

Travesías

POLÍTICA, CULTURA Y SOCIEDAD EN IBEROAMÉRICA

AÑO I - Nº 1 - JULIO - DICIEMBRE 1996



UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA
SEDE IBEROAMERICANA. LA RABIDA.



REVISTA

TRAVESIAS. Política. Cultura y Sociedad en Iberoamérica.

DIRECTOR:

Joaquín Herrera Flores (Universidad de Sevilla. España).

SECRETARIO DE REDACCIÓN:

David Sánchez Rubio (Universidad de Sevilla. España).

CONSEJO EDITORIAL:

Horacio Cerutti-Guldberg (Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México); Carlos M. Cárcova (Universidad de Buenos Aires. Argentina); Jacinto Nelson de Miranda Coutinho (Instituto Brasileño de Estudios Jurídicos. Universidad Federal del Paraná. Brasil); Modesto Saavedra (Universidad de Granada. España); Víctor Moncayo (Facultad de Derecho. Universidad Nacional. Colombia); Benny Pollack (School of Politics and Communication. University of Liverpool. Reino Unido); Alberto Filippi (Univertita degli Studi di Camerino. Roma. Italia); Jose Eduardo Faria (Universidad de São Paulo. Brasil); y Juan Marchena (Universidad Internacional de Andalucía. Sede Iberoamericana Santa María de La Rábida. Huelva. España).

CONSEJO ASESOR:

ARGENTINA: Enrique Mari, Arturo Andrés Roig, Alicia Ruiz, Jorge Douglas, Diego Duquelsky y Juan Pegoraro. BOLIVIA: Julieta Montaña. BRASIL: Theotonio Dos Santos, Amilton Bueno de Carvalho, Edmundo Lima de Arruda Jr., Antonio Carlos Wolkmer, Clemerson Merlin Cleve y Miguel Pressburguer. COLOMBIA: Héctor Moncayo y Germán Palacio. COSTA RICA: Franz Hinkelammert y Eduardo Saxe Fernández. CUBA: Pablo Guadarrama. CHILE: Manuel Jacques y Rodrigo Calderón. EL SALVADOR: Antonio González y Benjamín Cuéllar. ESPAÑA: Antonio Enrique Pérez Luño, Juan Ramón Capella, Ramón Soriano Díaz, Javier de Lucas, Antonio Hermosa Andújar, Juan Antonio Senent de Frutos, Vicente Theotonio, Eloísa Díaz Muñoz, Jesús Muñoz de Priego, Félix Salvador, Sebastián de la Obra y José María Seco. ESTADOS UNIDOS: Ofelia Schutte y Helen I. Safa. FRANCIA: Juan Carlos Garavaglia. MEXICO: Oscar Correas, Jesús Antonio de la Torre Rangel, Jorge Witker, José Emilio Rolando Cifuentes y Mario Magallón Anaya. PERU: Ernesto de la Jara. PORTUGAL: Boaventura de Sousa Santos. REINO UNIDO: Lewis Taylor. VENEZUELA: Héctor Silva Michelena y Heinz R. Sonntag.

Edita: UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA,
SEDE IBEROAMERICANA SANTA MARÍA DE LA RÁBIDA

Maquetación e impresión: TECNOGRAPHIC, S.L.

I.S.S.N.: 1136-8780

Depósito Legal: SE-1.692/96

DERECHOS HUMANOS Y MUNDIALIZACIÓN

Rolando Alvarado

Introducción

¿Es necesario abordar la relación “derechos humanos” y “mundialización”? Si es necesario los acontecimientos reales pueden servirnos de argumentación. Veámoslo con un ejemplo. Según José Ayala Lasso “el reto de la cita de Pekín debe basarse en el reconocimiento de los derechos humanos. En darle a la mujer la capacidad de participar de forma activa en la vida económica, política, social y cultural”¹. Estas palabras del Alto Comisario de la ONU para los Derechos Humanos nos manifiestan que, aunque la realizada Cumbre sobre la Mujer en 1995 se desarrolló por múltiples derroteros, el substrato básico radica en que, toda mujer, ante todo es un ser humano y, por ello, sujeto y objeto de derechos, los cuales en muchos países ni siquiera están reconocidos como tales, pues no es casual que 41 países todavía en 1995, no habían firmado la Convención que aprobó las Naciones Unidas en 1979 sobre la eliminación de todas las formas de discriminación de la mujer. Dicha Convención no pretendió más que concretar, en el caso de la mujer, las implicaciones que se derivan y se especifican de su pertenencia a la humanidad en cuanto tal. Si a las mujeres no se les reconocen en la práctica sus derechos en cuanto seres humanos difícilmente se les dará el lugar y respeto que se merecen en cuanto concreción sexual de la humanidad.

Las razones de esa falta de reconocimiento son muy variadas y complejas. No vamos a entrar en ellas. Sólo lo presento como ejemplo de cómo el asunto de los derechos humanos está siendo afectado por la globalización mundial de nuestros vínculos sociales. Similar problemática se hizo presente en las Cumbres del Cairo sobre Población y de Copenhague sobre Desarrollo. Pero el asunto es más complejo de lo que parece a primera vista.

