El pueblo que asume su propia identidad y que se construye a partir de reconocerse en su propia historia y que, desde sus experiencias, se distancia de las definiciones y de las disposiciones impuestas por otros. Esta autodefinición le lleva al reconocimiento de su falta de libertad y, desde este punto, a desplazarse hacia una nueva posibilidad de realidad libremente optada.
- d- El pueblo, entendido como «las mayorías populares», que dinamiza la acción práctica para transformar la realidad histórica y alcanzar su liberación.

En este último punto, el pueblo reconoce la fuerza de la colectividad como una unidad sistemática y procesual, si bien es necesario enfatizar que, para Ellacuría, la subjetualidad es determinante en la realidad histórica, ya que no es lo mismo que en un marco concreto de posibilidades un individuo opte por una en particular, a que de este mismo individuo dependa la transformación del sistema de posibilidades de una sociedad (Carrera, 2025). Por tanto, «si el sujeto de la historia es el cuerpo social, entonces la historia pasa sin duda por los individuos; pero es, al mismo tiempo, algo que se diferencia y distingue de ellos». Con ello logra una conciencia vinculante entre todos los miembros del colectivo, a partir de la solidaridad como valor que integra a todos los individuos con la sociedad:

La identidad resultante es una identidad superior que engloba lo que cada cosa tiene a la vez de sí mismo y no de sí mismo: cada cosa es lo que es presente e

inmediatamente, pero al mismo tiempo es realmente lo que todavía no es y pugna por ser frente a los que ya está siendo como “momento” de una totalidad procesual; “momento” que debe dejar de ser para que el todo se realice procesualmente, pero que su dejar de ser no es un mero pasar, sino un sobrepasado por la negación activa de lo que va a llegar a ser. (Ellacuría, 1990, p. 22)

Ignacio Ellacuría reconoce la reciprocidad en la dinámica social como una realidad consciente y actuante que le impulsa a reflexionar sobre su condición, sobre la necesidad de su libertad para cambiar responsablemente la realidad histórica actual. Tales consideraciones demuestran la conciencia colectiva o social de los pueblos que, desde sus actos intelectivos, se preguntan y estructuran sus sistemas de conceptos y valores. Para Ellacuría (1990), la articulación de las creencias y tradiciones, así como las instituciones con sus leyes y sus jerarquizaciones, y el sistema socioeconómico adoptado por cada pueblo, permiten que la conciencia social adquiera una identidad y una dinámica propias, orientadas a la generación de una más amplia realidad histórica; por lo que concluye que, la conciencia social se convierte en el motor de la necesidad de liberación.

Además, es necesario señalar que no todos los componentes de la conciencia colectiva son factores de liberación, de humanización y de avance, sino que, en ocasiones la conciencia social produce actos irracionales, por lo que es importante revisar objetivamente la actuación de la sociedad. Por eso, Ellacuría concluye que el deber del pueblo, como sujeto de la conciencia social, es el de encaminar sus esfuerzos hacia la libertad, para conseguir ampliar la realidad histórica de sí mismo.

En síntesis, la «realidad histórica» es el objeto de la filosofía ellacuriana, entendida como la totalidad de la realidad material intramundana. Esta realidad histórica se hace continuamente a través de la intervención del ser humano, lo que resulta en un incremento cualitativo de la realidad que incorpora todos los momentos históricos anteriores, en donde convergen los elementos y las realidades naturales, materiales, personales, colectivas y sociales, que configuran y dan sentido a la actualidad con toda su complejidad. En esta configuración de la conciencia de los pueblos, se presenta lo que para el jesuita determina la manera en que es entendida por ellos, y que los persuade a narrar su historia, y es la *vicisitud*. Bajo esta categoría, Ignacio Ellacuría enfatiza la insuficiencia de la comprensión colectiva de la historia, que la reduce a una simple narración, a veces explicativa, de los acontecimientos. Al ser vicisitud, no puede determinarse, ni predecirse, y solamente se toma conciencia de ella, posterior a que haya acontecido, y por ello, aunque la historia tenga sus propias leyes, estos actos que se suceden y que son indeterminados, hacen que la historia aparezca como vicisitud, sin que lo sea (Ellacuría, 1990. P. 407). Por otra parte, la historia no se construye en la forzosidad de los acontecimientos, es decir, no está determinada porque al ser humano le acontezcan vicisitudes, pues de lo contrario quedaría limitada a los imprevistos. Ellacuría concluye que estas tesis (visicitud y testimonio) son insuficientes en sí mismas. Adquieren sentido en la realidad misma de tener sentido (p.409), la cual no significa actuar con sentido, sino encontrar el sentido de las acciones humanas e históricas, apoyadas en la realidad individual del ser humano y de la sociedad humana. Precisamente dicha realidad histórica, es el lugar en donde el ser humano logra su proceso de realización.

De esta manera, Ellacuría motiva al ejercicio de la reflexión filosófica a partir de la pregunta por la realidad, que se ubica en el más allá de la realidad en sí misma, visualizando el componente de trascendencia, y teniendo conciencia del futuro, dando más-de-sí, y, que se hace más realidad. No obstante, para que sea realidad histórica, debe relacionar su carácter de realidad concreta con la opción entre muchas posibilidades, para que el futuro de lo que se visualiza se convierta en una mejor realidad histórica, sin desconocer que el optar, está a su vez, condicionado por la misma realidad. Es el ser humano quien elige conscientemente entre varias opciones, y con su elección transforma su realidad. Se parte ineludiblemente de la inteligencia sentiente, que lo lleva a hacerse cargo de su realidad. Esa libertad, de acuerdo con Ellacuría, debe encaminarse a la opción por los pobres, convirtiéndose en experiencia liberadora concreta.

Ellacuría propone una praxis que transforme la realidad histórica futura. Su horizonte de sentido se desarrolla bajo el ideal de construir una realidad mejor para todos, especialmente para los pobres y los marginados. Asimismo, propone una transformación de la realidad a partir de una praxis de liberación. Para el jesuita, el ejercicio intelectual debe realizarse dentro de la realidad histórica, liberándola de las condiciones materiales e ideológicas que deforman la realidad. En esa dirección, la filosofía es esencialmente búsqueda de la verdad en su último sentido y para ser verdadera, debe ser praxeica. Este «*dar de sí*» de la realidad histórica, propuesto por Ellacuría, se presenta como una posibilidad inherente al individuo dentro de muchas por las que puede optar con el fin de superarse a sí mismo, y con ello, transformar la sociedad. No es solo evolución, sino una autoliberación hacia una vida más plena, justa y solidaria, superando estructuras opresoras y construyendo

el bien común, que, según Ellacuría, debe realizarse mediante un proceso dialéctico, afirmando la realidad social y denunciando la negación de dicha realidad histórica social para el pueblo oprimido y en situación de vulnerabilidad.

Definición de la categoría “ideología”

El pensamiento de Ignacio Ellacuría sobre el discurso de los Derechos Humanos se comprende desde el reconocimiento de las diferencias que establece entre las categorías de «ideología» e «ideologización». Ellacuría entiende el concepto de ideología como algo más que un conjunto de ideas que conforman la identidad y el pensamiento de un individuo o un grupo(s) social(es). Randall Carrera (2020), exponiendo las tesis ellacurianas, refiere la definición personal que el jesuita propuso durante un curso sobre Ideología e Inteligencia, en 1982:

Existe una necesidad histórica en los grupos sociales de construir un conjunto sistemático de criterios que permitan interpretar y valorar las relaciones humanas, tanto en el plano individual como en el social; dicho bagaje de representaciones, apreciaciones, normas o intereses, que incluyen un elemento de aceptación por parte de los miembros del colectivo social, *es denominado ideología*. (p. 10)

Ignacio Ellacuría añade la problemática que se desprende de los lineamientos ideológicos, exponiendo los aspectos que obstaculizan el desarrollo social de manera justa y equitativa:

Parecería que, sin ese conjunto de representaciones, de apreciaciones, de intereses racionalizados, de normas justificadas, de comportamientos admitidos, etc., la sociedad no puede vivir ni desarrollarse, independientemente de si esa sociedad está justamente organizada, o injustamente. Frente o junto a otras instancias de la sociedad que se presentan también como necesarias y cuya peculiaridad es el uso de la fuerza para contener a los disidentes en el grupo, existe lo que se puede llamar una *instancia ideológica*, que no actúa con fuerza violentadora, sino más bien, como elemento libremente aceptado por responder a las conveniencias del bien común, tal como ha sido definido en el grupo social en cuestión y por responder a las conveniencias del bien común tal como ha sido definido en el grupo social en cuestión y por responder a la conservación y mejoramiento de la tal sociedad. A este conjunto sistemático que no consta sólo de ideas, puede llamársele *instancia ideológica*. (p. 22)

Este ejercicio filosófico, según Ellacuría (1985), requiere de una praxis continua que demanda un posicionamiento consciente y reflexivo del sujeto epistémico, desde donde adquiere la capacidad de reconocer sus condicionamientos ontológicos y los intereses que constituyen sus indagaciones, y consecuentemente, sus acciones, sin perder de vista la aspiración de objetividad y neutralidad como un ideal regulativo. Esta pretensión, sin embargo, trae consigo el riesgo de convertirse en una búsqueda de verdades absolutas inexistentes, que desfiguran las inequidades inherentes a la condición humana, minimizándolas, particularmente en la experiencia de las mayorías en el mundo.

No basta con decir que hay ideología porque una clase social o un estamento dirigente necesita imponer o sostener su poder social de la índole que sea; hay que preguntarse por qué se elige el campo de lo ideológico para ejercitar esa imposición. De nuevo no basta con responder que lo ideológico sustituye a otras instancias más crudamente represivas que suscitan una respuesta más violenta en los reprimidos y oprimidos y una mala conciencia en los represores y opresores. (Ellacuría, 1985, p. 3)

De esta manera, la actividad filosófica debe mantener su objetividad desde su lugar de enunciación, reconociendo los condicionamientos, los problemas e intereses que se persiguen, así como la realidad en la que se realiza la reflexión, que, si bien son aspiraciones ideales, también pueden convertirse en una trampa que diluye los conceptos, los argumentos filosóficos y los sistemas, con encubrimientos y justificaciones que perpetúan las desigualdades y refuerzan las inequidades en las que subsisten las mayorías populares (Ellacuría, 1985, p. 49).

En *Función Liberadora de la Filosofía*, Ellacuría (1985) afirma que el concepto de «ideología» es indispensable para entender la realidad, y, en sí mismo, éste es objeto de análisis y estudios más especializados. Sin embargo, en el concepto como tal hay ambigüedad, debido a la complejidad que encierra en su naturaleza. Se trata entonces de un término equívoco con varias características, el cual contiene un sentido positivo y necesario, y al mismo tiempo, un sentido negativo:

Aun siendo la ideología un fenómeno ambiguo, es por lo pronto, algo necesario y, además, algo muy importante en la determinación de la vida social, de la vida

comunitaria y de la vida personal. Es un fenómeno ambiguo porque conlleva consigo elementos positivos, negativos y neutros. Evidentemente hay un sentido peyorativo de la ideología entendida como función encubridora de la realidad social, pero aun en ese sentido peyorativo se muestra la importancia y la connaturalidad de lo ideológico. (p. 3)

Más adelante, Ellacuría (1985), indica que, en el primer sentido, la ideología es entendida como “una explicación coherente, totalizadora y valorizadora, sea por medio de conceptos, de símbolos, de imágenes, de referencias, etcétera, que va más allá de la pura constatación fragmentada, ya sea, de campos limitados, como de campos más generales y aun totales” (p. 98).

Es así como cada pueblo construye un sentido de la vida desde una identidad que le permite hacerse cargo de la realidad y que se consolida desde las tradiciones en las que se soporta su historia. En dicho sentido de la vida se constituye la base ontológica de los individuos, desde lo colectivo, hasta lo individual, convirtiéndose, en última instancia, en una ideología, que adquiere una importancia determinante para sostener los grupos sociales.

Definición de las categoría “ideologización”, “desideologización”

En el curso sobre Ideología e Inteligencia de 1982, Ellacuría reconoce que la ideología cuando es utilizada correctamente, se convierte en una herramienta necesaria para la organización de las sociedades, pero, a la vez, cuando se hace un uso negativo de éstas, se convierte en un falseamiento de la realidad que justifica situaciones y estructuras

injustas, presentando un enmascaramiento de la realidad. Esta mistificación, como encubrimiento de la ideología, es lo que Ignacio Ellacuría definió como *“ideologización”*.

En el proceso de ideologización la categoría de «imaginario social» juega un rol importante, ya que permite enriquecer el estudio de los componentes sociales que enmarcan las dinámicas en las que se construyen las diversas comprensiones de aquello que implica la interpretación y el conocimiento de la realidad social, revitalizando los debates teórico-conceptuales y metodológicos que obligan al análisis y a la reflexión desde la construcción de nuevos horizontes de sentido, y desde el rigor conceptual o metodológico que abren nuevas perspectivas de interpretación. Tal y como señalan Aliaga & Pintos (2012), el concepto de imaginario social cobra un papel relevante en el campo de los estudios sociales, adquiriendo un rol definitivo en las nuevas discusiones académicas, desde nuevas propuestas para integrar los elementos difusos en el pensamiento de las sociedades con los paradigmas sociológicos clásicos, otorgándoles flexibilidad y universalidad (p. 11).

Esta categoría surge como una cuestión individual, que, sin embargo, se torna social cuando se comparte y se acepta a nivel comunitario, hasta hacerse parte integral al interior de grupos concretos, convirtiéndose en una alternativa para generar nuevo conocimiento desde las ciencias sociales. De esta manera adquiere una revalorización antropológica de lo imaginario, que se desplaza desde el ordenamiento de la experiencia social irreductible, hacia la dignificación humana, con el discurso imperante de la episteme racionalista, y su derivado, la Ilustración (Carretero, 2004, p. 2). Por su parte,

Falleti, citado por García (2019) refiere que el imaginario social permite indagar el «hacer», pues, “las significaciones sociales imaginarias son definidas como las formas de ser, pensar y actuar de las personas” (pp. 84-85).

Entre las características principales del concepto de «imaginario social», se destacan:

- Su flexibilidad, ya que no opera como concepto determinante, rígido, permanente y estable, sino que adquiere un sentido funcional, especialmente en el contexto latinoamericano y caribeño, debido a la capacidad de adaptarse ante la fluctuación financiera, las dinámicas de transformación que se generan ante el caos y la inestabilidad social. El imaginario “permite y procura la realización de microajustes permanentes que refuerzan su utilidad práctica” (Arribas, 2006, p. 22).
- La capacidad de convertirse en un elemento socializante, ya que, ante la lectura social de investigadores, académicos, especialistas, etc., el imaginario social convoca a la comunidad de individuos no expertos que lo vivencian en su cotidianidad, reflejando la potencia en la conformación o afianzamiento de la conciencia colectiva de los sujetos (Arribas, 2006).
- Se convierte en un recurso cultural que le permite al ser humano hacer frente a su destino (Carretero, 2004).
- Nace del desajuste entre lo real y lo posible, resignificando la existencia (Carretero, 2004).

El imaginario posee dos dimensiones más: la cognitiva y la hermenéutica. La primera hace referencia a que el imaginario se liga a marcos que conforman desde las metas, formas de actuar y valorar, hasta las dinámicas de las instituciones (Randazzo, 2012, p. 81); una suerte de pensar abstracto o capacidad psíquica. La segunda, en tanto permite entender el sentido que socialmente se les atribuye a las cosas, pues son esquemas de significado que nos permiten entender la realidad. Es desde esta última, que se tiene en cuenta la categoría en este trabajo investigativo, y que se la relaciona con el pensamiento de Ignacio Ellacuría, y desde donde se analiza la categoría de imaginario social en el contexto latinoamericano y caribeño.

Castoriadis, citado por Randazzo (2012), propone la categoría del «imaginario instituyente», que hace referencia a un universo que les otorga sentido a las sociedades, dándoles el estatus de “sistema de interpretación del mundo, que instituye las significaciones imaginarias que garantizan la inteligibilidad y solidifican el sentido de realidad” (p. 84). Es así como los imaginarios se vuelven sociales porque se asientan desde estructuras de relaciones sociales en la historia, favorecidos por condiciones que permiten que se colectivicen y se instituyan socialmente.

Desde la perspectiva del imaginario social, Ellacuría (1985) valora los componentes de las ideologías, reconociendo su función de interpretar los posibles ámbitos de la realidad, en donde no hay manera de analizarlos sólo desde un enfoque científico cuantificable:

[h]ay un sentido no peyorativo de las ideologías sobre todos aquellos campos en los que no hay posibilidad de un pensamiento estrictamente lógico-científico, lo

cual ocurre respecto de posibles ámbitos de realidad, respecto de interpretaciones totalizadoras y englobantes y respecto de actitudes y comportamientos humanos de primera importancia”. (p. 4)

Desde la comprensión de sentido negativo de la «ideología», Ellacuría (1985) indica que el riesgo existente de este sentido reposa en el aspecto ideologizador que le es propio a toda ideología, por cuanto allí surge una visión equivocada y reducida de la realidad, desfigurando y escondiendo su verdadera esencia, al punto de mostrar como justo y verdadero lo que es injusto y falso:

La ideologización añade a la ideología el que inconscientemente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y deforman con apariencia de verdad en razón de intereses que resultan de la conformación de clases o grupos sociales y/o étnicos, políticos, religiosos, etc. (p. 6).

De esta manera, la ideologización se convierte en una parte muy peligrosa de las ideologías, ya que, al estar en estrecha conexión con las realidades sociales, posee la facultad de configurar las conciencias, tanto a nivel individual, como colectivo.

Asimismo, Ellacuría (1985, p. 99), señala que este fenómeno surge, debido a que, en el proceso de ideologización se producen los siguientes elementos:

a- Una visión totalizadora, interpretativa y justificativa de una determinada realidad de la que se esconden o se enmascaran elementos importantes de falsedad y/o injusticia.

- b- La deformación tiene un cierto carácter colectivo y social que opera pública e impersonalmente.
- c- Esa deformación responde inconscientemente a intereses colectivos, que son los determinantes de la representación ideologizada en lo que dice, en lo que calla, en lo que desvía y deforma.
- d- Se presenta como verdadera tanto por quien la produce como por quien la recibe.
- e- Suele presentarse con caracteres de universalidad y necesidad, de abstracción, aunque la referencia es siempre a realidades concretas que quedan subsumidas y justificadas en las grandes formulaciones generales.

La ideologización termina siendo el lente por el que se distorsiona la visión de la realidad, impidiendo una mirada auténtica, haciendo que la sociedad acepte una visión idealista que, en lo que se afirma parece bueno, ya que desde el sistema se busca resaltar los aspectos positivos, utilizando expresiones ideales que se contradicen a través de los hechos y la selección de los medios que emplean para mostrar los enunciados ideales. Estas prácticas son utilizadas por todas las instituciones sociales, en las que sus afirmaciones son inversas a sus acciones. Tal es el caso de las instituciones dogmatizadoras.

Es así como en toda ideología se produce un elemento ideologizador, permitiendo que la sociedad (como un todo), tienda a autojustificarse, normalizando, e incluso, normatizando, sus acciones, su estructura y su manera de funcionar.

Ellacuría (1989), en su texto «Historización de los Derechos Humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», describe, por una parte, el concepto de ideología como un elemento constitutivo, tanto de la inteligencia humana, como de los códigos sociales, y explica que esto hace que las ideologías sean positivas y necesarias. No obstante, advierte que, si bien los grupos sociales necesitan de alguien para que los guíe, los dirija y les marque una ruta de convivencia, las ideologías pueden llegar a deformarse cuando encierran una intención injusta, alterando negativamente la realidad. En este caso, afirma, la ideología se degenera, convirtiéndose en «ideologización», distorsionando la realidad y alterando la verdad.

