



**UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID**

**TESIS DOCTORAL**  
**Derechos humanos desde el pensamiento**  
**latinoamericano de la liberación**

**Autor**

**Alejandro Rosillo Martínez**

**Directores**

**Dr. Carlos Lema Añón**

**Dr. Juan José Tamayo Acosta**

**INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS BARTOLOMÉ DE LAS CASAS**

**Doctorado en Estudios Avanzados en Derechos Humanos**

**Getafe, Junio de 2011**



TESIS DOCTORAL

**DERECHO HUMANOS DESDE EL PENSAMIENTO  
LATINOAMERICANO DE LA LIBERACIÓN**

Autor: Alejandro Rosillo Martínez

Director/es: Carlos Lema Añón  
Juan José Tamayo Acosta

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente:

Vocal:

Vocal:

Vocal:

Secretario:

Calificación:

Getafe, de de



## Dedicatorias

A mis *viejos* Margarita y José, como siempre, y a mis herman@s y sobrin@s, por todo.

A Carlos Gustavo y Alejandra, Toño, Gabriel,  
Carlos Raúl y Julieta, Omar, por su rulfiana amistad.

A Julio Cuevas, Federico Anaya, Belén Andreu, Gabriel Ramírez, Juan Pablo Ramírez,  
Guillermo Luévano, Oralia Solís, Ana de la Cruz, Alejandra Silva,  
Fernando Sustaita, Miguel Figueroa, Samara de las Heras por su amistad durante años y su  
militancia a su modo.

A Luis del Valle, Jesús Antonio de la Torre, Sebastián Mier, Antonio Salamanca,  
David Sánchez, Eloy Morales, Óscar Arnulfo de la Torre, Mauricio Beuchot, Mylai Burgos,  
Jorge Peláez, por su amistad y su compañía en el trabajo intelectual a favor de los derechos  
humanos y la justicia.

A Ricardo García, Mario García, Ricardo Sánchez, Fernando Sánchez, Lucy Nieto, Vicente  
Torre, Miguel Meave, Sergio Azúa, Liliana Mata, Cuauhtémoc Olvera, Xerardo Martínez,  
Laurencio Faz, Betty Aguilera, Juanita Ruiz, por su compañía académica en la Facultad de  
Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

A Brenda Nájera, Suhey Tristán, Beto Gaytán, Lilia Serrato, Yazmín González,  
Isabel Campos, Josué Ángeles, Alejandro Flores, Guillermo Delgado, Christian Amaro,  
Everardo Torres, Josefina Ávila, Sandra Monsalve, Martha Barba, Montse Hermsillo,  
Octavio López, Olga Palacios, Elisa Argüelles, Marisol Rivera, Paulina Frausto,  
Sara Mendiola, Fátima Márquez, Esthela Arredondo, Adriana Alonso, Edgar Juache,  
Jorge Valle, Ramón Parra, Ricardo Preciado, por continuar su amistad conmigo después de  
dejar de ser estudiantes de la universidad.



# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO PRIMERO.</b>	
<b>LA TRADICIÓN HISPANOAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS .....</b>	<b>9</b>
1. INTRODUCCIÓN.....	9
2. ALGUNOS PRESUPUESTOS NECESARIOS PARA ABORDAR LA TRADICIÓN HISPANOAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS .....	15
2.1. Evitar el desperdicio de la experiencia histórica.....	17
2.2. Aplicar el “giro descolonizador o desoccidentalizador” .....	23
2.3. Superar la periodificación dominante de la historia y reubicar el inicio de la Modernidad.....	25
2.4. Superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas .....	30
2.5. Asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos .....	30
3. LA CUESTIÓN DEL DERECHO SUBJETIVO.....	32
3.1. El nominalismo de la Baja Edad Media .....	33
3.2. Teólogos españoles del siglo XVI .....	38
3.3. El derecho subjetivo en Francisco Suárez.....	40
4. LOS INICIOS DE LA TRADICIÓN HISPANOAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS.....	41
4.1. Bartolomé de Las Casas .....	42
4.1.1. Datos biográficos .....	44
4.1.2. La perspectiva de las víctimas.....	50
4.1.3. El fundamento de derechos humanos .....	55
4.1.3.1. El fundamento <i>iusnaturalista</i> .....	57
4.1.3.2. El fundamento desde la “alteridad” .....	66
4.1.4. La humanidad del indio.....	81
4.1.4.1. La primera denuncia: <i>el sermón de Montesinos</i> .....	81
4.1.4.2. La controversia sobre la humanidad del indio .....	86
4.1.4.3. <i>La humanidad es una</i> : la controversia de Valladolid .....	88
4.1.4.4. Los indios como bárbaros y esclavos por naturaleza.....	93
4.1.4.5. Los indios como particularizaciones de lo humano universal .....	97
4.1.5. Derecho a la vida.....	106
4.1.6. Derecho a la igualdad.....	112
4.1.6.1. Reconocimiento de la igualdad y la <i>Sublimis Deus</i> .....	113
4.1.6.2. Reconocimiento de los gobiernos indios .....	117
4.1.6.3. Reconocimiento del derecho de propiedad y del derecho a la propia religión .....	121
4.1.7. Derecho a la libertad .....	124
4.1.7.1. Reconocimiento de la libertad .....	125
4.1.7.2. La cuestión de los títulos y la guerra justa.....	130
4.1.7.3. La crítica al requerimiento.....	140
4.1.7.4. La lucha contra la encomienda y la esclavitud .....	146
4.1.7.5. El derecho a la resistencia .....	156
4.1.7.6. La cuestión de <i>la leyenda negra contra los negros</i> .....	160
4.2. Alonso de la Veracruz.....	171
4.2.1. Algunos datos biográficos .....	171
4.2.2. La perspectiva de las víctimas.....	179
4.2.3. Fundamentación de derechos humanos .....	183
4.2.3.1. Un <i>iusnaturalismo</i> pluricultural .....	184
4.2.3.2. Concepción del ser humano.....	189
4.2.3.3. Salvar al oprimido .....	191
4.2.4. Derecho a la vida.....	193
4.2.4.1. El bien común y la satisfacción de necesidades .....	196
4.2.4.2. Límites al poder del gobernante y la cuestión de los tributos.....	203

4.2.5. Derecho a la igualdad .....	216
4.2.5.1. Reconocimiento de la igualdad.....	217
4.2.5.2. Reconocimiento de los gobiernos indios .....	220
4.2.5.3. Defensa del derecho de propiedad de los indios .....	224
4.2.5.4. El derecho de comunicación .....	232
4.2.6. Derecho a la libertad.....	234
4.2.6.1. Reconocimiento de la libertad .....	234
4.2.6.2. Crítica a algunos títulos justificatorios de la conquista.....	238
A. Universalismo del Imperio y del papado.....	238
B. La infidelidad de los indios .....	240
C. Sobre el uso ideológico de la predicación de la fe .....	243
4.2.6.3. El poder radica en el pueblo .....	245
4.2.6.4. El derecho de resistencia a la opresión .....	248
4.2.6.5. La cuestión del título justo.....	255
4.3. Vasco de Quiroga.....	257
4.3.1. Algunos datos biográficos .....	259
4.3.2. La perspectiva de y la opción por el oprimido.....	267
4.3.2.1. La denuncia de la injusticia .....	267
4.3.2.2. La humanidad del indio .....	271
4.3.2.3. Los cuestionamientos a los gobiernos indios.....	275
4.3.2.4. Desde el lugar del pobre .....	287
4.3.2.5. La construcción de la <i>utopía</i> .....	296
4.3.3. Derecho a la vida.....	307
4.3.3.1. Sentido de los pueblos-hospitales .....	310
4.3.3.2. Trabajo, economía y bien común.....	311
4.3.3.3. Organización política.....	316
4.3.3.4. El cuidado de la salud y la red de hospitales.....	318
4.3.3.5. El derecho a la educación .....	320
4.3.4. Derecho a la igualdad .....	323
4.3.5. Derecho a la libertad.....	328
4.3.5.1. El texto <i>Información en derecho</i> y sus motivaciones .....	328
4.3.5.2. Argumentos contra la esclavitud.....	332
A. Crítica a la esclavitud por “justa guerra” .....	333
B. Crítica a la esclavitud por “rescate” .....	339
4.3.5.3. Otras cuestiones sobre la libertad .....	346
5. CONCLUSIÓN .....	351

## **CAPÍTULO SEGUNDO.**

### **DERECHOS HUMANOS DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.....353**

1. INTRODUCCIÓN .....	353
2. FUNDAMENTACIÓN DE DERECHOS HUMANOS.....	360
2.1. <i>Algunas cuestiones sobre la fundamentación de derechos humanos</i> .....	360
2.1.1. Riesgos en la fundamentación de derechos humanos .....	361
2.2. <i>La función liberadora de la filosofía</i> .....	368
2.3. <i>El fundamento de la alteridad</i> .....	383
2.4. <i>El fundamento socio-histórico (praxis de liberación)</i> .....	397
2.4.1. La estructura dinámica de la historia.....	398
2.4.2. La praxis histórica .....	402
2.4.3. Liberación, praxis y derechos humanos.....	404
2.5. <i>El fundamento de la producción de vida</i> .....	422
3. COMPRESIÓN COMPLEJA DE DERECHOS HUMANOS .....	440
3.1. <i>El acercamiento de Ignacio Ellacuría</i> .....	441
3.2. <i>Comprensión compleja de derechos humanos</i> .....	452
3.2.1. Pensamiento simplificador vs. pensamiento complejo .....	453
3.2.2. Pensamiento simplificador de derechos humanos .....	454
3.2.3. Recuperación de la complejidad de derechos humanos.....	464

3.2.3.1. Construir la pluralidad cultural de derechos humanos.....	466
3.2.3.2. Incluir la perspectiva de la víctima.....	473
3.2.3.3. Contextualizar derechos humanos en los procesos históricos .....	476
3.2.3.4. Asumir la dimensión utópica de derechos humanos.....	478
3.2.3.5. Asumir el criterio de la vida .....	480
4. CRÍTICA DE LA IDEOLOGIZACIÓN DE DERECHOS HUMANOS.....	482
4.1. <i>Ideología, crítica e historización</i> .....	484
4.1.1. Sobre el método de historización de los conceptos .....	488
4.1.2. La historización de los derechos humanos .....	494
4.1.2.1. El bien común y el mal común .....	494
4.1.2.2. La historización de los derechos humanos .....	502
4.2. <i>La inversión ideológica de derechos humanos</i> .....	510
4.2.1. Una lectura de John Locke desde la perspectiva de la inversión ideológica .....	512
4.2.2. Derechos humanos como asesinato fundante .....	526
4.2.3. Derechos humanos, normalización y utopismo.....	530
4.3. <i>Crítica de la Modernidad y derechos humanos</i> .....	537
4.3.1. La crítica de Ellacuría a la Modernidad .....	540
4.3.2. Derechos humanos y civilización de la pobreza.....	550
5. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y DERECHOS HUMANOS .....	557
5.1. <i>La concepción teleológica de la filosofía de la historia</i> .....	557
5.1.1. La filosofía de la historia de Kant .....	559
5.1.2. La filosofía de la historia de Hegel .....	564
5.2. <i>La lectura teleológica y eurocéntrica de la historia de derechos humanos</i> .....	571
5.2.1. Algunas lecturas sobre la historia de derechos humanos .....	573
5.2.2. La necesidad de <i>otra</i> filosofía de la historia.....	586
5.3. <i>El análisis de la historia en Ellacuría</i> .....	591
5.3.1. La materialidad de la historia .....	592
5.3.1.1. La materia.....	593
5.3.1.2. El espacio .....	596
5.3.1.3. El tiempo .....	598
5.3.1.4. La vida.....	601
5.3.2. La naturalidad de la historia .....	606
5.3.2.1. Necesidad y azar.....	607
5.3.2.2. Naturaleza y trabajo en el trabajo humano .....	609
5.3.3. Los componentes social y personal de la historia.....	611
5.3.3.1. El componente social.....	611
5.3.3.2. El componente personal .....	617
5.3.4. La realidad formal de la historia.....	620
5.3.4.1. La historia como transmisión tradente.....	621
5.3.4.2. La historia como actualización de posibilidades .....	625
5.3.4.3. La historia como proceso creacional de posibilidades.....	627
5.4. <i>Derechos humanos como apropiación de posibilidades</i> .....	628
6. PLURALISMO JURÍDICO Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN .....	635
6.1. <i>Crisis del paradigma moderno</i> .....	636
6.2. <i>Caracterización del pluralismo jurídico</i> .....	643
6.3. <i>Pluralismo jurídico como proyecto conservador</i> .....	649
6.4. <i>Pluralismo jurídico como proyecto emancipador</i> .....	651
6.4.1. Nuevas subjetividades: Nuevos Movimientos Sociales .....	652
6.4.2. El sistema de necesidades .....	653
6.4.3. Reordenamiento del espacio público.....	654
6.4.4. Ética concreta de la alteridad.....	656
6.4.5. Racionalidad de carácter emancipatoria.....	657
6.5. <i>Pluralismo jurídico y legalidad alternativa</i> .....	659
7. CONCLUSIÓN .....	662

## CAPÍTULO TERCERO.

### DERECHOS HUMANOS EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.....665

1. INTRODUCCIÓN .....	665
2. RELACIÓN ENTRE TEOLOGÍA Y DERECHOS HUMANOS.....	674
2.1. <i>El hecho religioso</i> .....	675
2.2. <i>La misión común de la filosofía del derecho y la teología: orientar la praxis</i> .....	682
2.2.1. La fe antropológica y la fe cristiana .....	688
2.2.2. Tareas de la teología.....	691
3. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN .....	697
3.1. <i>Breve recorrido histórico</i> .....	698
3.1.1. Génesis (1969-1971) .....	702
3.1.2. Crecimiento (1972-1979) .....	703
3.1.3. Consolidación y conflictos (1979-1988) .....	704
3.1.4. Nuevos retos (1989-hoy día) .....	706
3.2. <i>Intuiciones fundamentales del método de la TL</i> .....	707
3.2.1. La praxis como acto primero .....	708
3.2.2. El lugar social y la perspectiva del oprimido.....	710
3.2.3. El uso de las mediaciones socioanalíticas .....	712
3.3. <i>Exégesis y hermenéutica</i> .....	715
4. ALGUNOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA TL Y SU RELACIÓN CON DERECHOS HUMANOS .....	719
4.1. <i>El pueblo crucificado: injusticia y pecado</i> .....	723
4.2. <i>El pueblo de Dios: salvación y liberación</i> .....	729
4.3. <i>El reinado de Dios</i> .....	733
4.4. <i>Opción por los pobres y derechos humanos</i> .....	735
4.5. <i>El mispât bíblico: Liberar al pobre de la opresión</i> .....	742
4.6. <i>Los derechos de los pobres</i> .....	745
5. LA EXPERIENCIA DEL ÉXODO DESDE LA TL: LIBERACIÓN Y DERECHO.....	749
5.1. <i>Derecho y justicia en los pueblos del antiguo medio oriente</i> .....	751
5.2. <i>La formación del pueblo hebreo</i> .....	756
5.2.1. La teoría de la insurrección campesina.....	760
5.3. <i>La narración bíblica del Éxodo y el Israel pre-estatal</i> .....	763
5.3.1. El relato del Éxodo .....	765
5.3.2. El proceso de liberación en el Éxodo .....	767
5.3.3. El paso por el desierto y la emergencia de un nuevo derecho .....	769
5.4. <i>El derecho de la nueva sociedad</i> .....	773
5.4.1. El pueblo del Antiguo Testamento, un sujeto social que crea su derecho .....	774
5.4.2. Las leyes del Antiguo Testamento.....	778
5.4.2.1. El Decálogo .....	779
5.4.2.2. Otras leyes .....	788
5.5. <i>El derecho (mispât) como medio de liberación</i> .....	789
6. LA DIGNIDAD DEL SER HUMANO .....	790
6.1. <i>Las narraciones sobre la creación</i> .....	791
6.2. <i>El ser humano como imagen de Dios</i> .....	793
6.3. <i>Humanizar la historia</i> .....	798
7. LA DENUNCIA PROFÉTICA DESDE LA TL: LA DEFENSA DE LOS OPRIMIDOS .....	804
7.1. <i>El sistema monárquico</i> .....	805
7.2. <i>Los profetas</i> .....	809
7.3. <i>La defensa profética del mispât</i> .....	813
7.3.1. Samuel.....	813
7.3.2. Elías .....	814
7.3.3. Amós .....	815
7.3.4. Oseas .....	818
7.3.5. Isaías.....	821
7.3.6. Miqueas .....	824
7.3.7. Otros textos proféticos.....	826
7.4. <i>Los libros sapienciales</i> .....	827

7.5. <i>Profetismo, utopía y crítica</i> .....	830
8. EL EVANGELIO DESDE LA SENSIBILIDAD DE DERECHOS HUMANOS .....	832
8.1. <i>El problema del “Jesús histórico”</i> .....	833
8.2. <i>La dimensión política de Jesús</i> .....	840
8.3. <i>La causa de Jesús</i> .....	847
8.3.1. El sentido fundamental del reinado de Dios.....	849
8.3.2. Nociones fundamentales del reinado de Dios .....	852
8.3.2.1. Desde ahora y desde abajo .....	852
8.3.2.2. Desde y con de los pobres .....	855
8.3.2.3. A través de una praxis de liberación.....	857
8.3.2.4. En este mundo y en esta historia .....	858
8.4. <i>Derechos humanos y reinado de Dios</i> .....	859
8.4.1. La perspectiva de la justicia y derechos humanos.....	861
8.4.1.1. La parábola del buen samaritano .....	861
8.4.1.2. El juicio final .....	868
8.4.2. Derecho a la vida, a la libertad y a la igualdad.....	870
8.4.2.1. Derecho a la vida.....	870
8.4.2.2. Derecho a la libertad.....	876
8.4.2.3. Derecho a la igualdad .....	882
8.4.2.4. La integridad de derechos humanos .....	887
8.5. <i>La ley y el reinado de Dios</i> .....	889
8.5.1. La ley en función del ser humano .....	890
8.5.2. Reclamo a fariseos y escribas.....	893
8.6. <i>Derechos humanos en las primeras comunidades cristianas</i> .....	895
9. DERECHOS HUMANOS, PODER Y ESTADO: UNA LECTURA LIBERADORA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO .....	906
9.1. <i>El pensamiento patrístico</i> .....	908
9.2. <i>El agápe y la praxis cristiana</i> .....	912
9.3. <i>Justicia social en los orígenes del cristianismo</i> .....	918
9.4. <i>Denuncia al abuso del poder y lucha no-violenta</i> .....	922
9.4.1. El estado en las raíces bíblicas del cristianismo .....	923
9.4.2. El estado y el pensamiento patrístico .....	926
9.4.3. La lucha no-violenta.....	929
9.4.4. No-violencia, solidaridad y pluralismo religioso .....	933
9.5. <i>Solidaridad y derechos humanos</i> .....	934
10. DERECHOS DE LA TIERRA Y TL.....	936
10.1. <i>El grito de las víctimas</i> .....	937
10.2. <i>¿Cuál ecología?</i> .....	939
10.3. <i>La injusticia ambiental</i> .....	941
10.4. <i>Ética del cuidado y derechos humanos</i> .....	943
10.5. <i>Nuevo paradigma</i> .....	946
11. CONCLUSIÓN .....	950
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>953</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>959</b>



## INTRODUCCIÓN

El año de 1991, cuando quien estas líneas escribe se encontraba cursando el tercer grado de la educación secundaria en un colegio católico-burgués de su ciudad natal, uno de sus profesores proyectó en la clase de religión un video, que se trataba de una entrevista realizada en algún programa nocturno de debates de *TVE* (Televisión Española), donde el entrevistado era Jon Sobrino. Este sacerdote de origen español y radicado en El Salvador, era uno de los dos jesuitas sobrevivientes de la residencia ubicada en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA). Un golpe de suerte había evitado, según decían los entrevistadores, que no se encontrara en dicho país centroamericano la noche del 16 de noviembre de 1989, fecha en que un comando del ejército salvadoreño asesinó a sus seis compañeros jesuitas –uno más se había hospedado en otra residencia por temor a que se diera esa clase de acciones militares–, a la mujer contratada para los servicios domésticos y a su hija.

La entrevista versaba, principalmente, sobre las condiciones sociales y económicas de El Salvador que habían conducido a tales hechos, además de recordar otras masacres tanto de civiles como de otros religiosos, donde destacaba el asesinato de monseñor Óscar Arnulfo Romero, acontecido en 1980. Pero, y esto lo recuerdo muy bien, de los seis jesuitas asesinados al que mayor atención prestaban tanto los entrevistadores como el entrevistado era a Ignacio Ellacuría. La razón era hasta cierto punto obvia: se trataba del rector de la UCA, del personaje de esa comunidad jesuita con mayor presencia pública y, sobre todo, que su teología, su filosofía y sus reflexiones políticas habían repercutido con fuerza en la difícil situación que atravesaba el país. El pensamiento de Ellacuría, se decía en ese vídeo, era profundamente filosófico pero encarnado en la realidad que sufrían los pobres de América Latina y que era parte de las corrientes de pensamiento conocidas como la teología y la filosofía de la liberación. Cuando se le cuestionaba a Jon Sobrino si su compañero jesuita asesinado era marxista, él contestaba que cualquier filósofo y pensador social serio y bien formado debía conocer y manejar la obra de Karl Marx, pero que Ellacuría también conocía bien otras tradiciones de pensamiento europeo, en especial, la de su maestro Xavier Zubiri. Pero que, a pesar de su profunda formación académica y de su talante intelectual, para él siempre tuvieron prioridad las preocupaciones y los problemas de la vida de los pobres. Su formación intelectual la ponía al servicio de comprender y explicar realidades que formaban parte de la violencia estructural que atentaba contra la vida del pueblo. A la par de dicha entrevista, también durante ese año escolar, el mismo profesor utilizaba la radionovela *Un tal Jesús*, que es una presentación popular de una hermenéutica de los evangelios desde la Teología de la Liberación, escrita por los hermanos José Ignacio y María López Vigil.<sup>1</sup> En ella se

---

<sup>1</sup> Cf. LÓPEZ VIGIL, José Ignacio y LÓPEZ VIGIL, María, *Un tal Jesús*, 2 tomos, UCA Editores, San Salvador, 1999. Se encuentra en el siguiente sitio *web*: <http://www.untaljesus.net/>

presentan ideas claves de lo que es dicha corriente teológica. Desde entonces se generó en mí un interés por el pensamiento de la liberación latinoamericana, en especial por sus facetas filosóficas y teológicas.