1. Los derechos humanos en medio de una paradoja.

En un interesante artículo a inicios del año pasado, Juan Antonio Estrada constata que nuestro momento histórico puede ser captado y definido como el establecimiento de una “paradoja”². Por una parte la humanidad situada en los diversos continentes se está occidentalizando; y por otra, el modelo predominante en Occidente y que estamos extendiendo al resto del mundo está agotado y mostrando la necesidad de un cambio de rumbo. Como elementales datos que evidencian dicha occidentalización presenta el hecho de la extensión de la economía de mercado, el establecimiento de la democracia representativa

¹ Citado por J.I.I, en “Conferencia de Pekín. Esperanza para alcanzar la igualdad”, *Vida Nueva* 2007 (9 de septiembre de 1995), p. 33.

² Juan Antonio Estrada, “Fraternidad”, *Vida Nueva* 1476 (1995), 23-29.

y parlamentaria, el asunto de los derechos humanos, el crecimiento del estilo de vida urbano, industrial y moderno, etc. Y como muestra del desgaste de ese mismo modelo acude al cuestionamiento interno que en los países miembros de la Comunidad Europea, en Norteamérica y resto de "asociados" al primer mundo occidental, se le está realizando en un movimiento que solemos llamar "postmodernidad". Podríamos sumar al cuestionamiento interno la indignación y protesta que suscita en los llamados países del Sur las consecuencias económicas y sociales que ha producido -y sigue produciendo- ese modelo de modernidad ilustrada. Si algunos postmodernos se sienten desilusionados y desencantados de la modernidad la mayor parte de la humanidad puede -y a lo mejor debe- sentirse profundamente indignada. Pero el caso es que cuanto más se extiende la modernidad ilustrada occidental más se discute su validez y universalidad llegando incluso a proponer un cambio de rumbo para bien de todos.

Pues bien, uno de los elementos señalados como "occidentalización" es la extensión en la conciencia colectiva de la humanidad de la importancia de los así llamados "derechos humanos". Resultan extraños y hasta provocan "sospechas" ante los demás quienes de un modo claro y evidente nieguen la necesidad de respetar y promover los derechos de los hombres. Occidente propone al resto del mundo la promoción de los derechos humanos como mecanismo estructurador y normativo de la convivencia pacífica entre los pueblos y la organización justa y democrática a lo interior de cada uno de ellos.

Es una propuesta atractiva y que hasta recibe legitimación religiosa³, pero que está siendo cuestionada por no pocas personas. Se dice que, además de ser Occidente internamente incoherente con eso que propone al no respetar en la práctica dichos derechos⁴, lo que intenta es imponer los privilegios occidentales o cuando menos determinar aquello que los diversos pueblos no occidentales y poseedores de otras tradiciones culturales deben entender y vivir como "derecho humano". Como muestra de la crítica de "occidentalización" del asunto de los derechos humanos podemos acudir nuevamente a las últimas Cumbres organizadas por la ONU (Población; Desarrollo; Mujer). En ellas se dieron posturas encontradas. No pocas intervenciones de algunos(as) participantes en dichas asambleas⁵ insistieron en la importancia de tomar en cuenta lo que en las diversas tradiciones culturales se entiende y se valora como "derecho a la vida"; "derecho a un desarrollo integral de la persona"; y lo que pueda considerarse o no como "opresión de la mujer" en la función que ha desempeñado y desempeña en las diversas sociedades. No pretendo emitir juicios ni posicionarme ante estos asuntos. No es mi interés en este escrito. Me basta con presentarlos como expresión de que a la oferta occidental de los derechos humanos -en algunas de sus especificidades al menos-, pese a que va ganando terreno no le está resultando fácil sembrarlo y abonarlo del mismo modo y con los mismos ingredientes.

³ Es interesante notar cómo a partir de Juan XXIII con su encíclica *Pacem in Terris*, la Iglesia católica integra en su vida y magisterio apostólico la defensa decidida de los derechos humanos. Juan Pablo II, ya en 1979 pidió que "los derechos del hombre lleguen a ser en todo el mundo principio fundamental del esfuerzo por el bien del hombre". (*Redemptor hominis*, 17).

⁴ Como se ve, no es nada fácil tener autoridad moral para incidir en casa ajena cuando se es incapaz de arreglar sensatamente la propia.

⁵ Según se desprende de las informaciones proporcionadas por los diversos medios de comunicación.

Se piensa que Occidente, a través de su oferta de “derechos humanos” está realizando una neocolonización del mundo al pretender imponer la filosofía social y la antropología de fondo que subyacen en su concepción de “derecho humano”. No le basta a Occidente con estar extendiendo la estructura económica neoliberal sino que requiere, para legitimarla, de una cosmovisión cultural determinada⁶. Y muy útil para la configuración de dicha cosmovisión es su propuesta de derechos humanos puesto que la misma recoge y expresa unos determinados valores. La crítica es dura y probablemente acertada en algunos aspectos, pero ciertas preguntas surgen con fuerza: ¿por qué la propuesta de los “derechos humanos” va a ser, necesariamente, un intento más de neocolonialismo occidental en esta aldea global en que estamos metidos todos?, ¿queda deslegitimado lo significado y señalado en los “derechos humanos” porque el padre de la criatura no sabe qué hacer con ella y la maltrata? Más aún: ¿qué hay en los derechos humanos que permita esa inconsistencia y afán de colonialismo?, ¿qué comprensión y vivencia de los derechos humanos exigiría a Occidente el no traicionarse a sí mismo y no dictaminar lo que los demás pueblos y culturas tienen que entender por “derechos humanos”? Se necesita, pues, que ante el hecho de la globalización, pensemos los derechos humanos desde nuevas perspectivas que por un lado proporcionen luz sobre su complejidad y ambigüedad, y que, por otro, les hagan justicia haciéndoles “dar de sí” lo valioso que contienen o puedan contener como aporte occidental a la realización histórica de la humanidad.