De esta manera, se invierte la imagen auténtica de lo real, obligando a producir una serie de justificaciones, con las que se busca alterar el verdadero sentido y su incidencia dentro de la Historia y la Tradición, asociándose a todos los escenarios en donde el carácter institucional es el que determina el grado de bienestar a partir del componente ideologizador dentro del grupo social. La realidad, así distorsionada, se convierte en un enigma que desafía la percepción y la razón, en donde se hace necesario cuestionar la naturaleza misma de la verdad. En este sentido, para Ellacuría (s.f.), la ideología tiene su asiento en la inteligencia misma del ser humano (p. 26).

Ellacuría toma como fundamento de su teoría filosófica de las ideologías, lo sostenido por Zubiri acerca de la libertad, la razón y la inteligencia, para otorgarle a ésta última la disposición para poder optar y decidir, ya sea por la justicia, o por mantener la opresión de los seres humanos.

En su texto “*La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización*”, Ellacuría (1976) lo explica con las siguientes palabras:

El problema estriba radicalmente en que el hombre no usa su facultad de conocer tan sólo para determinar cómo son realmente las cosas, sino fundamentalmente para defenderse en la lucha por la vida. Este carácter biológico o material del conocimiento humano es el que está a la raíz de las ideologizaciones. (pp. 335-336).

La ideologización interpreta la realidad de manera totalizadora, que se halla contaminada por intereses que favorecen el fortalecimiento de una estructura social asimétrica, encubriendo sus dimensiones problemáticas de injusticia y opresión existente en ella y justificando su legitimación.

Para Ellacuría (1985), “cualquier sistema o subsistema social busca una legitimación ideológica como parte necesaria de su subsistencia y/o de su buen funcionamiento” (p. 99); sin embargo, concluye que, si el sistema es injusto, entonces su aparato ideológico se convierte en un elemento ideologizador.

Según el análisis realizado por Juan Antonio Senent de Frutos (1998, pp. 375 – 376), Ellacuría, en el curso «Ideología e inteligencia» (1982), planteaba que, la sociedad al producir la ideología, inconscientemente distorsiona la realidad, impidiendo verla en plenitud, invirtiendo la imagen que se tiene de ésta, y concediéndole un sentido abstracto e ideal. Así, el resultado de esta imagen abstracta e ideal de la realidad social, se convierte en la clave de la concepción ellacuriana de la historización.

La ideologización es un método que consiste fundamentalmente en la abstracción de la realidad histórica. Este método describe los siguientes momentos:

- a- Una naturalización de lo histórico.
- b- Ubicación de la razón por encima de los condicionamientos histórico-sociales.
- c- Aceptación de que lo que se afirma en el plano ideal se da o puede llegar a darse en la realidad social.
- d- Consideración de los comportamientos reales opuestos a lo prescrito por lo ideal como actos fallidos, salvando así la consistencia de lo ideal.
- e- Otorgamiento de primacía a lo intencional respecto a lo realizado efectivamente.

En suma, la ideologización es la forma más efectiva para encubrir las relaciones asimétricas en donde se legitiman las diferentes formas de explotación y dominación, fortaleciendo la injusticia social y justificando las condiciones inequitativas que resultan intolerables para las mayorías. La «ideología» busca comprender la realidad social con el fin de encontrar alternativas para la resolución de los problemas prácticos en los que la sociedad está inmersa, cuyo propósito final es la conservación y el bienestar de la vida humana; por el contrario, la «ideologización» busca el favorecimiento de determinados grupos con intereses particulares, a través del sostenimiento y justificación de las asimetrías sociales existentes, los cuales se imponen y demuestran efectividad en sus

acciones, aun a espaldas de los demás actores sociales. En la ideologización se muestra de manera mistificada, es decir, engañosa, un presunto interés general. En ambos casos, “el factor interés [...] dificulta el camino hacia la objetividad” (Ellacuría, 1976, p. 588).

Es así como los discursos ideologizados alejan de la realidad a la sociedad, y justifican situaciones jerarquizadas o líneas de poder que no coinciden con la búsqueda y el logro del bien común. La «ideologización» radicada dentro de los grupos sociales, enmascara la realidad y muestra una imagen tergiversada, presentando grandes ideales con contenidos aparentemente universales y necesarios. Ellacuría (1976) explica, además, que la «ideologización» sólo puede ser subsanada a partir de un análisis crítico de la realidad, y de la búsqueda de un método filosófico que, por una parte, verdaderamente tenga que ver con la realidad latinoamericana y caribeña, y por otra parte, con la historia como proceso real, y a su vez, con toda la realidad humana, que persiga un proceso de liberación.

Por otra parte, en su artículo, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, Ellacuría (1976) sostiene que la definición de las «ideologías dominantes» se estructura sobre una falacia fundamental, puesto que expone nociones reales e históricas, unos conceptos y valores, y unas pautas de acción como eficaces. Al plantear conceptos generales, abstractos y universales son admitidos por todos, y, por lo tanto, es fácil aprovecharse para integrarlos como parte de las realidades que, en su efectividad histórica, son la negación de lo que dicen ser.

Un ejemplo de esto, es la proclamación de la libertad de prensa como un derecho fundamental y como un elemento necesario para el ejercicio de la democracia; no

obstante, cuando este derecho sólo puede ejercerlo quien posea los medios de producción para tal fin, la libertad de prensa, no será un derecho accesible para las mayorías dominadas, sino una limitación para el ejercicio equitativo de la democracia.

Del mismo modo, los discursos ideologizados presentan afirmaciones abstractas y universales, como categorías históricamente efectivas, plasmadas en las instituciones vigentes, las que, precisamente por su condición de universalidad, generan el consentimiento del grupo social en general. Sin embargo, al ser referidos como conceptos históricamente efectivos a la realidad vigente, se consideran como parte estructural de la historia, o como elementos integradores de los principios y normas de dicho grupo social.

Al analizar los discursos ideologizados dentro de su facticidad histórica, se convierten en la negación de lo que el postulado universal considera como válido, y que este discurso lo presenta como realizado en la formación social. En esa línea, la ideologización enmascara la realidad a través de expresiones ideales que se contradicen, y que, sin embargo, se muestran como “posibles” y “efectivas”. Ellacuría (1985) concluye, incluso, con una afirmación ontológica respecto de la ideologización, señalando que ésta enfrenta al ser humano: “[...] con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser” (p. 99).

La principal discrepancia que denuncia Ellacuría en cuanto a los discursos ideologizadores sobre los Derechos Humanos, es que recurren a conceptos abstractos y universales con el propósito de caracterizarlos y legitimarlos como parte de la historia, dándoles una apariencia de facticidad efectiva, cuando en realidad, su dinámica social muestra justamente lo opuesto a lo afirmado. Además, añade que, al presentar los

discursos ideologizadores sin referir a las condiciones que posibiliten su apropiación dentro del contexto en el que se proclama, se limita determinantemente su aplicación en la estructura social asimétrica vigente, permitiendo que sólo una minoría pueda apropiarse y hacer uso de los derechos proclamados. En otras palabras, sólo quienes posean el nivel de riqueza y poder necesarios para hacer efectivos tales derechos, acceden a ellos, y, por lo tanto, estos discursos contienen en sí mismos unas limitantes que al final se convierten en un obstáculo para la apropiación real de lo destinado por parte de la colectividad social. En consecuencia, según la cita de Romero (2016), si no se proveen las condiciones reales que posibiliten los derechos, los valores o las acciones proclamadas, el discurso se convierte en un artificio para que el ser humano no sea realmente lo que se dice que debe ser (p. 54).

A continuación, se analizará en qué consiste la historización como procedimiento crítico y cuáles son los contenidos de su planteamiento que lo convierten en un método para la desideologización.

Definición de la categoría “historización” como método de desideologización

La continua exhortación de Ignacio Ellacuría sobre la necesidad de un proceso de historización, se enfoca en la necesidad de examinar detenidamente el contenido del discurso sobre los Derechos Humanos, con el fin de reconocer su naturaleza, lo cual, para el jesuita, sólo es posible a través del método que expone justamente la historización. Al respecto, señala Ellacuría (1989):

El supuesto fundamental es que los Derechos Humanos pueden y deben alcanzar una perspectiva y una validez universal, pero que esto no se logrará si no se tiene en cuenta el “desde” dónde se consideran el “para” quién y “para” qué se proclaman. Consecuentemente, hay que tener claro y explícito ese “desde” y ese “para”, que en este caso [...] es desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares para o en busca de su liberación. Sobre todo, al hablarles de los Derechos Humanos en una situación determinada, debe *historizarse* el concepto para no caer en trampas ideológicas. (p.1)

De este modo, la historización de los Derechos Humanos no significa su relativización, sino por el contrario, hacen referencia a su universalización. En este concepto, se manifiestan la epistemología (inteligencia sentiente), la metafísica de Ellacuría y la realidad histórica. Michael Schulz (2020), por su parte, expone el concepto de historización desde el planteamiento ellacuriano de la siguiente manera:

La historización de los Derechos Humanos se refiere a la prueba de que ellos existen efectivamente y de que se hicieron productos históricos... Aunque Ellacuría regionaliza los derechos humanos, no los quiere relativizar, ni reducir su ámbito de aplicación. Él insiste sólo en la conexión entre el derecho y su realidad. Es decir, todo aquel que hable de la aplicación universal de los derechos humanos debe hacerse cargo de las condiciones políticas y económicas a nivel global que garanticen su realización concreta. (p. 7)

Asimismo, Ellacuría (1989) señala que el discurso de los Derechos Humanos posee un carácter dialéctico frente a la realidad histórica, opacado por una proclamación

formal y abstracta que no se hace cargo de la cuestión de las condiciones sociales y materiales reales de su apropiación, y que sólo representa un momento ideologizado, evidenciando su carácter clasista y su origen burgués, sirviendo como una barrera para ocultar su ambigüedad y su naturaleza sesgada. Es justamente tal formalidad y abstracción lo que posibilita que este discurso sea proclamado e institucionalizado sin que resulte apropiable para la mayoría, es decir, sin que tenga efectos reales para la vida concreta.

El discurso Universal de los Derechos Humanos tiene como base un esfuerzo histórico por respetar y dignificar a todos los seres humanos, desde una proclamación progresista, cuyo propósito fue la consecución de un estado de realidades justo e igualitario, y es fruto de las luchas históricas, en las que se afirma categóricamente su naturaleza universal. Sin embargo, de acuerdo con lo analizado hasta ahora, siguiendo el pensamiento ellacuriano, se infiere que, aunque tal discurso tiene un carácter formal, requiere de una interpretación detallada en la que se demuestre que, aunque posee una naturaleza universalista, en realidad se sustenta en la práctica ideologizada de sus postulados, que le confiere una impronta utópica, la cual sólo puede desvelarse a través de una denuncia que oriente una lucha emancipadora.

Esta es la función que debe cumplir la historización en el proceso de desideologización del discurso. Para que esto sea posible, hay que partir de la perspectiva social en la que debe ubicarse la historización, entendiéndose como un nuevo lugar de enunciación, desde el cual se afronte las distintas perspectivas sociales, especialmente el de las personas en condición de vulnerabilidad, marginación, precariedad y pobreza, es

decir, desde el marco de una realidad social marcada por la escisión y el conflicto. La historización permitirá confrontar sus problemáticas y exponer la finalidad y el interés que conlleva el discurso sobre los Derechos Humanos. Por esta razón, según indica Senent (1998):

Para Ellacuría, la verificación del ideal de los Derechos Humanos no se puede realizar meramente, ni principalmente desde el análisis mismo del discurso, o desde las plasmaciones jurídicas que constituyen las declaraciones nacionales o internacionales de Derechos Humanos... Por esto hay que ir *más allá del enunciado ideal* (p. 407), y verificarlo no desde lo que se dice, sino desde las prácticas reales de los pueblos. (p. 165).

En definitiva, el método de historización permite reconocer la realidad concreta de un momento histórico en particular y a partir de ello, descubrir los diferentes entramados que encierra. Por ello, es importante asumir una perspectiva historizadora, reconociendo la praxis histórica y las dinámicas propias de cada realidad, articulándolas desde los procesos sociales que le son propios.

De esta manera, la propuesta de Ignacio Ellacuría se presenta como una hermenéutica *histórico – realista*, centrada en la realidad histórica como proceso englobante de la realidad humana, estructural, colectiva y personal. Esta propuesta hermenéutica permite resignificar el relato histórico como acción histórica con la cual se realiza un proceso concreto con la hermenéutica social que le corresponde (Ellacuría, 1975).

En su artículo “Hacia una fundamentación teológica del método teológico latinoamericano”, ~~publicado en la revista ECA, en 1975~~, Ellacuría (1975) hace referencia a la hermenéutica como una alternativa ante el riesgo de reducir el método histórico a una simple recopilación de datos que, pueden conducir a perderse en fantasías o especulaciones (p. 415). Por lo tanto, legitima la tarea hermenéutica desde diferentes perspectivas, con el fin de llevar la reflexión a planteamientos más generales y profundos. A este respecto añade:

[l]a hermenéutica toma también significado y realidad metodológica bien distintos. Frente a un problema de biografías personales, que no quedan anuladas sino subsumidas en su concreto marco socio – histórico, se propone el problema de los intereses sociales, en cuanto determinantes de los modos de pensar y de vivir; de ahí surge una hermenéutica histórica en contraposición a una hermenéutica teórica. Frente al concepto de historia como relato histórico con su propia hermenéutica está el concepto de historia como acción histórica, como proceso real histórico, con la hermenéutica social e histórica, que le corresponde... la hermenéutica que se debe utilizar no es sólo ni primariamente una hermenéutica idealista de sentido, por más que se vivencie este sentido, sino una hermenéutica realista, que tiene en cuenta lo que toda acción y toda interpretación debe a las condiciones reales de una sociedad y a los intereses sociales que las sustentan. Y esto, tanto en el caso de lo interpretado como en el caso del interpretador (Ellacuría, 1975, p. 415).

A partir de estas consideraciones, es necesario resaltar lo mencionado acerca de la naturaleza de la ideologización de un concepto o de un derecho, sostenida en la concepción universal formal, abstracta y ahistórica del mismo.

Así, la historización como ruta para desideologizar el discurso se convierte en una necesidad para desvelar los conceptos históricos y operativos que perpetúan las condiciones inequitativas de los pueblos. Así, se entiende la historización de un concepto como la manera de contrastarlo con la realidad efectiva, mostrando hasta qué punto los conceptos van dando de sí en una determinada realidad. Historizar conceptos significa «decir lo que significan y ocultan aquí y ahora» (Ellacuría, 1976, pp. 591-592).

Definición de la categoría «historización»

“La historización consiste, a la par, en preguntarse por las condiciones reales sin las que no tienen realidad los propósitos intencionales y por la verificación práxica, que como proceso real muestra lo que hay de verdad o falsedad, justicia e injusticia, ajuste o desajuste en una cuestión política determinada. Tiene también sentido su aplicación en cuestiones personales, pero, sobre todo, en cuestiones sociales y políticas”.

(Ellacuría, 1981, p. 1)

La categoría de «historización» de Ignacio Ellacuría, es uno de sus aportes más significativos a la filosofía latinoamericana y caribeña, así como a la defensa de los Derechos Humanos. Dicha categoría se convirtió con el transcurso de los años en una impronta de su pensamiento. Según este autor, la «historización» se orienta hacia el análisis y el cuestionamiento de nociones utilizadas tradicionalmente, para la verificación práxica de la

verdad y de la falsedad, permitiendo cuestionar el empleo formal y abstracto de determinados conceptos y prácticas, e identificando en ellos su contenido de verdad (p. 9).

Por ejemplo, en su artículo titulado “*Historización del Bien común y de los Derechos Humanos en una sociedad dividida*”, Ignacio Ellacuría (1978) analiza la manera en la que el mecanismo ideológico del bien común idealizado desde Atenas, y tergiversado en la realidad latinoamericana, no se realiza ni se historiza de manera formal.

Primero, no se verifica hasta dónde realmente el bien, catalogado como *bien común*, es accesible a todos, y hasta dónde y de qué modo se puede hacer uso de éste; segundo, se propugna abstractamente un *bien común*, sin que se establezcan las condiciones materiales que hagan posible su realización. (p. 7)

Por otra parte, Ellacuría reconoce que todo hacer del ser humano tiene su origen en un saber interesado, y a partir del concepto y neologismo zubiriano de la «inteligencia sentiente», subraya que la realidad en cuanto realidad es percibida desde las emociones y sensibilidades y no simplemente como un estímulo. Esto significa que el ser humano no posee una respuesta única frente al entorno, como sí lo tendría un animal frente a su presa, actuando conforme a su instinto, sino que tiene la posibilidad de optar, y, por tanto, está facultado para hacerse cargo de la situación. En esto consiste la responsabilidad frente a la historia, ya que, al no existir respuestas instintivas, debe asumir la realidad que se presenta abierta, como una alteridad radical. Aun cuando no desconoce los caracteres específicos animales que se mantienen en el ser humano, Ellacuría enfatiza que el problema de la individualidad y de la sociedad humana en la unidad de la especie no se resuelve en el

carácter de unidad y comunidad, y que, en todo caso, esta unidad no tiene un carácter estático ni pacífico:

El hombre social y la sociedad humana serán resultado de la historia y no puro regalo de la naturaleza, pero esta historia deberá ser “liberada” desde esa naturaleza y en esa naturaleza que exigirá el desgajamiento de la historia y que se mantendrá en ella como subtenencia dinámica, sin la cual la historia humana dejaría de ser lo que es. (Ellacuría, 1990. p. 165)

De este modo, la realidad histórica se convierte en el conector de las historias existentes, y éstas, a su vez, se construyen simbióticamente, hasta ser lo que son:

La liberación de la naturaleza no es, por tanto, como quería Hegel, una separación de la naturaleza, porque la naturaleza sigue estando presente en la realización de los más estrictamente históricos. A su vez, la liberación de la historia, es decir, la historia como proceso de liberación es, hasta cierto punto, una liberación de la naturaleza, pero de ninguna manera su negación; es liberación cada vez mayor, nunca total, de los elementos necesitantes naturales, pero nunca su aniquilación. Ni el hombre es concebible sin su cuerpo, ni la sociedad sin la especie, ni la historia sin la naturaleza”. (Ellacuría, 1990. p. 165)

La aprehensión constituye el punto de partida para que los seres humanos tengan la libertad de optar por una respuesta ante la situación presentada en la realidad y resuelta a través de la praxis, ya que, como se dijo anteriormente, cada acción transforma la realidad del ser humano que actúa en libertad, transformando a la vez, la realidad histórica en todo su

dinamismo. Todo lo que existe dentro de los sistemas humanos, como la infraestructura, la cultura, la filosofía, la ciencia, la religión, etc., es el resultado de las acciones libres, intelectivas y opcionales del ser humano que transforma el mundo, se hace cargo de la situación y sienta los fundamentos operacionales para seguir viviendo.

Finalmente, se advierte que dentro de las acciones humanas no existen elementos contruidos desde el azar, o desde una praxis desinteresada. Por el contrario, dentro del ámbito de lo histórico, todo lo que existe tiene carácter biológico, y además se encuentra dentro de un horizonte de sentido que amplía las posibilidades y las distintas opciones para la configuración de la realidad, la instalación sociocultural o geográfica, o los intereses previamente determinados.