El año de 1996 tuve la oportunidad de prestar mis servicios en el Centro de Derechos Humanos de la Sierra Norte de Veracruz (México), que atiende principalmente a comunidades indígenas náhuatl, otomí y tepehua, no sólo a través del asesoramiento jurídico sino también por medio de programas de desarrollo agrícola-ganadero y con el funcionamiento de una de las pocas radios comunitarias indígenas existentes entonces en el país (*Radio Huayacocotla*). Este centro de derechos humanos contaba con la asesoría de algunos jesuitas, y me topé con ciertos textos de Ignacio Ellacuría, Paulo Freire, Enrique Dussel, entre otros autores relacionados con el pensamiento de la liberación. Fue cuando comencé a darme cuenta de la pertinencia y riqueza de dicho este pensamiento, y de la importancia que ha de tener en una realidad como la latinoamericana y, en concreto, con la mexicana. A finales de mis estudios profesionales, me encontré con la obra de un iusfilósofo mexicano, Jesús Antonio de la Torre Rangel, quien utiliza algunos elementos del pensamiento de Ellacuría y Dussel; lo cual me hizo ver que el pensamiento jurídico podía aprender mucho del pensamiento de la liberación. Además, a través de la obra de este profesor de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, fui conociendo la manera en que otros autores *juridifican* algunas temáticas de la Filosofía de la Liberación; tales como Antonio Carlos Wolkmer, David Sánchez Rubio y Norman Solórzano.

El año 2004, ya terminada mi formación como licenciado en derecho, realicé una estancia en la UCA, tomando algunos cursos de filosofía latinoamericana y colaborando en el Instituto de Derechos Humanos de esa institución (IDHUCA), que fue fundado por Segundo Montes, uno de los compañeros de Ellacuría, también asesinado. En esa experiencia confirmé la necesidad de vincular explícitamente el pensamiento latinoamericano de la liberación con el discurso de derechos humanos, debido al potencial que éste tiene para la defensa de las víctimas y la lucha por el acceso a los bienes necesarios para la producción y reproducción de vida. Parte de esta inquietud queda realizada a través de esta tesis.

Si bien es cierto que el pensamiento de la liberación abarca diferentes perspectivas, en esta investigación me he avocado principalmente a tres: la historiográfica, la filosófica y la teológica. Las razones de esta selección se podrían sintetizar en dos: por un lado, mi formación me permite analizar de mejor manera estas disciplinas; y por otro, las tres disciplinas permiten abordar con suficiente coherencia la perspectiva y la comprensión que de derechos humanos proponemos.

Ante la variedad de perspectivas y temáticas que se encuentran en esta investigación, cabe aclarar que existen diversos hilos conductores que generan la coherencia interna. Estos se basan en la manera en que se invita a repensar derechos humanos para generar una comprensión compleja, en uso de un *logos* histórico. En efecto, no se deben perder de vista las siguientes ideas

claves, que están como fundamento de las diversas reflexiones hechas a través de estas páginas: superar las visiones abstractas e idealistas de derechos humanos para asumir una comprensión compleja y materialista; comprender derechos humanos como juridificación de los bienes necesarios para satisfacer las necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida; contextualizar derechos humanos en los procesos históricos concretos que cada pueblo genera en búsqueda de constituirse en sujetos para fortalecer su dignidad humana; ir más allá de las visiones eurocéntricas, generadas por una razón indolente, que generan el desperdicio de la experiencia; e insertar el discurso de derechos humanos en las praxis de liberación de las comunidades de víctimas.

Esta investigación está dividida en tres capítulos. El primero de ellos versa sobre una manera de comprender la historia de derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación. Se trata de una perspectiva historiográfica de las ideas, basada en algunos presupuestos que sobre esta disciplina han establecido pensadores de la liberación en América Latina y otras corrientes de pensamiento crítico. Son presupuestos orientados sobre todo al rescate de una historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica y en otras regiones “periféricas”, y los asumimos para abordar un acontecimiento y unos personajes históricos concretos con el fin de realizar una hermenéutica de su teoría y praxis, buscando mostrar que en el territorio americano, la lucha por la dignidad humana ha tenido ciertas características que la vinculan con una tradición que se diferencia de las tradiciones eurocéntricas de derechos humanos. Dichos presupuestos son los siguientes: evitar el desperdicio de la experiencia histórica; aplicar el “giro descolonizador o desoccidentalizador”; superar la manera dominante en que se divide en periodos la historia y reubicar el inicio de la Modernidad; superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas; y asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos.

Es importante dejar en claro que no intentamos efectuar un estudio sobre historia del derecho en sentido estricto; más bien analizamos, desde una perspectiva liberadora, unos acontecimientos del pasado latinoamericano, con el uso de una hermenéutica que pretende rescatar las ideas generadas en un contexto de opresión y de luchas por la libertad. El acontecimiento sobre el que hablamos es la conquista y colonización españolas sobre la población y el territorio americano durante el siglo XVI, y los principales personajes son fray Bartolomé de Las Casas, fray Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga. Hacemos una lectura sobre su teoría y praxis desde una perspectiva compleja de derechos humanos, para identificar aquellos elementos que caracterizan una tradición nacida en esa época y que titulamos “Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos”.

Luego de establecer los presupuestos arriba comentados, el capítulo primero continúa con una reflexión sobre los inicios del derecho subjetivo, buscando demostrar la viabilidad de que los primeros defensores de indios utilizaran la dimensión subjetiva del derecho dentro de su praxis.

Una vez establecidas estas bases, analizamos el pensamiento y la práctica de cada uno de los personajes seleccionados. En los tres casos, iniciamos con una breve reseña biográfica, donde destacamos aquellos eventos o acontecimientos que nos ayudan a contextualizar la lucha realizada a favor de la dignidad de los pueblos indios, para después adentrarnos al análisis de su pensamiento y su obra para ubicarlos como representantes de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Analizamos la manera en que cada uno de estos personajes asumió la perspectiva y la opción del empobrecido, del oprimido y de la víctima del sistema como criterio fundamental para su pensamiento y su acción.

En el caso de Las Casas y Veracruz, y debido al talante filosófico de sus obras, abordamos la manera en que podemos fundamentar derechos humanos desde su pensamiento. Con sus características propias, en ambos encontramos unos fundamentos de derechos humanos basados en un *iusnaturalismo* abierto a la pluriculturalidad y en el encuentro con el *Otro* en cuanto otro, es decir, en el respeto a la alteridad. Además, en los dos autores, entramos al análisis de la defensa que realizaron de la calidad humana de los indios, tema que en el siglo XVI era fundamental para realizar y propiciar la defensa de los derechos de los pueblos originarios de *las Indias*. Como segunda parte del análisis de cada uno de estos personajes, y una vez establecidas las bases desde las cuáles desarrollaban su pensamiento y quehacer jurídicos, entramos al análisis de los derechos a la vida, a la igualdad y a la libertad. Tanto en Las Casas, como en Veracruz y Quiroga, encontramos una comprensión integral e interdependiente de estos derechos. Por eso, realizamos una lectura materialista de su praxis y su pensamiento, evitando cualquier idealismo que los descontextualice.

A través de este itinerario, en el capítulo primero mostramos cómo la defensa y promoción de derechos humanos en América Latina adquieren características propias, que se han hecho presentes desde los inicios de la Modernidad (temprana), cuando los pueblos indios se constituyeron como periferia del sistema-mundo que se encontraba en sus albores. Se trata de entender los derechos humanos desde los empobrecidos, los oprimidos y las víctimas de los sistemas, asumiendo esa perspectiva como lugar social y epistemológico privilegiado. Esto conlleva a una comprensión compleja, donde se asume la integralidad y la interdependencia de la vida, la igualdad y la libertad desde las condiciones materiales del acceso a los bienes necesarios para satisfacer las necesidades que permitan la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida de los pueblos. Esta visión es lo que compone, en términos generales, a la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. En este sentido, en los capítulos segundo y tercero analizamos cómo a través de la Filosofía de la Liberación y la Teología de la Liberación, dicha tradición continúa presente durante el siglo XX y XXI.

Si en el capítulo primero realizamos una lectura materialista de las ideas y la praxis de quienes utilizando la juridicidad de esa época defendieron los derechos de los pobres, las víctimas

y los oprimidos generados por el naciente sistema-mundo, en el capítulo segundo abordamos la manera en que se pueden repensar derechos humanos desde la Filosofía de la Liberación (FL). Así, en este capítulo realizamos, en parte, el desarrollo filosófico de algunas de los principios y puntos básicos de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Lo hemos hecho a través de cuatro temas: el fundamento, la comprensión, la crítica, y la filosofía de la historia de derechos humanos.

Comenzamos el primer tema estableciendo cuatro cuestiones que han de ser enfrentadas y evitadas, si es que buscamos una fundamentación en perspectiva liberadoras; estas son: el dogmatismo, el pensamiento débil, el reduccionismo y el etnocentrismo. Luego analizamos la función liberadora de la filosofía, con el supuesto de que la tarea de fundamentar derechos humanos debe ser parte de ella. Una vez dados estos pasos previos, desarrollamos lo que comprendemos como una fundamentación en tres pilares: el fundamento de la alteridad o del sujeto intersubjetivo; el fundamento de la praxis histórica o del sujeto práxico; y el fundamento de la producción de vida o del sujeto vivo. A través de esta propuesta de fundamentación buscamos, por un lado, superar los problemas ya mencionados, y por otro lado, favorecer una comprensión de derechos humanos acorde con las praxis de liberación de los pueblos de la periferia.

La fundamentación de derechos humanos que proponemos no es compatible con comprensiones simplificadoras de la realidad. Por eso, como segundo tema del capítulo segundo, abordamos la necesidad de una comprensión compleja de derechos humanos, que sea producto de un pensamiento complejo y de un *logos* histórico, en contraposición del pensamiento simplificador y de un *logos* abstracto. En este sentido, consideramos que una comprensión compleja debe ser compatible con la construcción de la pluralidad cultural de derechos humanos, con la inclusión de la perspectiva de la víctima, con la contextualización en los procesos históricos y con la dimensión utópica de los derechos humanos, además de ser capaz de asumir el criterio de la producción y reproducción de la vida.

Como parte de la función liberadora de la filosofía encontramos la crítica de las ideologizaciones. En efecto, como tercer tema, analizamos las formas en que la Filosofía de la Liberación ha hecho tal crítica al discurso de derechos humanos. Comenzamos con una sucinta reflexión sobre la diferencia entre “ideología” e “ideologización”, para después analizar el método de historización de los conceptos propuesto por Ignacio Ellacuría; en primer lugar establecemos sus características generales para, en un segundo momento, aplicarlo al tema del bien común y de los derechos humanos. A continuación abordamos la propuesta de crítica al discurso hegemónico de los derechos humanos que realiza Franz Hinkelammert, y que se le ha solido llamar como “inversión ideológica”. En un primer momento, siguiendo a este autor, la presentamos a través de una lectura propedéutica del *Segundo Tratado del Gobierno Civil* de

John Locke, y después por medio de la narrativa del “asesinato fundante”. A partir de estos dos relatos, mostramos cómo derechos humanos corren el riesgo de ideologizarse por medio de la normalización y el utopismo. Como última parte de este tema, abordamos la crítica que de la Modernidad realiza Ellacuría a través de los conceptos de “civilización de la riqueza” y “civilización de la pobreza”.

El cuarto tema del segundo capítulo versa sobre la filosofía de la historia que se encuentra subyacente en las narraciones sobre la evolución de los derechos humanos. El pensamiento hegemónico, en función de su universalismo abstracto y su etnocentrismo, por lo general comprende la historia de derechos humanos desde una concepción teleológica e idealista. No obstante, la manera en que la Filosofía de la Liberación repiensa derechos humanos afecta la concepción que de la historia se tiene. Este tema lo iniciamos con una breve reflexión sobre la filosofía moderna de la filosofía, basándonos en dos de sus principales ejemplos: las filosofías elaboradas por Kant y Hegel. A continuación, y sobre la base de lo establecido como una concepción teleológica e idealista de la historia, analizamos algunos autores contemporáneos en cuyas lecturas de la dinámica histórica de los derechos humanos se detectan resabios de aquélla. Entonces presentamos las razones por las que es necesario que la Filosofía de la Liberación proponga otra concepción de la historia. Para esto nos basamos en Ellacuría, quien siguiendo a Zubiri, y con base en la materialidad de la historia, la comprende como un proceso de transmisión tradente, de actualización y creación de posibilidades. Esta comprensión posibilita entender la dinámica histórica de derechos humanos como un proceso de apropiación de posibilidades.

Como última sección del capítulo segundo presentamos una reflexión sobre la manera en que la Filosofía de la Liberación ha servido de momento intelectual para una praxis concreta: el pluralismo jurídico, entendido como proyecto emancipador. Esta reflexión tiene como intención mostrar una manera en que el pensamiento de la liberación es un momento de la praxis emancipadora que se realiza actualmente en América Latina. Si bien existe una variedad de formas en que se lleva a cabo dicha praxis, hemos optado por el pluralismo jurídico, debido al significado tan importante que ha adquirido en los últimos años para los diversos sujetos latinoamericanos. Esto, por supuesto, sin demeritar otras praxis emancipadoras que también han encontrado en la Filosofía de la Liberación a un referente adecuado para constituir su momento intelectual.

El tercer capítulo de nuestra investigación aborda la Teología de la Liberación; hemos buscado qué contribución realiza al pensamiento de derechos humanos, a partir del hecho de la militancia de cristianos en América Latina en movimientos sociales a favor de la defensa y promoción de derechos humanos. En primer lugar realizamos algunas puntualizaciones que ayuden a aclarar el objetivo de este capítulo, y que van encaminadas a ubicar la manera en que entendemos el aporte que la teología puede realizar al pensamiento de derechos humanos. En este

sentido, abordamos la cuestión del hecho religioso, para comprenderlo desde la praxis histórica, y así asumir su carácter en relación con la realidad. Analizamos cómo la filosofía del derecho y la Teología de la Liberación pueden tener un punto de encuentro en el mundo contemporáneo, sin que ninguna de ellas llegue a confundirse ni a poner en riesgo su autonomía; así tratamos de establecer la vía para realizar una reflexión entre las dos disciplinas y la praxis por derechos humanos.

Como segunda sección de este capítulo realizamos un breve recorrido de la evolución histórica de la Teología de la Liberación, y presentamos sus intuiciones fundamentales, es decir, la praxis como acto primero, el lugar social y la perspectiva del oprimido, y el uso de las mediaciones socioanalíticas, de la exégesis y de la hermenéutica.

Adentrándonos a nuestro tema, establecemos la relación que existe entre algunos conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación con derechos humanos. Seguimos principalmente la propuesta de Ellacuría de historizar los conceptos de la fe cristiana. Comenzamos con “el pueblo crucificado”, como concepto teológico que señala la historización del pecado como injusticia; y analizamos “el pueblo de Dios” que refiere la historización de la salvación como liberación. Luego abordamos los conceptos de “reinado de Dios”, “opción por los pobres”, el *mispât* bíblico, y los derechos de los pobres.

En las siguientes secciones del capítulo tercero realizamos la lectura de diversos textos bíblicos a partir de una hermenéutica de la liberación, y basada en una sensibilidad de derechos humanos. Abordamos la experiencia del Éxodo, poniendo especial énfasis a la relación entre derecho y liberación; de los textos clásicos de la creación, ubicados en el libro del Génesis, rescatamos la idea de dignidad humana, no como concepto abstracto sino histórico; destacamos la defensa de los oprimidos en la praxis de algunos profetas veterotestamentarios; y analizamos la praxis del Jesús histórico a favor de los derechos humanos de las víctimas de los sistemas, concluyendo con una reflexión sobre el quehacer de las primeras comunidades cristianas.

Como penúltimo tema de este capítulo realizamos una lectura liberadora del cristianismo primitivo, poniendo énfasis en la relación entre derechos humanos, poder y estado. El hilo conductor es la lucha no-violenta por derechos humanos y la solidaridad, desde la organización desde abajo, a partir de las comunidades periféricas. Por último, abordamos un tema que muestra uno de los caminos a través del cual la Teología de la Liberación ha emprendido su propia renovación: el tema ambiental. Basándonos principalmente en la obra de Leonardo Boff, podemos afirmar que la inserción de este tema se realiza sin renunciar a las intuiciones fundamentales de la Teología de la Liberación, pues el punto de partida sigue siendo la opción por los pobres como respuesta al grito de las víctimas.

Al concluir esta investigación, sigo confirmando que el pensamiento de la liberación tiene gran actualidad para aquellos países –como el mío, México– donde discursos de derechos

humanos, estado de derecho, democracia, institucionalidad, entre otros, se utilizan de forma ideologizada para ocultar fines ilegítimos e injustos; y donde *la legalidad de la injusticia* es una realidad frecuente que atenta contra la producción y reproducción de la vida de los pueblos. Además, es un pensamiento que sigue acompañando los procesos de emancipación de los pueblos latinoamericanos y que ha sido uno de los pocos movimientos intelectuales que ha logrado seguir sosteniendo un horizonte utópico aun en tiempos de *posmodernismos celebratorios* que condenan todo relato de construcción de *un mundo otro*.

Quiero agradecer el apoyo recibido por el personal del Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de Madrid. A Silvina Ribotta, María Eugenia Rodríguez Palop y Carlos Lema por impulsar el taller de teoría crítica como parte de la formación recibida durante los cursos del Master en Estudios Avanzados en Derechos Humanos, donde corrientes como el pensamiento latinoamericano de la liberación tienen cabida. De la misma manera, agradezco el apoyo recibido por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México) para la realización de los estudios y de la tesis para obtener el Doctorado en Estudios Avanzados en Derechos Humanos. De forma especial expreso mi gratitud a los doctores Carlos Lema Añón y Juan José Tamayo-Acosta, quienes paciente y profesionalmente tuvieron a bien acompañarme en la elaboración de esta investigación; su dirección ha resultado fundamental para obtener estos resultados. Muchas gracias.

Madrid, España, junio de 2011.

# CAPÍTULO PRIMERO

## LA TRADICIÓN HISPANOAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

**SUMARIO: 1. Introducción. 2. Algunos presupuestos necesarios para abordar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos.** 2.1. Evitar el desperdicio de la experiencia histórica. 2.2. Aplicar el “giro descolonizador o desoccidentalizador”. 2.3. Superar la *periodificación* dominante de la historia y reubicar el inicio de la Modernidad. 2.4. Superar el *secularismo* tradicional de las filosofías políticas. 2.5. Asumir una definición *crítica y compleja* de derechos humanos. **3. La cuestión del derecho subjetivo.** 3.1. El nominalismo de la Edad Baja Media. 3.2. Teólogos españoles del siglo XVI. 3.3. El derecho subjetivo en Francisco Suárez. **4. Los inicios de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. 4.1. Bartolomé de Las Casas.** 4.1.1. Datos biográficos. 4.1.2. La perspectiva de las víctimas. 4.1.3. El fundamento de derechos humanos. 4.1.3.1. El fundamento *iusnaturalista*. 4.1.3.2. El fundamento desde la “alteridad”. 4.1.4. La humanidad del indio. 4.1.4.1. La *primera* denuncia: el *sermón de Montesinos*. 4.1.4.2. La controversia sobre la humanidad del indio. 4.1.4.3. *La humanidad es una*: la controversia de Valladolid. 4.1.4.4. Los indios como bárbaros y esclavos por naturaleza. 4.1.4.5. Los indios como particularizaciones de lo humano universal. 4.1.5. Derecho a la vida. 4.1.6. Derecho a la igualdad. 4.1.6.1. Reconocimiento de la igualdad y la *Sublimis Deus*. 4.1.6.2. Reconocimiento de los gobiernos indios. 4.1.6.3. Reconocimiento del derecho de propiedad y del derecho a la propia religión. 4.1.7. Derecho a la libertad. 4.1.7.1. Reconocimiento de la libertad. 4.1.7.2. La cuestión de los títulos y la guerra justa. 4.1.7.3. La crítica al requerimiento. 4.1.7.4. La lucha contra la encomienda y la esclavitud. 4.1.7.5. El derecho a la resistencia. 4.1.7.6. La cuestión de la *leyenda negra contra los negros*. **4.2. Alonso de la Veracruz.** 4.2.1. Algunos datos biográficos. 4.2.2. La perspectiva de las víctimas. 4.2.3. Fundamentación de derechos humanos. 4.2.3.1. Un *iusnaturalismo* pluricultural. 4.2.3.2. Concepción del ser humano. 4.2.3.3. Salvar al oprimido. 4.2.4. Derecho a la vida. 4.2.4.1. El bien común y la satisfacción de necesidades. 4.2.4.2. Límites al poder del gobernante y la cuestión de los tributos. 4.2.5. Derecho a la igualdad. 4.2.5.1. Reconocimiento de la igualdad. 4.2.5.2. Reconocimiento de los gobiernos indios. 4.2.5.3. Defensa del derecho de propiedad de los indios. 4.2.5.4. El derecho de comunicación. 4.2.6. Derecho a la libertad. 4.2.6.1. Reconocimiento de la libertad. 4.2.6.2. Crítica a algunos títulos justificatorios de la conquista. A. Universalismo del Imperio y del papado. B. La infidelidad de los indios. C. Sobre el uso ideológico de la predicación de la fe. 4.2.6.3. El poder radica en el pueblo. 4.2.6.4. El derecho de resistencia a la opresión. 4.2.6.5. La cuestión del título justo. **4.3. Vasco de Quiroga.** 4.3.1. Algunos datos biográficos. 4.3.2. La perspectiva de y la opción por el oprimido. 4.3.2.1. La denuncia de la injusticia. 4.3.2.2. La humanidad del indio. 4.3.2.3. Los cuestionamientos a los gobiernos indios. 4.3.2.4. Desde el lugar del pobre. 4.3.2.5. La construcción de la *utopía*. 4.3.3. Derecho a la vida. 4.3.3.1. Sentido de los pueblos-hospitales. 4.3.3.2. Trabajo, economía y bien común. 4.3.3.3. Organización política. 4.3.3.4. El cuidado de la salud y la red de hospitales. 4.3.3.5. El derecho a la educación. 4.3.4. Derecho a la igualdad. 4.3.5. Derecho a la libertad. 4.3.5.1. El texto *Información en derecho* y sus motivaciones. 4.3.5.2. Argumentos contra la esclavitud. A. Crítica a la esclavitud por “justa guerra”. B. Crítica a la esclavitud por “rescate”. 4.3.5.3. Otras cuestiones sobre la libertad. **5. Conclusión.**

### 1. Introducción

El objetivo de este capítulo es presentar una manera de comprender, de forma localizada, la evolución de derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación. Se trata de una perspectiva historiográfica de las ideas, basada en algunos presupuestos que sobre esta disciplina han establecido pensadores de la liberación en América Latina y otras corrientes de pensamiento crítico. Son presupuestos orientados sobre todo al rescate de una historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica y en otras regiones “periféricas”, planteadas en parte por las

corrientes de cuño “historicista” de la Filosofía de la Liberación.<sup>2</sup> Aquí se asumen estos presupuestos para abordar un acontecimiento y unos personajes históricos concretos con el fin de realizar una hermenéutica de su teoría y praxis, buscando mostrar que en el territorio americano, la lucha por la dignidad humana tiene ciertas características que la vinculan con una tradición que, por sus circunstancias, se diferencia de las tradiciones eurocéntricas de derechos humanos.