Algunas pistas para la elaboración de una “perspectiva liberadora” podemos encontrarla en el pensamiento de Ignacio Ellacuría que brevemente voy a exponer. Entiendo que las pistas que Ellacuría proporciona para la elaboración de una concepción nueva y pertinente de los derechos humanos ante la mundialización poseen un carácter liberador. No porque hayan sido elaboradas por un conocido pensador liberacionista sino porque pueden liberar a la teoría y práctica occidental de los derechos humanos de su posible utilización ideologizada y neocolonialista, de modo que lo que se viva y entienda como “derecho humano” sea cauce de liberación y no de dominio u opresión.

Las pistas para la construcción de esa “perspectiva liberadora” fueron expuestas por nuestro autor a lo largo de un curso que tuvimos la oportunidad de recibir de marzo a junio de 1989, pocos meses antes de su muerte. Se conserva y se publicó un texto⁷ que recoge el enfoque que dio al curso, y que pese a su brevedad expone las tesis centrales que ya había presentado en otros escritos referidos al tema de los derechos humanos⁸.

⁶ Un análisis serio y crítico sobre el neoliberalismo en sus varias dimensiones véase: Varios, *El neoliberalismo en cuestión*, Sal Terrae, Santander 1993, 319 págs. Y para un análisis latinoamericano: Varios, *Neoliberales y pobres. (Debate continental por la justicia)*, CINEP, Bogotá 1993, 600 págs.

⁷ Ignacio Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *ECA* 502 (1990), pp. 589-596.

⁸ Ignacio Ellacuría, “Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política”, *ECA* 254-255 (1969), pp.435-449; “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en E. Támez - S. Trinidad (eds), *Capitalismo: violencia y anti-vida*, Vol.II, San José 1978, pp. 81-94; “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, *ECA* 406 (1982), pp. 791-800; “Subdesarrollo y derechos humanos”, *RLT* 25 (1992), pp. 3-22. Este último escrito, aunque publicado póstumamente en 1992, es el texto de una conferencia tenida en 1987.

2. No hay perspectiva atinada sin el método adecuado.

El encabezado de este párrafo es lo primero que late en el artículo del mencionado curso. No es posible encontrar inteligibilidad y claridad en la complejidad y ambigüedad en el problema de los derechos humanos si no lo abordamos a través de un camino, de una vía, de un método pertinente. ¿Cuál sería este método? El lo llama "historización". No vamos a escudriñar el contenido de esta vía que ameritaría un estudio en directo⁹. Nos basta con dejarle decir lo propiamente central de la historización: "a) la verificación práctica de la verdad/falsedad -plano epistemológico-, de la justicia/injusticia -plano ético-, y el ajuste/desajuste que se da del derecho proclamado -plano político-; b) la constatación de si el derecho proclamado sirva para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más; c) el examen de las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales; d) la desideologización de los planteamientos idealistas, que en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no sólo para la afirmación de su posibilidad o desiderabilidad, se convierten en obstáculo de los mismos; e) la introducción de la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización"¹⁰.

Todo este proceso implicado en el método de la historización podemos resumirlo con J.M. Mardones diciendo que consiste en "dar carne histórico-social a los conceptos"¹¹. Para recuperar y explicitar el sentido concreto de los conceptos filosóficos, teológicos, políticos, económicos, culturales, etc., no basta con narrar la historia de su formulación, ni tampoco con mostrar la realidad que está detrás -y de frente- de ellos, sino que conviene evidenciar la finalidad con que se utilizan. Finalidad que está siempre sometida al espacio y al tiempo, y que responde a determinados intereses sociales. Es, pues, este "dar carne" histórica y social lo que Ellacuría sugiere para todo concepto, y en esta ocasión, al problema de los derechos humanos. Por ejemplo, cuando afirmamos que es un derecho humano la "libertad de expresión" debemos preguntar a renglón seguido: ¿quiénes pueden expresarse en esta sociedad concreta?, ¿cuáles son las consecuencias que desencadena dicha expresión?, ¿es este derecho el fundamental -por tanto jerarquizador de los demás- en todo momento de la convivencia social?, etc.

"Dar carne" histórica y social al tema de los derechos humanos -según nuestro autor- no puede ser realizado con el suficiente rigor y honestidad intelectual si no se explicita el "desde dónde" se consideran y el "para quién" y "para qué" se proclaman dichos derechos. Nos propone que ese desde dónde y ese para quién/para qué sean "los pueblos oprimidos y las mayorías populares".

⁹ Recomiendo, por su claridad y brevedad, para captar lo que Ellacuría entiende por historización a: S. Herrera, "Aproximación al método de historización de Ignacio Ellacuría", en *Para una filosofía liberadora (Primer encuentro mesoamericano de filosofía)*, UCA Editores, San Salvador 1995, pp.31-39; O. Serrano, "Sobre el método de historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría", *Ibid.*, pp. 41-50.

¹⁰ "Historización de los derechos humanos...", *op. cit.*, p. 590.

¹¹ José María Mardones, "La historización de los conceptos teológicos", en *RLT* 25 (1992), pp. 83-97.