CAPÍTULO 2: Análisis del Discurso de los Derechos Humanos

Fundamentaciones esenciales del discurso de Los Derechos Humanos

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada el 10 de diciembre de 1948, está fundamentada en la premisa de validez universal de los treinta derechos, con vigencia permanente. En dicha declaración se conjugan todos los elementos básicos de la ética pública de las sociedades modernas, estableciendo como presupuesto el respeto y la dignidad humana, en el marco de la democracia, la justicia y el bien común. Esta pretensión implica hacerse cargo de las necesidades básicas de todos los miembros de la sociedad, que aceptan de buen grado la legitimidad del modelo político, y, por tanto, la aceptación de sus normas.

Sin embargo, la referencia a los Derechos Humanos cae en la ambigüedad cuando se busca aplicar en la realidad histórica concreta, oscilando entre la pretensión moral y el derecho subjetivo, protegido por una norma jurídica (Garrido, 2009). De esta manera, el Discurso sobre los Derechos Humanos pasa de ser un compendio de enunciados en los que se busca visibilizar la dignidad de toda persona humana, a un grito desesperado en el que se exige la no discriminación.

El fundamento normativo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), proclama que éstos son inherentes a todas las personas por el sólo hecho de su condición humana y por estar dotadas de razón y conciencia. Asimismo, se advierte que todos los Derechos Humanos deben ser garantizados sin discriminación alguna de nacionalidad, lugar de residencia, sexo, origen nacional o étnico, color, religión, lengua, o cualquier otra condición. En el caso de las niñas, los niños y jóvenes, se establece que los Estados deben adoptar medidas especiales o reforzadas para protegerlos y fortalecerlos.

Los Derechos Humanos parten de la base fundamental del derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad personal; esto incluye el derecho a no ser sometido a ningún tipo de esclavitud ni torturas; a la libertad de opinión y expresión; a la educación y al trabajo; a buscar y recibir asilo; al debido proceso y a un juicio justo, entre muchos otros, que deben ser definidos según las circunstancias particulares de cada caso.

Una de las versiones más aceptadas es la de la realización de los derechos naturales de cada persona por el hecho de ser persona, tanto en su aspecto individual como colectivo. Aunque el concepto de derecho en el ámbito jurídico es de naturaleza eminentemente interpretativa, en el caso de los Derechos Humanos se parte de la validez axiológica que se

encierra dentro de sus enunciados, situando esta Declaración en un nivel prejurídico, reconociendo sus razones como suficientes, necesarias o buenas para que el legislador las valide y las regule, de tal manera que se atienda a las personas y a los grupos en sus necesidades básicas, para que puedan desplegar su vida de forma digna, conforme a los estándares vigentes en la sociedad.

Exigencias axiológicas del discurso de los Derechos Humanos

Sin embargo, no todos los Estados del mundo aceptan la declaración universal de los treinta Derechos Humanos, y la pretensión de tal aceptación e incorporación en sus leyes y normas, depende de varios factores, entre ellos, el requisito de que éstos sean considerados como el deber ser – deontológico, con vocación de ser juridificados. Por lo tanto, el contenido del discurso de los derechos debe analizarse desde un plano estructural, en el que sus elementos integrantes se vinculen con las relaciones que imperan entre ellos, con los modelos de mediación y con los principios que ordenan tales relaciones. Además, es necesario determinar el carácter funcional del discurso, determinando cuáles son los fines a alcanzar desde puntos de vista internos y externos, objetivos y subjetivos.

Vale la pena mencionar que en el discurso de los Derechos Humanos se encuentra de manera tácita una consideración superior en relación con los demás derechos, y porque es en ellos que existe un presupuesto ético que los reviste de una particular relevancia. Es así como se asume, casi universalmente, que deben ser acatados desde el ordenamiento jurídico y desde la exigencia moral.

La situación de los Derechos Humanos adquiere en sí misma una posición distinta a los demás: desde el presupuesto jurídico, podría argumentarse su superioridad respecto de los otros derechos, ya que las leyes aceptan otros derechos jurídicos que no son morales ni humanos; por ejemplo, existen los derechos inmorales, como el derecho a la usura, o derechos amorales, como el derecho a estacionar en una franja, dentro de muchos otros que pueden reproducir exigencias de moralidad y no son Derechos Humanos, supuesto de los que derivan de contratos o de promesas.

No obstante, aunque el discurso de los Derechos Humanos se fundamenta en su universalidad y su vigencia permanente, el cuestionamiento crítico que hace Ignacio Ellacuría (1978) enfatiza que éstos han sido proclamados desde una determinada posición social y de acuerdo con los intereses de tal posición particular, y denuncia, además, la discriminación que impide que éstos puedan ser apropiados por todos los seres humanos, dependiendo de las condiciones materiales que los benefician.

Ellacuría (1978) sostiene que la afirmación de algunos Derechos Humanos se convierte en una máscara para ocultar la violación estructural de los Derechos Humanos más básicos. Para él, “privilegiar unos Derechos Humanos como el Bien común, por encima de los que mejoran las condiciones de los individuos, comenzando por el derecho más básico que es el derecho a la vida, es mistificar el problema todo de los Derechos Humanos” (p. 7). En consecuencia, la historización de los conceptos surge de la manera en la que idea de la sociedad produce la comprensión intelectual sobre los Derechos Humanos, tanto en lo teórico, como en lo práctico.

Esto implica que, para que el discurso sobre los Derechos Humanos tenga un resultado efectivo y verdaderamente universal, la historización debe efectuarse asumiendo una perspectiva determinada, separando el aspecto social del formal. Así, el discurso debe enunciarse desde la perspectiva de aquellas personas cuya condición de vida carece de los derechos, bienes y servicios más básicos, y que, solamente desde su realidad, ponen de manifiesto la restricción de la validez efectiva del discurso, lo que significa que su propia realidad invalida el carácter universalista que se proclama; limitando, además, este discurso instrumentalizado de universalidad a un grupo minoritario cuya posición social le ubica en un lugar privilegiado, debido a la posibilidad de acceder sin dificultades a tales derechos, y, por lo tanto, a proclamarlos como absolutamente válidos y fácilmente aplicables en cualquier grupo o comunidad humanos.

Frente a esta situación, Ellacuría señala que la perspectiva desde donde se debe pronunciar la categoría de la historización es la de «los pueblos oprimidos» y «las mayorías populares». Asimismo, afirma que, para que el discurso se convierta en una proclamación universal, debe integrar un análisis de la realidad efectiva de aplicación de los Derechos Humanos, partiendo del lugar que ocupan quienes carecen de las condiciones para apropiarse de ellos; allí donde no hay posibilidades fácticas para acceder a los derechos esenciales, sobre todo cuando dicha realidad histórica de vulnerabilidad es el lugar en que vive la mayoría de empobrecidos.

En este contexto, el lugar de enunciación donde se ubica la mayoría de pueblos vulnerables, es aquel en donde no se accede a los Derechos Humanos. Un lugar caracterizado por una acentuada negatividad, que permite reconocer la verdad histórica del discurso de los

Derechos Humanos: «el lugar que da verdad» (Ellacuría, 1985/2008. p. 18). En palabras de Ellacuría (1989), “la historización de los Derechos Humanos, vista desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares, es la forma adecuada de alcanzar una universalización histórica de los mismos, pues, pone al descubierto la ambigüedad de su proclamación, hecha desde una universalización abstracta” (p. 443). Por tal razón, la vía posible para que este discurso vuelva a su naturaleza esencial, es adoptando la perspectiva de las personas en vulnerabilidad, en la que realizan un acercamiento directo y reflexivo a los Derechos Humanos. Lo cual implica, dentro de otros aspectos, reconocer la especificidad de las condiciones en las que viven, y la manera en que se desenvuelven en sus realidades, así como la construcción de una realidad distinta desde donde las mayorías populares puedan liberarse de la precariedad, de las situaciones de opresión y marginalidad, en las que han aprendido a sobrevivir.

En la ponencia de Ignacio Ellacuría para el congreso Interamericano de Filosofía sobre los Derechos Humanos, realizada en 1981, titulada “Historización de los Derechos Humanos en los países subdesarrollados y oprimidos”, enfatiza el carácter ambiguo del discurso en sí, argumentando la necesidad de historizarlo para desvelar la realidad en la que la mayor parte de la humanidad “malvive” en su lucha por superar la muerte. En uno de los presupuestos de la ponencia, afirma:

Esa historización nos plantea el problema radical de los derechos humanos que es el de la lucha de la vida contra la muerte. Esto mismo nos indica hasta qué punto es lucha, y, a la par, la radicalidad del problema. La lucha de la vida contra la muerte se plantea en diversos niveles, tanto en el orden personal, como en el orden social. No se

refiere sólo a la vida biológica, aunque la vida biológica es el sostén de cualquier otro derecho; el derecho a esa vida es así el derecho primario, lo cual en los países desarrollados puede parecer algo innecesario de subrayar, pero no así en la mayor parte de los países de la humanidad – y los derechos humanos deben serlo de la humanidad o no son humanos más que formalmente –. Y no lo es tanto porque no se dan las condiciones reales para seguir viviendo biológicamente – *hambre y falta de trabajo* –, como porque el sostenimiento de la opresión exige cuotas terribles de represión y de muerte asesina; se muere de hambre o se muere de bala y en cualquier caso se malvive. (p. 4)

Ellacuría expone así el problema de la jerarquización de los Derechos Humanos, entendiéndolos como un planteamiento histórico que no permite que todos los seres humanos puedan acceder a ellos, convirtiéndolos en objeto de “disfrute de unos pocos países y grupos sociales”, y, por lo tanto, la lucha no sólo tiene una connotación social, sino política, ya que en el disfrute de los pocos se abusa de las mayorías que carecen del acceso a sus derechos. En ello, explica, “los desarrollados no podrían hacer uso de lo que consideran ‘sus derechos’, si no fuera por la continua violación que estos mismos derechos en el resto de la humanidad” (p. 3).

Esta ponencia concluye con la afirmación de que la historización pone al descubierto la ambigüedad del discurso, ya que desenmascara la verdad de lo que se considera “universal”, denominándola

[...] una burla sangrienta, porque no sólo no se da esa universalidad, sino que se la niega positivamente porque se requiere la muerte de muchos para la dominación

de unos pocos. Obliga a una jerarquización de los Derechos Humanos, sobre todo a una jerarquización cronológica en la que legítimamente – caso de las revoluciones – se pueden suspender algunos derechos, tal vez axiológicamente superiores, en beneficio de aquellos que crean las condiciones reales para que esos valores superiores puedan realizarse. Denuncia la mentira de los países desarrollados y de las clases dominantes como si en ellos se diera cabal cumplimiento a los derechos ‘humanos’ cuando lo que en ellos se da son más bien derechos ‘nacionalistas’ o ‘clasistas’ mediante la negación efectiva de los derechos que competen a la humanidad como conjunto. (p. 4)

Ellacuría exige que se plantee el problema de los Derechos Humanos tanto teóricamente, como en términos concretos y diferenciados que permitan realizar acciones concretas sin que se pierda de vista el carácter universal del discurso.

El *locus* de enunciación Ellacuriano para el discurso de los Derechos Humanos

De esta manera, Ellacuría se ubica en el lugar de las personas marginadas y vulnerables para realizar el análisis del discurso de los Derechos Humanos. En su calidad de analista político, rector de la universidad, teólogo y filósofo, toma como punto de partida la situación real del grupo de personas que representan a la mayoría de la sociedad, y es desde ese lugar de enunciación en el que realiza un trabajo hermenéutico, no desde la tradición, ni desde la naturaleza de la existencia humana, sino analizando el orden moral y las implicaciones que tiene la proclamación del discurso con los excluidos, los pobres o los marginados, a la vez que interpela la perspectiva normativa que el propio discurso incluye.

El jesuita (1989) reconoce la necesidad de asumir la perspectiva normativa dentro del trabajo intelectual que realiza, ya que, su interpretación del papel que debe cumplir el ejercicio académico dentro de la sociedad, es el de aportar análisis y propuestas reales, concretas y adaptables al contexto social, de tal manera que se conviertan en medios de contribución a los procesos políticos, económicos, religiosos, sociales, o de cualquier otra índole que afecten a todos los seres humanos, construyendo así una ruta para la liberación de las personas en condiciones de vulnerabilidad, haciendo de esta disciplina una denuncia constante, hasta convertirla en una forma de superar la condición de pobreza y de precariedad de los marginados, o de «*los condenados de la tierra*», como los denomina Fanon (1961).

La historización del discurso de los Derechos Humanos

El «método de historización» es una categoría propuesta por Ignacio Ellacuría, por medio de la cual pretende establecer los lineamientos necesarios para realizar una búsqueda teórica que permita construir una ruta de intelección de algo que no se presenta de forma inmediata, sino que se da en la realidad histórica del mundo (Senent, 1998, p. 150). Este método no se limita a una búsqueda teórica de conceptos, que, a su vez, conforman una serie de principios, ya sea naturalmente, o a través de un ejercicio racional que los organice con el propósito de resolver “problemas prácticos”. Por el contrario, según Senent (1998), Ellacuría propone una tarea abierta en la que se permita contrastar las respuestas obtenidas desde la experiencia histórica con los principios de verdad, de justicia y de justeza, de tal manera que estas respuestas puedan ser contrastadas con la experiencia histórica de los mismos, para así detectar el grado de falsedad o de verdad contenidos en ellas. Este ejercicio, realizado desde la objetividad, permitiría descubrir el sentido de lo analizado, posibilitando concluir si esta práctica hace

parte de los reales ideales humanos, o, por el contrario, niegan la universalidad de lo humano (p. 151).

En los conceptos a historizar, como en el caso específico de los Derechos Humanos, Ellacuría (1990) los categoriza como «ideológicos», «operativos» o «históricos», y utiliza indistintamente dichos adjetivos, en función de la praxis humana, considerando que éstos constituyen una parte de aquello que la sociedad puede juzgar como válido, e incluso, obligatorio (p. 241).

En el caso de validarlos como «*conceptos ideológicos*», se aceptaría que la adopción del discurso desde una perspectiva social determinada como histórica, refleja una conciencia colectiva que aprueba un concepto de universalidad, que a su vez es transformado en un sentido normativo, y con ello, como un lineamiento de conducta pública. A nivel moral, se asume como un compendio de “valores” de carácter universal, aceptados gradual e históricamente como algo indiscutible, y sin posibilidad de cuestionamientos, por lo menos desde el campo teórico. De esta manera, el discurso de los Derechos Humanos se convierte en un compendio de momentos ideológicos de una determinada praxis, que pueden convertirse en “momentos ideologizados” (Ellacuría, 1989). Esto significa, que adquieren el potencial de transformarse en objetos de uso falseador, ocultando o protegiendo los intereses que benefician a unos pocos. Por esto, tal discurso debe examinarse con cautela, ya que su uso no contribuye al servicio de lo que en un principio proclama, sino como un modo de encubrimiento, mantenimiento de los órdenes jerarquizados, o como una manera de justificación de la praxis inequitativa, dando como resultado, un proceso social en el que se producen relaciones de exclusión u opresión.

Por otra parte, al entender el discurso como «*conceptos operativos*», debe vincularse directamente al ámbito social, requiriendo una comprensión general del sentido que proclaman, para que sea aceptado a nivel general, de lo contrario, puede llegar a mistificarse, perdiendo su sentido, y con ello, su efectividad (Senent, 1998, p. 155). Además, en cuanto a la comprensión de los «*conceptos históricos*», es importante señalar que éstos son constitutivos a la realidad histórica, por lo tanto, la historización de los conceptos conlleva a la abolición de las condiciones que mantienen al colectivo social en situación de desigualdad estructural respecto de los que se benefician del funcionamiento ideologizado del sistema.

Al explicar el modo en el que opera el uso interesado de los conceptos para justificar los órdenes establecidos, Ellacuría (1976) afirma lo siguiente:

[L]as ideologías dominantes viven de una falacia fundamental, la de dar como conceptos reales e históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales, son admitidos por todos: aprovechándose de ello, se subsumen realidades que, en su efectividad histórica, son negación de lo que dicen ser. (p. 428)

Por esta razón, historizar los conceptos es una necesidad apremiante, lo cual significa ponerlos en términos de verificación, y de este mismo modo contrastar los derechos y los principios normativos con la realidad efectiva concreta: “[...] la historización de las formulaciones teóricas es lo que [...] muestra su grado de verdad y de realidad” (Ellacuría, 1985, p. 112). Dicho de otra manera, el proceso de historización consiste en:

a) la verificación prÁxica de la verdad - falsedad, justicia – injusticia, ajuste – desajuste que se da del derecho proclamado; b) en la constataci3n de si el derecho proclamado sirva para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los mÁs; c) en el examen de las condiciones reales, sin las que no tienen posibilidad de realidad los prop3sitos intencionales; d) en la desideologizaci3n de los planteamientos idealistas, que, en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no s3lo para la afirmaci3n de su posibilidad o desiderabilidad, se convierten en un obstÁculo de los mismos; e) en la introducci3n de la dimensi3n tiempo para poder cuantificar y verificar cuÁndo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realizaci3n. (EllacurÍa, 1989, p. 1)

En el anÁlisis ellacuriano, se observa que en el discurso Universal de los Derechos Humanos, se encierra el hecho de que su teorÍa y su praxis se desarrollan desde dos vÍas distintas, lo que impide que Éste sea un discurso real, y, por el contrario, toma la forma de una normatividad absoluta y abstracta, que desconoce las circunstancias hist3ricas universales, convirtiéndose en un modo de protecci3n de los derechos adquiridos de los mÁs fuertes. Tras la normatividad absoluta – abstracta se produce el encubrimiento ideologizado e interesado que no permite cuestionar la manera en las que estos derechos fueron adquiridos por los que los ostentan, y sin posibilidad de discutir c3mo el derecho de todos se convierte en un privilegio de pocos, que, ademÁs, poseen los medios para adquirirlos.

AsÍ, la historizaci3n de los conceptos consiste en demostrar la manera en la que, en una realidad hist3rica determinada, lo que se presenta formalmente como «bien com3n», o

como «Derechos Humanos», se convierte en un concepto ideologizado, y en señalar cuáles son los mecanismos que favorecen o impiden la realización efectiva del bien común.

En la ponencia presentada por Ellacuría (1981) en el Congreso Interamericano de Filosofía sobre los Derechos Humanos, bajo el título “*Historización de los Derechos Humanos en los países subdesarrollados y oprimidos*”, afirma que todo discurso tiene una intención explícita u oculta o con algún interés de fondo. Por eso, para enfrentar críticamente toda injusticia desde la actividad intelectual, es necesario contrastar el contenido, o lo que predica un concepto o una determinada manera de entender el mundo, con el estado efectivo y real de cosas. El conocimiento de esta realidad permite descubrir el problema intrínseco dentro del discurso de los Derechos Humanos, que resulta ser ambiguo, y que esa ambigüedad se desenmascara en lo que tiene de falso y verdadero – problema epistemológico, en lo que tiene de justo e injusto – problema ético – y en lo que tiene de ajustado – problema práctico – si se lo historiza (p. 1). Dicho de otra manera, es importante establecer los puntos de consenso y/o disenso entre lo que se dice y lo que efectivamente está sucediendo.

En este caso, al contrastar la idea del discurso de los Derechos Humanos con la situación histórica de injusticia, de inequidad, de represión y de discriminación, se analiza el sentido de lo que se dice, mientras se actúa de manera radicalmente opuesta, concluyendo que, el discurso en sí mismo no es malo, sino que ha sido instrumentalizado para ocultar los intereses de unos pocos que se benefician con él. El discurso se ideologiza y se vuelve nocivo para los diferentes grupos sociales, pues, aunque todos los seres humanos son iguales en derechos y todas las diferencias deben ser respetadas, en el ejercicio práctico, no sucede así.