El historicismo ha tenido una importante repercusión en el pensamiento latinoamericano.<sup>3</sup> Ha sido adoptado de una manera crítica y rechazando varios presupuestos sobre todo del clásico historicismo alemán de corte romántico. En términos generales, se puede asumir que el historicismo es la tendencia filosófica que considera al ser humano y a la realidad como historia, y por lo tanto, a todo conocimiento como histórico.<sup>4</sup> El filósofo uruguayo Arturo Ardao ha descrito de la siguiente manera las características de esta corriente en América Latina:

“El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, las circunstancias de tiempo y lugar; y refiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente. Por esa vía América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aún de su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad”.<sup>5</sup>

El impacto del historicismo en América Latina no se debió a una moda intelectual, ni tampoco fue tan sólo el *eco* de lo dicho en Europa, sino que respondió a la necesidad de los hombres y mujeres latinoamericanos de comprenderse y valorar sus productos culturales e intelectuales. Esto se dio a partir de asumirlos como productos de un peculiar desarrollo histórico y que, pese a la existencia y yuxtaposición de factores externos y foráneos, se da una dimensión propia y original. En efecto, este tipo de historicismo, con diversas facetas y ramificaciones, busca reconstruir la trayectoria y el sentido de Latinoamérica. Se asume que la historicidad del ser humano, y por lo tanto su pensamiento filosófico, político y jurídico, tiene estrecha unidad con las estructuras sociohistóricas.

---

<sup>2</sup> Cf. CERUTTI GULDBERT, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1992.

<sup>3</sup> El historicismo latinoamericano puede rastrearse desde el siglo XIX con el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), quien se cuestionó el problema sobre el carácter y la autenticidad de la filosofía americana; tomó del romanticismo alemán la exaltación de lo concreto e individual, de lo particular y la valoración de la experiencia histórica original. El historicismo hegeliano influyó en el pensamiento del cubano Rafael Montoro (1852-1933) para perfilar la independencia de Cuba.

<sup>4</sup> Creemos que estas características básicas del historicismo engloban aquello que ha sido subsumido por el pensamiento latinoamericano. No obstante, esto se ha realizado a partir de diferentes corrientes que se les ha clasificado como historicismos, como se ha mencionado en la anterior nota a pie. Por tanto, es importante tener en cuenta que existe una diversidad de historicismos.

<sup>5</sup> ARDAO, Arturo, “El historicismo y la filosofía americana” en Leopoldo Zea, *Antología de la filosofía americana contemporánea*, Costa Amic, México, 1968, p. 124.

Es importante dejar en claro que no intentamos efectuar un estudio sobre historia del derecho en sentido estricto. Más bien, como es lógico, este capítulo forma parte de la reflexión que sobre derechos humanos se realiza en esta investigación; es decir, se trata de leer desde una perspectiva liberadora unos acontecimientos del pasado latinoamericano, con el uso de una hermenéutica que pretende rescatar las ideas generadas en un contexto de opresión y de luchas por la libertad. No pretendemos historiar el desarrollo de las ideas sobre derechos humanos sino entender su orientación y su carácter en esta tradición. En efecto, la *historia de las ideas* es una disciplina que adquiere características específicas tratándose del caso latinoamericano. Una de ellas, tal vez la principal, es su esfuerzo por contextualizar el proceso que siguen las ideas, principalmente las filosóficas, de la región. De este esfuerzo por relacionar la producción filosófica (iusfilosófica en nuestro caso) con las situaciones en las que se produce –dando primacía a la perspectiva de las víctimas de los sistemas, a los oprimidos y a los pobres– se ha llegado a considerar que realizar este tipo de historiografía es ya hacer en sí mismo filosofía y, en especial, una filosofía latinoamericana que ayuda a recuperar y no negar su propio pasado. Como señalan Horacio Cerutti y Mario Magallón:

“Los estudios de la historia de las ideas constituyeron y constituyen una vía para reconocernos en un pasado rico en conceptos, categorías, imágenes y proyectos que han permitido pensar nuestra realidad nacional y regional, así como orientar nuestras acciones a futuro. La historia de las ideas, como lo sostuvo José Gaos, ha contribuido a evitar la negación de nuestro pasado para rehacernos según un presente extraño”.<sup>6</sup>

El acontecimiento sobre el cual hablaremos es la conquista y colonización españolas sobre la población y el territorio americano durante el siglo XVI, y los principales personajes serán fray Bartolomé de Las Casas, fray Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga. Haremos una lectura sobre su teoría y praxis desde una perspectiva compleja de derechos humanos, para identificar aquellos elementos que caracterizan una tradición nacida en esa época y que, asumiendo la propuesta de algunos autores, titulamos como “Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos” (THDH).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> CERUTTI GULDBERG, Horacio y MAGALLÓN ANAYA, Mario, *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?*, Casa Juan Pablos, México, 2003, p. 11.

<sup>7</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, “Tradición hispanoamericana de los derechos humanos. Dos jueces y un litigante defendiendo los derechos de los indios” en *Revista de Investigaciones Jurídicas* No. 27, Escuela Libre de Derecho, México, 2003, pp. 537-579. El mismo autor señala: “...resulta oportuno reiterar el hecho de que durante una mesa de trabajo en el ‘II Seminario La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina’, celebrado en la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México en noviembre de 1990, le escuchamos al padre José Aldunate de la Compañía de Jesús hacer una certera afirmación cuando dijo que sobre los derechos humanos existen dos tradiciones teóricas: la de la Ilustración, ligada a la Revolución francesa y a la Independencia de Estados Unidos, de corte eminentemente individualista; y otra tradición que nace en América Latina con Bartolomé de Las Casas y el

Son diversas las razones que sustentan la importancia de asumir esta tradición<sup>8</sup> para el pensamiento latinoamericano de la liberación. En primer lugar, significa ubicar el tema de derechos humanos en aquellas teorías y praxis que el pensamiento de la liberación –sobre todo la filosofía y la teología– han asumido como sus antecedentes, es decir, como el primer encuentro con la alteridad de la víctima y la lucha por su liberación. Además, es asumir una preocupación por recuperar la historia de las ideas filosóficas que existe en las distintas regiones de América Latina y El Caribe. A partir de la particular situación sociohistórica, se ha buscado una interpretación del pasado, que se piense desde las luchas del presente, con clara intencionalidad de delinear un futuro construible y compartible colectivamente.

En segundo lugar, las características de esta tradición –como se irá viendo– son más acordes con la liberación de los pobres en las propias circunstancias de América Latina dentro del sistema mundo, que tradiciones hegemónicas ajenas a su historia. Podemos citar las palabras de Cerutti en este sentido:

“Quizá no en todo momento histórico la filosofía necesita volverse sobre su pasado, pero sí en situaciones de subordinación o marginación cultural como las que nos ocupan, situaciones en las cuales la memoria propia ha tendido a ser borrada y no se sabe a ciencia cierta dónde se está. (...) Volverse sobre lo pensado, recuperar críticamente la memoria propia del pensamiento es necesario para poder establecerse una tradición, acumular elementos, deslindar estilos, precisar contenidos, acompañar

---

grupo de primeros evangelizadores que pensaban como él, caracterizada por concebir los derechos a partir de los pobres” (DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 1998, pp. 91-92). Véase también ALDUNATE, José, “Los Derechos Humanos y la Iglesia Chilena” en *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina*, Unión de Universidades de América Latina y Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1992, pp. 123-129. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí – Comisión Estatal de Derechos Humanos – CENEJUS – CRT, San Luis Potosí, 2006.

<sup>8</sup> Es importante aclarar el sentido que damos al término “tradición”. No deseamos utilizarlo en el sentido usual, como cuando una postura dogmática habla del “respeto a la tradición”, entendiéndolo por ésta “un conjunto de normas, creencias, etc., a menudo incorporadas en instituciones. Cuando las normas, creencias y, caso de haberlas, instituciones se toman en un sentido general y global, se habla de ‘la tradición’” (“Tradición” en FERRETER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Madrid, 2004). Tampoco intentamos darle un sentido de “nostalgia del pasado”, como pretendían los románticos alemanes, sino como una serie de nociones básicas que pueden ir inspirando e iluminando la praxis en distintos momentos históricos, y que pueden verse expresadas, alimentadas, argumentadas, etc., desde diversos aparatos teóricos, sin que esto signifique un “tradicionalismo” que impida el surgimiento de la originalidad y la novedad en la historia. Por ejemplo, pensemos en la “opción por los pobres” dentro de la tradición bíblica, que va desde la narrativa del Éxodo hasta la actual Teología de la Liberación en América Latina (Cf. LOHFINK, Norbert F., *Option for the poor. The basic principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, Bibal Press, Richland Hills, 1995); es obvio que el escritor del Éxodo no tenía el análisis social-marxista del que disponen los teólogos de la liberación actuales, y eso no impide que sean parte de una misma tradición, cuya noción básica es esa opción por los excluidos y las víctimas.

esfuerzos, dejar vías muertas de lado, no perder aliento. Para no permanecer, en suma, aplastado y agobiado por una tradición desconocida, pero subrepticamente operante”.<sup>9</sup>

La tercera razón sería que a través de esta tradición las luchas de liberación latinoamericanas pueden hablar de derechos humanos sin asumir forzosamente sus matrices eurocéntrica, monocultural, individualista y burguesa. Desde las propias circunstancias sociohistóricas de América Latina, la lucha por la dignidad humana ha adquirido un sentido pluricéntrico, pluricultural, comunitario y popular; a partir de estas características, los derechos de las personas se han pensado desde las clases sociales más desfavorecidas, desde abajo, y en contextos concretos, evitando así la formulación de abstracciones respecto al ser humano o de un formalismo que oculta aspectos de la realidad y la falsea. En este sentido, es importante tomar en cuenta que:

“Las primeras víctimas [de la Modernidad] no fueron los trabajadores de las fábricas europeas del siglo XIX, ni tampoco los inadaptados franceses encerrados en cárceles y hospitales de los que nos habla Foucault, sino las poblaciones nativas en América, África y Asia, utilizadas como ‘instrumentos’ (*Gestell*) a favor de la libertad y del progreso. De hecho, el fabuloso despliegue de la racionalidad científico-técnica en Europa no hubiera sido posible sin los recursos materiales y los ‘ejemplos prácticos’ que provenían de las colonias. Fue, por ello, sobre el contraluz del ‘otro’ (el bárbaro y el salvaje convertidos en objetos de estudio) que pudo emerger en Europa lo que Heidegger llamase la ‘época de la imagen del mundo’. Sin colonialismos no hay ilustración, lo cual significa, como lo ha señalado Enrique Dussel, que sin el *ego conquiro* es imposible el *ego cogito*. La razón moderna hunde genealógicamente sus raíces en la matanza, la esclavitud y el genocidio practicados por Europa sobre otras culturas”.<sup>10</sup>

Una última razón consistiría en que esta tradición recupera experiencias que han sido invisibilizadas y, por lo tanto, desperdiciadas por la visión monocultural del saber jurídico que sólo reconoce las tradiciones nordatlánticas (inglesa, francesa y norteamericana) como las únicas que pueden considerarse defensoras y promotoras de derechos humanos. No se trata de negar la riqueza que estas tres tradiciones tienen en sí mismas, sino que se busca combatir la función ideologizada que se ejerce cuando se consideran como las únicas existentes y válidas.

---

<sup>9</sup> CERUTTI GULDBERG, Horacio y MAGALLÓN ANAYA, Mario, *op. cit.*, p. 75.

<sup>10</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo, “Introducción” en Santiago Castro-Gómez *et al.* (Coord.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, University of San Francisco-Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 18.

Desde esta hermenéutica, la filosofía, el pensamiento jurídico, las ideas jurídicas se asumen como *actitudes humanas*.<sup>11</sup> Esto marca una diferencia importante y trascendente en la manera de acercarse a la realidad; por lo menos, se debe buscar no caer en una concepción esencialista del conocimiento que frecuentemente destaca características como la inmutabilidad y la permanencia. Asumir que las ideas filosófico-jurídicas deben tener esas características para ser consideradas como “auténtico conocimiento” es algo inconcebible para una disciplina como la historiografía de las ideas. En este sentido, una historia de las ideas iusfilosóficas debe asumir los problemas de la dispersión y de la variación; es decir, en la recuperación del pasado no se deben despreciar las ideas generadas por encontrarse dispersas y ausentes de una gran sistematización, y tampoco por la variación en cuanto a su evolución. Por consiguiente, se busca algo propio y diferente, lo que de ningún modo puede ser considerado como no-iusfilosófico, aunque no tenga la unidad orgánica y modélica del sistema. Cerutti señala que:

“Esta historia tiene que ser una historia paradójicamente ‘materialista’ de las ideas. En el sentido de que las ideas no pueden ser analizadas de un modo inmanente, como si se engendraran unas a otras en un proceso descontextualizado, sino como ideas encarnadas en instituciones, con funciones sociales, culturales y epistémicas precisas para que la historicidad de su desarrollo se haga explícita y para no permanecer en una contradictoria visión de filosofía perenne, donde los problemas serían siempre los mismos, aunque tendrían historia, lo cual no es más que una evasión de la historia en nombre del formalismo de las ideas o de un cientificismo sin fundamento *in re*. Esta historia materialista de las ideas se concibe como parte de una historia total que, por cierto, opera como un concepto regulativo en la investigación. Es un horizonte al que apunta la reconstrucción”.<sup>12</sup>

Una historiografía de las ideas no busca, de entrada, los grandes sistemas, sino las ideas y categorías que sirvieron a los seres humanos para analizar, enfrentar y hacerse cargo de los problemas y retos de su realidad específica. Se entiende así a cada filosofía jurídica como un conjunto de ideas concebidas, verdaderas o que tienen validez en tanto brindan contestación a los problemas que ellas mismas han abierto en su enfrentamiento con la realidad; se ha de examinar la adecuación del pensamiento a la realidad, a través de respuestas a las preguntas planteadas buscando dar solución a problemas concretos. Por lo tanto, se busca entender a la historia de las ideas, no como una historia inmanente, regulada tan sólo por la estructura de los problemas y de las soluciones filosóficas, sino de situarla en la dinámica total de la realidad.

---

<sup>11</sup> Cf. CERUTTI GULDBERG, Horacio y MAGALLÓN ANAYA, Mario, *op. cit.*, p. 21.

<sup>12</sup> CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su “modus operandi”*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 2000, p. 108.

Es decir, una historia de las ideas iusfilosóficas relacionadas con derechos humanos no debe partir de un concepto y unas estructuras *a priori*, producidas desde contextos históricos y culturales ajenos, sino comprender dichas ideas desde su lugar y su función en la dinámica social, en la defensa de la dignidad humana, en la satisfacción de las necesidades y en el control de los diversos poderes. En este sentido, Cerutti y Magallón afirman:

“En tanto provincia fronteriza de ‘nuevas disciplinas’, la historia de las ideas descubre un espacio de discusión teórica a ser recreado y superado creativamente. Porque se abusa aún hoy de *conceptos apriorísticos*, los cuales suelen entorpecer la comprensión del contenido de las ideas, de las categorías y conceptos e invisibilizan la experiencia en que se generan y surgen, deformando su interpretación y sentido”.<sup>13</sup>

Como hemos dicho, se trata de adoptar una de las vertientes de la Filosofía de la Liberación, en referencia al *historicismo latinoamericano*, que no es un historicismo romántico como el desarrollado en Europa en el siglo XIX. Como señala Cerutti, “el aporte del historicismo latinoamericano ha consistido en relativizar las pretensiones injustificadas de universalidad, de totalidad o de integración; ha logrado desocultar universales ideológicos y ha sacado a la luz etnocentrismos larvados. Por eso se ha podido afirmar que en América Latina el historiar la filosofías desde el historicismo es ya filosofar”.<sup>14</sup>

Antes de abordar los casos concretos de la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de Veracruz y Vasco de Quiroga, y siguiendo con el argumento expuesto en los párrafos anteriores, tendremos que fijar, en un primer momento, algunos presupuestos necesarios para releer el pasado latinoamericano con el fin de encontrar una tradición de derechos humanos. En un segundo momento, abordaremos el origen histórico del derecho subjetivo en la filosofía medieval, pues esto nos muestra que, con el aparato teórico que tenían los primeros defensores de los pueblos originarios de América, formados en la filosofía escolástica española del siglo XVI, pudieron luchar por la dignidad de los pueblos indígenas desde un discurso del derecho como facultad de la persona, es decir, como defensa de derechos.

## **2. Algunos presupuestos necesarios para abordar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos**

Con el pensamiento filosófico y jurídico no ocurre lo mismo que con las ciencias naturales, a las cuales les es sencillo desconocer su historia. El pensamiento jurídico-filosófico ha de mantener

---

<sup>13</sup> CERUTTI GULDBERG, Horacio y MAGALLÓN ANAYA, Mario, *op. cit.*, p. 25.

<sup>14</sup> CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofar desde nuestra América, op. cit.*, p. 76.

una relación importante con su pasado, y en especial tratándose de derechos humanos, al ser un concepto fundamental en la formación no sólo del derecho moderno sino también del estado nacional y de las relaciones internacionales.

La historiografía de la ideas, desde el pensamiento de la liberación, debe asumir ciertos presupuestos que sirvan de fundamento para rescatar la raíz histórica de la fuerza liberadora que tienen los derechos humanos. En efecto, la filosofía del derecho debe enfrentar los problemas de la realidad social desde un cierto horizonte cultural e histórico, y por lo tanto, es menester la referencia a la propia historia. Para las luchas de liberación latinoamericana no basta con hacer referencia a la historia eurocéntrica de derechos humanos, por más que de ella se puedan obtener importantes lecciones, sino que es necesario recuperar una tradición propia, basada en la historia de *Nuestra América*. José Martí decía que:

“La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseña la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestra República el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas. (...) Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, en chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. Éramos charreteras de togas, en países que venían al mundo con alpargata en los pies, y la vincha en la cabeza”.<sup>15</sup>

Parafraseando estas palabras del poeta cubano, podemos afirmar que injértese en nuestro continente los derechos humanos pero la raíz debe ser nuestra historia, nuestras luchas de liberación y las formas propias de promover la dignidad humana. Es importante recrear una tradición donde derechos humanos no sean una mera mercadería importada y ajena a las necesidades y a las preocupaciones de los hombres y mujeres latinoamericanos. Cuando los estados de América Latina predicen derechos humanos, estos no deben ser una máscara, un disfraz conformado por elementos europeos, sino una construcción desde abajo, desde los pueblos. La aportación de las luchas de liberación latinoamericanas a derechos humanos debe ser mucho más que un mero “eco” y, por supuesto, mucho menos un eco deformado y malinterpretado; no se debe buscar tan sólo que la América practique lo que piensa la Europa, por usar la famosa frase de Alberdi.

---

<sup>15</sup> MARTÍ, José, *Política de Nuestra América*, Siglo XXI, México, 1977, pp. 40-41.

Es necesario una historiografía que, combinada con una hermenéutica de la liberación, motive el pensamiento presente y funcione para abrir el futuro, para que no sea más de lo mismo. Es establecer también, desde el nivel historiográfico, la cuestión de la tensión utópica. En esto, es conveniente señalar a Cerutti cuando señala que “se trata de pensar la realidad en el presente, en tanto proceso histórico proveniente del pasado, a partir de horizontes futuros desde los cuales retrospectivamente todo el proceso se ilumina”.<sup>16</sup> Cabe señalar que no se busca recuperar un pasado idealizado, sino realizar una recuperación de él desde un horizonte de la liberación.

Al realizar una historiografía de las ideas en América Latina, en concreto sobre ideas jurídicas, debemos partir de ciertos criterios teóricos y metodológicos. Debemos asumir que *la historia es variable*, ya que ésta tiene que ser reconstruida reiteradamente pero desde horizontes diversos. Lo que buscamos, como se ha insistido, es revalorar el pasado ideológico, y para hacerlo se requiere de una metodología que constituye, a la vez, una forma de conocimiento. Es decir, para abordar con fecundidad la historiografía de las ideas es menester reconsiderar los presupuestos con los cuales hay que acercarse a la realidad sociohistórica. Y es que la realidad no se accede de forma directa, sino siempre a través de alguna mediación: sea por ideologías, por representaciones del mundo, por relaciones sociales concretas, por ciertos imaginarios sociales y por diversas formas expresivas simbólicamente constituidas, o por un lenguaje penetrado de historia. Hay que asumir, con todas sus consecuencias epistemológicas, que se parte de un sistema de ideas, de lenguajes discursivos, conformados desde sistemas teórico-filosóficos regulados por un conjunto de relaciones regidas por la realidad material.

Algunos de los presupuestos que consideramos pertinentes asumir para recuperar la THDH son: a) Evitar el desperdicio de la experiencia histórica; b) aplicar el “giro descolonizador”; c) superar la *periodificación* dominante de la historia y reubicar el inicio de la Modernidad; d) superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas; e) asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos.

## **2.1. Evitar el desperdicio de la experiencia histórica**

Generamos este presupuesto a partir de la obra de Boaventura de Sousa Santos, quien propone una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias como parte de sus reflexiones teóricas y epistemológicas sobre la reinención de la emancipación social.<sup>17</sup> Como conclusiones de sus investigaciones respecto a iniciativas y movimientos alternativos, llega a tres importantes conclusiones<sup>18</sup>. En primer lugar, la experiencia social en el mundo es mucho más amplia y

---

<sup>16</sup> CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofar desde nuestra América*, op. cit., p. 49.

<sup>17</sup> Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa, “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias” en *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 151-192.

<sup>18</sup> *Ídem.*, p. 152.

diversa de lo que la tradición occidental conoce y considera importante. La segunda conclusión es que esta riqueza social está siendo desperdiciada. Y, por último, concluye que para recuperar la experiencia desperdiciada es necesario un modelo diferente de racionalidad, pues la racionalidad dominante occidental de por lo menos los dos últimos siglos es en gran parte culpable de dicho ocultamiento y desperdicio.