No desde cualquier óptica y para cualquier finalidad puede lograrse el que los derechos humanos alcancen una perspectiva y validez universal concreta y adecuada. Hay que optar y justificar esa óptica y finalidad. Para Ellacuría, el situarse en un lugar o en otro a la hora de pensar constituye un criterio decisivo para la diferenciación de las corrientes de pensamiento, no sólo desde un punto de vista ético, sino también desde un punto de vista teórico, en la medida en que el "desde dónde" se piensa determina las cuestiones principales, las categorías apropiadas y, en definitiva, el horizonte de todo el quehacer racional.

Si su propuesta es abordar el problema de los derechos humanos desde el prisma de los pueblos oprimidos y las mayorías populares conviene que nos diga qué entiende por mayorías populares: "1) aquellas auténticas mayorías de la humanidad, es decir, la inmensa mayor parte de la humanidad, que vive en unos niveles en los que apenas puede satisfacer las necesidades básicas fundamentales; 2) aquellas mayorías que no sólo llevan un nivel material de vida que no les permite un suficiente desarrollo humano y que no gozan de manera equitativa de los recursos hoy disponibles en la humanidad, sino que se encuentran marginadas frente a unas minorías elitistas, que siendo la menor parte de la humanidad, utilizan en su provecho inmediato la mayor parte de los recursos disponibles; 3) aquellas mayorías que no están en condición de desposeídas por leyes naturales o por desidia personal o grupal sino por ordenamientos sociales históricos, que les han situado en posición estrictamente privativa y no meramente carencial de lo que les es debido, sea por estricta explotación o sea porque indirectamente se les ha impedido aprovechar su fuerza de trabajo o su iniciativa política"¹².

No es tan fácil la aceptación del concepto de mayorías populares como criterio para el análisis de las realidades sociales, aun cuando estemos abordando la realidad social de la "mundialización". Por ello Ellacuría piensa que al menos debiera aceptarse que la existencia de las mayorías populares constituye en sí misma un desafío a la conciencia ética de la humanidad y un desafío teórico y ético inaplazable a la reflexión filosófica. "Es evidente, como hecho, que nunca hubo en la historia del mundo tantos hombres tan pobres, tan desposeídos, sobre todo en relación con tan pocos ricos y depredadores"¹³.

Es éste pues el horizonte hermenéutico desde el cual habría que tratar el problema de los derechos humanos para poder desenmascarar la ambigüedad de su proclamación cuando tal proclamación se hace desde una universalidad abstracta en defensa de intereses particulares. Ellacuría consideraba que muchas veces, tras la normatividad abstracta y absoluta de los derechos humanos, en realidad se estaba defendiendo lo ya adquirido sin discutir el modo de esa adquisición y sin discutir cómo el derecho de todos se ha convertido históricamente en privilegio de unos pocos, por cuanto son pocos quienes cuentan con las condiciones reales para hacer efectivos esos derechos: "cuando el derecho se convierte en privilegio niega su esencia universal y deja de ser derecho del hombre para ser privilegio de clase o de un grupo de individuos"¹⁴.

Obviamente en este modo de plantear el problema hay un supuesto que consiste en pensar que "los derechos humanos pueden y deben alcanzar una perspectiva y validez uni-

¹² "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", op. cit., pp. 791-792.

¹³ Ibid., p. 793.

¹⁴ "Historización de los derechos humanos...", op. cit., p. 590.

versal". Pero que ello no es posible si no se les promueve y se piensan "desde" los pueblos oprimidos y las mayorías populares *para* o en busca de su liberación. Sólo mediante la historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares puede Occidente pretender una universalización de los mismos, en la medida que tal historización "descubre y desenmascara la utilización interesada de la doctrina de los derechos humanos, cuando se la emplea para legitimar el orden establecido, mediante su proclamación formal universal y su negación real, que hace de la universalidad de los mismos una burla sangrienta, porque no sólo no se da esa universalidad, sino que se la niega positivamente, ya que hasta ahora, tal como se han dado, se requiere la muerte y la opresión de muchos para la dominación y la libertad aparente de unos pocos"¹⁵.

3. El problema radical de los derechos humanos.

La utilidad del método que hemos expuesto anteriormente está en mostrarnos cuál es el problema radical de los derechos humanos, aquello que está en juego en su aceptación y defensa o por lo contrario en su rechazo y violación sistemática.

Pese a los avances experimentados por la conciencia colectiva de la humanidad en términos de una mayor vigencia y respeto de los derechos humanos, Ellacuría consideraba que aún no se ha cumplido realmente lo que Hegel estimaba como la etapa germanocrisiana de la historia humana y que la humanidad continuaba atascada en un estadio histórico en el cual la libertad de unos pocos estaba fundada en la negación de la libertad de muchos y los privilegios de una minoría en la negación efectiva de los derechos que competen a la humanidad en su conjunto¹⁶. La razón última de que ello no se hubiese logrado la veía en el hecho de que la plena libertad para todos no se logra por la "vía de la liberalización", como se ha pretendido desde el siglo XIX a través de todas las variantes del liberalismo (hoy hablamos de neoliberalismo, que como ya muy bien mostró Luis de Sebastián de liberalismo tiene muy poco, pero sí mucho de "darwinismo social")¹⁷ sino por la "vía de la liberación"¹⁸. La liberalización, pensaba, es la vía de los pocos fuertes, que están mejor preparados para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades en una lucha darwiniana por la supervivencia. La Liberación, en cambio, es el camino de las mayorías, en su búsqueda de las condiciones históricas efectivas que permitan a todos los hombres ejercitar su libertad¹⁹.

Según Ellacuría la historización de los derechos humanos desde la óptica de las mayorías populares posibilita una adecuada jerarquización de los distintos derechos particulares incluidos en el concepto genérico de derechos humanos. Jerarquización no tanto

¹⁵ *Ibid.*, p. 595.