A juicio de Ellacuría, examinar el discurso entero se vuelve una prioridad, analizando cada una de sus declaraciones para encontrar la manera de hacerlo real, a través de acciones que transformen el orden existente y se reorienten el sentido verdadero del discurso. En este sentido, el ejercicio de historización consiste en examinar los conceptos, descubriendo el mal que se oculta en cada uno, para que así tenga lugar un auténtico proceso de transformación de la realidad, y de aquellas situaciones de injusticia, exclusión, pobreza y opresión que se ven obligadas a experimentar muchas personas en Latinoamérica y el Caribe. De hecho, en una publicación de 1980 con el nombre de “Respuesta a CETRAL”, el jesuita expone la ambivalencia que supone el término de Derechos Humanos, cuando se hace referencia a las mayorías oprimidas y explotadas, así como a la necesidad de la reivindicación de los grupos indígenas. Al respecto, señala:

Si nos referimos específicamente a las mayorías explotadas y a las comunidades indígenas, hay que reconocer que en principio la doctrina de los Derechos Humanos, a pesar de su aparente universalidad y generalidad, ni ha nacido de sus problemas, ni pretende resolverlos. No sólo no se habla en ella de los derechos del pueblo oprimido, pero ni siquiera de derechos propiamente humanos; esos derechos son en su origen y, sobre todo, en su aplicación derechos ‘ciudadanos’ de una determinada clase social y de un determinado conjunto de países. (p. 3)

Esta denuncia continúa con un llamado urgente a una lectura de la realidad desde un enfoque historizador que permita desentramar las intenciones de los que ostentan el poder:

Si no queremos quedar enredados en ese manejo, es menester historizar la estructura formal de los derechos humanos, lo cual implica, en primer lugar, verificar

históricamente qué resultados ha ocasionado su formulación y su propaganda entre las mayorías, esto es, en la humanidad concreta; implica, en segundo lugar, el buscar históricamente aquel proceso que realmente lleve a las mayorías a ser protagonistas y propietarios de la realidad histórica, lo cual generaría todo un mundo nuevo de valores y de derechos. (p. 3)

Siguiendo el hilo conductor de este aparte, se puede inferir que, desde la crítica ellacuriana, el concepto de los «Derechos Humanos» dista mucho de lo proclamado en el discurso Universal que lleva ese nombre; mientras que este concepto se convierte en algo distinto según el lugar de enunciación desde donde se promulgue. Según Rosillo (2009), quien comenta el pensamiento del jesuita, para el pueblo latinoamericano y caribeño el concepto de los Derechos Humanos es sólo un estribillo que busca afianzar el sistema jurídico y estatal, así como los conceptos necesarios para su correcto funcionamiento, en lugar de centrarse en la realidad de los procesos de liberación de las subjetividades emergentes (p. 137). Es por este motivo que, desde la filosofía de la realidad histórica, el discurso sobre los Derechos Humanos se reflexiona desde un paradigma de pensamiento complejo, no idealista, donde la materialidad de la historia no tiene preferencia ante cualquier intento de simplificación de estos derechos. El concepto de «Derechos Humanos» es para Ellacuría (1989), algo que de alguna forma representa un «derecho», es decir, algo que es debido y exigible, y que a la vez afecta a la persona en su condición de ser humano, aunque también a especificaciones más concretas de humanidad, como la de ser mujer, o niño, o ciudadano, etc. (p. 1).

Tal crítica ellacuriana tiene total vigencia, si se tiene en cuenta que, en el contexto mundial el significado de los «Derechos Humanos» se ha convertido en algo ambiguo y complejo. Por tal motivo, es pertinente y necesario resignificarlo y reenfocarlo desde perspectivas distintas, a saber:

1. Los Derechos Humanos son una necesidad de convivencia social y política, son una necesidad socio – biológica y político – biológica, sin la que se hace inviable la especie y el modo social y político, en que la especie humana debe desenvolverse.
2. Los Derechos Humanos son una exigencia, física antes que moral, no tanto de una naturaleza humana, abstracta e individual, sino de una esencia física individual y específica, y del conjunto real de toda la humanidad y no del concepto de una humanidad abstracta.
3. Los Derechos Humanos son un producto histórico, resultado de una praxis histórica determinada, reflejada en una conciencia colectiva que los asume como rectores de la conducta pública.
4. Los Derechos Humanos son aspiraciones naturales, que se van actualizando históricamente, según la actualización de posibilidades y capacidades, que se van dando desigualmente en distintos sectores de la humanidad, según vaya siendo su edad histórica.
5. Los Derechos Humanos son prescripciones éticas, obligantes en conciencia y que humanizan o deshumanizan a individuos, grupos o pueblos, según sea la habitud y la actitud respecto de ellos, así como de su cumplimiento o incumplimiento actuales.

6. Los Derechos Humanos son valores, que la colectividad (en su extremo la humanidad), va estimando como algo indiscutible, que se da por aceptado, al menos en su significado teórico.

7. Los Derechos Humanos son ideales utópicos, que presentan algunos individuos, grupos o pueblos, como motores de una permanente humanización del individuo y de la humanidad.

8. Los Derechos Humanos son momentos ideológicos de una determinada praxis, que pueden convertirse en momentos ideologizados, cuando ocultan o protegen intereses o privilegios minoritarios.

9. Los Derechos Humanos son convenciones y contratos sociales y políticos de los individuos entre sí y con el Estado y de los Estados entre sí. (Ellacuría, 1989, p. 1).

10. Los Derechos Humanos son derechos positivos, otorgados y sancionados por las instancias capaces de hacerlo, especialmente los estados e instituciones multinacionales.

11. Los Derechos Humanos son convenciones y contratos sociales y políticos de los individuos entre sí y con el Estado y de los Estados entre sí. (Ellacuría, 1989, p. 1)

Con esta síntesis, Ignacio Ellacuría asume el concepto de los Derechos Humanos como parte estructural de la naturaleza y de la praxis humana, que comprende todos los ámbitos de su ser, tanto a nivel individual como con su realidad histórica, por lo que también, si no se comprende en su dimensión integral, corre el riesgo de convertirse en un discurso ideologizado, y, por tanto, carente de universalidad. Para Ellacuría (1989), es necesario

repensar los Derechos Humanos desde su *Logos histórico*, porque de lo contrario, pierden el sentido benéfico que contienen en sí mismos.

Ambigüedad del discurso de los Derechos Humanos y de las condiciones sociales

Como se había enunciado antes, el análisis planteado por Ellacuría (1989) acerca de la reconstrucción histórica del surgimiento y constitución de los Derechos Humanos, evidencia que los derechos en general, y los Derechos Humanos en particular, no son el resultado de procesos impulsados por las mayorías que buscan establecer las condiciones que posibiliten el ejercicio universal de la libertad, sino de procesos de liberación de unos grupos en particular, lo que significa en realidad, que conciernen solamente a unos pocos, relegando así, a la mayoría; y en cambio, beneficiando al grupo que los promueve, convirtiendo esta lucha en «la vía de los pocos fuertes, que están más preparados para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades» (p. 436).

El marco de los procesos de transformación histórica en los que han surgido y se han aplicado los Derechos Humanos podría ser caracterizado como ambiguo, si se tiene en cuenta que éstos emergen según el modelo de la sociedad moderna burguesa, con dinámicas novedosas, pero a su vez, con muchos aspectos complejos e intrínsecamente confusos, ya que desde sus inicios hubo una tendencia negativa que introducía elementos de desajuste, injusticia y falsedad, al tiempo que se proclamaba un deseo colectivo de reconocimiento de las necesidades esenciales de todos los seres humanos. Esta ambigüedad en el discurso de los Derechos Humanos, está presente en su estatuto ideologizado, pero también en su componente utópico desde el cual se pregona un mundo lleno de beneficios para todas y todos.

En este contexto, la constitución de los Derechos Humanos no ha conseguido romper con los elementos de injusticia, explotación y falsedad sobre los cuales se asentaron las bases de la organización social moderna, lo que significa que no ha logrado reconocer la necesidad de proponer un cambio estructural en la forma de organización de la sociedad ya sea, gradual o progresivamente, para lograr dicho cambio. Adicionalmente, el desarrollo del proceso histórico, desde su constitución e institucionalización manifestó el anhelo de justicia y de mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos sociales que se encuentran en condiciones precarias y carentes de los medios para alcanzar los Derechos Humanos básicos y presuntamente universales. De esta manera, la ambigüedad indicada antes, se complejiza mucho más, ya que, por una parte, aún en este tiempo permanecen las relaciones de asimetría y opresión, y, por otra parte, también continua el deseo de justicia de las grandes mayorías, proclamada desde el propio discurso de los Derechos Humanos.

En el artículo: “Historización de los Derechos Humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, Ellacuría (1989) expone el «proceso real» de lo que él considera el establecimiento del derecho, y concretamente, el surgimiento de los Derechos Humanos:

[...] situación de agravio comparativo, conciencia de ese agravio comparativo (desigualdad de condición entre hombres iguales, hechos de opresión y dominación, formas de explotación, etc.), apropiación de esa conciencia por una clase emergente, objetivación de esa protesta, cuando tras una lucha revolucionaria se ha logrado el triunfo, justificación concomitante con referencias ideales de todo tipo. (p. 2)

El jesuita señala que el establecimiento y visibilización de los derechos son el resultado del trabajo de unos grupos específicos que se preocupan por proclamarlos, aunque

su interés fue el de hacerlos valer expresamente para ellos; lo cual permitió que se convirtieran en una clase emergente, privilegiada:

Son en definitiva, derechos de una clase hasta entonces desposeída de ellos y sometida, que se libera, que realiza un proceso histórico de liberación (las “*liberties*” son resultado de complejos procesos de liberación), que se afirman y se conquistan – amparadas en la universalidad de lo humano, pero sin aceptar la obligatoriedad de esa universalidad – frente a la negación dada y vivida por ellos como privación, llevada a cabo por un grupo de privilegiados, que justificaban su status con otro tipo de ideología. (Ellacuría, 1989, p. 3)

De esta forma, sólo un grupo consigue hacer parte de la clase hegemónica que considera que ha sido privada de sus derechos y, por lo tanto, debe luchar por recuperarlos, convirtiendo el ideal de los Derechos Humanos en un privilegio de unos pocos:

Se trata a la vez, de algo positivo y limitado, que muestra muy a las claras el carácter ambiguo e ideologizado de los Derechos Humanos. Aunque abren un ideal positivo y muestran un método eficaz de lucha para hacer que el derecho sea real, muestran al mismo tiempo su carácter inhumano y se vuelven a convertir en la fuerza legitimadora de los poderosos. (p. 3)

Aunque en su proclamación los hacen valer como derechos universales, en el fondo son derechos limitados porque desconocen la misma validez de sus reclamos en la vida de los demás, llegando incluso, a ocultarlos, a mistificarlos, o a diluirlos dentro de un discurso que contiene grandes proclamaciones a las cuales la mayoría no pueden acceder: “[t]anto más que

se intenta borrar el camino para establecerlos y se vuelve a cubrir con el manto de la universalidad ideal la particularidad real, favorable para unos pocos y desfavorable para las mayorías, las de cada país y, sobre todo, las del mundo entero” (p. 3).

En el análisis crítico de este aspecto sobre los derechos humanos, Ellacuría (1981) toma en consideración algunas reflexiones del pensador Karl Marx, señalando que la clase emergente a la que hace referencia, es claramente la clase burguesa, y advirtiéndole que “[...] no son Derechos Humanos, sino que son derechos burgueses, derechos que sólo puede ejercerlos aquella clase que ha conquistado las condiciones materiales para mantenerlos y disfrutarlos” (p. 2). De esta manera, desde el mismo proceso de formación de la categoría de los Derechos Humanos, esta fue tergiversada y contaminada, pues, dicha proclamación que en la actualidad se hace de ellos como «derechos universales», en realidad tiene que ver con derechos adquiridos por una clase específica, excluyendo de ellos a los miembros de las demás clases o colectivos sociales.

Según algunos postulados de Marx (1968), lo propio del Estado político burgués es la superación de las diferencias de nacimiento, económicas, religiosas, sociales o de cualquier otra índole, mediante la proclamación de la igualdad ante la ley, pero dejando dichas diferencias tal y como están en la realidad social. Esto conlleva a que, en el ejercicio práctico, se presente un dualismo fáctico: por un lado, al individuo se respeta bajo la premisa de la igualdad formal y abstracta en la que se reconoce desde su naturaleza política, al tiempo que se mantienen las desigualdades reales en su realidad social. Marx enfatiza que la revolución burguesa es sólo una forma de revolución parcial, cuya esencia es puramente política y se presenta como una «*revolución universal*», la cual defiende los derechos generales de la

sociedad, despertando un *«entusiasmo propio de la masa»*, aunque de hecho sólo efectúa la *«emancipación de una clase específica de la sociedad burguesa»*.

En suma, la proclamación de los Derechos Humanos contiene un aspecto positivo y limitado, evidenciando su carácter ambiguo e ideologizado, ya que, aunque presenta un ideal positivo y propone una ruta de mejoramiento de las condiciones de vida de los seres humanos a través de un método aparentemente eficaz, al mismo tiempo permite vislumbrar en su aplicabilidad el carácter inhumano que contiene, al convertirse en la fuerza legitimadora de los grupos poderosos. Por este motivo, Ellacuría (1981) concluye que a través de la reconstrucción histórica es posible reconocer la esencia ontológica del discurso, demostrando que los derechos son un producto de la lucha contra la situación subalterna y oprimida en la que se encontraba una clase determinada, pero que, sólo se legitiman en su aplicabilidad a dicha clase. Hasta el momento, los Derechos Humanos no se aplican a la humanidad entera.

La reconstrucción esencial e histórica del discurso de los Derechos Humanos

En su artículo «Historización del bien común y de los Derechos Humanos en una sociedad dividida», Ellacuría (1978) denuncia que la comprensión que se tiene acerca del bien común y de los Derechos Humanos falla en sí misma, debido a que, si no se tienen en cuenta las condiciones reales para que el bien común sea superior al bien individual, no será posible determinar el camino para lograrlo, por lo tanto, la idea de un «bien común», incluso en relación con los Derechos Humanos, posee un carácter formal, aunque su interpretación resulta idealista (p. 6).

El enfoque oficial y abstracto de la categoría del «bien común» y del discurso de los Derechos Humanos, afirma como normativo, vinculante, válido y efectivo dentro del orden social vigente todo aquello que lo define y legitima, pero, prescindiendo de las condiciones materiales necesarias de tal bien o tales derechos por parte de los sujetos, ocultando las condiciones reales diferenciales de los individuos en el proceso de apropiación de sus bienes y/o derechos.

El concepto teórico y oficial proclamado por el poder político elude las condiciones materiales que permiten la apropiación del mismo, legitimando un estado de cosas contrario al discurso normativo. Es ahí en donde radica el “carácter ambiguo e ideologizado de los Derechos Humanos” (Ellacuría, 1989, p. 147). Ellos son el producto de una lucha de un grupo selecto, una minoría que, sin embargo, cuenta con los medios necesarios para hacerlos valederos, aunque sea en realidad para los pocos. Por esto, los Derechos Humanos constituyen un factor central de su legitimación como poder hegemónico en el presente.

El enfoque teórico y formal del discurso de los Derechos Humanos consagra el estado asimétrico real existente que, al concebir la categoría de igualdad formal como una verdad afirmada teóricamente, desproblematiza el modo en que determinados grupos o naciones obtuvieron las condiciones materiales que les adjudicó posiciones privilegiadas en la consecución de los derechos proclamados, en contraste con grupos o naciones en condiciones similares en otras partes del planeta.

En suma, el universalismo contenido en el discurso de los Derechos Humanos es cuestionado por Ellacuría por su carácter formal y vacío, que, por tanto, no es vinculante ni compatible con la desigualdad real. Ellacuría considera que el universalismo de los Derechos

Humanos en su formulación teórica constituye un carácter falaz e inequitativo, reducido a unos grupos en particular que disponen de la fuerza, del poder social, para presentarse e imponerse como universal. Este universal ambiguo practica la dominación y la búsqueda del beneficio propio, subordinando a las demás particularidades. No obstante, a su vez el jesuita considera que el universalismo goza de méritos propios, y, por tanto, no debe negarse categóricamente, porque en el universalismo mismo existe contenido de verdad, incluyendo un deber ser que está por realizarse, y es a tal objetivo que dirige toda su reflexión.

Hannah Arendt (2014), citando a Hegel, advierte que “la universalidad abstracta está contenida en la universalidad concreta” (pp. 26-27). Analizando analógicamente esta afirmación con la postura filosófica de Ellacuría, cabe precisar que el cuestionamiento de la universalidad formal y teórica de los Derechos Humanos se realiza en la exigencia de una universalidad efectiva y concreta. Esto implica hacerse cargo de las condiciones materiales asimétricas de los pueblos oprimidos.

CAPÍTULO 3

El aporte a la dignificación del otro

La categoría de dignificación del otro como proceso histórico

Tomando en cuenta el análisis realizado desde el concepto ellacuriano de la historización como método, es necesario desarrollar la idea de la dignificación de los seres humanos, no desde la declaración de los Derechos Humanos, sino desde la necesidad fáctica de la dignificación del otro como proceso estructural de la realidad humana. Desde la perspectiva de Ellacuría, enfatizada en la opción preferencial por los pobres y desde la crítica a las

estructuras de opresión, resulta pertinente para continuar en este proceso de «visibilización del otro». La dignificación real de la persona humana es un camino no recorrido en la practicidad, limitado solamente a la reflexión académica.

Resulta necesario reconocer al «otro» en su dignidad intrínseca más allá de cualquier condición social o económica, en especial en tiempos en donde las desigualdades globales, las injusticias sistémicas y la persistencia de la violencia, legitiman la denuncia ellacuriana, confirmándola como una posibilidad para comprender y transformar la realidad planetaria. La dignificación, en la línea de Ellacuría, no es sólo un acto declarativo, sino un proceso continuo de lucha por la justicia social, la liberación de las estructuras de dominación y el reconocimiento pleno de la dignidad inherente a cada ser humano, sin importar su origen o circunstancia. Sólo a través de este compromiso activo podemos aspirar a una verdadera realización de los Derechos Humanos en todo el mundo.

En este último capítulo de la presente investigación, se hace un análisis de la dignificación como proceso por conquistar, y no simplemente como un estado que se estima connatural del ser humano. De esta manera, se articula sistemáticamente la categoría de la dignificación del otro, desde la historización del discurso de los Derechos Humanos, con el fin de mostrar que la dignidad no se presenta como un punto de llegada abstracto, ni como una esencia ahistórica, sino que es un proceso histórico de reconocimiento, verificación y realización práctica en condiciones concretas de la vida (Ellacuría, 1981; 1989), y, por lo tanto, debe actuarse en consecuencia. En clave ellacuriana, dignificar significa desideologizar el discurso de los Derechos Humanos, sometiéndolo a la prueba de la realidad, lo que conlleva a preguntarse desde dónde se proclaman, quiénes y para qué se proclaman

(Ellacuría, 1989), y ubicándolo desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares, puesto que aquí se decide la verdad de su universalidad efectiva, y no simplemente formal (Samour, 2009; Schulz, 2020). De esta manera, esta perspectiva se conecta con los contenidos de los capítulos 1 y 2, en donde se establece que la realidad histórica es el horizonte de intelección y de transformación, y la historización hace el trabajo de método de la verificación práxica de verdad/justicia frente a proclamas abstractas (Ellacuría, 1990/1991).