La racionalidad que propicia el desperdicio de la experiencia, Santos la clasifica como “razón indolente”, siguiendo a Leibniz, y propone otro modelo de racionalidad que le llama “razón cosmopolita”. A partir de ella, establece tres proyectos sociológicos: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción. La que nos interesa en este momento es la primera: la sociología de las ausencias, a través de la cual se busca “expandir el presente”.<sup>19</sup>

Si bien es cierto que se habla de sociología y, por lo tanto, se refiere a las experiencias actuales que son desperdiciadas, consideramos que la razón indolente también crea una forma de leer la historia que desperdicia las experiencias históricas. En efecto, a la par de una sociología de las ausencias se debe realizar una historiografía de las ausencias. Debemos prestar atención a nuestra conflictividad específica, tanto histórica general como filosófica particular, y para ello es menester atender a los juegos de hegemonías y contrahegemonías y no solamente a reconocer un pensamiento dominante como si fuera único y excluyente. Al respecto, podemos citar las palabras de Juan Carlos Monedero quien, comentando la obra de Boaventura de Sousa Santos, señala:

“La regulación (la primacía de un orden social estático por encima de las transformaciones) terminó por devorar las promesas emancipatorias que, finalmente, congelaron impotentes el devenir. (...)”

Para reconstruir y orientar esta desviación, el profesor Santos propone recurrir a la experiencia histórica. En el ahondamiento del pasado encuentra que el mejor servicio que se puede prestar todavía el paradigma moderno está en ayudar a recuperar los

---

<sup>19</sup> Los otros dos proyectos consistirían básicamente en lo siguiente: La *sociología de las emergencias* busca contraer el futuro y expandir el campo de las experiencias posibles. Su función es combatir la razón proléptica que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal: “Dado que la historia tiene el sentido y la dirección que le son conferidos por el progreso, y el progreso no tiene límites, el futuro es infinito”. Pero considerando que el futuro está proyectado en una dirección irreversible es un tiempo homogéneo y vacío. La sociología de las emergencias busca contraer el futuro para tornarlo escaso y objeto de cuidado: “El futuro no tiene otro sentido ni otra dirección que las que resultan de tal cuidado”. La sociología de la ausencia consiste en “sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado” (*Ídem.*, p. 167). Por otro lado, el *trabajo de traducción* es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Busca captar dos momentos: “la relación hegemónica entre las experiencias y lo que en éstas hay más allá dicha relación”. En cuanto a la traducción entre saberes asume la forma de una *hermenéutica diatópica*, que “consiste en un trabajo de entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (*Ídem.*, pp. 175-176).

fragmentos de aquellas formas alternativas de modernidad que anidaron en el ayer pero no llegaron a alzar el vuelo.”<sup>20</sup>

La THDH cumple la función a la que invita el profesor portugués, pues es un fragmento de una forma alternativa de Modernidad que, por diversas razones, ha sido ocultada y desperdiciada. Esta tradición forma parte de la matriz “emancipadora” de la Modernidad que debe recuperarse ante la primacía que ha tenido la matriz “regulación”.

Para iniciar en el camino de la recuperación de la experiencia desperdiciada, asumiendo una nueva racionalidad, el profesor portugués establece tres puntos de partida:

- a) Asumir que la comprensión del mundo es más amplia a la comprensión occidental del mundo.
- b) Asumir que la comprensión del mundo y la forma como ella crea y legitima el poder social tiene que ver con concepciones del tiempo y de la temporalidad.
- c) Comprender que las características fundamentales de la concepción de la racionalidad occidental es contraer el presente y expandir el futuro.

Estos tres puntos de partida son, además, la base para realizar una crítica a la razón occidental hegemónica. Ahora bien, la indolencia de esta razón se ejerce en cuatro formas<sup>21</sup>: La *razón impotente*, que es aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma. La *razón arrogante*, que es aquella que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad. La *razón metonímica*, que es aquella que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es sólo para convertirlas en materias primas. Y la *razón propiléptica*, que es aquella que no tienen a pensar el futuro porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente.

Estas cuatro formas de la razón indolente son las que subyacen, de diversas maneras, al conocimiento hegemónico, tanto filosófico como científico, producido en Occidente en los últimos dos siglos. En cuanto al tema que nos ocupa en este capítulo, consideramos que la razón metonímica es la forma en que la razón indolente produce el desperdicio de la experiencia en cuanto a la THDH.

La razón metonímica se basa en la idea de totalidad bajo la forma de orden. Para esta razón, no hay “comprensión ni acción que no se refiera a un todo, el cual tiene primacía absoluta sobre cada una de las partes que lo componen”<sup>22</sup>. En efecto, existe una sola lógica que gobierna tanto el

---

<sup>20</sup> MONEDERO, Juan Carlos, “Presentación” en *El milenio huérfano*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>21</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, *op. cit.*, pp. 153-154.

<sup>22</sup> *Ídem.*, p. 155.

comportamiento del todo como el de cada una de sus partes. Pero en realidad, el todo es una parte transformada en término de referencia hacia las demás. Ninguna parte puede ser pensada fuera de la relación con la totalidad. En efecto, una de las consecuencias de esta razón es que, como señala Santos:

“El Norte no es inteligible fuera de la relación con el sur, tal y como el conocimiento tradicional no es inteligible sin la relación con el conocimiento científico o la mujer sin el hombre. Así, no es admisible que alguna de las partes tenga vida propia más allá de la que le es conferida por la relación dicotómica y mucho menos que pueda, además de parte, ser otra totalidad. Por eso, la comprensión del mundo que la razón metonímica promueve no es sólo parcial, es internamente muy selectiva. La modernidad occidental, dominada por la razón metonímica, no sólo tiene una comprensión limitada del mundo, sino una comprensión limitada de sí misma”.<sup>23</sup>

La razón metonímica se ejerce en las diversas maneras de comprender la historia de derechos humanos, pues las experiencias en Latinoamérica son sólo inteligibles en su relación con lo sucedido en el Norte (Europa y Estados Unidos). Las luchas latinoamericanas por la dignidad humana se consideran sólo un árbol trasplantado de lo que ya creció en aquellas latitudes, pues de otra manera no pueden ser inteligibles y, por lo tanto, no existen. Así, por ejemplo, la razón metonímica hace posible considerar que personajes como Miguel Hidalgo haya sido un asiduo estudioso de los ilustrados franceses pues de otra manera no es explicable su participación en el inicio de las luchas por la emancipación de México; no es viable considerar que su pensamiento tuvo raíces en otra tradición, propia de tierras latinoamericanas.<sup>24</sup>

Santos señala que no existe una única manera de no existir, pues ésta se da siempre que una entidad es descalificada y tornada invisible, ininteligible o descartable de modo irreversible. Distingue cinco lógicas o modos de producción de no existencia de las que se vale la razón metonímica, y que son manifestaciones de la misma monocultura racional. Entre ellas, en este momento, nos interesan dos: la lógica derivada de la monocultura del saber y del rigor del saber, y la lógica de la escala dominante.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> *Ídem.*, p. 156.

<sup>24</sup> Cf. MEYER, Jean, *Hidalgo*, colección “La antorcha encendida”, Clío, México, 1996.

<sup>25</sup> Las cinco lógicas son la *monocultura del saber* y del *rigor del saber*; la *monocultura del tiempo lineal*; la *lógica de la clasificación social*; la *lógica de la escala dominante*; y la *lógica productivista*. El significado de las tres lógicas que no mencionamos en el texto principal es el siguiente. La monocultura del tiempo lineal es la lógica que se basa en la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección se han formulado de distintas formas en los últimos dos siglos: progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización. La lógica de la clasificación social se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias; consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías, como la clasificación racial o la sexual. Por último, la lógica productivista se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista:

La *lógica de la monocultura del saber y del rigor del saber* consiste en que la ciencia occidental se abroga ser canon exclusivo de producción de conocimiento; todo lo que el canon no reconoce es declarado inexistente. Por otra parte, la *lógica de la escala dominante* declara la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, señala Santos, la escala dominante aparece bajo las formas de lo universal y lo global. De ambas formas, la que nos interesa es la primera, la cual, en este sentido, “es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculas”.<sup>26</sup>

La filosofía jurídica hegemónica ha sido creada desde la razón metonímica que ha ocasionado el desperdicio de la experiencia, al buscar juzgar las partes desde una parte que se impone como totalidad. Lo que no se adapte al canon de la monocultural del saber es declarado inexistente. Así, por ejemplo, no es extraño encontrar posturas que consideran que la “filosofía del derecho” propiamente dicha sólo se genera a partir del nacimiento del estado moderno, pues es entonces cuando el objeto de estudio “derecho” comienza a existir; las filosofías anteriores a las modernas, como la de Tomás de Aquino, por ejemplo, no podrían considerarse Filosofía del Derecho pues más bien eran filosofías morales que, entre tantas normatividades, reflexionaban sobre los mandatos de los príncipes y señores feudales. Y, por supuesto, en otras culturas donde el estado moderno no existiese, el “derecho” no existió como tal, sino sólo órdenes normativos con cierta coercibilidad. Ni qué decir de aquellas posturas que opinan que fuera de la voluntad del estado no hay “derecho”, y reducen a “usos y costumbres” las prácticas jurídicas vivas de los pueblos indígenas, por ejemplo.

En cuanto a derechos humanos, las dos lógicas arriba descritas contribuyen para hacer inexistentes la THDH. La *lógica de la monocultural del saber* establece un canon respecto a cómo deben ser comprendidos derechos humanos y, desde él, declara únicamente la existencia de las tradiciones generadas en el Norte. Así, por ejemplo, si sólo la “ética de la ilustración” puede ser la ética que fundamenta “derechos humanos”, entonces todos los demás usos del derecho por defender y promover la dignidad humana, basados en otra clase de ética, son declarados inexistentes por no adaptarse al canon de la monocultura del saber. Por otro lado, la *lógica de la escala dominante* se hace presente en la historiografía de derechos humanos cuando se consideran a éstos como realidades independientemente de contextos específicos; es cuando derechos humanos pierden su matriz sociohistórica y se predicán sobre un ser humano abstracto y

---

“el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable, y, como tal, es incuestionable el criterio de la productividad que mejor sirve a ese objetivo. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano” (SANTOS, Boaventura de Sousa, “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, pp. 160-162).

<sup>26</sup> *Ídem.*, p. 161.

universal. En efecto, las experiencias liberadoras que dependen de contextos, que se refieren a seres humanos concretos, con sus propias características sociohistóricas y culturales, son consideradas “particulares y vernáculas”, y por lo tanto son despreciadas.

Por lo anterior, podemos afirmar que para hacer una historiografía de derechos humanos desde la perspectiva de la liberación es necesario adoptar el procedimiento denegado por la razón metonímica que propone Santos. Este procedimiento busca liberar a los términos que conforman las dicotomías de las relaciones de poder que los unen, para buscar relaciones alternativas; se trataría de pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar la historiografía de las ideas latinoamericanas como si no existieran las ideas primermundistas, etc. Para esto, hay que asumir que la razón metonímica no logró de forma total desaparecer dichas alternativas, sino que quedaron componentes o fragmentos fuera del orden de la totalidad.<sup>27</sup> Una de estas alternativas es la lectura del pasado desde el horizonte de la liberación que recupera la THDH.

Hablar de derechos humanos en el siglo XVI, fuera de las tierras europeas, desde el discurso y práctica de unos “frailes”, cuya base filosófica era la escolástica y, por lo tanto, formados en España, “premodernos”, sin contar con la estructura del estado moderno y “atados” todavía a una visión teocéntrica y no secularizada de la realidad, es considerado como imposible a la luz de la filosofía jurídica hegemónica, que utiliza para invisibilizar esta experiencia, en parte, a la razón metonímica y, sobre todo, a las lógicas de la monocultura del saber y de la escala dominante. De ahí que, en cierta forma, lo que buscamos al reconstruir la THDH es “transformar objetos imposibles en posibles, y basándose en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica”.<sup>28</sup>

Es necesario, por lo tanto, caer en la cuenta que desde una historiografía tradicional la THDH seguirá siendo un objeto imposible para la filosofía jurídica y continuará siendo una ausencia. Nuestro objetivo, pues, al asumir este presupuesto es ser consciente de la tarea de evitar el desperdicio de esta experiencia histórica.

---

<sup>27</sup> *Ídem.*, pp. 159-160.

<sup>28</sup> *Ídem.*, p. 160.

## 2.2. Aplicar el “giro descolonizador o desoccidentalizador”<sup>29</sup>

Una de las mayores insistencias de la Filosofía de la Liberación en las últimas décadas ha sido “el giro descolonizador o desoccidentalizador”.<sup>30</sup> Como se sabe, sobre todo en epistemología, se habla de un “giro” cuando se introduce algún supuesto que cambia de manera radical la manera de generar el conocimiento. Así, por poner los ejemplos más conocidos, se habla del “giro hermenéutico”<sup>31</sup>, que realza la importancia de la acción interpretativa del sujeto en el conocimiento; del “giro lingüístico”<sup>32</sup>, donde se señala que todo conocimiento es lingüísticamente mediado, y por lo tanto, tiene que ver con las estructuras del lenguaje; del “giro pragmático”<sup>33</sup>, donde se pone énfasis en que el ser humano realiza conocimiento con fines prácticos, es decir, para lograr modificar la realidad. Pues bien, para nuestro tema es necesario asumir el “giro descolonizador”, es decir, ser conscientes de que las ciencias se han desarrollado desde la perspectiva de los países centrales y sus proyectos son funcionales a la empresa colonizadora o, en otros casos, sus reflexiones aunque tengan un profundo carácter emancipador

---

<sup>29</sup> Usamos indistintamente los términos descolonizador o desoccidentalizador debido a la afinidad que se va teniendo de ellos en los últimos años; en cierta forma, también podría utilizarse los términos postdescolonizador y postoccidentalizador. Por ejemplo, Enrique Dussel habla por un lado de la necesidad de superar el *occidentalismo* de las filosofías políticas y, por otro lado, se refiere al límite que constituye el *colonialismo teórico, mental* (DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 11-12). No obstante, cabe señalar que el término más propio para denunciar la colonización intelectual desde América Latina es el de “occidentalismo” siendo el de “colonialismo” más apto para hacer referencia al dominio británico. Al respecto, señala Walter D. Mignolo: “...intento contribuir a aclarar ciertos términos del debate trayendo a la memoria la noción de occidentalismo y posoccidentalismo, que es el lugar de enunciación construido a lo largo de la historia de América Latina para articular los cambiantes órdenes mundiales y el movimiento de las relaciones coloniales. Desde el bautizo de las ‘Indias Occidentales’ hasta ‘América Latina’ (es decir, desde el momento de predominio del colonialismo hispánico hasta el momento de predominio del colonialismo francés), ‘occidentalización’ y ‘occidentalismo’ fueron los términos clave (como lo fue ‘colonialismo’ para referirse al momento de predominio del imperio británico). De modo que si ‘poscolonialismo’ calza bien en el discurso de descolonización del Commonwealth, ‘posoccidentalismo’ sería la palabra clave para articular el discurso de descolonización intelectual desde los legados del pensamiento en Latinoamérica” (MIGNOLO, Walter G., “Posoccidentalismo: El argumento desde América Latina” en Santiago Castro-Gómez *et al.* (Coord.), *Teorías sin disciplina, op. cit.*, p. 32).

<sup>30</sup> El “giro descolonizador o desoccidentalizador” será abordado con mayor detalle en el capítulo segundo de esta investigación; por el momento, sólo mencionaremos algunas de sus características en función de ser considerado como un presupuesto para realizar una historiografía de derechos humanos que posibilite recuperar la Tradición Hispanoamericana.

<sup>31</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Trad. Arturo Parada, Cátedra, Madrid, 2007; GRODIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Trad. Ángela Aeckermann, Herder, Barcelona, 2002; GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, 2 tomos, Trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2003.

<sup>32</sup> Cf. CONESA, Francisco y NUBIOLA, Jaime, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 2002; WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Trad. Alfonso García y Ulises Moulines, UNAM, México, 2003; NAVARRO REYES, Jesús, *Cómo hacer filosofía con palabras*, FCE, México, 2010; BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía del lenguaje*, FCE, México, 2005; SEARLE, John R., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Trad. Luis Manuel Valdés, Cátedra, Madrid, 1980; AUSTIN, John R., *Cómo hacer cosas con palabras*, Trad. Genera Carrió y Eduardo Rabossi, Paidós, Barcelona, 1991.

<sup>33</sup> Cf. CABANCHIK, Samuel *et al.*, *El giro pragmático en la filosofía*, Gedisa, Buenos Aires, 2003; RORTY, Richard, *Consecuencias del pragmatismo*, Trad. José Miguel Esteban, Tecnos, Madrid, 1996; HABERMAS, Jürgen, “El giro pragmático de Rorty”, Trad. Perc Fabra, en *Isegoría*, no. 17, Madrid, 2007, pp. 5-36.

no son conscientes y no reflexionan sobre las relaciones metrópolis-colonias y sus consecuencias. Además, este giro también significa que el pensamiento desde los países periféricos debe ser capaz de generar sus propias categorías y ser capaz de asumir de manera crítica aquellas de contenido emancipador venidas de las metrópolis.

En este sentido, podemos afirmar que muchos autores de la filosofía y la teología latinoamericanas han realizado este “giro epistemológico”, y sus discursos se han considerado postcoloniales porque acaban con la concepción eurocéntrica de que solamente los países centrales son capaces de generar conocimientos y categorías de análisis de la realidad. También, muchos de estos pensadores, han logrado deslegitimar la dimensión colonizadora del proyecto de la modernidad como parte de este “giro”.

Parte del giro descolonizador estriba en superar el *eurocentrismo* de las filosofías políticas y jurídicas que olvidan, ya sea por desprecio o por ignorancia, los aportes y las prácticas alcanzadas por otras culturas. Es decir, se trata de no realizar una filosofía jurídico-política colonizada; en palabra de Dussel, de un *colonialismo teórico, mental*, presente en muchas filosofías políticas (y jurídicas, complementamos) de los países periféricos que “leen e interpretan por lo general, con excepciones, las obras de la Modernidad política europea desde la territorialidad postcolonial, dentro de la problemática de los filósofos del centro (H. Arendt, J. Rawls, J. Habermas, etc.) sin advertir la visión *metropolitana* de esta hermenéutica, y no desplegando, como filósofos ‘localizados’ en el mundo postcolonial, una lectura crítica de la metrópolis colonial”.<sup>34</sup>

En este contexto, el aporte del historicismo latinoamericano ha consistido en relativizar las pretensiones injustificadas de universalidad, de totalidad o de integración; ha logrado desocultar universales ideológicos y ha sacado a la luz etnocentrismos larvados. En efecto, en América Latina el historiar la filosofía desde esta perspectiva es realizar una filosofía no colonizada; recuperar la THDH es llevar a cabo una filosofía jurídica no colonizada, crítica de la filosofía de los países centrales, y localizada<sup>35</sup> en la periferia.

En cuanto a la historiografía de las ideas, este giro descolonizador está presente en la obra de José Gaos. El filósofo hispano transterrado en México, hablaba del *imperialismo de las categorías*, refiriéndose a que denominar con categorías historiográficas ajenas procesos desarrollados en la región podía tener efectos de tergiversación muy fuertes. Los procesos de selección, adopción, adaptación y reelaboración suelen ser generadores de novedades y esto debe ser percibido.

---

<sup>34</sup> DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>35</sup> Señala Dussel: “‘Localización’ indica la acción hermenéutica por la que el observador se ‘sitúa’ (comprometidamente) en algún ‘lugar’ socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar ‘desde donde’ se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una *episteme* epocal” (*Ídem.*, p. 5).

En su obra *En torno a la filosofía mexicana*<sup>36</sup>, José Gaos desarrolla dicha idea. Señala que en una historiografía que prescinda de la circunstancia que la provoca y de la intención que la ha inspirado, sólo se encontrará un perfil vago y abstracto de las ideas. Éstas están adscritas, irremediablemente, a la situación ante la cual ejercen un papel activo y una función. No hay una historia de las ideas abstractas, sino de ideas concretas y circunstanciales. Ahora bien, para Gaos, la historia tiene una estructura dinámica y, por lo tanto, el historiador necesita reconstruir la historia, realizando articulaciones que se efectúan a partir de categorías. Estas categorías históricas son propias de un territorio determinado; no obstante, existen categorías que algunas culturas han extendido a otros territorios. Así, señala Gaos que “en los dominios de la Historia se presenta aquella tendencia como imperialismo de las categorías autóctonas de una parte de la historia sobre otras partes de ésta, incluso sobre todas las demás sobre la historia universal”.<sup>37</sup> En efecto, este imperialismo ha sido ejercido por la historiografía europea y por sus “colonos mentales”.

El imperialismo de las categorías tiene como una de sus consecuencias la falta de originalidad en la historia del pensamiento, pues no se cuenta con una articulación diferente de la misma historia de los países centrales. No obstante, ya señalaba Gaos, que la historia de las ideas en México presenta peculiaridades estructurales y dinámicas suficientes para reivindicar su originalidad. Es decir, el *imperialismo de las categorías* se refiere a la dominación que han ejercido las categorías de los países centrales en la cultura latinoamericana, favoreciendo en última instancia una dependencia cultural.

En cuanto a derechos humanos, no se trata tan sólo de clasificarlos como una categoría occidental, sino de que pretendemos hacer un uso estratégico de ella. Esta es una de las tareas que se lleva a cabo al recuperar la THDH. Como se suele señalar en las posturas descolonialistas, se debe buscar “el uso estratégico de las categorías más autocríticas desarrolladas por el pensamiento occidental para recontextualizarlas y devolverlas en contra de sí mismo”.<sup>38</sup> Pero para esto, hay que evitar el uso de categorías ajenas y poco aptas para comprender el pasado latinoamericano.

### **2.3. Superar la *periodificación* dominante de la historia y reubicar el inicio de la Modernidad**

No atarse a la *periodificación* organizada según los criterios europeos, que tiene bastante de ideológica y eurocéntrica, y que organiza el tiempo de la historia humana en Edad Antigua,

---

<sup>36</sup> Cf. GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial, México, 1980.

<sup>37</sup> *Ídem.*, p. 34.

<sup>38</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo, “Introducción” en Santiago Castro-Gómez *et al.* (Coord.), *Teorías sin disciplina, op. cit.*, p. 17.