¹⁶ *Ibid.*, p. 595.

¹⁷ Luis de Sebastián, "La gran contradicción del neo-liberalismo moderno", en *Cristianismo e justicia* 29 (1989), 27 págs.

¹⁸ Véase "Utopía y profetismo en América Latina", *RLT* 17 (1989), p. 162.

¹⁹ "Historización de los derechos humanos...", *op. cit.*, p. 594.

de su mayor o menor valor axiológico sino de su necesaria implementación cronológica en base al problema radical. No se trata tanto de que unos valores "valen" más que otros sino de que no es posible la realización plena de todos al mismo tiempo, aunque siempre se tienda a la armonización práctica de ellos, por lo que urge intentar armonizarlos y realizarlos desde lo que entendamos como raíz de todo. La situación de las mayorías empobrecidas y de los pueblos oprimidos muestra que el problema radical de los derechos humanos es el de "la lucha de la vida en contra de la muerte", la búsqueda de lo que da vida frente a lo que la quita o da muerte. Esa lucha de la vida contra la muerte se plantea en diversos planos, pero no puede perderse de vista que la vida biológica es el primer principio de cualquier forma de vida y, por tanto, el derecho primario.

Cuando habla de "lucha por la vida" entiendo que no tiene en mente única y primariamente el "derecho de nacer", sino que está pensando en la base biológico-material de la vida desde que se nace hasta que se muere. En todo caso habría que abordar el "derecho a nacer" desde esa lucha por la vida en contra de la muerte y no al revés, de modo que la actual -y casi siempre apasionada- disputa entre nacimiento/aborto se presenta como algo complejo y delicado puesto que son varios factores los que entran en juego²⁰. Evidencia que está pensando en algo más amplio el hecho de que a renglón seguido vincula ese "luchar por la vida" con "la satisfacción de las necesidades básicas" (alimentación, salud, vivienda, educación, etc.), las cuales se constituyen en derecho cuando se impide satisfacerlas. Tener un techo dónde cobijarse; poder hacer los tres tiempos de comida al día; acceder a la educación primaria y secundaria cuando menos; gozar de un sistema sanitario ágil y de calidad; etc., puede parecer algo sobreentendido en países ricos y para aquellos que viven como ricos en los países pobres, pero no lo es en la mayor parte de países ni para los que son marginados en los países que sí está asegurado este mínimo. Pensemos en Nicaragua -sede de este Encuentro- y muchos países en donde ni siquiera se tiene trabajo para poder medio satisfacer esas necesidades básicas. El caso es que para dos tercios de la humanidad, para la mayor parte -y los derechos humanos deben serlo de la humanidad entera o dejan de ser humanos realmente- no se dan las condiciones reales para poder seguir viviendo biológicamente, para conservar la vida biológica, sea por la extrema pobreza, por la exclusión de los procesos económicos, por la violencia, la represión, etc. Peor aún, dada la interrelación dialéctica que existe entre el abuso de unos pocos y el no uso de los muchos, no podrían esos pocos (grupos y países) disfrutar de lo que consideran sus derechos si no fuera por la violación u omisión de esos mismos derechos en el resto de la humanidad.

Hasta aquí alguno puede decir: está bien. Aceptado. Pero ¿y todos los demás derechos?, ¿de qué sirve y vale tener "vida biológica" si no poseemos libertad, si se nos mantiene en la ignorancia informativa, si no podemos movilizarnos cuándo y cómo quisiéramos, etc.? Debo contestar que partir de la satisfacción de las necesidades básicas para hacer viable la vida biológica no niega la importancia y valía de los derechos que planifican esa misma vida, que la desarrollan y la hacen más humana: derecho a organizarse, a expresarse libremente, a ser diferente en el sexo, la edad, la cultura, etc. Lo que hace es orientar el problema de los derechos humanos en una dirección más realista e integral. No podemos partir de una universalidad abstracta sino ir construyendo una universalización concreta.

²⁰ La complejidad no maniquea del asunto está lúcida y brevemente expuesta por José I. González Faus, "El derecho de nacer (crítica de la razón abortista)", en *Cristianismo i justicia* 65 (abril de 1995), 32 págs.

4. Los derechos humanos y el mal común

La propuesta que hace Ellacuría y que hemos venido presentando puede adquirir mayor luz si la enfocamos desde una perspectiva que está presente en los escritos señalados -y que expuso en el mencionado curso-: la de relacionar los derechos humanos con lo que los clásicos llamaban el "bien común"²¹.

No es nada nuevo hablar del "bien común". La Iglesia ha sido y es una fuerte defensora del bien común como finalidad de una correcta y justa organización de la convivencia social. Pero, para Ellacuría, la definición directa del bien común no puede lograrse adecuadamente, si se la busca de una manera formal y abstracta. Esa formalidad y abstracción pueden servir de marco y aun de horizonte, pero no son suficientes. Apuntan eso sí, en primer lugar, al bien de una comunidad, que no es sin más la suma de los individuos. No se consigue, por tanto, el bien común buscando el bien de cada uno, de modo que aquél sea la suma de todos éstos. El bien de todos, cada uno por separado, no es el bien general, no es el bien común. En segundo lugar apuntan también a la idea, tan fuertemente expresada por Santo Tomás, de que hay una cierta prioridad del bien común sobre el bien particular, en el supuesto de que ambos bienes son personales, esto es, que hacen referencia a la persona, de tal forma que no puede darse moralidad plena en la búsqueda de un bien particular si no se tiene en cuenta el bien común.