La dignificación de la persona o del «otro», como es denominado desde la perspectiva ellacuriana, hace referencia a un proceso y no a un simple enunciado teórico. Ésta, designa la manera de llevar a la praxis, aquello que el discurso afirma, creando y asegurando las condiciones reales para que cada persona se apropie de los derechos proclamados (Ellacuría, 1977/1981). De esta manera, el proceso de historización del discurso sobre los Derechos Humanos pone en evidencia la distancia entre universalidad proclamada y universalidad realizada; es justamente allí, donde aparece la responsabilidad ética del «cargarse» y «encargarse» de la realidad, para efectivamente transformarla (Gracia, 1991). Tal como ya se afirmó en el capítulo anterior, la ideologización tiene lugar cuando un lenguaje de derechos universal y abstracto legitima órdenes que en su propia dinámica real hacen verdadero lo que el discurso dice afirmar (Ellacuría, 1976/2008; Rosillo, 2009). De ahí que, dignificar exija desideologizar, o, en otras palabras, poner dicho lenguaje a prueba en el campo de la historia, cotejándolo respecto de su ajuste o desajuste en relación a las necesidades humanas básicas, y teniendo en cuenta a las mayorías excluidas.

En este contexto, vale la pena resaltar dos aspectos importantes: por una parte, que el dignificar equivale a universalizar en la realidad histórica los Derechos Humanos, esto es,

convertir la pretensión universal teórica en universalidad concreta a través de políticas, instituciones y prácticas que realmente permitan que su contenido sea apropiable por todas las personas, sobre todo por quienes hoy se encuentran en la marginalidad (Ellacuría, 1989; Arendt, 2014); y, por otro lado, que el método de la historización ofrece una técnica crítica para evaluar, orientar y reunir ese proceso de dignificación en cinco ejes normativos, a saber: (a.) igualdad – justicia – dignidad; (b.) reconocimiento de derechos y necesidades básicas; (c.) trato ético y respetuoso; (d.) autonomía y autodeterminación; (e.) paz y reconciliación. Estos ejes son también criterios de verificación y horizontes de realización.

Dentro de la concepción filosófica de la realidad histórica, Ellacuría (1991) entiende que la verdad de la ética no está en fórmulas abstractas, sino que se encuentra en la dinámica de la historia, en los momentos en que se juegan las posibilidades de vida para las personas humanas. En cualquiera de sus variantes, la dignidad de las personas no consiste en un atributo o slogan meramente enunciado de antemano: “toda persona es digna”; sino que se trata de una tarea histórica que ha de materializarse en instituciones, prácticas, estructuras sociales, entre otras, que hagan vivible esa dignidad en la vida cotidiana. Así pues, la cuestión de fondo no radica en reconocer el valor intrínseco de la persona, sino en preguntar si en la realidad histórica existen las condiciones materiales, políticas y culturales que permitan que todas y todos puedan vivir dignamente.

La categoría de la «historización» es la que da respuesta a esta tensión. Tal como indica Senent (1998), historizar es situar las afirmaciones tanto éticas como jurídicas en sus condiciones de posibilidad, esto es, probarlas tal y como se dan en la práctica, y no sólo en la afirmación de las mismas. Las condiciones de posibilidad que las sustentan son:

alimentación, vivienda, salud, trabajo, educación, equidad y seguridad. No obstante, en cuanto a la ausencia de las mismas, el discurso sobre la dignidad corre serias posibilidades de constituirse en un simple artefacto retórico, en un mecanismo ideológico, que impide que el ser humano sea, en la realidad, lo que se dice que tiene que ser (Ellacuría, 1977). En consecuencia, la ética de la dignificación supone cuestionar constantemente si las estructuras históricas hacen posible que los derechos y valores enunciados en cada comunidad o pueblo, se llevan efectivamente a la práctica, partiendo desde ese «otro» de las mayorías oprimidas y que viven en situación de vulnerabilidad. Así queda evidenciado el grado de apropiabilidad de los derechos y queda descubierto el universalismo formal derivado de los intereses de grupos privilegiados.

De la crítica a la propuesta: cinco ejes para verificar la dignificación

La crítica a la ideologización que se expone en el presente trabajo es un aporte que parte del pensamiento y reflexión ellacuriana, por tal motivo, somos conscientes de que existen otros aportes reflexivos y críticos al respecto, tanto en Latinoamérica y el Caribe, como en otras regiones del planeta, los cuales bien podrían integrarse a futuras investigaciones, teniendo en cuenta que no hacen parte del objetivo de esta monografía. En consecuencia, el presente acápite expondrá cinco ejes que operan como módulos de las revisiones históricas para la dignificación del otro, cada uno con preguntas de reflexión y criterios de evaluación práctica, a saber:

- Igualdad, justicia y dignidad humana. ¿El proceso de dignificación del «otro» reduce la desigualdad material y simbólica? ¿Amplía capacidades? ¿Repara a excluidos? (Ellacuría, 1991).

- Reconocimiento de derechos y de necesidades básicas. ¿Están garantizadas —no sólo excepcionadas— la alimentación, la salud, la educación, la vivienda, el trabajo digno? ¿Hay mecanismos que lo exijan? (Ellacuría, 1989).
- Trato ético y respetuoso. ¿Las prácticas institucionales y cotidianas respetan a cada persona en cuanto tal, en cuanto uno, evitando humillaciones y violencias? (Ellacuría, 1977).
- Autonomía y autodeterminación. ¿Las personas y los pueblos deciden sobre su vida y su proyecto histórico?, ¿en la medida que son libre de tutelas y dependencias? (historización como “decir lo que un concepto significa y oculta aquí y ahora”) (Ellacuría, 1976).
- Paz y reconciliación. ¿Se transforman las estructuras que producen violencia, y se activan procesos de reconstrucción de vínculos y memoria justa? (horizonte de liberación práctica).
- Estos ejes no son “valores” abstractos; son criterios de ajuste entre lenguaje y realidad. Su unidad indica la manera en que del discurso de los Derechos Humanos deviene liberación, y, por tanto, dignificación: cuando produce cambios verificables en vida, poder y reconocimiento de quienes habitan la negación del presente (Ellacuría, 1981/1989).

La dignificación del «otro» en la sociedad latinoamericana y caribeña

Análisis crítico de la realidad latinoamericana y caribeña: exclusión, pobreza, violencia

Al examinar detenidamente la realidad de Latinoamérica y del Caribe se evidencian enormes diferencias y claros extremos: al tiempo que es una zona del planeta con muchas

riquezas, tanto en recursos naturales, diversidad étnica y cultural en potencial humano, asimismo, es una de las zonas más desiguales, dispares y violentas del planeta. En un reciente documento de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, en adelante CEPAL (2022), se estima que a nivel regional la pobreza afecta a cerca del 32,1% de la población, y la pobreza extrema en un 13,1%. Esto significa que más de 200 millones de personas carecen de las condiciones materiales básicas para vivir dignamente. Esta condición de pobreza no es accidental, sino que refleja estructuras históricas marcadas por el colonialismo, el extractivismo, y un modelo económico que ha favorecido la acumulación y concentración (CEPAL, 2022).

En este sentido, la exclusión social no se presenta únicamente como la falta de un ingreso, sino que se traduce en un acceso desigual a servicios de salud, a una educación de calidad, y a los sistemas de protección social. Tal como afirma Oxfam (2021), el 10% más rico de Latinoamérica tiene en su control el 77% de la riqueza mientras que el 50% más pobre sólo accede al 1%. Tal inequidad avala la afirmación de que es la región más desigual del planeta, incluso más que el continente africano, donde la desigualdad es dramática (Oxfam, 2021).

La violencia constituye otro rasgo estructural en este sentido. América Latina concentra apenas el 8% de la población mundial, pero acoge al 33% de los homicidios (UNODC, 2020). Países como El Salvador, Honduras, Brasil o Venezuela han acumulado a lo largo de años tasas de homicidios que superan de manera considerable los estándares internacionales de crisis humanitaria. Esta violencia está asociada a la criminalidad organizada, que se vincula con la represión estatal y la violación de los Derechos Humanos.

La pobreza, la falta de oportunidades o la exclusión juvenil conforman un círculo vicioso de violencia estructural y directa (Muggah & Tobón, 2018).

El racismo estructural y la discriminación hacia los pueblos indígenas y las comunidades afrodescendientes representan una expresión de esta exclusión histórica. En países como Guatemala o Bolivia, Colombia o Brasil, estas poblaciones se encuentran en condiciones de desventaja acumulativa que se traducen en menos acceso a la educación, salarios más bajos o mayor exposición a la violencia. En tal sentido, el Banco Mundial (2023) apunta que la probabilidad de que una persona indígena viva en pobreza en América Latina es un 26% superior a la de una persona no indígena, lo que demuestra que aún existen patrones coloniales que persisten en las estructuras contemporáneas (Banco Mundial, 2023).

Así, la región vive lo que Ellacuría denomina un «mundo gravemente enfermo» (Ellacuría, 1989/2020), esto es, en una situación histórica en la que las estructuras sociales procrean muerte antes que vida, desigualdad antes que justicia, opresión antes que dignidad; lo que De Sousa Santos (2002) denomina «fascismo social», donde la exclusión no se tolera, sino que se explicita como constitutiva de la regla organizativa del entorno general.

Entendido de esta manera, la dignificación del «otro» consiste en poner nombre y rostro a estas víctimas de la exclusión estructural. Tal como advierte Dussel (2015), la ética de la liberación no arranca de principios abstractos, sino de la escucha de los pueblos sistemáticamente negados y, a su vez, de la transformación de las condiciones que engendran la opresión. De esta forma, el pobre, el indígena, la mujer excluida, el joven marginado se convierten en sujetos históricos de la lucha por la dignidad.

La precariedad social en Latinoamérica y el Caribe tiene una vertiente multidimensional. No se puede atribuir únicamente a una carencia económica, sino también a un conjunto de carencias que afectan su ejercicio pleno y que van en contra de los Derechos Humanos. Al respecto, la CEPAL (2022) plantea que en la región se vive un «estancamiento estructural» que conlleva a la falta de movilidad social, al tiempo que se confirman las brechas existentes entre las clases sociales y, por tanto, las generaciones jóvenes contaban con menos probabilidades de salir de la condición de pobreza respecto de los progenitores, lo que se traduce en una violación de los principios de igualdad de oportunidades que posibiliten el derecho a la dignidad humana.

Además, problemas de salud pública mundial como la pandemia de COVID-19, ampliaron las situaciones de desigualdad, ya que, tal como lo exponen recientes informes del Banco Mundial (2021), 22 millones de personas volvieron a caer en la pobreza en el año 2020, lo que daba cuenta del retroceso de más de una década en sus logros sociales. Una vez más apareció, de forma descarnada, la debilidad de los sistemas de salud en la región, la informalidad laboral y la fragilidad de la seguridad social. En algunos países, como Perú, Bolivia y Ecuador, el colapso hospitalario dio cuenta de que el derecho a la salud era un bien de consumo que se convertía, por tanto, en un privilegio antes que un derecho universal (Banco Mundial, 2021).

Otro factor clave que legitima la instrumentalización e ideologización del discurso sobre los Derechos Humanos es la concentración de la riqueza y el poder económico. Oxfam (2021) ha señalado que, en Latinoamérica, los multimillonarios incrementaron su riqueza en más de un 40% durante la pandemia, mientras que millones de familias cayeron en la

miseria. Este proceso responde a lo que Ellacuría resumía como la lógica de la «civilización de la riqueza», un modelo social que convierte la acumulación y el consumo en criterios supremos de marginación de las mayorías. Todo lo contrario de su propuesta de una «civilización de la pobreza» o una «civilización del trabajo», como lo comprendía Ellacuría, la cual toma total relevancia como una propuesta ética de redistribución de riqueza para garantizar una vida digna de los más vulnerables.

Una de las caras más crueles de la exclusión es la violencia sistémica. Tal como señala el Informe Mundial sobre Homicidios de la Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC, 2020), América Latina es la región con mayores tasas de homicidio del mundo, alcanzando un promedio de 17,2 homicidios por cada 100.000 habitantes, bastante por encima del promedio mundial de 6,1. Algunos países como Honduras, El Salvador o Venezuela han sido catalogados como territorios marcados por la violencia crónica en la que pandillas, narcotráfico y corrupción estatal se entrelazan en un entramado de inseguridad y temor (Muggah & Tobón, 2018). Este tipo de violencia cotidiana e institucionalizada atenta sistemáticamente contra el derecho a la vida, la seguridad personal y la libertad; crea ambientes en los cuales la dignidad humana se hace precaria y vulnerable.

La exclusión tiene una dimensión étnico – racial. El Banco Mundial (2023) da cuenta de ello: son los pueblos indígenas y afrodescendientes los grupos que sufren de modo desproporcionado las consecuencias de la pobreza o en las que se da la mayor mortalidad por violencia y el desplazamiento forzado. En países como Colombia o Brasil, las tasas de homicidios o de desplazamiento forzado son más altas en las comunidades afro e indígenas que en el promedio nacional. Esto es lo que Dussel (2015) denomina «colonialidad

persistente», es decir, aquellas estructuras sociales en las que la descolonización existe formalmente, y en las que permanecen estructuras sociales opresoras que invisibilizan u ocultan la presencia de los vulnerables.

La violencia de género es otro factor problemático que se añade, el cual en Latinoamérica y el Caribe ha ascendido a niveles alarmantes. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2021) sostiene que la región presenta una de las tasas de feminicidio más altas del mundo. México, Honduras, Argentina y El Salvador han demostrado incrementos sostenidos de homicidios de mujeres y niñas, lo cual es un tipo extremo de la negación de la dignidad femenina. Partiendo de la mirada ellacuriana, se puede afirmar que los Derechos Humanos sólo tienen sentido si son historizados, esto es, si se realizan desde aquellas violencias específicas que sufren los grupos vulnerados.

En síntesis, la realidad latinoamericana y caribeña evidencia lo que Ellacuría (1990) describió como un «mundo gravemente enfermo»: un entramado de exclusiones, violencias y desigualdades que impiden la protección, el cuidado y respeto de la dignidad humana. Ante esta situación, la propuesta de dignificación desde la praxis liberadora y la historización de los derechos humanos se plantea como un horizonte transformador que no se limita a la denuncia, sino que busca generar condiciones efectivas para la vida digna de todas y todos. Tal y como lo indica De Sousa Santos (2022), se trata de asumir la realidad con responsabilidad, una tarea que exige la función social del saber y de la universidad, ya que pensar críticamente la realidad es también intervenirla.

Al respecto, Ellacuría afirmaba que, por la naturaleza misma de la universidad, ésta tiene la obligación de, no sólo dedicarse al logro de los derechos fundamentales de las

mayorías populares, sino que además debe apuntar a convertir como horizonte teórico y práctico la liberación y el desarrollo de estas mayorías (Ellacuría, 1982, p. 2)

¿Cómo transformar la realidad latinoamericana y caribeña a través de la historización de los Derechos Humanos?

Al analizar la historización de los Derechos Humanos, Ignacio Ellacuría establece un aporte fundamental para entender la manera en que éstos pueden pasar de ser formulaciones abstractas para convertirse en instrumentos eficaces de transformación social en Latinoamérica y el Caribe. En este sentido, los derechos no se entienden como una serie de normas universales aplicables a cualquier lugar, sino como posibilidades históricas concretas que son materialidad histórica a partir de las luchas de los pueblos oprimidos (Ellacuría, 1989/2020). Dicho en otras palabras, el reconocimiento y respeto de la dignidad humana no puede quedar en el plano retórico abstracto, sino que deberá calificarse, estructurarse y hacerse posible en términos económicos, políticos o culturales, a favor de una vida digna para las mayorías.

El proceso de historización de los Derechos Humanos es una vía y alternativa que orientan a superar la tensión entre universalidad y particularidad. Mientras los derechos son universales en su formulación, su aplicación debe responder a las particularidades históricas concretas. Por consiguiente, los derechos universales sólo adquieren sentido cuando se encarnan en los pueblos que luchan por su liberación. En la clásica idea liberal, los Derechos Humanos fueron solamente garantías individuales que las personas tenían frente al poder del Estado. Sin embargo, tal como lo indica De Sousa Santos (2002), este principio pasó a ser una ideología del «*statu quo*» o la legitimación del orden establecido, ya que, dicho manera

de garantizar los derechos, protegía únicamente a quienes ya poseían una serie de medios materiales para lograr apropiarlos.

En consecuencia, el aporte del pensamiento de Ignacio Ellacuría es pertinente y actual, pues, está orientado a un análisis crítico, mediante el cual se advierte que los derechos son sólo reales si las condiciones históricas llegan a permitir que se ejerzan. En este sentido, el proceso de «historización» descrito en el capítulo anterior, se entiende como el anclaje de los derechos en las necesidades concretas de los pueblos que son marcados por la pobreza, la exclusión y la violencia sistémica. No se trata de importar modelos jurídicos externos, sino de construir derechos desde la historia viva de sus pueblos, este es un desafío permanente en Latinoamérica y el Caribe.

Un ejemplo que ilustra lo enunciado anteriormente, es la existencia legal y teórica que tienen las personas al derecho a la salud. Comparado con aquello que miles de personas deben experimentar cotidianamente en la aplicación y vivencia de este derecho. Aunque la mayoría de las constituciones latinoamericanas y caribeñas formalmente reconocen a la salud como un derecho fundamental, en la práctica existe un número elevado de personas que no tienen acceso a servicios médicos básicos. Tal y como expone la Organización Panamericana de la Salud (2022) -OPS-, más de un tercio de la población latinoamericana y caribeña no cuenta con cobertura integral en salud, y las diferencias que hay entre el entorno urbano y el rural son abismales. Históricamente, el problema no sólo se deriva del derecho, sino del propio sistema. Por esta razón, es necesario y urgente implementar políticas públicas y los correctivos a los que haya lugar, así como la ejecución de presupuestos estatales para todo aquello que involucra el derecho a la salud: cobertura, personal profesional y técnico

capacitado, construcción y adaptación de infraestructura física y tecnológica pertinente, adquisición y suministro permanente de medicamentos, etc., pero, también la existencia de modelos comunitarios que hagan posible el acceso y la vivencia de este derecho.

Algo semejante sucede con el derecho a la educación. Aunque se señale que, en lo transcurrido del siglo XXI, en Latinoamérica y el Caribe se han alcanzado tasas elevadas de escolarización en educación básica y media, aún persisten desigualdades concretas derivadas de la calidad y la permanencia, así como en el acceso a la educación superior (Arias, Giambruno, Mordukowicz & Pineda, 2023). Según la UNESCO (2021), el porcentaje de abandono escolar que se registra en las poblaciones rurales y jóvenes de bajos recursos resulta alarmante. Desde la historia, la responsabilidad radica en comprender que asegurar el derecho a la educación no es abrir escuelas, sino transformar las propias estructuras sociales que generan desigualdad educativa: pobreza, trabajo infantil, exclusión digital, violencia armada y desplazamientos forzados en determinados territorios rurales.

Ellacuría (1990) enfatiza que los derechos son necesidades históricas que deben establecerse. De esta manera, el derecho al trabajo no quedaría reducido a simplemente prohibir que existan condiciones formales de desempleo, sino que debería implicar la exigencia de condiciones laborales dignas, salario justo, derechos sociales, etc. En Latinoamérica y el Caribe, donde el 56 % de la fuerza laboral realiza una actividad económica informal (OIT, 2020), dignificar implica visibilizar a esos trabajadores y garantizar derechos laborales; no seguir forzándolos a quedarse en la invisibilidad jurídica.