Medieval y Moderna, por ejemplo. Hay que pensar derechos humanos fuera de la periodificación dominante producto del pensamiento romántico alemán de finales del siglo XVIII y del pensamiento hegeliano.<sup>39</sup> Aquí podemos retomar lo dicho en el apartado anterior, pues un ejemplo de dicho imperialismo de las categorías se encuentra en esta división que lleva a concebir la historia de los países latinoamericanos como paralela de la historia occidental europea, que se considera como universal. Esto provoca que la historia latinoamericana se vea carente de originalidad.

La historia de las ideas en América Latina tiene su propia complejidad que no puede ser analizada con justicia desde la periodificación dominante. En el transcurso histórico en nuestras tierras, coexisten movimientos hegemónicos, como la escolástica, con movimientos alternativos, los cuales se desarrollan en su propio seno o al margen, como el humanismo o algunas interpretaciones de la misma escolástica. No es extraño entonces que sean los mismos escolásticos los que recogieran en un determinado momento el pensamiento ilustrado y este pensamiento adopte nuevas variantes. Hay que evitar el imperialismo de las categorías basado en esta periodificación, y diferenciar así las corrientes de pensamiento generadas en Europa de su adopción, adaptación o renovación realizadas en Latinoamérica.

Como parte de este supuesto, se debe adoptar una comprensión y división de la Modernidad más integral y global, que sea capaz de incluir la temática de la colonialidad. Esto con el objetivo, entre otros, de incluir las aportaciones de América Latina a la “Modernidad” desde sus orígenes.<sup>40</sup> Como señala Dussel, sea para bien o sea para mal, América Latina ha sido participante principal de la historia mundial de la política, “aportando, por ejemplo, con su plata el primer dinero mundial, y con su crítica a la conquista la primer filosofía moderna propiamente dicha”.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Señala Dussel: “Esta posición eurocéntrica que se formula por primera vez a finales del siglo XVIII, con los ‘románticos’ alemanes y la ‘Ilustración’ francesa e inglesa, reinterpretó toda la historia mundial, proyectando hacia el pasado a Europa como ‘centro’ e intentando demostrar que todo había sido preparado en la historia universal para que dicha Europa fuera ‘el fin y el centro de la historia mundial’, al decir de Hegel” (DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia..., op. cit.*, p. 143).

<sup>40</sup> Somos conscientes de lo complicado que es establecer un inicio de la Modernidad, al igual que determinar qué autores marcarían el principio de ella. Entrar a un análisis de fondo de este problema constituiría una investigación independiente que rebasaría las intenciones de esta tesis. En gran medida, esta cuestión depende de los rasgos que se seleccionen, pues desde unos el inicio estaría con Las Casas, Vitoria, Hobbes, Locke, pero por otros motivos podría ubicarse en Maquiavelo, Descartes o Bodino. Nosotros hemos optado por seleccionar retrospectivamente determinados rasgos intelectuales como característicos de la Modernidad que ayudan a recuperar la THDH. Por eso mencionamos la clasificación propuesta por Dussel, pues se plantea la Modernidad más en términos históricos pero menos estrictos y cerrados en cuanto a los rasgos, y comprende el paso de edad como un proceso de transición que estuvo abierto, incluyendo la dimensión intelectual. Además, evita describir el proceso desde la monocultura del tiempo lineal, pues no se describe como un camino hacia lo que hoy son los puntos de vista hegemónicos. Es decir, se debe superar la periodificación hegemónica de la Modernidad para posibilitar recuperar la experiencia desperdiciada, como ha sido la THDH.

<sup>41</sup> DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia..., op. cit.*, p. 12.

Para ello hay que redefinir el inicio de la Modernidad. Éste sería la invasión a América en 1492, incluyendo a España y a Portugal en la Modernidad, yendo contra la visión de los ilustrados y los “modernos” del centro de Europa que no las consideraban propiamente Europa. Así, Castilla sería el primer estado “moderno” y América Latina sería el primer territorio colonial moderno.

En cuanto a la filosofía, esta reubicación del inicio de la Modernidad es fundamental. Superando la división dominante, que a su vez es exageradamente tajante y se le olvida que las transiciones entre épocas son complejas, se puede afirmar que los filósofos españoles del siglo XVI, aunque practicaban una filosofía de cuño escolástico, tenían ya un contenido moderno. Dussel lo dice con claridad:

“...los primeros grandes pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el *inicio de la filosofía de la Modernidad*. Antes que Descartes o Spinoza (ambos escriben en Ámsterdam, provincia española hasta 1610, y estudian con maestros españoles), debe considerarse en la *historia de la filosofía política moderna* a un Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o a un Francisco Suárez. Ellos serían los primeros filósofos políticos modernos, antes que Bodin, Hobbes o Locke.”<sup>42</sup>

Podemos afirmar, entonces, que la filosofía política moderna se originó en la reflexión sobre el problema de la apertura de Europa al Atlántico, con la llegada de España a las “Indias occidentales”. Por eso, rechazamos las visiones que sostienen, como la de Weber –claramente eurocéntrica–, que Europa tenía ciertas potencialidades desde épocas antiguas (Roma antigua, Grecia clásica, etc.), y que después de la llamada Edad Media, irrumpieron con fuerza para generar la Modernidad. En cambio, debe aceptarse que la Modernidad es un acontecer dialéctico en el que Europa frecuentemente digiere la influencia y aportes de otras culturas.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> *Ídem.*, p. 13.

<sup>43</sup> Cf. WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edición de Francisco Gil, FCE, México, 2003. Sobre la postura de Weber que aparece en la introducción de esta obra, Dussel comenta: “El eurocentrismo de Weber consiste en suponer a priori que los ‘fenómenos culturales’ que se produjeron ‘en el suelo de Occidente’ tuvieron exclusivamente y desde su propia dirección evolutiva ya antes del siglo XV una universalidad implícita, ‘desde sí’. La pregunta inversa debió ser: ¿no es qué el encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de Occidente y sólo aquí, se produjeran fenómenos culturales que –contra lo que siempre nos representamos–, dada la conquista de una posición central en el origen mismo de la historia del sistema mundial, el Occidente moderno logró ventajas comparativas que le llevó a imponer su propia cultura sobre las restantes, y además con pretensiones de universalidad?” (DUSSEL, Enrique, *La ética de la liberación. Ante el reto de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1998, p. 115).

Ahora bien, para abordar correctamente los inicios de la THDH, debemos asumir una periodización más integral, histórica y global de la Modernidad, como la propone Dussel.<sup>44</sup> Este autor critica la ideología de la “falacia desarrollista” que consiste en la visión lineal de la historia en la que Europa se considera vanguardia universal de una civilización universal.<sup>45</sup> Señala que “una visión ‘provinciana’ y sustancialista, opinaría que la Modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo que después *se expande* a todo el mundo y constituye la cultura mundial hegemónica”.<sup>46</sup> En cambio, la Modernidad debe comprenderse como un fenómeno complejo donde una cultura se va conformando en central *pero nutriéndose de los elementos de otras culturas* que desprecia, y sobre las cuales sólo cree que es posible ejercer dominio, explotación y saqueo de riquezas. En este sentido, se afirma que “la Modernidad comienza con el Atlántico”; como señala Dussel:

“El mundo italiano-renacentista, por ser un fenómeno cultural del Mediterráneo, que gracias a las bizantinas Venecia y Génova se conectaba hacia el Estado al mercado cuyo mayor peso estaba en el mundo islámico, indostánico y chino, *prepara ciertamente la Modernidad*, pero no es todavía moderno, vive la experiencia ‘provinciana’ de una Europa del Sur sitiada por el mundo otomano. Si la Reforma luterana tendrá importancia es porque ese Norte de Europa no necesitará ya ni de Roma ni del Mediterráneo para *conectarse* con el ‘mercado-mundo’. El Báltico se abría al Atlántico, y el Mediterráneo (y con él Roma), que era un mar interior, había muerto con la ‘Edad Media’”.<sup>47</sup>

A partir de este criterio, Dussel realiza una periodificación de la Modernidad en tres grandes etapas: la *Modernidad temprana*, la *Modernidad madura*, y la *Modernidad tardía*. A su vez, estas etapas tendrían sus fases, de la siguiente manera<sup>48</sup>:

- a) *Modernidad temprana* (1492-1815): Comprende el acontecer histórico previo a la Revolución Industrial, todavía bajo la hegemonía china e indostánica, que producen el contenido en mercancías del mercado asiático-afro-mediterráneo.
  - a. Primera fase de la Modernidad temprana: Comprende de 1492 a 1630, considerando a España y Portugal como los dos primeros imperios modernos. Con ellos, especialmente con España, Europa comienza a ser el centro de su primera

---

<sup>44</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, UANL-Plaza y Valdés Editores, México, 2007, pp. 198-213.

<sup>45</sup> Falacia que es producto de la razón indolente que señala Boaventura de Sousa Santos, especialmente en relación con la *monocultura del tiempo lineal*, que ya hemos comentado.

<sup>46</sup> DUSSEL, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, *op. cit.*, p. 198.

<sup>47</sup> *Ídem*, p. 199.

<sup>48</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 198-205; también DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia...*, *op. cit.*, pp. 141-400.

periferia; nos encontraríamos con el “Imperio-Mundo”, según Wallerstein, y los antecedentes del actual sistema-mundo.<sup>49</sup>

- b. Segunda fase de la Modernidad temprana: Comprende de 1630 a 1688, iniciando con la independencia de las Provincias de Holanda del poder español y con la constitución de su imperio. Es un modelo comercial, mercantil, que es la primera etapa del “Sistema-Mundo”, pero segunda fase de la Modernidad temprana.
- c. Tercera fase de la Modernidad temprana: Comprende de 1688 a 1815, iniciando con la pérdida de la hegemonía del poderío holandés, siendo relevado por otras potencias como Gran Bretaña, Francia y los países nórdicos.
- b) *Modernidad madura* (1816-1945): Es la etapa que inicia con la Revolución Industrial y que permite al Imperio inglés alcanzar su hegemonía junto con otras potencias coloniales europeas. La industrialización permite que Europa tenga un desarrollo inesperado que derrumba lentamente la competencia asiático y el colonialismo avanza a la India, al Sudeste asiático, al Medio Oriente y a Australia.
- c) *Modernidad tardía* (1945- ): Inicia con la transferencia de la hegemonía de los imperios europeos a los Estados Unidos, que tiene que compartir durante cerca de medio siglo con la Unión Soviética. Se comienza la emancipación de las colonias africanas y asiáticas, y se da inicio a una etapa de neocolonialismo.

La importancia para nuestra investigación de esta comprensión de la Modernidad, consiste en que considera como “modernos” a los Estados castellano y portugués que realizaron la invasión, conquista y colonización de las tierras americanas. Al reubicar el inicio de esta etapa, y considerar que la Modernidad se construyó en Europa pero como efecto de una relación dialéctica donde se incluye la contribución de otras culturas y otros lugares geográficos, se abre la posibilidad de revalorar y recuperar ciertas experiencias acontecidas durante el siglo XVI en las “Indias occidentales”.

Al considerar que la innovación del pensamiento filosófico propio de la Modernidad se inicia no con Maquiavelo o Descartes, sino desde Bartolomé de Las Casas hasta Francisco Suárez, es posible romper con ciertas barreras que impiden abordar con apertura la THDH. En este sentido, es viable superar las visiones que afirman la imposibilidad de considerar, en el discurso de los misioneros del siglo XVI, una defensa de “derechos de los indígenas” sino tan sólo la lucha por un “orden objetivo justo”. Esta postura es producto, en parte, de una serie de presupuestos –productos de la razón metonímica y funcionales al imperialismo de las categorías– que invisibilizan las aportaciones novohispánicas a la Modernidad y que, como consecuencia, desprecian las luchas de dichos personajes a favor de los indios. A lo más, y como parte de la

---

<sup>49</sup> Cf. WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Trad. Antonio Resines, Siglo XXI, México, 2007.

“falacia desarrollista”, se les clasifica como “antecedentes” de la filosofía moderna, y no se cae en la cuenta de que en esas prácticas existen unas experiencias que expresan con fuerza la dimensión emancipadora de la Modernidad (temprana) y que terminó siendo superada e invisibilizada por la dimensión reguladora de la Modernidad (madura).

#### **2.4. Superar el *secularismo* tradicional de las filosofías políticas**

Para recuperar los orígenes de la THDH es necesario superar el *secularismo* tradicional de las filosofías políticas. Como señala Dussel, se ha planteado de manera inadecuada y sin sentido histórico el nacimiento y desarrollo de la secularización de la política. Así, por ejemplo, se olvida que Thomas Hobbes, por ejemplo, es un teólogo de la política como lo muestra en el *Leviatán*, pues dedica la tercera y la cuarta partes a fundamentar la autoridad regia en Dios sobre la autoridad de los obispos anglicanos.<sup>50</sup>

Este supuesto es importante para nuestra investigación pues, dentro del pensamiento hegemónico al respecto, suele considerarse que derechos humanos es un discurso sólo posible en un ambiente secularizado, y que *cualquier tipo* de fundamentación teológica es incompatible. Es decir, sólo con el surgimiento de un secularismo antropocéntrico es que se pudo fundamentar derechos humanos. En efecto, si adoptásemos este supuesto, la praxis y el discurso de los primeros misioneros defensores de indios estarían descartados de ser una defensa de derechos, debido a su lenguaje religioso y teológico. No obstante, como ya comentamos, se olvida que autores considerados modernos y cuyos pensamientos son reconocidos como formadores de la doctrina de derechos humanos no tuvieron un lenguaje totalmente secularizado y en sus obras hay fundamentos, aunque sea indirectamente, teológicos.

#### **2.5. Asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos**

Depende de la definición de derechos humanos que se tenga, la historia que de ellos se realice. Para recuperar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos es necesario asumir una definición que no sea funcional ni a la razón metonímica que propicie el desperdicio de la experiencia, ni al imperialismo de las categorías que impida reconocer la novedad de lo realizado y pensado por los primeros defensores de indios. Se debe adoptar una conceptualización de derechos humanos desde una visión crítica y compleja<sup>51</sup>, que asuma las diversas parcelas de la realidad que intervienen.

---

<sup>50</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación*, op. cit., p. 12; HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Trad. Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 2001.

<sup>51</sup> Cf. MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Trad. Marcelo Pakman, Gedisa, Barcelona, 2005.

Los derechos humanos constituyen un concepto que se predica análogamente sobre distintas realidades; o, usando términos wittgensteinianos, es un concepto que interviene en diversas formas de vida.<sup>52</sup> Es decir, el concepto “derechos humanos” interviene en distintas actividades humanas, las cuales lo dotan de significado. Lo cual no significa que se le tenga que dar un uso indiscriminado o equívoco en cada praxis, sino que estas praxis se encuentran ligadas y los significados dados al concepto no son excluyentes sino complementarios o, mejor dicho, análogos.<sup>53</sup>

En efecto, entre las principales formas de vida en que interviene el concepto “derechos humanos” está el filosófico, el político y el jurídico-normativo. Se tratan de praxis humanas que no se excluyen sino que, al contrario, su complementariedad es necesaria. Si se trata de promover la dignidad de la persona, se deben considerar las distintas “formas de vida” donde participan derechos humanos. La praxis humana a favor de estos derechos requiere de una reflexión filosófica que dé cuenta de los derechos humanos y permita su mejor comprensión; de las acciones políticas y pedagógicas que los realicen en el ámbito social; y de los instrumentos legales que los hagan operativos.

Será objeto del capítulo segundo de esta investigación profundizar sobre una comprensión compleja de derechos humanos, que los asuma como momentos ideológicos en los procesos de liberación de los pueblos; es decir, que desde la filosofía de la liberación se piensen derechos humanos, con el fin de revalorar su dimensión liberadora y emancipadora. No obstante, por el momento, y para los fines de este capítulo, tomaremos las definiciones dadas por tres autores. Éstas nos darán la pauta para saber qué buscamos en la praxis y el discurso de los primeros defensores de indios en el siglo XVI.

La primera definición que referimos es la otorgada por Antonio Pérez Luño: “...los derechos humanos aparecen como *un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional*”.<sup>54</sup>

Por su parte, Joaquín Herrera da en un primer momento una definición abreviada: los derechos humanos “supondrían la *institución o puesta en marcha de procesos de lucha por la*

---

<sup>52</sup> Cf. ÁLVAREZ LEDESMA, Mario I., *Acerca del concepto de derechos humanos*, McGraw-Hill, México, 1998, pp. 8-18; WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, *op. cit.*

<sup>53</sup> Al hablar de un concepto análogo, me baso en la “hermenéutica analógica” que ha propuesto y desarrollado el filósofo mexicano, profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, Mauricio Beuchot (Cf. BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-Itaca, México, 2009). Si bien el autor no es considerado como un pensador de la liberación, sus planteamientos han sido utilizados por otros autores en la línea de la liberación (el caso más claro es Jesús Antonio de la Torre Rangel). En esta investigación, se hará uso de la hermenéutica analógica en el capítulo tercero al estudiar cómo la Teología de la Liberación asume la tradición bíblica del Derecho, es decir, del *mispal*.

<sup>54</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 50.

*dignidad*<sup>55</sup>. En seguida, define derechos humanos desde un plano político como “*los resultados de los procesos de lucha antagonista que se han dado contra la expansión material y la generalización ideológica del sistema de relaciones impuesto por los procesos de acumulación del capital*”<sup>56</sup>. Y, por último, lo hace en un sentido social, como “*el resultado de luchas sociales y colectivas que tienden a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todos y todas para poder luchar plural y diferenciadamente por una vida digna de ser vivida*”<sup>57</sup>.

Por último, Antonio Salamanca define derechos humanos como “la formulación jurídica de la obligación que tiene la comunidad de satisfacer las necesidades materiales del pueblo para producir y reproducir su vida”.<sup>58</sup>

Estas tres definiciones nos dan la pauta para saber qué buscaremos en la praxis y discursos de los primeros defensores de indios, partiendo de la idea de que derechos humanos no son algo dado, sino que son procesos culturales que crean las condiciones necesarias para implementar la producción de la vida, a través de la libertad y la igualdad. No pretendemos realizar una definición ecléctica, sino destacar ciertos elementos contenidos en las definiciones citadas para guiar nuestra búsqueda. En efecto, para abordar la THDH hemos de buscar aquellas instituciones y facultades que, dentro del momento histórico de la conquista de América por el Imperio español, concretaban las exigencias de dignidad, igualdad y libertad. Buscaremos los procesos de lucha por la dignidad humana, antagonistas a los procesos de explotación de la mano de obra indígena y de la riqueza de sus tierras –que si bien no eran procesos propiamente capitalistas, de acumulación de capital, fueron elementos que posibilitaron materialmente, como hemos señalado, el desarrollo de la Modernidad–. Habremos de determinar qué espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos de empoderamiento se abrieron para las víctimas de ese momento histórico, con el fin de tener *una vida digna de ser vivida*. Por último, tenemos que buscar de qué manera se formularon jurídicamente la satisfacción de las necesidades materiales de los pueblos indígenas para producir y reproducir su vida.

### **3. La cuestión del derecho subjetivo**

El origen del derecho subjetivo es una cuestión controvertida. Algunos autores la ubican como una noción moderna, generada por la filosofía de la Escuela Clásica del Derecho Natural de los

---

<sup>55</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Catarata, Madrid, 2005, p. 246.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ídem.*, p. 247.

<sup>58</sup> SALAMANCA, Antonio, *El derecho a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2006, p. 26.

siglos XVII y XVIII, mientras que otros consideran que el *ius* en la Roma antigua<sup>59</sup> se compone tanto de lo objetivo como de lo subjetivo, que indicaba tanto el poder de un sujeto como la regulación que la voluntad de la autoridad hacía de una situación. Otros consideran que es hasta la época de la Revolución Francesa donde se pueden asumir los derechos subjetivos como consecuencia de la filosofía ilustrada de tipo racionalista, empirista e individualista.<sup>60</sup>

No obstante, diversos autores coinciden en señalar que es en el nominalismo, y concretamente en la filosofía de Ockham, donde se genera explícitamente la idea de “derecho subjetivo”. Posteriormente, esta idea fue insertada en el pensamiento tomista por los teólogos españoles del siglo XVI, en especial por Francisco Suárez. Sin embargo, la finalidad de esta sección no es entrar de fondo a dicha discusión sino mostrar que, según las ideas previas y de la época, sumadas a la situación propia vivida en las Indias Occidentales, los primeros defensores de los pueblos indígenas estuvieron en la posibilidad de usar la dimensión subjetiva del derecho como discurso jurídico y político para lograr su objetivo. Tener clara esta posibilidad es importante para afirmar la existencia de la THDH, y así superar el imperialismo de las categorías que clasifica el quehacer de los primeros misioneros en las Indias como un mero “eco” de la filosofía escolástica y, por lo tanto, sólo con la posibilidad de conceptuar un derecho objetivo.

### 3.1. El nominalismo de la Baja Edad Media

Diversos autores, entre los cuales el más destacado es Michel Villey, ubican el nacimiento del derecho subjetivo en la filosofía nominalista generada en la Baja Edad Media, especialmente en la obra de Guillermo de Ockham. Se trata de una concepción que se contrapone a la visión del derecho natural clásico, de carácter objetivista. Para este autor, el lenguaje jurídico clásico tiene como una de sus características básicas el contemplar el mundo de las *cosas*; sólo en las cosas, y en su división y repartición, se manifiesta la relación jurídica entre personas. De ahí que, volcándose a las cosas, el auténtico lenguaje jurídico de la Edad Media clásica es esencialmente objetivo. Por otro lado, el lenguaje iniciado con el nominalismo se centra en el sujeto particular; busca expresar cualidades y facultades de los individuos como poderes y cualidades del sujeto.

---

<sup>59</sup> Así, por ejemplo, Truyol y Serra: “Independientemente del hecho de que Occam fuera el primero en explicitar tan claramente el concepto del derecho subjetivo, éste no parece haber sido desconocido en la tradición jurídica romana en cuanto reflejo de un estatuto o bajo la forma de prerrogativas (*iura*) derivadas del derecho como norma” (TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 418).

<sup>60</sup> Cf. NOGUEIRA ALCALÁ, Humberto, *Teoría y dogmática de los derechos fundamentales*, UNAM, México, 2003, pp. 1-8; RUIZ-MIGUEL, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 130-135; PECES-BARBA, Gregorio, “Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de moral y derecho” en Javier Muguerza *et al.*, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, pp. 265-277; GONZÁLEZ, Nazario, *Los derechos humanos en la historia*, Alfaomega-UAB, México, 2002, pp. 11-27.