Todo lo anterior es muy importante, pero no nos dice lo que pasa en la realidad con el bien común. Porque el bien común, para cualquiera que se enfrente a la realidad global con un mínimo de objetividad (ayudan a ello los informes anuales de Naciones Unidas sobre el Desarrollo Humano y documentos de otros organismos e instituciones), es "de hecho" un ideal, no obstante ser también una necesidad para que pueda darse un comportamiento realmente humano. Lo que en realidad se da en la situación global de la humanidad actual es el "mal común". ¿Qué es este mal común y por qué esta tensión del mal común/bien común fundamenta la necesidad de los derechos humanos, entendidos primordialmente como derechos de las mayorías populares?

Para Ellacuría al menos tres características debe poseer el mal común para poder ser comprendido como tal. En primer lugar, hay que hablar de un mal común, cuando se trata de un "mal reconocido", que afecta a la mayor parte de las personas. No puede ser común el mal que afecta a unos cuantos. Entre los niños de muchos países de África, Asia y América Latina, por ejemplo, la desnutrición es un mal común. Esta referencia a un gran número de afectados por el mal es indispensable para hablar de un mal común. Pero esto no es más que una primera aproximación pues estaríamos más bien ante un "mal de muchos" que ante un "mal común". Para que se dé un mal común, que como condición previa tiene que ser el mal de muchos o de la mayoría, se requiere que esos muchos se vean afectados por el mal en razón de la comunicabilidad de ese mal: dadas determinadas condiciones, lo más probable es que el mal afecte a muchas personas o a la mayor parte de las personas. En este segundo sentido, el mal es común porque eso que se entiende como mal tiene la capacidad de afectar más o menos profundamente a los más, de modo que queda resalta-

²¹ Para la relación "derechos humanos" y "bien común" redactó dos o tres hojas que aún no han sido publicadas. Ignoro si lo serán en la edición que el Departamento de filosofía de la UCA de El Salvador está preparando sobre algunos escritos filosóficos de Ellacuría. Por si acaso hago aquí una presentación comentada de dicho escrito.

da su capacidad de propagarse, de comunicarse. Sería un mal comunicable. En tercer lugar, el mal para que pueda ser común debe poseer un carácter estructural y dinámico. Es decir, mal común será aquel mal que por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social. Es un mal intrínsecamente maleador. Recordemos que ya desde los griegos se decía que practicar y/o realizar el bien es lo que "hace buenos" a los hombres, por la fuerza intrínseca del bien. Igual vale para el mal. Incluso podemos sospechar si esa "fuerza intrínseca" del mal no es más seductora que la del bien, aunque la de éste sea más humana, razonable y virtuosa.

Nuestro autor piensa -con un acierto diáfano pese a haberlo señalado en 1989- que nuestra situación global mundial está configurada por el mal común, si es que nos atenemos a los indicadores del desarrollo humano y social. La sociedad mundial está de tal forma estructurada y dominan en ella tales dinanismos que la mayor parte de los pueblos y personas quedan afectados malamente, de suerte que para no estarlo hay que luchar contra corriente y no dejarse determinar por ese mal común. Ciertamente algunos sacan provecho de este mal común, pero esto mismo les hace malos en un sentido más profundo. Las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales son tales que la mayor parte de los miembros de nuestra "aldea global" viven en pobreza crítica con insatisfacción de sus necesidades básicas en salud, vivienda, educación y trabajo. La aldea entera está realmente mal estructurada por falta de los elementos de desarrollo necesarios en muchas de sus poblaciones y por mala distribución de los mismos. Más aún, el modelo dominante y los dinanismos reinantes hacen que cada vez sean más los que viven peor y que sea mayor la diferencia entre quienes viven bien y los que viven mal, usando los términos bien y mal sin acepción érica. Quienes, por tanto, impulsan este tipo de ordenamiento mundial no están buscando el bien común sino el mal común. Dicho en otros términos, allí donde la mayor parte de una población vive mal, debe decirse que reina el mal común y de ningún modo el bien común.

Si la realidad de esta nuestra aldea global es vista desde lo que se ha planteado como "mal común" real, que es el mal que afecta a la mayoría de las personas en el mundo, sobre todo cuando este mal cobra las características de injusticia estructural -estructuras injustas que apenas posibilitan una vida humana y que, al contrario, deshumanizan a la mayor parte de quienes viven sometidos a ellas- y de injusticia institucionalizada -institucionalización en las leyes, costumbres, ideologías, etc.- surge el problema del bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional. Consiguientemente el bien común, surgido como "negación superadora" del mal común, debe ser contrapuesto como bien al mal, pero debe tener las mismas características que hacían del mal común algo realmente común.

Un bien será, por tanto, un bien realmente común, cuando tenga la capacidad de afectar con su bondad a la mayor parte, debe ser un "bien mayoritario"; segundo, cuando tenga de por sí esa comunicabilidad bienhechora, cuando sea un "bien extendible" comunicable a los más; tercero, cuando tenga un cierto carácter estructural y dinámico, un "bien intrínsecamente bienhechor". Que sea un bien que "haga buenas" a las personas, desde sí mismo, por su naturaleza, fuerzas, signos y finalidad. En el caso de tener que superar una injusticia estructural e institucional, se trata de crear una justicia estructural e institucional, esto es, una serie de estructuras e instituciones que no sólo posibiliten sino que contribuyan eficazmente a que la mayor parte de los individuos -y no sólo unas minorías privilegiadas- puedan satisfacer sus necesidades básicas y puedan construir, desde esas necesidades satisfechas, personalmente sus propias vidas.