Por otro lado, la historización de los Derechos Humanos también implica dar voz al sujeto colectivo. Si la idea de derechos en la tradición occidental atendía más a lo individual,

Ellacuría establece la necesidad de ampliar la visión de esos derechos hacia las mayorías populares y hacia las naciones o pueblos históricamente oprimidos (Schulz, 2020). En este sentido, las luchas por los derechos de los pueblos indígenas, afrodescendientes, campesinos o de las mujeres, no son luchas que deban ser estudiadas como anexos a la historia, más bien, se constituyen en la forma en que los derechos deben encarnarse en la historia. Como señala Walsh (2018), los derechos en América Latina deben estar anclados en las cosmovisiones comunitarias, así como también respaldados en los fundamentos del vivir dignamente, que priorizan en su posibilidad el vivir en comunidad, por encima de la vida individualista, así como el vivir en armonía con la naturaleza.

Dicho de otra manera, todo esto debe traducirse en un cambio de perspectiva de la creación y aplicabilidad de políticas públicas. Los organismos internacionales como la CEPAL (2022) han incidido en la necesidad de un nuevo acuerdo social que pueda articular crecimiento, redistribución y desarrollo de derechos. Esta idea del nuevo acuerdo social va en la misma línea de aquello que Ellacuría denunció continuamente como una manera de mostrar la concepción abstracta de los Derechos Humanos, por lo que, al proponer la historización de los mismos, se generaría la posibilidad de visibilizar las condiciones concretas de vida de las mayorías oprimidas. La idea de darle forma a la esperanza se relaciona con su llamado a transformar los Derechos Humanos en instrumentos de liberación, refiriéndose con ello a la capacidad de crear instituciones y programas que respondan a las necesidades de las mayorías. Por ejemplo, si se toman en cuenta las políticas de renta básica universal, revisadas en Brasil, Colombia o México, éstas son entendidas como una forma de

historización del derecho a la subtenencia, garantizando así condiciones mínimas de vida digna en contextos de alta desigualdad.

La historización tiene un aspecto cultural y simbólico. En sociedades en las que lamentablemente se mantienen problemáticas como el racismo, el machismo o la discriminación, la «dignificación del otro» supone transformar los imaginarios sociales que naturalizan tales situaciones. Como advierte Dussel (2015), reiteradamente, no basta con reconocer derechos en el plano jurídico; ya que, es necesario plantear una propuesta ética en clave de liberación, la cual invite y promueva un cambio en las relaciones sociales y culturales que legitiman la opresión, la exclusión y la marginalidad. En este contexto, propuestas que se llevan a la práctica como la educación intercultural, la memoria histórica de los conflictos armados o la visibilización de la lucha feminista, son evidencia de procesos de historización cultural y transformaciones que buscan generar nuevas formas de reconocimiento.

Propuesta de dignificación como proyecto político – ético de liberación

Tal y como se ha advertido, en el pensamiento de Ignacio Ellacuría la dignificación no es un simple imperativo moral individual, sino que se configura como un proyecto sociopolítico y ético, con el fin de cambiar las condiciones históricas de opresión que experimenta la mayoría de la población en Latinoamérica y el Caribe. En esta propuesta, la dignificación del otro desempeña un rol determinante y es el centro de un horizonte emancipador que reclama transformaciones económicas, políticas, culturales y en las relaciones internacionales. Desde su dimensión de fe como creyente cristiano, Ellacuría (1989/2020) sostiene que la misión histórica de los pueblos latinoamericanos consiste

precisamente en “bajar de la cruz a los pueblos crucificados” (Ellacuría, 1978, p. 16), es decir, liberar a las mayorías populares de las estructuras generadoras de sufrimiento, exclusión y muerte. La categoría de “pueblo crucificado” es entendida por el jesuita (Ellacuría, 1978) como aquella colectividad que, aunque es la mayoría de la humanidad, está subordinada por un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría, que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores que afectan directamente las condiciones efectivas de bienestar y, por lo tanto, los subsume a unas condiciones de vida injusta (p. 16).

No obstante, el proyecto sociopolítico y ético ellacuriano, en mención, parte del principio de que la realidad histórica es transformable y que el futuro no está determinado, ni se impone, sino que es el resultado de decisiones de forma optativa. Desde el punto de vista de la filosofía de la realidad histórica, la «dignificación» es el horizonte que orienta la praxis liberadora, convirtiéndose en la medida de la justicia que orienta la praxis de los pueblos hacia otra realidad social (Ellacuría, 1990). En otras palabras, la dignificación es al mismo tiempo fin y criterio de toda praxis transformadora.

Uno de los ejes que se encuentra en la propuesta ellacuriana, es la economía al servicio de la vida. Esta propuesta se opone a la «civilización de la riqueza», que consideraba que la economía tenía la primacía del crecimiento económico sobre el bienestar humano. En el anverso se encuentra la pobreza, entendida no como miseria, sino como la organización de la sociedad que prioriza las necesidades básicas y la igualdad en el acceso a los bienes fundamentales, de tal manera que se contribuya a construir una «civilización de la pobreza» (Aramburu, 2015).

En el contexto latinoamericano y caribeño la construcción de la «civilización de la pobreza» implica poner en cuestión los modelos económicos neoliberales injustos, los cuales han consolidado la desigualdad. En este aspecto es preciso transformar dichos modelos por sistemas económicos equitativos, redistributivos, sostenibles y sustentables. Por ejemplo, en la región debería plantearse el paso de un modelo extractivista a uno postextractivista, que entienda el desarrollo no solamente en aras de un incremento del producto interno bruto - PIB-, sino también como el garante de la vida digna y los derechos en todas las personas (Gudynas, 2011).

Desde esta perspectiva, el proceso de «dignificación» es un requerimiento para avanzar hacia un orden internacional diferente, más solidario y cooperativo, y no basado en la dominación, la injusticia, ni en la inequidad. A nivel internacional, el proyecto sociopolítico y ético ellacuriano conlleva una nueva manera de entender las relaciones Norte – Sur. Ellacuría denunció en varias ocasiones la dependencia estructural de Latinoamérica y el Caribe frente a las potencias económicas, a las cuales atribuía la pobreza y el retroceso de la autodeterminación de los pueblos (Ellacuría, 1989/2020). Dicha denuncia mantiene su vigencia en nuestros días, dadas las condiciones y situación del mundo, pues, la existencia de desigualdades socioeconómicas sigue marcada por el poder financiero del Norte sobre la economía latinoamericana y caribeña, así como la dependencia de países en vías de desarrollo respecto de organismos multilaterales como el FMI o el Banco Mundial (Barkin y Santarcángelo, 2024).

Otro elemento importante que se suma al proyecto sociopolítico y ético ellacuriano es la relación entre la historización y la democracia participativa, pues, el reconocimiento de

derechos no implica su vigencia si las personas no tienen vías para defenderlos y ejercerlos. Ellacuría examina la manera en que la praxis liberadora se convierte en el diseño de estructuras políticas que logran articular las formas de participación de las mayorías (Ellacuría, 1990). En este sentido, Gargarella (2013) coincidirá en señalar cómo las constituciones latinoamericanas y caribeñas presentan catálogos amplios de derechos, pero, al mismo tiempo construyen sistemas de representación elitistas que limitan la participación popular. Con todo, la historización implicará la democratización, en la que las mayorías no sean sólo receptores de políticas, sino protagonistas en la construcción de su dignidad.

En consecuencia, el proyecto de dignificación plantea también la exigencia de una política que vuelva a centrarse en la justicia social. Ellacuría veía en la democracia participativa la posibilidad de que las mayorías populares pudieran tomar parte en las decisiones (Ellacuría, 1990). La propuesta de una “democracia radical” (Mouffe, 2013) apunta a eliminar el monopolio del poder, ya sea por parte de las élites económicas o las élites de los partidos políticos, para hacer del poder una cosa compartida por los distintos sectores sociales. Aquí la dignificación no sólo incluye un reconocimiento formal de los derechos, sino que exige la existencia de instituciones políticas que permitan que personas y comunidades vulnerables tengan voz (indígenas, mujeres, campesinos, afrodescendientes, migrantes, entre otras y otros).

En el ámbito de la cultura, la «dignificación» puede desarrollarse como un proceso de descolonización simbólica. La colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2000) ha impuesto unas formas de mirar el mundo, hasta el punto de eliminar las identidades y las cosmovisiones de los pueblos originarios. La dignificación, por el contrario, requiere

reconocer la diversidad cultural y establecer un diálogo intercultural que no se quede en la aceptación, sino que busque abrir nuevos horizontes de convivencia. En este sentido, Walsh (2018) propone el concepto de interculturalidad crítica, que no sólo reconozca las diferencias culturales, sino que luche por reorganizar las estructuras de poder que las subordinan.

Por otra parte, el proyecto sociopolítico y ético ellacuriano de «dignificación» (categoría articuladora) está conectado tanto a las luchas de la memoria histórica, de la justicia (transicional en este caso), como también construcción democrática. La mayoría de los pueblos latinoamericanos y caribeños han experimentado el abuso y la violencia provocados por diferentes dictaduras, así como por conflictos armados y violaciones masivas de los Derechos Humanos. Por esta razón, la idea ellacuriana de historización de los derechos apunta a que las sociedades reconozcan el sufrimiento de las víctimas y se comprometan con su reparación. Un ejemplo de la necesidad de este reconocimiento y reparación se puede hallar en algunas de las indicaciones de los informes de las comisiones de la verdad en naciones como Guatemala, Perú o Colombia, las cuales advierten que la dignificación de las víctimas abarca el dolor, la responsabilidad de sus perpetradores y la garantía de no repetición (Hayner, 2011).

En síntesis, el proyecto sociopolítico y ético ellacuriano exige reconfigurar la economía, democratizar la política, descolonizar la cultura, recuperar la memoria histórica y redefinir las relaciones internacionales. Una de las enseñanzas más importantes de Ellacuría (1990) al respecto, es su continua insistencia en que la historia no está cerrada y que cada sociedad tiene la posibilidad de ir debilitando sus estructuras hacia un mayor nivel de

dignidad, lo cual es una clave fundamental para construir sociedades más justas, humanas y solidarias.

No se desconoce que en la realidad histórica latinoamericana y caribeña, dicho proyecto tiene un carácter utópico – realista; entendido no como utopía irrealizable, sino como un horizonte regulador de la acción política a favor de la justicia. Esta es una alternativa civilizatoria frente a la globalización neoliberal y de cara a los modelos de desarrollo excluyentes. En palabras de Sobrino (1999), la propuesta de Ellacuría es “una utopía que surge del sufrimiento de los pobres y se hace realidad en luchas concretas por su liberación” (p. 42).

La dignificación y el discurso de los Derechos Humanos

En la realidad histórica de los pueblos latinoamericanos y caribeños, las luchas y trabajos para que la conexión existente entre el concepto de dignificación y el discurso de los Derechos Humanos se lleve a cabo en la práctica cotidiana, no han sido fáciles, ni pacíficas. Aunque en la Declaración Universal de 1948 se indica que “todos los [seres humanos] nacen libres e iguales en dignidad y derechos” (Naciones Unidas, 1948/2015, art. 1), la historia de Latinoamérica y el Caribe y de las violencias ocurridas en la mayoría de los países de esta región del mundo, permiten comprobar que dicha concepción y declaración de la ONU se queda corta y reducida a la hora de llevarla a la praxis y de luchar e insistir para que exista una protección efectiva de las mayorías empobrecidas y excluidas. Para Ignacio Ellacuría (1981/1989), el problema de fondo sobre este respecto consiste en que el discurso sobre los Derechos Humanos ha sido y es difundido desde una clave abstracta y universal; por tanto, la forma en que se recibe y aprehende dista notablemente de la praxis histórica concreta: es

precisamente que, a partir de esta distancia, se produce una ruptura entre el contenido que se proclama y el contenido que se da efectivamente, y en ese caso se establece. A esto, Ellacuría lo denomina «ideologización», ya que, tal como se abordó dicho concepto en el primer y segundo capítulos de este trabajo, implica el uso de categorías universales para disfrazar o legitimar realidades injustas (Ellacuría, 1976/2008).

En consecuencia, la dignificación del otro no puede concebirse como un mero efecto de la existencia de declaraciones internacionales, sino que debe considerarse como un proceso histórico de apropiación social de los derechos que le son inalienables. Se trata pues de convertir el discurso en realidad vivida, es decir, en una realidad de los derechos para generar en el mundo material y político, las condiciones de posibilidad para que cada persona disfrute de tales derechos (Schulz, 2020); sobre todo las mayorías populares.

La dignificación como horizonte político – ético del discurso

Cuando se reconstruye la historia del discurso de los Derechos Humanos, éste no aparece simplemente como un conjunto de normas jurídicas, sino que adquiere la forma de un horizonte político – ético orientado a la dignificación del otro. Ellacuría (1989) subraya que el verdadero sentido de los derechos no está únicamente en su proclamación formal, sino en la praxis liberadora que logra transformar la realidad de los pueblos. En esta clave, la dignificación se convierte en el proceso histórico mediante el cual los derechos proclamados pasan a ser efectivamente vividos, de modo que las personas dejan de ser vistas como objetos pasivos de asistencia y se reconocen como sujetos históricos de liberación.

La complejidad de esta conexión entre ordenamiento jurídico y realidad social es la esencia misma del proceso de dignificación. Los Derechos Humanos no son “atributos naturales” que se poseen de un modo abstracto, sino que son logros históricos que se conquistan, se defienden y se amplían a partir de la praxis social. Por lo tanto, dignificar es reconocer en el otro—en el pobre, en el excluido y en el oprimido, especialmente—el sujeto de derechos y de historia e ir generando las condiciones estructurales que los posibiliten y confirmen. (Ellacuría, 1990).

Uno de los mayores escollos con los que tropieza la dignificación del otro es la ideologización del discurso de los Derechos Humanos. Pareciera que existiera un lugar común en el que los enunciados universales de Derechos Humanos se convierten en instrumentos de legitimación del poder: se declaran universales, sí; pero, en la práctica, sólo se aplican a ciertas élites, dejando de lado a la mayoría de personas, especialmente a las más vulnerables. El derecho se presenta entonces como una mistificación que intenta cubrir la injusticia estructural existente (Ellacuría, 1985/2008).

Partiendo de esta crítica se puede inferir que desideologizar es también dignificar, es decir, examinar las condiciones de aplicación de los derechos, descubriendo en ellas las contradicciones entre lo que se dice y lo que se vive, y dando un giro al discurso, el cual ha de estar acorde a las necesidades reales de las personas y orientado a la satisfacción de necesidades básicas y a la protección de los más vulnerables (Rosillo, 2009).

El “desde” de las mayorías populares como criterio de dignificación

Uno de los puntos clave en la propuesta ellacuriana es el “desde” dónde o “desde” quiénes se ha de partir en dicho proceso de dignificación e historización de los Derechos Humanos. Según indica el jesuita, los Derechos Humanos deben ser historizados desde los pueblos oprimidos y mayorías populares, con miras a su emancipación (Ellacuría, 1989). Lo cual significa que aquello que establece el criterio de verdad y justicia no es el discurso formal de las instituciones internacionales, sino la apropiabilidad real de esos Derechos, por quienes más sufren las consecuencias de la exclusión. De esta manera, el “desde” dónde o “desde” quiénes, se convierte en el lugar de verificación de la dignificación, pues, un derecho sólo tiene dignidad cuando dignifica realmente a quien no lo posee (Ellacuría, 1990).

La dignificación del otro se produce siempre en función de algunos principios normativos y éticos, que, de ser aplicados de un modo coherente, permiten que la dignidad humana no se quede teóricamente en la proclamación abstracta, sino que logre una realización histórica, en la vida concreta de las personas. Estos principios, como tal, cuando forman parte de la praxis social y política, constituyen criterios de verificación que permiten evaluar si el discurso de Derechos Humanos está o no orientado a la liberación o, por el contrario, si se ha convertido en un dispositivo ideologizado que legitima desigualdades.

La dignificación deviene así en cinco dimensiones principales: el respeto por la igualdad, la justicia y la dignidad humana; el reconocimiento de los derechos y de las necesidades básicas de las personas; el trato ético y respetuoso hacia cada ser humano; el reconocimiento de la autonomía y de la capacidad de autodeterminación; la promoción de la paz y la reconciliación. Cada una de esas dimensiones, a su vez, cuando se analiza en función

de la categoría de historización, se convierte en un parámetro crítico que determina la medida en que los discursos normativos se ajustan o no a la realidad histórica.

Respeto por la igualdad, la justicia y la dignidad humana

El primer elemento que caracteriza al proceso de dignificación es el respeto por la igualdad, la justicia y la dignidad. La igualdad se ha entendido en la tradición liberal moderna exclusivamente como un atributo formal, es decir, como elemento que garantiza que todas las personas tengan los mismos derechos ante la ley (Eguiguren Praeli, s.f.). No obstante, cuando una persona se enfrenta con este principio, desde la perspectiva de la historización, puede evidenciar que la igualdad formal es insuficiente, si ésta no va acompañada de unas condiciones materiales que permitan que los seres humanos accedan de manera real a los bienes que favorecen su desarrollo integral (Samour, 2009).

Desde esta perspectiva, la justicia no puede ser limitada a la aplicación de la norma jurídica; al contrario, debe expresarse en la creación de las estructuras sociales y económicas que logren eliminar las desigualdades estructurales. Así, la dignidad humana se asegura porque es proclamada, pero también porque es vivida en contextos donde las personas acceden a oportunidades de educación, salud, vivienda o trabajo digno, en condiciones equitativas. (Schulz, 2020).

En el caso de Latinoamérica y el Caribe, este principio adquiere especial relevancia, ya que, la historia de cada país y de cada pueblo enseña que las mayorías populares han sido sistemáticamente marginadas de los beneficios del desarrollo económico – político, y que las élites se han apropiado de los privilegios que emanan de dicho desarrollo. En esa línea,

hablar de igualdad y generar justicia se traduce en denunciar las condiciones estructurales de opresión, así como generar políticas públicas que redistribuyan los recursos e incluyan a los sectores históricamente marginados.

Sintetizando, la dignificación se materializa desde el mismo momento en que la igualdad y la justicia pierden su alcance abstracto y meramente teórico para convertirse en realidades comprobables en la vida cotidiana. Una sociedad que afirma la dignidad de sus miembros, es la que organiza sus instituciones para que nadie se convierta en inferior, ni quede excluido por ello.

Reconocimiento de los derechos y de las necesidades básicas de las personas

El segundo de los elementos que permiten dignificar es el reconocimiento de derechos y de necesidades humanas. Desde la óptica ellacuriana, es indiscutible que para hablar de Derechos Humanos como universales, hay que dar cuenta siempre de que una condición mínima de vida debe estar presente. Por lo tanto, sería muy difícil, o incluso insuficiente, que se hable de derechos culturales o políticos, antes de garantizar derechos básicos, derechos que aseguren que las personas lleguen a poder sobrevivir, llegar a estar atendidas para desarrollarse como tales, como seres humanos. La introducción de la historización de este principio obliga a confrontar discursos normativos con realidades de pobreza, hambre y exclusión de millones de personas en Latinoamérica y el Caribe; evidenciando, como se ha indicado en varias ocasiones, que existen contradicciones entre un discurso universalista que defiende derechos para todas y todos, sin distinciones, y las situaciones reales que experimenta un amplio porcentaje de la población que carece de agua potable, de alimentación necesaria, de salud y de educación.