Los límites de estas facultades son, en principio, ilimitadas hasta que se contraponen con las facultades de otros individuos, con lo cual han de asignarles fronteras.<sup>61</sup>

Villey afirma que la filosofía previa a Guillermo de Ockham no consideró el derecho como una facultad, es decir, como derecho subjetivo, pues era el derecho objetivo el concepto que dominaba. Tanto los griegos, los romanos como el propio Santo Tomás tuvieron la noción de derecho como una cosa, como una relación, es decir, como *ius*. El derecho no era considerado como una substancia sino como una especie de *res*, como una *relación* entre substancias.<sup>62</sup> Según Villey, el *ius* es la parte que se debe dar a cada uno dentro de una justa repartición, y no como un derecho subjetivo.

No obstante, algunos autores han sostenido que a partir de la filosofía de Santo Tomás se puede aceptar la idea del derecho subjetivo. Es decir, que potencializando los principios de la filosofía tomista se puede entrar a dicho concepto. Así lo sostienen, por ejemplo, Georges Kalinowski y Mauricio Beuchot. Pero dicha postura no la comparte, en términos generales, Michel Villey, el cual ve en los derechos humanos cuestiones irreales, ilusorias y peligrosas, en especial por confundir el derecho con la moral.

Pero para Beuchot, la razón por la cual autores como Villey no aceptan los derechos subjetivos dentro del tomismo, parte del rechazo al individualismo propio del liberalismo y subjetivismo modernos. Reconoce este autor que el temor es válido, pero que eso no impide asumir el derecho subjetivo como elemento propio de una filosofía tomista. Efectivamente, la expresión “derecho a...” no existe en Tomás de Aquino, pero hay otras cercanas como el *título jurídico*, llamado por Santo Tomás como “dignidad” o “causa”, que es “aquella propiedad de la persona por la cual algo le es debido”.<sup>63</sup> Aunque esta concepción de “derecho subjetivo” sería pasiva y no tanto activa, y por lo tanto, se vería más en su aspecto de obligación, “como derechos que son dados o permiten algo por otro, más que como derechos para hacer algo por uno mismo”.<sup>64</sup> Probablemente la interpretación de Beuchot vaya más allá de las intenciones del propio Tomás de Aquino, pero su observación es importante para nuestro tema; hace caer en la cuenta que puede existir una interpretación del tomismo que da cabida a la dimensión subjetiva del derecho, lo que, en cierta forma, hicieron personajes como Las Casas y Veracruz.

Ahora bien, Guillermo de Ockham es empirista en cuanto sostiene que, en último término, la fuente de todo conocimiento radica en la función sensible, en las sensaciones de los sentidos

---

<sup>61</sup> Cf. VILLEY, Michel, “Orígenes de la noción de derecho subjetivo”, en Michel Villey, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Editorial Universitaria, Valparaíso, 1976.

<sup>62</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1995, p. 154.

<sup>63</sup> AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, II-II, q. 63, a. 1. En adelante la citaremos como *ST*.

<sup>64</sup> BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, *op. cit.*, p. 28. En este punto sigue el autor las posturas de R. Tuck en *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, University Press, Cambridge, 1979, y de J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980 (Traducción en español: FINNIS, John, *Ley natural y derechos naturales*, Trad. Cristóbal Orrego, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000).

externos; así, las sensaciones son la única fuente de conocimiento que puede señalarnos lo que existe o no existe. Y es también nominalista, porque los “universales” no son nada más que nombres para designar grupos de representaciones, son meros signos de la comunidad de las cosas. Se tratan de conceptos subjetivos sin ningún fundamento objetivo de realidad. En este sentido, lo único real son los individuos, cuya individualidad es una característica de suyo. Además, tratándose de la ética y el derecho, siguiendo en este punto a Juan Duns Escoto<sup>65</sup>, Ockham es uno de los primeros voluntaristas. Considera que las cosas no son buenas o malas en sí mismas, sino que dependen de la voluntad de Dios. La ley divina es producto de la voluntad divina y no es la misma razón divina. Lo cual, traducido a términos seculares, significa la omnipotencia de la voluntad del estado para dictar leyes.

En cuanto a la idea de “derecho subjetivo”, Villey opina que se encuentra en la defensa que realiza Ockham de los franciscanos en contra del papa Juan XXII (1249-1334), que los acusaba de herejía por querer practicar la pobreza total. La controversia versaba sobre la compatibilidad del voto de pobreza de los franciscanos con la propiedad de los bienes mundanos. Estos argumentos se encuentran en la obra ockhamiana titulada *Opus nonaginta dierum*. Tratando de justificar la pobreza franciscana sobre la base del derecho civil y eclesiástico, Ockham analiza diversos conceptos destacando los de potestad y dominio, los cuales relaciona con la noción de *ius*. A través de relacionarlos con el *ius*, llega a una formulación del derecho como poder, es decir, como *potestas*: “potestad o poder de proteger y defender algo en un juicio humano”.<sup>66</sup>

La bula de Nicolás III llamada *Exiit qui seminat* (1279) establecía que los franciscanos no tenían sobre los bienes más que un simple uso (*simples usus facti*), pero no el *jus utendi*, el *usus fructus*, o la *possessio*, que eran retenidos por la Iglesia junto con la *propietas*. Por su parte, en 1329, Juan XXII a través de la bula *Quia vir reprobus* ataca la concepción de propiedad colectiva de los franciscanos, señalando que todas las relaciones del hombre con las cosas eran un ejemplo del *dominium* de Dios sobre la Tierra, que a su vez era el mismo *dominium* del hombre sobre las posesiones. Así, no tenía sentido diferenciar entre el uso y la propiedad, pues ésta era aquella que tenía que ver con toda relación del hombre con el mundo material. En este sentido, el papado sostenía que el uso de los bienes no sería justo sin un *ius utendi*, pues el mismo Cristo y sus apóstoles tuvieron un derecho de propiedad sobre las cosas de su uso; es decir, para Juan XXII la distinción entre usar meramente de las cosas temporales y tener el derecho de usarlas era irreal.

Por su parte, Ockham responde a la bula de Juan XXII utilizando el término de *jus* en el sentido de “poder” (*potestas*) del individuo. Define el *dominium* por la *potestas*, pero ésta entendida como *ius*, y por lo tanto, hace que el derecho pase a tener un sentido subjetivo. Señala que los franciscanos tenían dominio sobre ciertas cosas, pero como uso y no como propiedad.

---

<sup>65</sup> En otros temas, Ockham combate el escotismo que es una postura realista.

<sup>66</sup> OCKHAM, Guillermo, “*Opus nonaginta dierum*” en *Opera politica*, Vol. II, University Press, Manchester, 1972, c. 2, p. 306, l. 320. Cit. BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo, op. cit.*, p. 29.

Tiene derecho a ciertas cosas, y es como una licencia, pero tiene sentido de *ius*. Ante la postura que consideraba que los franciscanos por sólo *usar* las cosas no tendrían ningún derecho, Ockham señala que “no carecen de todo derecho, tomado el nombre de ‘derecho’ en sentido comunísimo”.<sup>67</sup>

En ese entonces algunos distinguían entre “licencia” y “derecho”, y señalaban que aquélla no tenía carácter de *ius*. No obstante, Ockham consideraba que tomando “comunísimamente” el derecho por toda potestad lícita, la licencia podía llamarse derecho. La licencia era la autorización, el permiso, la capacidad o el derecho de usar las cosas materiales o temporales; se trata, por tanto, de un derecho subjetivo, una facultad, libertad o potestad que se puede defender en litigio.

El filósofo franciscano defendió la tesis que distingue el uso de hecho, que es el acto de usar una cosa externa, basado en último término en el “derecho natural” o “derecho celestial” (*ius poli*), y el derecho al uso (*ius utendi*), que es el poder lícito (*potestas licita*) sobre una cosa externa. La persona no puede ser privada de este uso sin culpa o sin causa racional y, además, es un derecho protegido según el derecho positivo. Este derecho es, en sentido amplio para Ockham, “aquello por lo que alguien puede litigar en un juicio”, y el derecho subjetivo como aquel que habría que recurrir a la sanción establecida por la autoridad pública: “potestad o poder de proteger y defender algo en un juicio humano”.<sup>68</sup> Dada esta distinción, los franciscanos podían renunciar a este último derecho, y no al uso de hecho dado por el derecho natural. Esta renuncia se basaba en que la Iglesia les daba el derecho de no poseer, por su licencia<sup>69</sup> del voto de pobreza; también tenían la licencia de únicamente usar los bienes materiales sin apropiárselos:

“Es, ciertamente, un precepto de la recta razón que los bienes temporales pueden ser apropiados y poseídos por los hombres; pero no es necesario para el cumplimiento de ese precepto que cada individuo ejercite el derecho a la propiedad privada, y un hombre puede, por una causa justa y razonable, renunciar a todos sus derechos a la posesión de propiedad”.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> OCKHAM, Guillermo, *op. cit.*, p. 358, l. 159: “non ergo Fratres Minores carent omni iure, nomine ‘iuris’ communissime sumpto”.

<sup>68</sup> *Ídem.*, p. 306, l. 320: “Potestas vindicandi et defendendi in humano iudicio”.

<sup>69</sup> Beuchot explica la manera en que Ockham relaciona el término “licencia” con “derecho”: “Algunos distinguían ‘licencia’ de ‘derecho’, y negaban que la licencia fuera un derecho que se tenía; ‘sin embargo – replica Ockham –, tomando comunísimamente el derecho por toda potestad lícita, la licencia puede llamarse derecho’. La licencia es la autorización, el permiso, la capacidad o el derecho de usar las cosas materiales o temporales. Se trata, pues, de un derecho que se tiene, y al que los franciscanos no podían renunciar; es ya un derecho subjetivo, una facultad, libertad o potestad que conviene defender, hasta litigando.” (BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, *op. cit.*, p. 30).

<sup>70</sup> COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. 3 de Ockham a Suárez*, Trad. Juan Carlos Borrón, Ariel, México, 1992, p. 117.

Así, se da un giro en la concepción técnica del derecho: *de designar un bien que nos corresponde según la justicia pasa a significar el poder que se tiene sobre un bien*. Es decir, se pasa de la concepción objetiva del derecho a la subjetivista, pues era *potestas* el nombre que se le daba al derecho subjetivo, que era una cualidad del sujeto consistente en el dominio (*dominium*) que ejerce sobre las cosas. Es decir, la potestad genera el dominio sobre algo, y eso es poseído por el individuo.

Otro autor en que se puede detectar intelectualmente cierto inicio de subjetivización del derecho es Juan Gerson (1363-1429), quien era un escritor místico más que un filósofo. No obstante, en el desarrollo de su pensamiento teológico realiza ciertas cuestiones propias del nominalismo, por eso, por lo general, se le ha considerado como un miembro de esta corriente. Asume también las posturas voluntaristas, por considerar que son las más compatibles con la libertad de Dios, pues las posturas neoplatónicas y realistas han abandonado, en su opinión, los principios de la fe imbuidos por el orgullo del entendimiento. De la misma forma, es defensor de la libertad humana, la cual hace compatible con su dimensión de pecador.

La defensa de Gerson respecto a la libertad tanto divina como humana, lo lleva a considerarla como un derecho, y a éste como una libertad o el ejercicio de una libertad. En una de sus *Definitiones* de teología moral define al derecho ya como derecho subjetivo en su noción activa: “La facultad o potestad que compete a alguien según el dictamen de la recta razón”.<sup>71</sup> Aunque a primera vista parecería que repite la noción pasiva del derecho subjetivo, Beuchot destaca que esa facultad *compete* o pertenece a alguien debido a la razón y no por el permiso que concede un superior.<sup>72</sup> En contraste aparente, también sostiene que la ley humana es siempre creación de un superior, y de ahí parte el derecho subjetivo: “lo suyo en cada cosa o derecho o débito es cierta facultad o potestad comunicada a la misma cosa por la voluntad de un superior”. Pero dicha facultad *compete* de manera próxima al individuo y sólo es dada por el superior de manera atributiva o participativa, y es algo dado por la recta razón, es decir, por algo que está en la misma naturaleza del individuo<sup>73</sup>; es decir, “se trata de algo que el sujeto participa como suyo, que le es atribuido como propio por la autoridad o el legislador”.<sup>74</sup> En efecto, un derecho se tiene y se ejerce tanto porque lo da la autoridad pero también porque radica en la misma naturaleza

---

<sup>71</sup> GERSON, Jean, “*Definitiones terminorum, ad theologiam moralem pertinentium*” en *Opera omnia*, t. 3: *Opera moralia*, Sumptibus Societatis, Antwerpiae, 1706, col. 3. Cit. BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, op. cit., p. 33.

<sup>72</sup> BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, op. cit., p. 33.

<sup>73</sup> GERSON, Jean, op. cit., col. 109: “El derecho es cierta facultad o potestad que compete de manera próxima a alguien por la voluntad del superior o señor, de manera participativa o atributiva” (BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, op. cit., p. 34).

<sup>74</sup> BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, op. cit., p. 34.

racional del individuo. Se trata, pues, de la noción activa del derecho subjetivo, del derecho de hacer o ejercer algo por parte del sujeto.<sup>75</sup>

### 3.2. Teólogos españoles del siglo XVI

Francisco de Vitoria estudió en París con maestros nominalistas, tales como John Maior, por lo cual pudo haber conocido las doctrinas de Gerson. Aunque después fue tomista y polemiza con el nominalismo, siempre guardó el influjo de éste. De hecho, su influencia nominalista es vista por quienes lo establecen como fiel seguidor de la doctrina tomista; por ejemplo, Javier Hervada señala que “Vitoria fue un restaurador del tomismo y padre del renacimiento teológico español. Como tal restaurador del tomismo –aunque a veces presente ciertos resabios nominalistas– Vitoria siguió con bastante fidelidad los ejes fundamentales de Tomás de Aquino en la teoría del derecho natural”.<sup>76</sup>

Francisco de Vitoria afirma que tanto los bárbaros o infieles, como los herejes y los cristianos, es decir, todos los hombres, tienen como imagen de Dios la facultad racional; por ella son capaces de *potestas* o *dominium* sobre sus acciones y sus bienes, tienen libertad y posesión o gobierno. Así, pues, Vitoria trata los derechos subjetivos con el nombre de *potestades*, de poderes; se refiere tanto al poder perteneciente al estado y al sujeto-individuo. El poder pertenece definitivamente al pueblo, aunque –por su visión cristiana– considera que el último dador de todo es Dios; no obstante, es el pueblo quien confiere el poder al gobernante.

En su relección *De la potestad civil*, Vitoria afirma que el poder político viene en última instancia de Dios pero a través del pueblo. Para explicarlo utiliza el marco aristotélico: las causas final, eficiente, material y formal. La causa final del poder es ayudar al ser humano a la satisfacción de sus necesidades; la causa eficiente es la misma que hizo la naturaleza humana, es decir, Dios, pero el poder se confiere a través del pueblo, que expresa su voluntad mediante la representación; la causa material es la sociedad, pues es lo que el poder debe organizar, es su “materia prima”. Por último, la causa formal –siendo la que más nos interesa– es la definición del poder: “El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil”.<sup>77</sup> Como se puede observar, existe el sentido de derecho subjetivo en esta idea de *potestas*. Para Vitoria, hay licitud de que los herejes e infieles tengan dominios, por derecho natural. En este caso, encontramos una concepción de derechos naturales como derechos subjetivos.

Por su parte, Domingo de Soto en su obra *De iustitia et iure* tiende, contrario a Vitoria, a otorgar predominio al uso objetivo del *ius*, es decir, el *ius* como ley más que como derecho. No

---

<sup>75</sup> Hemos referido también a Gerson entre estos autores por la importancia que tuvo con algunos de los defensores de los indios en el siglo XVI. Tal es el caso, como veremos más adelante, de Vasco de Quiroga.

<sup>76</sup> HERVADA, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, EUNSA, Pamplona, 1991, p. 219.

<sup>77</sup> DE VITORIA, Francisco, *De la potestad civil*, Parágrafo 10.

obstante, en su relección *De dominio*, encontramos que la noción de derecho subjetivo se presenta como la noción de dominio (*dominium*). Se trata de un dominio que se tiene de hacer algo.

En *De dominio*, Soto aborda el tema del “señorío”, es decir, por el que alguien es dueño o señor (*dominus*), y busca establecer los límites y alcances de las distintas clases de dominio. Al dar la definición nominal de *dominium* señala que los teólogos y jurisconsultos lo usan como la potestad o jurisdicción sobre alguna cosa; y, en cuanto la definición real, analiza aquella que decía que “el dominio es la potestad o facultad próxima de apropiarse de algunas cosas para su uso lícito según las leyes y los derechos razonablemente establecidos”<sup>78</sup>. Soto señala, con cierta influencia de Gerson, que el dominio es como el derecho sobre algo, pero no es coextensivo al derecho sino que añade cierta superioridad a la cosa. Además, señala que hay derecho de los inferiores para con los superiores, pero sólo éstos tienen dominio sobre aquéllos. Pero no toda superioridad es dominio pues puede reducirse a uso, mientras que el dominio es cierta facultad, que es según el derecho, de modo que no necesita la licencia de otro para hacer uso. De ahí que considera que el dominio es una facultad o potestad; y entonces da su propia definición de dominio: “es la potestad o la facultad de apropiarse de alguna cosa para su uso”.<sup>79</sup> Entonces distingue el dominio del uso y del usufructo de la siguiente forma: “Usuario es el que sólo tiene el derecho a usar de la cosa, pero no a transferirla a otro ni tampoco su uso; en cambio el usufructo es el que puede usar de la cosa y puede transferir el uso a otro, pero no puede transferir la cosa; y el señor puede enajenar la cosa”.<sup>80</sup> Pero no todo dominio tiene que ver con el derecho de enajenación. Existen, para Soto, dos clases de dominio: el dominio de posesión y el dominio de jurisdicción. El primer tipo de dominio es el que da derecho a disponer de las cosas y de enajenarlas. En el segundo no hay ese derecho, como es el caso del gobernante, a quien no le pertenecen los bienes de los gobernados, o como en el caso del esposo con respecto a la mujer o de los padres con los hijos.

Respecto al sujeto del dominio, Soto señala que sólo el hombre tiene auténticamente dominio, no así los animales, pues al ser el dominio la potestad de usar, ésta exige libre albedrío, el cual sólo tiene el ser humano. Además, señala, que se comete injuria o injusticia al quitar la potestad, lo cual reafirma que sólo el hombre puede ser sujeto de dominio, pues al quitarle algo a un animal, aún así su vida, no se le hace injuria a éste sino en todo caso a su dueño.

En resumen, en la concepción que Soto tiene del dominio se encuentran muchos rasgos de lo que se considera derechos subjetivos. La influencia de Gerson en su obra se hace patente en

---

<sup>78</sup> DE SOTO, Domingo, *De dominio*, Parágrafo 2.

<sup>79</sup> *Ídem.*, Parágrafo 2.

<sup>80</sup> *Ídem.*, Parágrafo 3.

este punto pues él tiene una noción de derecho subjetivo más desarrollada que Ockham. El dominio es un derecho que implica la facultad de hacer algo; es una potestad.<sup>81</sup>

### 3.3. El derecho subjetivo en Francisco Suárez

Francisco Suárez, jesuita granadino y profesor de la Universidad de Coimbra, a principios del siglo XVII, desarrolla el derecho subjetivo a través de una síntesis entre elementos de la filosofía tomista y nociones cercanas a las de Juan Gerson. Produce un cambio en el sentido primario de la palabra *ius*: pasa de su designación primordialmente como cosa justa a designar el derecho sobre la cosa. En su obra *De legibus*, Suárez señala: "...se llama propiamente derecho a una facultad moral que cada uno tiene sobre su cosa o por relación a una cosa que le es debida".<sup>82</sup> Y de manera más amplia señala:

"En primer lugar, *ius* puede significar todo cuanto es equitativo y conforme a la razón, que es – como quien dice – el objeto común de la virtud en general. En segundo lugar, *ius* puede significar la equidad que a cada uno se le debe en justicia, y este es el significado más corriente, pues *ius*, tomado en este sentido, puede referirse, ante todo, a la justicia propiamente dicha. Por eso dijo Santo Tomás que este es el primer concepto y significado del *ius*, y de ahí deduce lógicamente que *ius* no es la ley sino más bien lo que la *ley prescribe* o mide.

Según el último y más estricto significado de *ius*, con toda propiedad suele llamarse *ius* al poder moral que cada uno tiene sobre lo suyo o sobre lo que se le debe; así se dice que el dueño de una cosa tiene derecho sobre la cosa y que un obrero tiene derecho al salario, por razón de lo cual se dice que es digno de su recompensa. Este significado es frecuente, no sólo en derecho sino también en la Escritura".<sup>83</sup>

La noción de Suárez de derecho subjetivo está vinculada a la concepción de dominio de Vitoria y de Soto. No obstante, avanza un poco más, al asumir la noción del derecho como facultad moral, en contraposición con la facultad física, y mostrando con claridad el pensamiento de la "Modernidad temprana". El *ius*, entonces, estará ligado a la voluntad de un legislador, por lo cual la ley no vale por sí misma sino por la voluntad de un legislador (en el caso de la ley natural, es la voluntad de Dios mismo). Así, el derecho subjetivo se basa en una ley que faculta para algo. En efecto, Suárez distingue entre una permisión negativa –debido a la inactividad de la

---

<sup>81</sup> La importancia de Vitoria y Soto para la THDH es que influyeron en pensadores como Las Casas y Veracruz, como veremos más adelante.

<sup>82</sup> SUÁREZ, Francisco, *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador*, Lib. II, Cap. 1, No. 8.

<sup>83</sup> *Ídem.*, Lib. I, Cap. 2, Nos. 4 y 5.

ley– y la permisión en sentido pleno, la cual es efecto de la ley “de suerte que esta permisión misma sea establecida y confirmada por cierto decreto y voluntad del legislador”.<sup>84</sup> Esta permisión es una promesa de garantía ofrecida por ley, a la cual corresponde la obligación de los otros sujetos a respetar el derecho así concedido.

Podemos concluir que la filosofía de la cual se alimentaban principalmente los primeros defensores de indios en el siglo XVI tiene las posibilidades para concebir la dimensión subjetiva del derecho y, por lo tanto, ser un instrumento jurídico y político para los procesos de liberación que constituyeron los inicios de la THDH. Con esto no queremos afirmar que el “derecho subjetivo” se haya hecho presente con las mismas características que tiene actualmente en los sistemas jurídicos modernos, sino que ya era posible entonces usar la dimensión subjetiva del derecho para defender la vida y los demás bienes de los pueblos indígenas recién conquistados.