Una consideración de los “derechos humanos” desde esta perspectiva del mal común dominante los muestra, según Ellacuría, como “el bien común concreto”, que debe ser buscado en la negación superadora del mal común, que realmente se presenta como una situación en la que son violados permanente y masivamente los derechos humanos. La situación de los derechos humanos, como expresión fundamental del estado de justicia o de injusticia en que vive la mayor parte de la población mundial, se convierte así en una medida tanto de la gravedad del mal común como de la necesidad de alcanzar el bien común. Con esto se evidencia que es de capital importancia hablar primariamente de “estado de justicia” y, sólo después, de “estado de derecho”, porque tras el estado de derecho puede ocultarse el mal común, la injusticia estructural e institucional²². Un estado de derecho que oculte el estado de injusticia no es parte del bien común sino del mal común. Al contrario, un estado de derecho que refleje institucionalmente el estado de justicia, es una necesidad del verdadero bien común, que posibilita realmente el que las mayorías vivan bien y justamente.

5. La tabla de los “diez mandamientos”

Puede parecernos curioso que titule de esta manera este apartado de nuestro trabajo. Lo hago así porque el propio Ellacuría solicitó a todos los que asistíamos al mencionado curso sobre los derechos humanos que elaborásemos una especie de “decálogo” para expresar el qué y para qué de los mismos. No un listado jerarquizado de los derechos humanos concretos, sino diez formulaciones de lo que éstos son o podrían ser. Esto es útil porque aunque en las últimas décadas hemos dado mucha importancia a los derechos humanos quizá nos hemos detenido poco a intentar formular “lo que” entendemos por tales, no los cuáles esos sean. Todos los asistentes al curso hicimos nuestro decálogo y a lo largo del mismo fuimos dialogando, debatiendo, matizando, modificando, etc., hasta llegar a una especie de decálogo colectivo, para cuya elaboración, obviamente, tuvo el rol central Ellacuría²³.

Notemos que Ellacuría insiste en distinguir -en este asunto de los derechos humanos- entre “lo significado por” y la “formulación conceptual” de eso que se significa. Eso que significamos, como ya hemos señalado anteriormente, es algo complejo y ambiguo que debe ser enfocado desde diversas perspectivas. Esa complejidad y ambigüedad quedan de algún modo circunscritas por lo que muy genéricamente se indica con la expresión “derechos humanos”, esto es, “algo” que de alguna forma es “derecho”, algo que es debido y exigible, y que a la vez afecta radicalmente “al hombre por ser hombre”, aunque también a especificaciones más concretas de humanidad como la de ser mujer o niño o ciudadano o pertenecer a una determinada cultura, etc. He aquí el decálogo:

²² Véase a este respecto “Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política”, op. cit., pp. 435-449; “Seguridad social y solidaridad humana. Aproximación filosófica al fenómeno de la seguridad social”, *Estudios Centroamericanos* 253 (1969), pp. 357-365; “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *Estudios Centroamericanos* 335-336 (1976), pp. 425-450.

²³ También existe un texto de una hoja inédita sobre este decálogo que aquí, nuevamente, voy a presentar de forma comentada.

1. (LSP) los DH son una “necesidad” de la convivencia social y política. Los hombres nos otorgamos derechos porque lo necesitamos hacer para que nuestra especie sea socio-biológica y político-biológicamente viable. La especie humana se tornaría inviable si el modo social y político en que la especie humana se desenvuelve no la protege y garantiza en base a ciertos “derechos”.
2. (LSP) los DH son una “exigencia”. Si, como dijimos anteriormente se necesitan entonces es que los DH están exigidos físicamente, en cuanto que nuestra especie es muchas cosas pero ante todo algo físico. Es pues una exigencia física antes que moral. Y es la exigencia no 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. (LSP) los DH son un “producto histórico”. Los DH no surgen del aire sino que son resultado de una praxis histórica determinada, reflejada en una conciencia colectiva que los asume como rectores de la conducta pública. El análisis de cómo y por qué surge el concepto mismo muestra este devenir histórico de los derechos humanos.
4. (LSP) los DH 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. Los DH surgen en un determinado momento porque están latiendo y pujando por hacerse realidad en diversos grupos y pueblos.
5. (LSP) los DH son “prescripciones éticas”. Existe la dimensión ética en los DH. Esto quiere decir que son obligantes en conciencia y que humanizan o deshumanizan a individuos, grupos o pueblos, según sea la hábitud y la actitud respecto de ellos, así como de su cumplimiento o incumplimiento actuales.
6. (LSP) los DH son “valores” que una colectividad -en su extremo la humanidad- va estimando como algo indiscutible, que se da por aceptado, al menos en su significado teórico. En la medida en que algo se nos presenta y es vivido como un valor tiene la fuerza para jalarnos y organizar nuestro ser y quehacer, ante los demás y ante nosotros mismos. En este momento histórico de confusión y trasvase de valores, como bien señala González Faus²⁴, quizá nos convendría recuperar y enfatizar este carácter de los DH.
7. (LSP) los DH son “ideales utópicos”, que presentan algunos individuos, grupos o pueblos, como motores de una permanente humanización del individuo y de la humanidad. Ahora que muchos hablan de la “muerte de las utopías” -cuando se debería decir con más precisión, a mi entender: “el triunfo de alguna de ellas”-, y que en muchos sectores juveniles existen dinanismos cortoplacistas e individuales, y en los políticos predomina el craso pragmatismo, urge vivir y presentar a los DH como ideales capaces de reconstruir el golpeado espíritu humano en el que todos estamos metidos. Máximo cuando se les promueve como ideales realistas, ni ingenuos ni grandilocuentes.
8. (LSP) los DH son “momentos ideológicos” de una determinada praxis, que pueden convertirse en momentos ideologizados cuando ocultan o protegen inte-