En este sentido, dignificar al otro, como presupuesto irrenunciable para un proceso de auténtica humanización significa aceptar que la satisfacción de las necesidades vitales no es un acto de caridad, sino una exigencia de justicia. Esto implica la existencia de políticas redistributivas, sistemas de protección social y mecanismos institucionales que aseguren el acceso a los bienes básicos necesarios. Sólo así se logrará satisfacer las necesidades fundamentales o básicas de las personas, al tiempo que se alcanzará que el resto de los derechos puedan adquirir sentido y eficacia (Samour, 2009). De este modo, la práctica de aquello que se ha defendido aquí consiste en que un Estado social que no garantice la alimentación, la salud y la vivienda a sus ciudadanos, no puede considerarse como un Estado dignificador o una sociedad dignificadora, incluso aunque se reconozca que formalmente acepta y ratifica los tratados internacionales en materia de Derechos Humanos.

Trato ético y respetuoso hacia las personas

El tercer componente de la dignificación se relaciona con una forma de trato ético, que se expresa en un determinado nivel de respeto. La dignidad humana no se sostiene únicamente en estructuras materiales o jurídicas, sino también en las relaciones interpersonales y en el modo en que las instituciones se vinculan con las personas en la vida cotidiana. El trato ético implica el reconocimiento en el otro sujeto como un ser de valor intrínseco y que no puede ser utilizado para fines ajenos a su propia realización. Esto constituye un conjunto de prácticas sociales e institucionales que no buscan la humillación, la discriminación o la violencia simbólica. Así, dignificar al otro significa un trato donde el otro se considera como fin en sí mismo, lo cual implica el respeto por su integridad física, moral y cultural.

En el ámbito latinoamericano, este aspecto cobra aún mayor importancia para los indígenas, afrodescendientes, raizales, y las comunidades campesinas, quienes han sido, desde la época de la conquista, víctimas de la discriminación, el desprecio cultural y la dominación cultural. Dignificar a estas comunidades supone reconocer sus identidades y tradiciones, sus modos de vida, y velar porque el trato que les otorguen las instituciones del Estado y de la sociedad sea conforme a su dignidad como comunidades con una amplia historia y tradición.

La dignidad no es sólo la relación entre un individuo y su comunidad, sino que contiene una dimensión estructural. En este ámbito, las instituciones estatales, las empresas y las organizaciones sociales tienen la responsabilidad jurídica y ética de asegurar que sus políticas y prácticas reconozcan la importancia de una dignidad humana tal que se procure impidiendo toda actitud y comportamiento que conduzca a la exclusión de algunos, a la explotación, a la manipulación de otros y demás prácticas de opresión convertidas en un criterio rector de la vida social, así como de la acción institucional.

Autonomía y capacidad de autodeterminación

Un cuarto elemento de la dignificación es la autonomía y la autodeterminación de las personas y de los pueblos. Dignificar, en consecuencia, es reconocer al otro no sólo como receptor de derechos, sino como sujeto libre capaz de decidir su vida y de fijar su propio camino histórico. La historización de este principio implica atender en qué medida los dispositivos políticos y sociales permiten a los individuos y a las comunidades ejercer efectivamente su autonomía. En Latinoamérica y el Caribe, muchos pueblos han visto coartadas sus capacidades de autodeterminación por la concentración del poder en las manos

de las élites nacionales o de los intereses externos. En tal contexto, dignificar es el imperativo de transformar esas estructuras para que los pueblos puedan decidir sobre sus recursos, su territorio, su cultura y su destino común.

De modo particular, la autonomía es la capacidad de elegir libremente, sin coacción ni manipulación; y, además, corresponde a disponer de las condiciones materiales y educativas necesarias para actuar con libertad como algo real y realista. Para posibilitar el proceso de dignificación, se requiere, por lo tanto, generar un entorno social que, no sólo proclame la libertad, sino que ésta última haga posible y efectiva la autonomía.

Desde el punto de vista del reconocimiento de la autonomía, la pluralidad de los proyectos de vida también debe ser reconocida. La dignidad no puede ser impuesta desde una comprensión uniforme, sino que debe abrirse a la diversidad de las formas de existencia que no nieguen la dignidad de los otros.

Promoción de la paz y la reconciliación

El último elemento del proceso de dignificación es la promoción de la paz y la reconciliación. La dignidad humana no puede florecer en contextos signados por la violencia estructural, los conflictos armados o la exclusión sistemática. Por esto, dignificar al otro implica la construcción de condiciones sociales que favorezcan la paz y la reconciliación entre los seres humanos y entre los pueblos.

En el contexto latinoamericano, la historia reciente da cuenta de los efectos y las consecuencias de los conflictos bélicos, las dictaduras, la violencia estructural y las profundas lesiones sociales. La dignificación precisa enfrentar esas lesiones mediante

procesos de verdad, justicia y reparación que permitan la reconstrucción de los vínculos sociales para, poco a poco, restituir la confianza entre las comunidades.

Sin embargo, la reconciliación no debe ser entendida como olvido, ni como negación del pasado, sino como praxis de justicia, que tiene como punto de partida el reconocimiento del sufrimiento de las víctimas y que, además, modifique las estructuras que originan la violencia. La paz no se reduce a la ausencia de guerra, sino que se entiende como construcción de condiciones sociales justas en donde se eliminen las causas estructurales de la exclusión y de la opresión.

Así, la promoción de la paz y la reconciliación finalmente se convierte en un criterio fundamental de lo que podemos llamar dignificación. Puesto que, una sociedad que omite o evita enfrentar sus violencias históricas o transformar sus estructuras injustas, no puede ser considerada una sociedad digna, ni pacífica.

Los cinco elementos indicados constituyen un marco global para la recepción del proceso de dignidad del otro. Cada uno de ellos configura el criterio de verificación histórica que permite validar la medida con la cual el discurso de los derechos puede ser realizado en prácticas liberadoras. Juntos conforman una concepción de la dignidad como proceso situado, convulso y siempre en dinámico proceso de transformación social.

La dignidad, en ese sentido, no es una condición, sino un horizonte siempre abierto a partir del cual conformar la interacción entre personas, instituciones y pueblos, en el énfasis de lo que permite una sociedad más justa, equitativa y liberadora.

La dignificación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría

La idea de dignificación en Ignacio Ellacuría sólo se aprehende desde su eje de reflexión sobre la realidad histórica y la praxis liberadora. Para él, los Derechos Humanos no son fórmulas abstractas o bien códigos desprovistos de contenido, sino posibilidades históricas que se encarnan en sujetos, en procesos concretos. En esa línea, dignificar al otro no consiste en enunciar principios, sino en escudriñar los condicionamientos que degradan la vida —pobreza extrema, violencia, exclusión— a través de una praxis crítica, situada, corresponsable. Esta clave se nutre también de su gran proyecto filosófico, la denominada “Filosofía de la Realidad Histórica”, donde la realidad no es sólo el dato, sino el “quehacer” histórico que va abriendo las posibilidades de liberación sólo si hay inteligencia práctica y voluntad política para realizarlas (Ellacuría, 1990). Así, Ellacuría articula teoría, política y ética en la misma propuesta por la humanización de las mayorías, a través de imágenes programáticas que enfatizan la pertinencia de la dignificación, en escenarios como la civilización de la pobreza y la civilización de la riqueza (Aramburu, 2015).

La praxis liberadora en Ignacio Ellacuría

La praxis para Ellacuría no es la práctica activista e inmediata, ni la simple acumulación de buenas intenciones, sino la unidad crítica del conocimiento y de la acción que, analizando el proceso constitutivo de la realidad, interviene transformándola. O, expresado en otras palabras, la praxis es la operación histórica desde la que un pueblo toma conciencia de su situación y establece posibilidades que lleva a cabo en favor de la vida digna. Dicha comprensión de la praxis coincide además con el proyecto filosófico del jesuita sobre la realidad histórica: lo real histórico no está dado, sino que es producto de las

decisiones y las acciones humanas; de ahí que la razón práctica se defina precisamente como la acción que hace avanzar la historia hacia niveles de mayor justicia (Ellacuría, 1990).

Así, Schulz (2020) señala que “la filosofía en Ellacuría no puede llegar a serlo si no se entiende como un momento para una praxis histórica total” (p. 15), de ahí la unidad fundamentada en que la praxis liberadora exige, en primer lugar, un análisis crítico – histórico que desideologice la realidad; en segundo lugar, una opción ética por la víctimas — por lo que el pobre y oprimido pasa a ser el lugar hermenéutico privilegiado—; y, en tercer lugar, un proyecto político de tal manera que dicho análisis y dicha opción ética acaben siendo estructuras de producción de dignidad (González, 2019).

No es extraño que Ellacuría proponga como alternativa a la “civilización de la riqueza” —caracterizada por la acumulación y el consumo— la “civilización de la pobreza”, entendida como un horizonte utópico – realista de una forma de vida donde las necesidades básicas estén garantizadas y sea posible una libertad real. Se trata de invertir las prioridades sociales, de tal modo que la economía y el poder estén subordinados a la vida de los últimos de los últimos (Ellacuría, 2020; Aramburu, 2015).

El pobre y el oprimido como sujetos históricos de la dignificación y la liberación

Por lo demás, si la historización tiene sus raíces en los derechos existentes en la realidad, los actores llamados a mover la historia hacia la dignidad son los pobres y los oprimidos.

Ellacuría (1990) subraya que ellos son sujetos hermenéuticos, sociales y políticos privilegiados, dado que padecen la verdad de la injusticia y son el reclamo de la posibilidad de otra organización social. De manera análoga a lo afirmado por Hurtado (2015), cuando

dice que “el pobre no es un objeto pasivo de asistencia o alimento, sino que es un sujeto activo de transformación histórica” (p. 60).

Por ello, la dignificación no se concede desde arriba, sino que se ha de realizar desde abajo, en mediaciones organizativas, jurídicas, culturales... La propuesta de Ellacuría exige, en consecuencia, instituciones que, reconociendo los sujetos excluidos, elabore políticas públicas que vayan en contra de las desigualdades y que elaboren procesos educativos que transformen los imaginarios de pobreza y exclusión (García, 2025).

En esta clave, la dignificación como proyecto pone el acento en exigir una concientización ética a la estructura política, de una opción por los pobres hacia la solución democrática. Ellacuría llama a invertir radicalmente las prioridades, donde los parámetros del éxito no sean las riquezas acumuladas, sino las vidas dignas de las mayorías (Ellacuría, 1989).

Conclusiones: La dignificación del otro como proceso integral

El recorrido realizado a lo largo de la presente investigación permite poner de relieve que la dignificación del otro, según Ignacio Ellacuría, no sólo constituye una categoría ética, sino que el proceso en sí mismo posibilita la expansión hacia un horizonte histórico – político cuyo fin busca la transformación de la realidad latinoamericana y caribeña.

Esta investigación articula las categorías principales del pensamiento filosófico y político de Ignacio Ellacuría: Realidad Histórica, Ideología, Ideologización, Desideologización e Historización, revelando su conexión analítica y crítica, en y para la comprensión de la dinámica social y la generación de una praxis liberadora.

En el núcleo de la propuesta ellacuriana se encuentra la «Realidad Histórica», concebida como la categoría fundamental, dinámica y sistemática, y se concreta en la praxis, donde convergen la naturaleza, la historia, el individuo y la sociedad en una simbiosis indisoluble.

La Realidad Histórica se estructura desde el ámbito social, impulsada por la capacidad humana que opta entre un espectro de posibilidades moldeando la identidad y el destino de un pueblo. En esta dinámica, el ser humano emerge como un agente protagónico que asume la responsabilidad de construir una “mejor realidad”, con especial atención a los marginados y desposeídos. Para comprender la configuración de esta realidad, es imperativo analizar la función de la ideología, comprendida como un sistema de ideas aceptadas voluntaria y masivamente, que interpreta y valora las relaciones humanas, levantándose como un elemento indispensable para la organización social. La ideología, si bien puede aportar

coherencia y sentido a la existencia, también puede convertirse en un instrumento de encubrimiento y justificación de estructuras injustas e inequitativas.

Sin embargo, la ideología en sí misma encierra el peligro de la “ideologización”, un proceso mediante el cual se pervierte en un falseamiento de la realidad, enmascarando los niveles de opresión y desigualdad dentro de la dinámica social.

La ideologización opera a través de una visión totalizadora que oculta elementos de falsedad o injusticia, respondiendo a intereses colectivos tácitos y configurando las conciencias a nivel individual y social, con lo cual se presenta una imagen idealizada que contrasta con la crudeza de la realidad. De ahí surge la necesidad de una desideologización, categoría que se presenta como un imperativo político – ético, que implica un análisis crítico de la realidad para poner en evidencia las ideologías dominantes y sus efectos distorsionadores dentro de las mayorías populares.

Ellacuría busca exponer la naturaleza ideologizada de los discursos, mostrando los conceptos abstractos que se presentan como universales y como históricamente efectivos, cuando la realidad pone de manifiesto su carácter mistificado al negar las condiciones necesarias que deberían tener para ser apropiados por las mayorías. La desideologización, entonces, surge como un proceso que se sustenta en la «Historización», categoría acuñada por Ignacio Ellacuría para contrastar los postulados del discurso con su realidad efectiva, revelando su verdadero significado y evidenciando sus ocultamientos dentro de un contexto específico.

Una de las tesis centrales en el pensamiento de Ellacuría es que los Derechos Humanos sólo pueden adquirir sentido real si se historizan, es decir, si se comprenden y

aplican desde la situación concreta de los pueblos vulnerados, sometidos y dominados. Para él, existe el riesgo de que los derechos se conciban como una normatividad absoluta abstracta, desligada de la realidad y utilizada incluso como instrumento de dominación por los más fuertes (Ellacuría, 1989). Frente a este peligro, Ellacuría sostiene que la verdadera validez de los derechos radica en su apropiabilidad efectiva por las mayorías oprimidas, lo cual requiere mediaciones económicas, jurídicas y políticas que hagan posible su vivencia cotidiana. En esta perspectiva, la historización no es sólo una categoría conceptual, sino una exigencia política y ética que convierte la proclamación de los derechos en un proceso de dignificación histórica (Ellacuría, 1989, p. 45).

La Historización no busca relativizar los Derechos Humanos, sino universalizarlos, considerando el “desde”, “dónde” y “para quién” se proclaman. Este método permite confrontar las problemáticas sociales y su finalidad, con los intereses subyacentes en los discursos, al tiempo que se busca verificar el ideal de los Derechos Humanos a partir de prácticas concretas de los pueblos.

Este movimiento no relativiza los derechos, sino que les confiere densidad práctica. Como sostiene Galiana & Camacho (2022), Ellacuría articula los derechos como las necesidades sociobiológicas y político-biológicas de la especie, atendiendo para ello a la dotación de instituciones históricas que los lleguen a hacer efectivos. De aquí que la dignificación no sea sólo un gesto simbólico, sino un proceso institucional y político. En este sentido, dignificar significa hacer efectivos aquellos derechos que, aunque proclamados, no se cumplen ni se respetan en la práctica. Dicho de otro modo, es reorganizar las posibilidades históricas a favor de quienes han sido negados en su humanidad.

Siguiendo la línea de su pensamiento, Rosillo (2009) expone que, para Ellacuría, las personas de esta región del mundo buscan salir del estado de pobreza y explotación ocasionada por las dinámicas económicas capitalistas neocoloniales que los obliga a buscar sobrevivir, y, por lo tanto, la concepción que tienen del término “Derechos Humanos”, es más bien “Derechos subjetivos”, “Derechos morales”, o “mandatos de un Estado de Derecho”. Rosillo concluye que, ante tanta diversidad de conceptos asociados a la categoría de “Derechos Humanos”, se cae en un reduccionismo que impide realizar una adecuada verificación histórica (p. 137).

Es necesario, entonces, reconocer la importancia del “*desde dónde*”, el “*desde quiénes*” y el “*para qué*” se proclaman los Derechos Humanos. Ellacuría enfatiza en su “Filosofía de la Realidad Histórica” que la historia no constituye simplemente una recopilación de datos, sino que es un lugar de posibilidades abiertas a la acción transformadora; por lo tanto, es importante mantener una perspectiva objetiva en cuanto a la pregunta por el significado de “Derechos Humanos”, agregando la advertencia que frente a toda esta estructura teórica, la historicidad de los Derechos Humanos no debe ser entendida como un conjunto de normas abstractas, mistificadas según quien las proclama, sino que al ser historizadas, se convierten en conquistas sociales que deben ser logradas y ampliadas por los pueblos.

Por lo tanto, la historización se erige como una hermenéutica histórico – crítica que posibilita resignificar el relato histórico como una fuerza transformadora.

En el capítulo 2 se realiza una indagación crítica sobre el discurso de los Derechos Humanos, propiamente dicho, desvelando sus fundamentos esenciales, sus exigencias

axiológicas y las ambigüedades que lo atraviesan en su confrontación con la realidad histórica.

Desde el pensamiento de Ellacuría, la proclamación universal de los Derechos Humanos debe arraigarse en la premisa de la dignidad inherente a todo ser humano. Según el enfoque político – ético propuesto por Ellacuría, este discurso puede desarrollarse en la medida en que el concepto de dignificación (o de la dignidad, como la articulación práctica de estas dimensiones) logre fundamentarse dentro de las bases políticas y sociales de los pueblos, de tal manera que la praxis histórica y la historicidad de tales derechos apunten hacia el reconocimiento del pobre y del oprimido como sujetos de liberación por su dignificación integral.

Sin embargo, en la realidad concreta de la aplicación del discurso, tal dignificación se ve comprometida en contextos marcados por la desigualdad y la opresión.

Desde la interpretación ellacuriana sobre la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su aspiración a la validez permanente y la garantía del respeto y la dignidad humana, se visibiliza la tensión entre su pretensión moral y su traducción en derechos subjetivos protegidos por la norma jurídica. Ellacuría concluye que esta tensión se manifiesta en la ambigüedad del discurso, que oscila entre la enunciación de principios nobles y mistificados, y el grito desesperado ante la persistencia de la discriminación. En este sentido, la historización del discurso de los Derechos Humanos, tal como la concibe el jesuita, se torna imprescindible para desentrañar las contradicciones inherentes a su proclamación, desde una posición social particular, que a menudo invisibiliza la exclusión estructural que impide su apropiación por parte de todos los seres humanos.

De esta manera, la dignificación no debe ser entendida como un gesto caritativo o individual, sino como un acto de comunicación, de tipo estructural, que demanda dismantelar las bases económicas, políticas y culturales que producen exclusión y violencia. Ya recordaba Ellacuría (1990) la misión histórica de los pueblos de América Latina: “*bajar de la cruz a los pueblos crucificados*”, lo que significa iluminar y transformar las estructuras que causan sufrimiento y muerte. Así, la praxis histórica, explicada en el capítulo 1 de la presente investigación, la historización del Discurso de los Derechos Humanos, analizada en el capítulo 2 y la dignificación del ser humano convergen en un mismo horizonte de sentido.

La crítica ellacuriana enraizada en una genuina preocupación por los “pueblos oprimidos” y “las mayorías populares”, denuncia cómo la afirmación de ciertos derechos humanos puede convertirse en una careta que encubre la violación sistemática de los derechos más básicos, tales como el derecho a la vida y a la subsistencia digna. En este contexto, la historización emerge como un imperativo ético y epistemológico, exigiendo que el discurso se enuncie desde las perspectivas de aquellos cuyas vidas carecen de los derechos, bienes y servicios más elementales, revelando así la restricción de la validez efectiva del discurso y su instrumentalización al servicio de una minoría privilegiada.

El capítulo 3 explora la categoría de la dignificación, interpretándolo como una propuesta de visibilización de los pueblos oprimidos, valorando el proceso histórico que plantea Ignacio Ellacuría, desentrañando su conexión intrínseca con la historización del discurso de los Derechos Humanos y su centralidad en una ética de la liberación. Se afirma que la dignificación no se presenta como un punto de llegada abstracto o una esencia

ahistórica, sino como un proceso dinámico de reconocimiento, verificación y realización práctica en las condiciones concretas de la vida.