Hemos presentado algunos presupuestos para abordar la historiografía de la THDH, cuyos orígenes se remontan a la defensa de la vida y la libertad de los pueblos indígenas durante la invasión europea en el siglo XVI. Desde entonces al día de hoy, esta tradición puede ser encontrada en diversas prácticas y discursos a través de todo el continente. Si bien en sus inicios el instrumental filosófico preponderante fue la escolástica de la Escuela de Salamanca, a través del tiempo, se pueden ubicar aportaciones a la THDH que han utilizado diversos instrumentos teóricos.

Es importante aclarar que al defender la existencia de una tradición distinta a las tradiciones hegemónicas no se busca entablar una competencia respecto a la primacía sobre derechos humanos. No se trata de entablar una discusión meramente académica sobre los orígenes de un concepto. Al contrario, se busca recuperar una tradición que, por su ubicación social, tiene características diferentes a las tradiciones nordatlánticas. Finalmente, se trata de pensar “derechos humanos” desde las víctimas, desde la periferia y desde las circunstancias propias de América Latina. Lo cual no significa perder la dimensión universal de derechos humanos sino, al contrario, de concretizar dicha universalidad desde el lugar concreto *más universal*: las grandes mayorías populares que los diversos poderes les niegan las posibilidades materiales de producir y reproducir sus vidas.

#### **4. Los inicios de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos**

Una vez establecidos los presupuestos para recuperar la THDH analizaremos la praxis de algunos personajes que marcan sus inicios. Como hemos dicho en las páginas anteriores, esta tradición puede recuperarse desde el siglo XVI hasta el presente, y de hecho son parte de ella la Filosofía

---

<sup>84</sup>*Ídem.*, Lib. I, Cap. 15, No. 8.

de la Liberación y la Teología de la Liberación en cuanto su relación con derechos humanos y que veremos en los siguientes capítulos.

Entre una variedad importante de personajes, optamos por abordar a Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga. Hemos realizado esta selección principalmente por tres razones. En primer lugar, de estos autores contamos con una cantidad considerable de testimonios y obras –en unos más que otros– que nos posibilitan recuperar su quehacer como parte de la THDH. En segundo lugar, el análisis de su praxis posibilita recuperar las características básicas de esta tradición. Y en último lugar, nos posibilita presentar unos ejemplos de la aplicación de una historiografía desde el pensamiento de la liberación, como hemos explicado al inicio de este capítulo.

Abordaremos y analizaremos la praxis de estos personajes por separado, para ubicar de mejor manera su lucha y conflictividad propias. No obstante, hay que tomar en cuenta que los tres fueron contemporáneos y enfrentaron realidades semejantes y muy relacionadas entre sí. Por razones de claridad y metodológicas, haremos las referencias necesarias a los contextos social, político, cultural e ideológico de la época según lo requiera el análisis de cada uno, en vez de presentar un panorama general de la realidad del siglo XVI. Empezaremos por Bartolomé de Las Casas, para luego continuar con Alonso de la Veracruz, y terminaremos con Vasco de Quiroga.

#### **4.1. Bartolomé de Las Casas**

La creencia de Bartolomé de Las Casas en la idea de que todos los seres humanos tendrían derechos naturales de libertad era inusual para su época histórica. Pocos estarían entonces de acuerdo de que la población original de las Indias tuviese el derecho para gobernarse a sí mismo y practicar sus propias creencias y costumbres culturales. Aunque sería falsear la historia si consideramos que la lucha de Las Casas no es la de un solo individuo, sino que se trató de todo un movimiento, que tuvo gran influjo en su tiempo, y que contó con la participación de misioneros, teólogos, obispos y hasta ciertos funcionarios reales y miembros del Consejo de Indias.

Sin duda, el reconociendo de que los indígenas tenían derechos naturales, fue un primer paso para defender esos mismos derechos para todos los humanos. En este punto, al defender la capacidad como sujetos de los indios, Las Casas fue crítico a la Modernidad naciente, que los reduciría –e iba a continuar reduciendo– a cosas controlables y moldeables; como señala Boaventura de Sousa Santos:

“Visto desde nuestra perspectiva actual, la naturaleza en esos tiempos iniciales [de la Modernidad] era concebida como una noción mucho más amplia, que incluía partes que

hoy podríamos entender insertas dentro de lo que llamamos ‘ser humano’: los esclavos, los indígenas, las mujeres, los niños. Estos grupos no fueron incluidos dentro del círculo de reciprocidad mencionado porque eran considerados naturaleza, o al menos su lugar era concebido como más cercano a la naturaleza, en comparación con el lugar del ser humano, de acuerdo con el concepto que se presumía era el adecuado sobre el mismo. Conocer dichos grupos no era nada diferente a regularlos, a alinear su comportamiento caótico e irracional de acuerdo con el principio del orden”.<sup>85</sup>

La importancia del dominico defensor de los indios para la THDH se basa en que “[p]asó más de cincuenta años gestionando una nueva política trasatlántica como sujeto de acción y palabra que promovía un humanismo basado en la libertad, la igualdad y el derecho a la autodeterminación”.<sup>86</sup> De hecho, su memoria ha sido rescatada en diversas etapas de la vida política de Latinoamérica, como por ejemplo, a inicios del siglo XVIII, Fray Servando Teresa de Mier, en su introducción a la *Brevísima...*, señalaba que Las Casas es el “primero y más antiguo defensor de la libertad de América”. Entonces pensadores independentistas de América Latina usaban el discurso anticolonialista de Las Casas, ya que ofrecía el contexto histórico y filosófico que justificaba los movimientos de independencia.

El discurso de Las Casas tiene la perspectiva del indígena dominado y explotado. Este es su punto de partida para realizar la crítica. Lo hace desde el horizonte de la escolástica de la Escuela de Salamanca, y en una estrecha conexión con su práctica. Como señala Gutiérrez, en la obra lascasiana “se da una continua interacción entre reflexión y compromiso histórico, entre teoría y práctica. Se trata de un pensamiento que no solo se *refiere* a la práctica, sino que está elaborado por alguien *inserto* en ella”.<sup>87</sup>

Las Casas era un propagandista hábil, pues utilizó sus escritos para dirigirse a la Corona, ya que confiaba en que el rey y sus consejeros actuarían de forma debida cuando se enteraran de la manera en que los conquistadores y colonizadores trataban a los indígenas. Pero también, en sus últimas obras, cuando vio que la Corona se alejaba de su obligación de proteger a los indios y, por intereses económicos, se aliaba más a los encomenderos, radicalizó su discurso al grado de pedir la restitución de los bienes, las jurisdicciones y las tierras de los pueblos indios. Así fue que el pensamiento de Bartolomé de Las Casas es el primer discurso crítico de la Modernidad; es un

---

<sup>85</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, “Sobre el posmodernismo de oposición” en *El Milenio huérfano*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>86</sup> ARIAS, Santa, *Retórica, historia y polémica. Bartolomé de Las Casas y la tradición intelectual renacentista*, University Press of America, New York, 2001, p. 1.

<sup>87</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 24.

discurso crítico desde un lugar concreto y fuera de Europa. Es una crítica contra la violencia como movimiento originario de la expansión de la Modernidad y del nuevo sistema mundo.<sup>88</sup>

#### 4.1.1. Datos biográficos

La biografía de Las Casas es una buena muestra de lo que significó el encuentro del “Viejo Mundo” con el “Nuevo Mundo”.<sup>89</sup> Los europeos enfrentaban con este acontecimiento un cambio radical en su visión del mundo; la visión que tenían de las partes que componían la Tierra, respaldada por los textos bíblicos, comenzaba a desmoronarse.<sup>90</sup> Las diversas clases de riquezas que encontraron en las Indias occidentales comienzan, como hemos señalado, a abrir la posibilidad de ocupar un sitio hegemónico en el nuevo sistema mundo.

---

<sup>88</sup> Cf. WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economí-mundo europea en el siglo XVI*, op. cit., 2007.

<sup>89</sup> Los datos de esta breve reseña biográfica han sido tomados de los siguientes textos: PARISH, Helen-Rand, “Bartolomé de Las Casas. Una saga para nuestro tiempo” en *Bartolomé de Las Casas. Liberación para los oprimidos*, Josten’s/American Yearbook, California, 1984; BEUCHOT, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 17-27; PARISH, Helen-Rand, *Espiritualidad del Padre Las Casas. Una vida y una obra redescubiertas*, Trad. Rosalienda Villegas, IMDOSOC, México, 1997; GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, op. cit.; ASTURIAS, Miguel Ángel, *Las Casas: el Obispo de Dios*, Cátedra, Madrid, 2007; TORRES, Alfredo José, *Bartolomé de Las Casas. Utopía vigente. Diálogo y educación no violenta*, Editorial Torres Asociados, México, 2003; DUSSEL, Enrique, *El episcopado y la liberación de los pobres 1504-1620*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1979, pp. 325-334; PARISH, Helen-Rand, *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*, FCE, México, 1992; RUIZ SOTELO, Mario, “Bartolomé de Las Casas (1484-1566)” en Enrique Dussel et al., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, Siglo XXI-CREFAL, México, 2009, pp. 710-712; BUGANZA, Jacobo, *En torno a Bartolomé de Las Casas*, Editorial Torres Asociados, México, 2006; DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas*, op. cit.; BEUCHOT, Mauricio, “Bartolomé de Las Casas” en *Filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, IMDOSOC, México, 2000, p. 16-28; STOPSKY, Fred, *Bartolomé de Las Casas. Champion of indian rights*, Discovery Enterprises, Lowell, 1992; PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, “Bartolomé de Las Casas” en Laureano Robles, *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 243-259; KINNEAVY, Gerald, *A voice in the wilderness. The story of Bartolomé de Las Casas*, Outskirts Press, Denver, 2007; SCHNEIDER, Reinhold, *Bartolomé de Las Casas y Carlos V*, Trad. C. Lehmann, Editorial Hermes, México, 1997; DE ALBA, Pedro, *Fray Bartolomé de Las Casas. Padre de los indios. Ensayo histórico-social*, Ed. Nayarit, s/l, 1924; GONZÁLEZ CALZADA, Manuel, *Las Casas, el procurador de los indios*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1948; PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, *Fray Bartolomé de Las Casas: Brevisima relación de su vida, diseño de su personalidad, síntesis de su doctrina*, San Esteban, Salamanca, 1984; BATAILLON, Marcel y SAINT-LU, André, *El Padre Las Casas y la defensa de los indios*, Trad. Javier Alfaya y Bárbara McShane, Ariel, Barcelona, 1976; GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dios o el oro de las Indias*, Sígueme, Salamanca, 1990; BEUCHOT, Mauricio, “Bartolomé de Las Casas, defensor de derechos humanos” en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona 2007, pp. 173-184; FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, “Sobre la actualidad de Bartolomé de Las Casas” en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica*, op. cit., pp. 185-200; HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, “Bartolomé de Las Casas y la escuela de Salamanca” en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica*, op. cit., pp. 225-248; DELGADO, Mariano, “Los derechos de los pueblos y las personas según el pensamiento de Bartolomé de Las Casas” en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica*, op. cit., pp. 285-310; MIREN, Francisco, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*, Aracaria, Buenos Aires, 2006.

<sup>90</sup> MIGNOLO, Walter D., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Trad. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 48-58.

Bartolomé de Las Casas nace en Sevilla en 1484,<sup>91</sup> donde estudia gramática latina y algunos estudios clericales. De niño, a los nueve años de edad, vio en Sevilla a Cristóbal Colón después de su primer viaje a las Indias Occidentales. Pero lo que le comenzó a ligar más con las Indias fue que su padre, Pedro de Las Casas, que se dedicaba al comercio, se embarcó con Colón para ir a las Indias en septiembre de 1493. Al regreso del viaje, en 1499, su padre le trajo un joven indio que Colón le había entregado como esclavo, Juanico, un niño tiano. Al anunciar sus intenciones de ser sacerdote, Bartolomé es enviado por su padre a Salamanca, para estudiar Derecho Canónico. En 1500, el padre de Bartolomé volvió a hacer otro viaje a las Indias.

En 1502, Bartolomé de Las Casas se embarca hacia América, llegando a la Isla La Española (Santo Domingo), y se dedica a cultivar la tierra que Colón dio a su padre. También anduvo por toda la isla atendiendo el negocio de provisiones de la familia, recolectando provisiones para las expediciones de descubrimiento de tierra firme.

Recibe como pago de su participación como proveedor y comisariado de expedición, en las guerras contra los naturales de esas tierras, bajo las órdenes del gobernador Nicolás de Ovando y el capitán Diego Velázquez, recibe indios en repartimiento, a los cuales pone en labranza. En esos años, era el típico colono; podría guardar cierta lástima por el trato que recibían los indígenas, pero su preocupación principal estaba en acumular riquezas. Era consciente de la importancia de hacer cristianos a los indios, y buscaba darles un trato no denigrante. Ya entonces le comenzaba a molestar la muerte de los indios, y empezó a conocer y tratar a jefes indios sobrevivientes, pues los principales habían sido asesinados (la reina Anacaona y el jefe Cotubanamá, por ejemplo).

Es probable que en Sevilla, en 1506, recibiera las órdenes menores, y al año siguiente es ordenado sacerdote en Roma. Pero es hasta 1510 cuando canta su primera misa, en la isla La Española; en el mismo año llegan los dominicos a dicha isla, bajo el mando de Fray Pedro de Córdova. Un año después, se realiza el acontecimiento donde se inicia el giro en la praxis de Las Casas. Escucha el sermón de Antón de Montesinos, del cual hablaremos más adelante. Estas palabras, y el hecho de que un dominico se negara a absolverlo en confesión porque tenía indios en encomienda, marcan el comienzo de su cambio.

En 1512 ejerce en Cuba como capellán de los soldados de Diego Velázquez, e impactado porque el dominico le había negado la absolución, comienzan sus intentos por controlar la violencia contra los indios. No obstante, sigue recibiendo indios para trabajar las tierras que también le son dadas en recompensa.

Dedicándose a la atención espiritual en la Villa del Espíritu Santo, renuncia a sus indios ante Velázquez, y el 15 de agosto de 1514 celebra una misa donde su sermón se basó en el texto

---

<sup>91</sup> Se solía dar como fecha de nacimiento el año 1474, pero a partir de los estudios de H. Rand Parish y H. E. Weidmann, la crítica se inclina a pensar por el 1484.

de Eclesiástico 34, 18-22.<sup>92</sup> Este acontecimiento se suele conocer por los biógrafos lascasianos como “la primera conversión”. A partir de entonces comienza su defensa de los derechos de los indios.

En 1515, en compañía de Antón de Montesinos, se dirige a España para hablar con Fernando el Católico con el fin de interceder por los indios, y hacerle de su conocimiento los abusos y atropellos de que eran objeto. No obstante, el rey muere en 1516, y Las Casas se entrevista con el cardenal Cisneros, y le presenta sus memoriales de “Abusos” y “Remedios”. El regente lo nombra “Protector de los Indios” y envía a un grupo de frailes jerónimos para investigar la situación de los indios. Se buscaba realizar un proyecto para salvar a los sobrevivientes de la población antillana: sacar a los indígenas del sistema de encomienda individual y ubicarlos en pueblos autosuficientes con tierras comunes y minería limitada, por cuenta de un administrador; luego, establecer pueblos libres bajo la Corona que pagarían tributos al rey.

Ante el fracaso de la acción de los frailes jerónimos, Bartolomé de Las Casas regresa a España en 1517, y se entrevista con Cisneros; le pide que tome medidas contra la esclavitud y los demás tipos de atropellos. Pero Cisneros influido por detractores de Las Casas decide quitarle el cargo de “Defensor de los indios”. No obstante, en noviembre de ese año Cisneros muere, y al poco tiempo sube al trono Carlos I, quien sigue recibiendo las exigencias de justicia de Las Casas para los indios, quien logra la aprobación para otro proyecto. En este tiempo, Las Casas obtiene el grado de licenciado en Derecho Canónico en la Universidad de Valladolid

Entre 1520 y 1522, lleva agricultores españoles a Cumaná, para realizar experimentos sociales de pacificación de las Indias. Pero varios de los labradores le abandonaron para dedicarse a la trata de esclavos. En efecto, en 1522 su intento fracasa, al ser asesinados la mayoría de esos campesinos por los indios. Ese mismo año, a la edad de 38 años, Las Casas ingresa a la Orden de los Predicadores en la Isla Española en el convento de la Villa de Santo Domingo. Algunos autores le llaman a este momento la “segunda conversión”. Comienza una etapa de estudios que le son exigidos por los dominicos, donde termina de hacerse de una formación teológica y jurídica que le ayudará en su defensa de los indios. También comienza con la redacción, durante este tiempo, de la obra “Del único modo”, donde establece su postura de que la única manera legítima de evangelizar es la persuasión pacífica, del consenso, y no por la violencia, como comentaremos con más detalle.

---

<sup>92</sup> “Sacrificar cosa injusta es hacer ofrenda rechazada, / no logran complacencia los presentes de los sin ley. / No se complace el Altísimo en ofrendas de impíos, / ni por el cúmulo de víctimas perdona los pecados. / Inmola a un hijo a los ojos de su padre / quien ofrece víctima a costa de los bienes de los humildes. / Pan de indigentes es la vida de los pobres, / quien se lo quita es un hombre sanguinario. / Mata a su prójimo quien le arrebató su sustento, / vierte sangre quien quita el jornal al jornalero”.

Después del noviciado y los años de estudio, en 1526, es nombrado prior en Puerto de Plata, en la Isla Española, donde inicia la construcción de un convento. Un año después, comienza a escribir su obra “Historia de las Indias”. En este cargo, trató de convertir a los españoles a un buen trato con los indios, con sermones “escandalosos” y consejos en el confesionario, lo cual les molestó y fueron con las autoridades de la isla. La Audiencia llamó a Las Casas a la capital y le impuso la prohibición de predicar por dos años. En ese tiempo, logró trabar amistad con un indio rebelde, el cacique Enriquillo, y después de estar con su gente un mes, obtuvo que acordaran salir de su refugio y fundar un pueblo.

En 1528, los dominicos Antón de Montesinos y Tomás Berlanga son enviados a la Corte llevando unos memoriales de Las Casas, los cuales tuvieron un poderoso efecto. Carlos I convocó a una junta reformadora especial bajo el Cardenal Tavera, presidente del Consejo de Castilla, quien defendió con vigor la abolición del trabajo forzado y la esclavitud. La encomienda no fue abolida pero se creó la institución del “corregimiento”, que consistía en una ciudad de indios libres bajo la Corona. Fue introducida como alternativa al sistema del trabajo forzado. La segunda instrucción fue promulgada en 1530, en la famosa ley anti-esclavitud que se le ha atribuido a Las Casas, aunque su influencia haya sido sin contar con su presencia física.<sup>93</sup>

En 1531 reinicia su labor de defensa de los indios, ya como dominico, y ahora le da una mayor profundización intelectual al problema. Envía al Consejo de Indias tres cartas (1531, 1534 y 1535) donde denuncia la opresión que causan tanto personas como instituciones, en especial en cuanto a la encomienda. En los años 1535 y 1536 Las Casas llega a Nicaragua. Después pasa por El Salvador y Guatemala, hasta arribar a México. En esos lugares combate a quienes promovían la esclavitud y negaban la humanidad de los indios. En 1537, en Tezulutlán (Guatemala), conocida como “tierra de Guerra”, logra pacificarla para llamarla “tierra de la Vera Paz”. Un año después, asiste al Capítulo Provincial de México, en el convento de Santo Domingo (Ciudad de México).

Meses antes de su partida a la Corte, pasó unos meses en el Convento Dominico de Oaxaca, donde terminó unas memoriales de agravios y atrocidades contra los indios, tanto en las islas como en las conquistas de México, Perú y otras partes de tierra firme. También elaboró un nuevo conjunto reformas de instituciones y leyes, en los “Dieciséis Remedios para las Plagas de la Encomienda y la Esclavitud que están destruyendo a las Indias”. Luego pasó brevemente un tiempo en Guatemala para bendecir a sus compañeros que continuaban con sus experimentos de pacificación. En 1540, va a España y presiona a Carlos V para que tome medidas a favor de los indios.

El rey realiza reuniones de teólogos en Valladolid, en Montón y en Barcelona. Las Casas presentó a la Congregación General para el Remedio de las Indias, por orden y en presencia del

---

<sup>93</sup> Cf. ZAVALA, Silvio, *La encomienda indiana*, Porrúa, México, 1992, pp. 54 y ss.

emperador Carlos V, la “verificación documentada” de los actos deshumanos de la conquista, a través de la lectura de una “larguísima relación” que duró cinco días. Después, presentó una larga serie de Remedios Generales y Particulares, teniendo como testigos que lo apoyaron a Fray Jacobo de Tastera, Comisionado de los Franciscanos en América, y el Licenciado Salmerón, antes Oidor de la Segunda Audiencia de México. Además, denunció la corrupción que se realizaba en el Consejo de Indias, lo que provocó una investigación que tuvo como consecuencia quitar a los miembros más corrompidos.

Como resultado de esas acciones, se realiza la redacción de las Leyes Nuevas de 1542-1543, que abolían la esclavitud de la encomienda, pero que fueron incumplidas.<sup>94</sup> Estas leyes, como se verá, eran en gran parte fruto de la lucha de Las Casas. En este tiempo (1542), termina la redacción de la “Brevísima relación de la destrucción de las Indias”, que tuvo la función de ser un escrito para dar realce a sus demandas; un tipo de manifiesto político, no tanto un texto de historia. Este mismo año, en Valladolid, es nombrado obispo de Cusco (Perú), pero declina el cargo y propone a Bartolomé de Carranza.

Después de la aprobación de las Leyes Nuevas, en 1544, es nombrado en Sevilla como obispo de Chiapas (México), y parte a su nuevo cargo en compañía de 46 dominicos. En su diócesis trata de hacer cumplir con las Leyes Nuevas pero enfrenta diversos conflictos, debido a la oposición de los encomenderos a la aplicación de las Leyes Nuevas. La diócesis de Chiapas se encontraba en el centro de la trata de esclavos en Centroamérica. Así, por ejemplo, el presidente de la Audiencia de Honduras, establecida para implementar las Leyes Nuevas, se había casado recientemente con la hija del mayor amo de esclavos en la región, quien entonces dirigía la sangrienta segunda conquista del Yucatán. La oposición era tal, que los vecinos armados de la “Ciudad Real” de Chiapas atacaron la residencia de Las Casas, y les negaron alimento a los demás dominicos. Por lo tanto, los frailes dejaron la ciudad y se marcharon al campo para vivir con los indios.