²⁴ José I. González Faus, “Conflicto de valores en la disputa en torno al Neoliberalismo”, en *El neoliberalismo en cuestión*, op.cit., pp. 149-173.

reses y privilegios minoritarios. No debemos atemorizarnos al decir que los DH tienen un carácter ideológico. Es decir sirven -pueden servir- de articulación y formulación racional de nuestra actividad en pro de una justa convivencia social. Otra cosa es el que hagamos de esos DH la legitimación de intereses mezquinos de carácter económicos, políticos o culturales.

9. (LSP) los DH son “derechos positivos”, otorgados y sancionados por las instancias capaces de hacerlo, especialmente los Estados e instituciones multinacionales. Los DH para que se operativicen e institucionalicen requieren no sólo de un reconocimiento político sino también de su protección jurídica.

10. (LSP) los DH son “convenciones y contratos sociales y políticos” de los individuos entre sí, y con el Estado, y de los Estados entre sí. Carácter convencional que no está simplemente para ser firmado o ratificado en un papel sino para ser asumidos, respetados y realizados por quienes los firman.

Conclusión

Afirmé al inicio de este escrito que mi interés radicaba en reflexionar sobre el reto que lanza a los derechos humanos el hecho de la mundialización de nuestra vida social. Y nos encontramos con que siendo los derechos humanos una oferta Occidental para el resto de la humanidad para una justa y no neocolonial configuración de dicha mundialización, están necesitados de una perspectiva liberadora en su vivencia y formulación. Trazos para esa perspectiva los hemos sacados del planteamiento de Ignacio Ellacuría, el cual entiende que para que la mundialización no implique una universalización abstracta y avasalladora de los derechos humanos se debe comprenderlos y promoverlos a partir de “los pueblos oprimidos y las mayorías populares” (lo que Jon Sobrino gusta de formular como “ponerse del lado de las víctimas”²⁵) con el fin de ir construyendo una justa universalización concreta.

Pero no sólo deseo resumir, en esta conclusión, lo ya expuesto sino que presento a continuación algunas interrogantes para la elaboración de la perspectiva liberadora. No porque esté en desacuerdo con lo sostenido por Ellacuría sino porque creo que están ausentes algunos puntos que pueden y deben complementarse con sus “pistas”:

a) Ante todo me parece que convendría desarrollar más la fundamentación de los derechos humanos: ¿por qué y en qué sentido el hombre en cuanto hombre es sujeto/objeto de derecho?; ¿hablar de derecho “humano” no está suponiendo un antropocentrismo necesitado de explicitación y crítica de modo que el mundo no-humano (desde una piedra hasta el animal más complejo en la escala zoológica) quede recogido en eso que entendemos como derecho “humano”? Considero que subyace una concepción del lugar del hombre en el mundo y de la interacción entre ambos que no conviene dar por supuesta ni mucho menos por correcta; además, ¿es que se puede hablar o tan siquiera pensar en “la” humanidad, o del “hombre en cuanto hombre”, haciendo abstracción de la condición social, la pertenencia cultural, la confesionalidad -o no confesionalidad- religiosa, la opción ética, etc., de los hombres concretos insertos en nuestra aldea global?

²⁵ Esta visión se expresa en “Veinte años de defensa de los derechos humanos. La opción por las víctimas”, en *Carta a las Iglesias XV/336* (1995), pp. 2-3.

b) Ellacuría contestaría que su concepción antropológica de fondo es muy concreta. Tal como sostiene Carlos Acevedo: "La justificación de este planteamiento tiene sólidas raíces en su antropología filosófica. Para Ellacuría, el hombre no es una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos, sino una realidad históricamente situada. En particular, por lo que toca a los problemas del derecho, el hombre se presenta como una realidad escindida entre el que lo disfruta y el que lo padece, como una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido"²⁶. Pero el asunto está, a mi modo de ver, en si la materialidad de la concreción antropológica se agota en la terrible y masiva división social en que los hombres nos encontramos. No niego que la concreción señalada sea quizá la más importante, pero ¿no afecta decisivamente al problema del derecho el que los hombres pertenecemos a una determinada tradición cultural; o el que profesemos o no un específico credo religioso; o que el que asumamos y configuremos nuestro quehacer desde una determinada concepción de la "obligatoriedad moral"; etc.? Quizá pueda parecernos que la pluralidad de dimensiones de "lo humano" no es decisivo en el problema del derecho, pero ¿es real esa ausencia de decisividad en los así llamados "derechos humanos" que por definición deben tomar en cuenta todo aquello que define lo humano y no sólo su estructuración social?

Las anteriores son algunas interrogantes que se me ocurren en este momento. Seguro que a los amables lectores se les ocurrirán otras -probablemente más relevantes y radicales-. El caso es que juntos continuemos pensando, debatiendo y construyendo una perspectiva liberadora de los derechos humanos.

²⁶ Carlos Acevedo, "El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría", en *ECA* 541-542 (1993), p. 1104.