En clave ellacuriana, dignificar significa desideologizar el discurso de los Derechos Humanos, sometiéndolo a la prueba de la realidad y, como se mencionó anteriormente, preguntándose desde dónde, desde quiénes y para qué se proclaman. Ubicándose desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares, se revela la verdad de su universalidad efectiva, trascendiendo el nivel básico de la simple formalidad. La dignificación del otro resignifica la praxis que crea y asegura las condiciones reales para que cada persona se apropie de los derechos proclamados.

De este modo, la dignificación del otro se ofrece como una función de la crítica y de la transformación a realizarse sobre los Derechos Humanos historizados frente a su uso ideologizado y excluyente, lo que equivale a universalizar en la realidad histórica los Derechos Humanos, convirtiendo la pretensión universal teórica en universalidad concreta a través de políticas, instituciones y prácticas que permitan su apropiación por todas las personas, especialmente por quienes hoy se encuentran en la marginalidad.

El método de historización se convierte en una herramienta para evaluar, orientar y reunir este proceso en cinco ejes normativos: (i) igualdad – justicia – dignidad; (ii) reconocimiento de derechos y necesidades básicas; (iii) trato ético y respetuoso; (iv) autonomía y autodeterminación; (v) paz y reconciliación. Estos ejes se constituyen en criterios de verificación y horizontes de realización.

De esta manera, el pensamiento de Ellacuría prevalece en el tiempo al reconocer la realidad inequitativa de los pueblos, convirtiéndose en un paradigma, ya no desde un plano puramente latinoamericano, sino desde todas las latitudes globales. Cada vez que se logra advertir que el discurso de los Derechos Humanos, si sólo se mantiene en un plano abstracto, adquiere el riesgo de volverse un discurso ideologizado, mistificado en la medida en que se invisibilice la praxis subyacente del discurso, dentro del marco histórico – social en el que se proclame. La dignificación sólo puede darse en la medida en que la historización del discurso sea el eje articulador entre lo que se dice y el sujeto de derechos a quien debe ir dirigido, en este caso, los pueblos y las mayorías víctimas de la inequidad y de la exclusión.

En síntesis, la conexión establecida entre Derechos Humanos y dignificación puede resumirse en tres grandes tesis:

- El discurso de los Derechos Humanos, si se prescinde de su historización, puede caer en la ideologización. En sus proclamaciones universales, puede esconderse una potencial legitimación de estructuras sociales injustas de no contrastarse con la realidad histórica concreta.
- La historización del discurso puede transformarse en praxis de dignificación. Al verificar la apropiabilidad concreta de los derechos por parte de las mayorías oprimidas, aquél se convierte en condiciones efectivas de vida y de liberación.
- La dignificación se constituye en horizonte político – ético del discurso. No es suficiente con proclamar la dignidad, sino que debe construirse de forma histórica y colectiva asegurando unos derechos básicos, una ética humanizadora, una autonomía

y una forma de reconciliación a través de una práctica concreta de reconocimiento y respeto en las relaciones interpersonales y comunitarias. Como señala Cortina (2007), la dignidad no sólo se garantiza en estructuras jurídicas y políticas, sino también en el modo en que nos tratamos cotidianamente como iguales. Así, la ética de trato se convierte en la dimensión micro de la dignificación macro, donde cada interacción humana confirma o niega la dignidad del otro.

En definitiva, la presente investigación corrobora que la dignificación del otro es la clave articuladora y catalizadora del pensamiento de Ellacuría, para la liberación del oprimido. Desde la praxis histórica, pasando por la historización del discurso de los Derechos Humanos, hasta el afianzamiento de la dignificación como horizonte político – ético, se evidencia un recorrido coherente que fundamenta y orienta las luchas sociales de América Latina y el Caribe. Como dice Dussel (2015), la ética de la liberación no surge de decir lo que todos prefieren decir, sino de las voces concretas de las víctimas y los excluidos. Desde esta desmistificación ya evidente desde la historia, desde las denuncias que llevaron a la muerte a Ignacio Ellacuría y desde la realidad inequitativa que aún prevalece, los pueblos latinoamericanos están llamados a transformar la realidad, a hacer efectivas las legitimidades de los Derechos Humanos y a construir una civilización donde la dignidad no sea privilegio de unos pocos, sino derecho de todos.

Referencias bibliográficas

- Aliaga, F. y Pintos, J. (2012). Introducción: La investigación en torno a los imaginarios sociales. Un horizonte abierto a las posibilidades. *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 11 (2), 11-17.
<https://www.redalyc.org/pdf/380/38024616002.pdf>
- Aramburu, M. (2015). El pensamiento utópico de Ignacio Ellacuría. *Razón y Fe*. n° 1405, pp. 397-408,
- Arendt, H. (2014). *La condición humana* (M. Costa, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1958).
<https://ezequielssingman.blog/wp-content/uploads/2020/09/la-condicion-humana-hannah-arendt.pdf>
- Arias, E., Giambruno, C., Mordukowicz, A., & Pineda, B. (2023). *El estado de la educación en América Latina y el Caribe 2023*, BID.
- Baeza, M. A. (2000). Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Sociedad Hoy. (p. 33-34). En García Rodríguez, G. O. (2019). Aproximaciones al concepto de imaginario social. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 19(37), 31- 42
<https://doi.org/10.22518/usergioa/jour/ccsh/2019.2/a08>
- Banco Mundial. (2021). *Resumen del año 2021 en 11 gráficos: la pandemia de la desigualdad*. Banco Mundial.
<https://www.bancomundial.org/es/news/feature/2021/12/20/year-2021-in-review-the-inequality-pandemic>
- Banco Mundial. (2023). *Afrodescendientes en Latinoamérica: Hacia un marco de inclusión*. Banco Mundial.
<https://www.bancomundial.org/es/region/lac/publication/afrodescendants-in-LAC>
- Barkin, D., y Santarcángelo, J. (2024). El FMI como instrumento clave en la lucha de clases: reflexiones a partir de América Latina. *El trimestre económico*, 91(362), 239-263.
<https://doi.org/10.20430/ete.v91i362.2090>
- Brito de Butter, M. L. (2022). Una nueva lectura de Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría desde las «posibilidades» y la «realidad histórica». *Investigaciones UCA*, 2(2), 121–124. <https://doi.org/10.51378/iuca.v1i2.7772>

Carrera U., R. (2020). La historización de los conceptos teológicos en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. *Siwo Revista De Teología*, 13(1), 83-101.

<https://doi.org/10.15359/siwo.13-1.4>

Carrera Umaña, R. (2024). *Historia y verdad en Ignacio Ellacuría: Análisis de su aporte ético y epistemológico a la filosofía de la liberación* [Tesis doctoral, Universidad de Granada]. Digibug. <https://hdl.handle.net/10481/92979>

Carrera U., R. (2025). La realidad histórica en Ignacio Ellacuría. *Revista Espiga*, vol. 24, núm. 49, pp. 162-188. Universidad Estatal a Distancia

<https://www.redalyc.org/journal/4678/467880352009/html/>

Carretero Pasín, A. E. (2004). Repensar la ideología desde lo imaginario. *Revista Sociológica*, 5/2004, 101-125.

<https://ctinobar.webs.ull.es/1docencia/SOCIOLOG%C3%8DA%20POL%C3%8DTICA/CARRETERO.IDEOLOG%C3%8DA%20E%20IMAGINARIO%20SOCIAL.pdf>

Carrillo-Salvador, R. G. (2021). Una aproximación al pensamiento de Ignacio Ellacuría. En V. I. Villacís (Ed.), *Sentido de la vida y comunidad* (pp. 106). Universidad Politécnica Salesiana.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2022). *Panorama social de América Latina 2021*, CEPAL. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/48518-panorama-social-america-latina-caribe-2022-la-transformacion-la-educacion-como>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2021). *Violencia y discriminación contra mujeres, niñas y adolescentes*. OEA.

<https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaMujeresNNA.pdf>

Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel.

De Sousa Santos, B. (2002). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer.

<https://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20161110024742/Critica.pdf>

Díaz, C. (2004). Héctor Samour: Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría. *Realidad, Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, (98), 229–231.

<https://doi.org/10.5377/realidad.v0i98.4606>

Domínguez Miranda, M. (2014). Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana. *Universitas Philosophica*, 7(13).

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vnphilosophica/article/view/11617>

Durkheim, E. (1982). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica.

https://acms.es/wp-content/uploads/2018/11/durkheim_emile_-_las_reglas_del_metodo_sociologico_0.pdf

Dussel, E. (2015). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (3.^a ed.). Trotta.

<https://www.trotta.es/libros/etica-de-la-liberacion-en-la-edad-de-la-globalizacion-y-de-la-exclusion/9788498790900/#:~:text=Enrique%20Dussel,-%C3%89tica%20de%20la&text=El%20principio%20de%20factibilidad%20%C3%A9tica,cuanto%20necesarias%20pero%20no%20suficientes.>

Eguiguren Praeli, F. J. (s.f.). Principio de igualdad y derecho a la no discriminación. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/iusetveritas/article/download/15730/16166/62502>

Ellacuría, I. (s.f). *Ideología e Inteligencia*. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/19-.pdf>

Ellacuría, I. (1973). *Un marco teórico-valorativo para la reforma agraria*. *ECA Estudios Centroamericanos*, 28(297-298), 443-457.

<https://doi.org/10.51378/eca.v28i297-298.10002>

Ellacuría, I. (1975). *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*. *ECA: Estudios Centroamericanos*, 30(322-323), 409–425.

<https://doi.org/10.51378/eca.v30i322-323.9538>

Ellacuría, I. (1976). *La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización*. *Revista ECA*, 335-336, 587-604.

<https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/view/9093>

Ellacuría, I. (1976). *La lección de El Salvador*. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J.

<https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C09-c29-.pdf>

Ellacuría, I. (1978). *Historización del bien común y de los Derechos Humanos en una sociedad dividida*. México.

<https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C05-c19-.pdf>

Ellacuría, I. (1978). *El Pueblo Crucificado. Ensayo de soteriología histórica*. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J.

<https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C14-c07-.pdf>

Ellacuría, I. (1979). *Universidad y política*. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J.

<https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C27-c15-.pdf>

Ellacuría, I. (1980). *Respuesta a Cetrul*. El Salvador. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J.

<https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C05-c20-.pdf>

Ellacuría, I. (1981). *Historización de los Derechos Humanos en los países subdesarrollados y oprimidos*. Ponencia presentada en el Congreso Interamericano de Filosofía, México.

<https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C05-c21-.pdf>

Ellacuría, I. (1981). *Universidad, Derechos Humanos y mayorías populares*. El Salvador. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J.

<https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C27-c17-.pdf>

Ellacuría, I. (1990-2001). *Escritos de Ignacio Ellacuría* (12 vols.). (M. Soto, Ed.). UCA Editores.

Ellacuría, I. (1985). *Función liberadora de la filosofía*. UCA Editores.
<https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/view/7194>

- Ellacuría, I. (1988). *Hacia un replanteamiento de los derechos humanos en Centro América*. Universidad José Simeón Cañas (UCA) 2000. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/>
- Ellacuría, I. (1989). *Historización de los Derechos Humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares*. San Salvador: UCA. <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/view/8035>
- Ellacuría, I. (1989). *El mal común y los derechos humanos*. Universidad José Simeón Cañas (UCA) 2000. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/>
- Ellacuría, I. (1990). *Utopía y profetismo desde América Latina*. UCA Editores. <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/5938>
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. Editorial Trotta. Madrid
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. https://materiales.untrefvirtual.edu.ar/documentos_extras/1027_Problemas_de_historia_politica/Lecturas_Clase_2/Fanon_Frantz.pdf
- Gadamer, H. (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos Editores. Madrid, España. <https://dn720002.ca.archive.org/0/items/gadamer-hans-georg.-el-problema-de-la-conciencia-historica-1993/Gadamer%2C%20Hans-Georg.%20-%20El%20problema%20de%20la%20conciencia%20hist%C3%B3rica%20%5B1993%5D.pdf>
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y Método*, vol. 1, Sígueme. https://docs.google.com/file/d/0BzH20_Ds87woM3hSWjZIdHIzWVU/edit?resourcekey=0-B39ZT8XyMtNMIqMtPjAIdg
- Galiana, J. & Camacho, Á. (2022). En defensa de los derechos humanos. Actualidad de Ignacio Ellacuría. *Revista Internacional de Pensamiento Político* 16:633-652 DOI:[10.46661/revintpensampolit.6463](https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.6463)
- García, R. (2025). La naturaleza de la pobreza: Apuntes para una sociología de la pobreza. FOESSA / Cáritas Española.
- García, G. (2019). Aproximaciones al concepto de imaginario social. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 19(37), 31-42. doi: 10.22518/usergioa/jour/ccsh/2019.2/a08 <http://www.scielo.org.co/pdf/ccso/v19n37/1657-8953-ccso-19-37-31.pdf>

- Gargarella, R. (2013). *La sala de máquinas de la Constitución*. Katz Editores.
<https://una.uniandes.edu.co/images/pdf-edicion1/resenas/Virgez2016-Resea-UNA-Revista-de-Derecho.pdf>
- Garrido Gómez, María Isabel. (2009). *Algunas reflexiones sobre el discurso de los derechos humanos*. *Frónesis*, 16(1), 9-12.
http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-62682009000100001&lng=es&tlng=es.
- González Fernández, A. (1994). Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría. En J. A. Gimbernat Ordeig & C. Gómez Sánchez (Coords.), *La pasión por la libertad: Homenaje a Ignacio Ellacuría* (págs. 307-328). Trotta.
- González Fernández, M. (1993). *Filosofía y praxis en Ignacio Ellacuría*. Sal Terrae
- Gracia, D. (1991). Introducción a *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta.
https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofos_Centroamerica/Filosofia_realidad-Ignacio_Ellacuria.pdf
- Gudynas, E. (2011). *Más allá del nuevo extractivismo: Transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo*. CLAES.
https://www.researchgate.net/publication/326672439_Mas_alla_del_nuevo_extractivismo_transiciones_sostenibles_y_alternativas_al_desarrollo
- González, J. A. (2019). Ignacio Ellacuría: Praxis y la realidad histórica. *Praxis Filosófica*, 49, 5-21.
- Habermas, J (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos Editores. Madrid.
<https://docs.google.com/file/d/0B8goafEliOzMtNq4RkZwcFdTY1U/edit?resourcekey=0-2JXnoGC3qJTKeAaA-D269g>
- Hayner, P. (2011). *Unspeakable truths: Transitional justice and the challenge of truth commissions* (2nd ed.). Routledge.
<https://www.taylorfrancis.com/books/edit/10.4324/9780203867822/unspeakable-truths-priscilla-hayner>
- Hurtado, A. (2015). El pobre como sujeto en el pensamiento de Ignacio Ellacuría: Los fundamentos de una espiritualidad liberadora. Centro de Investigación y Publicaciones Sociales.
- Martínez-Vásquez, L. A. (2026). Ignacio Ellacuría en el horizonte académico: cinco escenarios analíticos de los estudios ellacurianos. *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana*, 58(160), 434-475. <https://doi.org/10.48102/rdf.v58i160.422>

- Marx, K. (1968). *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. (Prólogo)*. Ediciones Claridad.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the world politically*. Verso.
https://monoskop.org/images/3/31/Mouffe_Chantal_Agonistics_Thinking_the_World_Politically_2013.pdf
- Muggah, R., & Tobón, K. (2018). *Citizen security in Latin America: Facts and innovations*, Igarapé Institute.
<https://igarape.org.br/wp-content/uploads/2018/04/Citizen-Security-in-Latin-America-Facts-and-Figures.pdf>
- Naciones Unidas. (2015). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Recuperado de <https://www.un.org/es/documents/udhr/> (Obra original publicada en 1948).
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2020). *Panorama laboral de América Latina y el Caribe*. OIT. <https://www.ilo.org/es/publications/panorama-laboral-2020-america-latina-y-el-caribe>
- Organización Panamericana de la Salud. (2022). *Salud en las Américas 2022. Panorama de la Región de las Américas en el contexto de la pandemia de COVID-19*. OPS.
<https://iris.paho.org/handle/10665.2/56471>
- Proyecto Ignacio Ellacuría. Obras completas. Universidad de Granada.
<https://ellacuria.ugr.es/>
- Oxfam. (2021). *El virus de la desigualdad: Cómo recomponer un mundo devastado por el coronavirus mediante una economía equitativa, justa y sostenible*. Oxfam Internacional <https://www.oxfam.org/es/informes/el-virus-de-la-desigualdad>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 50(168), 533–580.
<https://chatgpt.com/c/689cf5dd-f46c-8332-ad9b-56baf98181ba>
- Quintana, L., & Hermida, J. (2019). La hermenéutica como método de interpretación de textos en la investigación psicoanalítica. *Perspectivas en Psicología: Revista de Psicología y Ciencias Afines*, 16(2), 73-80.
<https://www.redalyc.org/journal/4835/483568603007/html/#fn1>
- Rodríguez Salgado, CM, (2001). *Los Derechos Humanos en América Latina: por qué, para qué y para quién. Psicología desde el Caribe*. Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia, (8), 53-62. <https://www.redalyc.org/pdf/213/21300805.pdf>

- Romero Cuevas, J. M. (2016). La historización como crítica inmanente de la ideología en I. Ellacuría. *Revista ECA*, 71(744).
<https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/download/3153/3247/>
- Romero-Cuevas, J. M. (2024). Trascendencia en la historia: el alcance crítico de la filosofía de la realidad histórica de I. Ellacuría. *Endoxa: Series Filosóficas*, (54), 177-194.
<https://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/31237/31531>
- Rosillo, A. (2009). *Los derechos humanos y la ideología en Ignacio Ellacuría*. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 20(2), 45-67.
- Rosillo Martínez, A. (2009). *Los Derechos Humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Dykinson, S.L.
- Samour, H. (2009). La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales. *ECA: Estudios Centroamericanos*, 64(721), 351-368.
<https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/download/3464/3459/11867>
- Santamaria, J. (2018) Teología de la realidad histórica. Apropiación epistémica desde Ignacio Ellacuría. *Theologica Xaveriana* 186 (2018): 129.
<https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68186.trhaei>
- Sermeño Quezada, A., & Brito de Butter, M. (2024). Ignacio Ellacuría: Filósofo, teólogo, luchador por la justicia y la paz. Vigencia y actualidad de su legado intelectual. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 21(55), 11-23.
<https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1088>
- Schulz, M. (2020). *La filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría y la historización de los derechos humanos*. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 36(2), 5-18.
 DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4242930>
- Schulz, M. (2020). La filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría y la historización de los derechos humanos. *Wirapuru Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas*, 1(1), 64-75. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4242930>
- Senent, J. (1998). *La historización en Ellacuría: filosofía y praxis*. Salamanca: Sígueme.
- Serrano, O. (1995). Sobre el método de historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría. En W.M., Para una filosofía liberadora (pp. 41-49). San Salvador: UCA Editores.
<https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/view/5971/5920>
- Sobrino, J. (1999). *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Trotta.

- UNESCO. (2021). *Informe de seguimiento de la educación en el mundo 2021/2: los actores no estatales en la educación: ¿quién elige? ¿quién pierde?* UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000380076_spa
- United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC). (2020). *Global study on homicide 2019*. UNODC. <https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/Booklet1.pdf>
- Walsh, C. (2018). *Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: Ensayos desde Abya Yala*. Abya-Yala. <https://redinterculturalidad.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/02/interculturalidad-crc3adtica-y-pedagogc3ada-decolonial-walsh.pdf>