Al ver el incumplimiento generalizado de las Leyes Nuevas, acudió a la ciudad de Gracias a Dios (Honduras) para la Audiencia de los Confines. En 1546, Las Casas se dirige a México a una reunión de dignatarios que Tello Sandoval, como ejecutor de las Leyes Nuevas y visitador de la Audiencia de México, había citado un año antes. La reunión no tuvo muchos resultados, para lo cual Las Casas convoca otra junta, donde se habló con mayor claridad pero tampoco se lograron avances significativos. En efecto, ante los pobres resultados, en 1547 viaja a España para presionar en la corte a que se dé cumplimiento a las Leyes Nuevas.

Cuando deja su obispado para volver a España, compone doce reglas secretas para confesores de los españoles que habían tenido indios, exigiendo la restitución en lecho de muerte.

---

<sup>94</sup> CRUZ BARNEY, Oscar, *Historia del derecho en México*, Oxford University Press, México, 1999, p. 127; DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Lecciones de historia del derecho mexicano*, Porrúa, México, 2005, pp. 181-186.

Este *confesionario* fue atacado en el Consejo de Indias, pero Las Casas supo defenderse de las acusaciones. Tiempo después, lo mandó imprimir con aprobación de teólogos distinguidos.

En Valladolid, Las Casas se opone y logra bloquear la publicación del “Demócrates Segundo” de Juan Ginés de Sepúlveda, en el cual legitimaba la guerra hecha contra los indios. Además, en este tiempo, escribe sus “Treinta proposiciones muy jurídicas” (1548), y un “Tratado comprobatorio del imperio soberano”, de cuyo contenido haremos referencia en las páginas siguientes.

En 1550 se realiza la célebre polémica con Juan Ginés de Sepúlveda, en las juntas de Valladolid. En ellas, Las Casas defiende a los indígenas contra la acusación de barbarie y de servidumbre natural. Renuncia al obispado de Chiapas y se dedica a escribir en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, donde escribe una “Apología” contra Sepúlveda. En este mismo año, renuncia Las Casas a su obispado de Chiapas.

En 1551, se dedica a estudiar y a llevar una vida de simple fraile en el Colegio de San Gregorio. Publica en 1553, en un solo volumen, ocho tratados que había escrito en los años previos. También termina la redacción de su “Apologética historia sumaria”, que había comenzado en 1527. Termina la “Apología” contra Sepúlveda.

En 1555, los encomenderos del Perú ofrecen ayudar al nuevo rey Felipe II a cambio de que violara las Leyes Nuevas y les concediera la encomienda a perpetuidad. La situación del rey era delicada, pues tenía en bancarrota la hacienda real y sostenía varias guerras. El rey accede pero Las Casas logra que recapacite, y no se otorgan las encomiendas a perpetuidad. En 1560, reside en el Convento de Atocha, a extramuros de Madrid, con el fin de seguir insistiendo a la Corte, en Toledo, sobre la protección y defensa del indio. Escribe “Los Tesoros del Perú” y el “Tratado de las Doce Dudas”. En ellos argumentó que toda la empresa española había seguido un curso tan equivocado que era necesaria la total restitución, la total restauración. Proponía que los reinos nativos fueran libres y se convirtieran en una especie de comunidad de naciones bajo el rey de España. Estas obras de Las Casas, junto con el Tratado *De regia potestate*, otorgan elementos valiosos para sustentar, como veremos más adelante, los derechos a la igualdad y a la libertad de los pueblos indios.

En 1564, Bartolomé de Las Casas redacta su testamento y una carta al Papa Pío V para interceder por los indios. Dos años después, en 1566, muere el 18 de julio.

Después de la muerte de Las Casas, Felipe II intentó suprimir los escritos lascasianos, tanto las obras manuscritas como los ocho tratados impresos. Esto lo hizo por influencia del virrey del Perú, Toledo. En efecto, la influencia lascasiana se redujo enormemente en España y las Indias, mientras su nombre era cada vez más conocido en Europa, gracias a las ediciones de la “Brevísima...” en diversos idiomas: holandés (1578, 1579), francés (1579), alemán (1597), latín (1598).

#### 4.1.2. La perspectiva de las víctimas

La característica de la praxis y del discurso de Bartolomé de Las Casas que deseamos resaltar como principio generador de una THDH consiste en la visión que asumió, es decir, el lugar social donde se colocó: la perspectiva de las víctimas. A pesar de ser europeo, cristiano, clérigo y funcionario de la Corona española, tuvo la suficiente sensibilidad para asumir una visión diferente a la dominante; esto lo hizo, ciertamente, sin dejar de ser occidental. Su discurso no utiliza categorías del pensamiento de los pueblos indígenas, sino que se vale de la filosofía europea. Pero parte de su novedad y su importancia para el pensamiento de la liberación se encuentran en que usó las herramientas teóricas de que disponía desde *la perspectiva de las víctimas*. Y es aquí donde se fundamenta su crítica a la Modernidad, y en sentido amplio la construcción de su pensamiento crítico, pues fue capaz de asumir en el desarrollo de su doctrina, aquello que hoy día Boaventura de Sousa Santos señala como principio básico para la construcción de la teoría crítica: orientarse a “maximizar la objetividad y a minimizar la neutralidad”.<sup>95</sup> Es decir, Las Casas se hizo de un nivel académico importante que le dio la posibilidad de sustentar sus argumentos desde las principales corrientes de la época, pero a partir de la creatividad que le posibilitaba el momento histórico en que vivía y, sobre todo, por minimizar su “neutralidad” a favor de la protección de la vida y la libertad de los indios.

Las Casas defendió los derechos de los pueblos indígenas en un contexto concreto y buscó las respuestas que él consideraba más convenientes y congruentes con la fe cristiana y el derecho natural. Varios de sus proyectos políticos de convivencia con los indios tuvieron éxito por un tiempo y otros fracasaron, y por eso se le ha acusado de utópico.<sup>96</sup> Pero utópicos o no, siempre se plantearon desde una realidad concreta, una realidad que significaba una novedad para todos, tanto para los europeos como para los indígenas. Era el nacimiento de un nuevo sistema-mundo y el inicio de la nueva realidad que, a semejanza de una moneda, sus inseparables caras han sido la Modernidad y el Colonialismo.

Para muchos europeos contemporáneos a Las Casas, la manera de enfrentar al nuevo otro que se les había aparecido, era negándolo como ser humano y reduciéndolo a “bárbaro”, y por lo tanto el único trato correcto era hacerle la guerra para así lograr “civilizarlo” (cristianizarlo). Y no sólo hablamos del Imperio español, sino de todos los demás imperios occidentales que fueron surgiendo con el transcurso de los años. La mayoría de los pensadores modernos han sido eurocéntricos, y siempre han pensado desde la metrópoli; el ejemplo clásico de la época que

---

<sup>95</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 33.

<sup>96</sup> Cf. ESQUIVEL OBREGÓN, Toribio, *Apuntes para la Historia del Derecho en México*, Tomo I, Porrúa, México, 1984, p. 118-122; MOYA PONS, Frank, *Después de Colón. Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 137.

tratamos es el humanista Ginés de Sepúlveda. En cambio, lo “moderno” de Las Casas no sólo está en utilizar ciertas categorías filosóficas, sino en ubicarse en la perspectiva de las primeras víctimas de la Modernidad/Colonialismo y realizar desde ahí la primera crítica.

Esta ubicación de Las Casas le permitió realizar una filosofía y una teología “geopolíticamente” ubicada en la naciente periferia colonial; en efecto, fue capaz de pensar la realidad desde la dialéctica periferia-centro / colonia-metrópoli, la cual sólo puede ser pensada integralmente *desde las víctimas*, pues desde los dominadores se invisibiliza o se soslayan –en el mejor de los casos– las consecuencias efectuadas en el centro debido a la explotación de la periferia, o se realiza una filosofía que termina siendo ideológicamente funcional para justificar el sistema colonial. Este último fue el caso de uno de los personajes más combatientes contra Las Casas, Ginés de Sepúlveda. Uno de los humanistas más importantes de la época –sin duda, filosóficamente *más moderno* que Bartolomé–, que no desconocía la realidad colonial pero al estar ubicado geopolíticamente en el centro/metrópoli su pensamiento justificó la guerra contra los pueblos indios y la esclavitud.<sup>97</sup>

En la disputa entre Las Casas y Sepúlveda, podemos encontrar que aquel partía del principio de solidaridad con los indios, mientras que a éste le preocupaba expandir la matriz reguladora y colonial de la Modernidad temprana. Como señala Santos, “[e]l colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto”<sup>98</sup>, y se constituye en una premisa del conocimiento. En cambio, si se realiza un conocimiento desde el principio de solidaridad, entonces se ha de reconocer al otro como sujeto, es decir, se debe entrar en un proceso de elevar al otro del estatus de mero objeto al estatus de sujeto. Esto fue lo que hizo Las Casas al colocarse en la *perspectiva de la víctima*:

“Dicha perspectiva se basa en su conocimiento de la realidad indiana. En efecto, lo que da fuerza profética –y perspicacia teológica– a la tarea misionera y al pensamiento de Las Casas es que habla por experiencia. Su teoría viene de la práctica, su discurso sobre la fe se arraiga en su propia acción evangelizadora, su amor a Dios se traduce en la solidaridad con los despojados de sus derechos, por eso los dos aspectos no se separan en su obra.”<sup>99</sup>

Este conocimiento de la realidad indiana no es “neutral” sino que es solidaria con los pueblos indios, al considerar que los conquistadores actuaron con injusticia teniendo como fin último la acumulación de oro y riquezas. Como señala Jesús Antonio de la Torre Rangel, existe

---

<sup>97</sup> En los siguientes incisos, al hacer referencia al reconocimiento de la humanidad de los indios y al derecho a la libertad, abordaremos la famosa disputa entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas.

<sup>98</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, “Sobre el posmodernismo de oposición”, *op. cit.*, p. 106.

<sup>99</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, *op. cit.*, p. 131.

en Las Casas “una muestra de un pensar la realidad desde la periferia, desde los oprimidos; no desde la perspectiva del centro, del poder político, económico y militar”<sup>100</sup>. Como ejemplo de este pensar la realidad tenemos el siguiente texto de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*:

“Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras; la otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resulten o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas.

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último<sup>101</sup> el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber: por la insacible codicia y ambición que han tenido, que ha sido la mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles de sujetarlas, a las cuales no han tenido más respeto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de bestias, porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado, pero como y menos que estiércol de las plazas”.<sup>102</sup>

Si bien Las Casas conoció directamente la situación de los indígenas (“hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo”<sup>103</sup>), y en diversos textos expresa tener la experiencia de los hechos con el fin de dar fuerza a sus argumentos<sup>104</sup>, lo que le otorgó mayor

---

<sup>100</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, Porrúa, México, 2007, p. 144.

<sup>101</sup> El “fin último” en sentido aristotélico, es decir, como una de las cuatro causas: la causa final, que es lo primero en la intención de quien ejecuta una acción y que se consume en último lugar.

<sup>102</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Edición de José Miguel Martínez Torrejón, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2006, pp. 111-112.

<sup>103</sup> *Ídem.*, p. 111.

<sup>104</sup> Por ejemplo, en una carta al Consejo de Indias (1531) dice que habla de “las cosas en crueldad señaladas se refiriesen, pero son ciertos y muy verdaderos, no leído en historias fingidas ni contados por lenguas parleras, sino vistos por nuestros propios ojos, presentes a ellos nuestras personas” (LAS CASAS, Bartolomé de, “Carta al Consejo

novedad a sus palabras fue, insistimos, que supo ubicarse desde la perspectiva de los indios. En su refutación al teólogo John Maior, sostiene que éste vería la situación distinta si se pudiese desde la visión del oprimido: “Yo pienso que de ninguna manera el propio John Maior toleraría una situación tan impía y grosera, aunque él fuese indio”<sup>105</sup>. Y continúa contra el teólogo escocés:

“Supongamos el caso de que los húngaros o los bohemios le atacasen, pueblos éstos cuya lengua él ignoraba, y supongamos que tales pueblos se movían exclusivamente por el bien de aquél, pero, apenas entrar en su país, le privaban de su dignidad y a él personalmente, si fuera rey, le arrebataban su reino, sembraban por doquier el alboroto y levantaban las provincias con bélico tumulto; en este supuesto, ¿acaso Juan Maior recibiría un tal bien con gusto y alegría y pagaría de grado los gastos ocasionados por los servicios que se le prestaban, incluso si hubiera pasado ya el tiempo necesario para que todos pudieran ya hablar y entenderse entre sí? Opino que no”.<sup>106</sup>

Como puede observarse, en estos textos Las Casas confronta su visión desde la periferia con la visión de quien piensa desde el centro. Su argumento busca que el lector caiga en la cuenta de la importancia del lugar donde se ubica para realizar el juicio; intenta hipotéticamente que quienes piensan como Maior se coloquen como *víctimas* de los actos realizados por otros supuestos conquistadores. En efecto, el fundamento de la crítica de Las Casas es evidente: sólo poniéndonos en el lugar de los indios es como se comprenderán las auténticas dimensiones de las injusticias cometidas. De lo contrario, desde el centro, siempre se encontrarán argumentos viables para justificar las guerras, la destrucción y la explotación. En un sentido semejante, encontramos el siguiente párrafo de “Entre remedios”: “¿Quién se hubiera salvado de nuestros antiguos padres ni hobiera de nosotros vivo hombre, si antes que les predicaran la fe hobieran sido por la idolatría y otros pecados hechos en la infidelidad punidos?”.<sup>107</sup>

---

de Indias, 20.1.1531” en *Obras completas: Cartas y memoriales*, Tomo XIII, Ed. Paulino Castañeda *et al.*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 72); en la *Carta a un personaje* confiesa ser “testigo de vista” de lo sucedido en las Indias (“Carta a un personaje de la Corte” en *idem.*, p. 87-98); en el prólogo de *Historia de las Indias* señala que él ha visto lo que escribe “muy pocos días, según dije, de sesenta y tres años (a Dios sean dadas inmensas gracias, que me ha concedido tan larga vida), porque cerca del año de 500 veo y ando por aquestas Indias y conozco lo que escribiere” (LAS CASAS, Bartolomé, *Historia de las Indias*, Tomo I, FCE, México, 1981, p. 22), y complementa que “soy el más viejo de edad que más ha vivido quizá y de más tiempo gastado por experiencia que hoy vive, si por ventura no hay uno o dos en todas estas occidentales Indias” (*Ibidem.*). En la *Apología*, refuta a John Maior, teólogo que justificaba la guerra contra los indios, sobre la base de su ausencia de conocimiento de los hechos: “se nos muestra como totalmente ayuno en cuestiones de derecho, y cuando trata de los hechos se equivoca de medio a medio” (LAS CASAS, Bartolomé, *Apología*, Trad. Ángel Losada, Editorial Nacional, Madrid, 1975, 236, p. 374), y concluye que la situación de las Indias es “no sólo en teoría; por la práctica lo sabemos y lo hemos experimentado.” (*idem.*, 237, p. 374).

<sup>105</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, *op. cit.*, 229, p. 365.

<sup>106</sup> *Ibidem.*

<sup>107</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Entre remedios” en *Tratados*, Tomo II, FCE, México, 1997, p. 695.

Otro texto que tiene un sentido cercano al anterior lo encontramos en la penúltima obra escrita por Las Casas. Haciendo referencia al derecho a comerciar, se pregunta:

“¿Acaso nuestro serenísimo Rey Felipe y el reino de Castilla tolerarían pacientemente que el Rey de Francia o los franceses de su reino viniesen al nuestro y sin la autoridad de nuestro Rey penetrasen hasta las minas de plata de Guadalcanal u otros lugares y de allí recogiesen plata, oro y demás objetos preciosos? Y si de hecho entrasen utilizando métodos violentos, ¿una tal acción no constituiría un hurto o un robo? Además, ¿no injuriarían y perturbarían al reino de España? Finalmente, ¿el Rey de España dormiría en tal caso, mano sobre mano? Sin duda, crees que no”.<sup>108</sup>

Hay autores que han encontrado similitud entre los escritos de Las Casas y la manera en que algunos textos indígenas describen su experiencia ante la conquista y destrucción de su cultura.<sup>109</sup> Esta similitud confirma lo que queremos destacar en este apartado: que Bartolomé fue capaz de colocarse en la perspectiva de las víctimas. Pudo asumir íntimamente la visión indígena, como si él hubiera sufrido en carne propia los agravios recibidos; es decir, su praxis no sólo fue en una perspectiva de la clásica caridad cristiana, basada en un mandamiento abstracto de amor al prójimo, sino que la realizó como “si fuese indio”, luchando por los derechos del prójimo concreto, amando a quien era víctima del sistema.<sup>110</sup>

Asumir la perspectiva de los indios fue uno de los más importantes esfuerzos de Las Casas en su vida, y el detonante de la originalidad de su pensamiento y su praxis. Estamos ante una sensibilidad que fue capaz de impresionarse profundamente de la opresión de los indígenas, desde encontrar en ellos no sólo a seres que cumplían con las características predicadas al ser humano sino al prójimo concreto que debía ser amado y reivindicado en sus derechos.<sup>111</sup> En efecto, encontramos diversos textos en las obras de Las Casas donde se expresa esta manera de

---

<sup>108</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “De thesauris” en *Obras completas*, Tomo XI.1, Trad. Ángel Losada, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 409.

<sup>109</sup> Cf. SAINT LU, A., *Las Casas indigéniste. Etudes sur la vie et l'oeuvre du défenseur des indiens*, L'Harmattan, París, 1982, pp. 45-54; LEÓN PORTILLA, Miguel, *La visión de los vencidos*, UNAM, México, 2008; LEÓN PORTILLA, Miguel, *El reverso de la conquista*, Joaquín Mortiz, México, 2005; GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, op. cit., pp. 134-135; MEDINA, Miguel Ángel, “La visión de los dominicos: entre vencidos y vencedores” en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica*, op. cit., pp. 79-116; ESPONERA CERDÁN, Alfonso, “Los ‘Cristos de nuevo azotados’ en América Latina contemporánea, según la mirada de la primera generación dominica” Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica*, op. cit., pp. 117-125.

<sup>110</sup> La cuestión cristiana de *quién es mi prójimo*, es un tema fundamental para la Teología de la Liberación. En general, la postura que han tomado los autores de la liberación es que el prójimo es la víctima en un sistema dado, y la praxis debe ir encaminada a su liberación. En el capítulo tercero, presentamos una lectura en esta perspectiva de la parábola del “Buen Samaritano”, con las repercusiones que puede tener para derechos humanos.

<sup>111</sup> En el capítulo tercero de esta investigación, veremos cómo la alteridad en el Evangelio es presentada como encuentro con el prójimo que ha sido víctima del sistema, y es desde este encuentro como se pueden reconocer las necesidades del otro y, de ahí, sus derechos humanos.

aprehender el dolor de los indígenas, pues para él lo que sucedía en las Indias era algo que “apenas puede contarse sin lágrimas”<sup>112</sup>, y respecto a lo sucedido con los indios lucayos señalaba: “¿Quién podía sufrir, que tuviese corazón de carne y entrañas de hombre, haber tan inhumana crueldad? ¿Qué memoria debía entonces de haber de aquel precepto de caridad, ‘amarás tu prójimo como a ti mismo’ en aquellos que tan olvidados de ser cristianos y aun de ser hombres, así trataban en aquellos hombres la humanidad?”<sup>113</sup>. En efecto, afirma en su *Apología* que “Los indios son nuestros hermanos, por los cuales Cristo dio su vida. ¿Por qué los perseguimos sin que hayan merecido tal cosa, con inhumana crueldad?”<sup>114</sup>

#### 4.1.3. El fundamento de derechos humanos

El tema del fundamento de derechos humanos se ha vuelto un clásico en el pensamiento jurídico. Pero también clásico se ha vuelto citar la postura de Norberto Bobbio al respecto, cuando señala que “[e]l problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político”.<sup>115</sup> El profesor italiano afirma, además, que no es posible darle validez a los fundamentos absolutos de derechos humanos y sostiene que es posible hablar de varios fundamentos viables.

Esta postura de Bobbio –en especial respecto a considerar innecesaria la tarea de fundamentar los derechos humanos– ha sido criticada desde diversas posturas y, en términos generales, la filosofía del derecho ha continuado en la profundización del tema.<sup>116</sup> En efecto, algunos autores siguen defendiendo la necesidad del fundamento para dar razones de su promoción, de su *por qué* defenderlos<sup>117</sup>; otros afirman la necesidad de un fundamento desde la ontología y la antropología filosófica, con el fin de darle justificación teórica a derechos humanos y conocer mejor su contenido<sup>118</sup>; unos más consideran necesario un fundamento sólido de

---

<sup>112</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, *op. cit.*, 237, p. 375.

<sup>113</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo II, *op. cit.*, II.XLIII, p. 349.

<sup>114</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, *op. cit.*, 252v, p. 393.

<sup>115</sup> BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, p. 61.

<sup>116</sup> Cf. MUGUERZA, Javier *et al.*, *El fundamento de los derechos humanos*, Editorial Debate, Madrid, 1989; SALAMANCA, Antonio, *Fundamento de los derechos humanos*, Nueva Utopía, Madrid, 2003; VERGÉS RAMÍREZ, Salvador, *Derechos humanos: Fundamentación*, Tecnos, Madrid, 1997; DE ASÍS, Rafael, *Sobre el concepto y fundamento de los derechos: una aproximación dualista*, UC3M-Dykinson, Madrid, 2001; PECES-BARBA, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Universidad Carlos III de Madrid-BOE, Madrid, 1999, pp. 39-100; RODRÍGUEZ-TOUBES, Joaquín, *La razón de los derechos: perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1995.

<sup>117</sup> Cf. ROBLES, Gregorio, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Civitas, Madrid, 1992, pp. 12-15. El autor señala que es absurdo defender valores sin saber su razón; que los derechos humanos están limitados en su contenido por el fundamento; que no se puede presentar una teoría de derechos humanos sin fundamento; que la defensa de derechos humanos necesita de ideas claras.

<sup>118</sup> Cf., por ejemplo, BEUCHOT, Mauricio, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, UIA-ITESO, México, 1997, quien señala, entre otras cosas: “esa fundamentación teórica filosófica mejorará mucho nuestro conocimiento general de los derechos humanos, y eso mismo ayudará a hacerlos cumplir de mejor manera, con

derechos humanos para que no sean absorbidos por el relativismo y la postmodernidad, y terminen en consecuencia siendo ahogados por lo superfluo del consumismo<sup>119</sup>; y algunos consideran que el tema del fundamento siempre debe ser discutido, pues su invisibilización tiene un costo decisivo sobre la eficacia jurídico-política de derechos humanos<sup>120</sup>.

Sin profundizar por el momento en el debate<sup>121</sup>, nos adherimos a la postura general de la necesaria reflexión sobre el fundamento de derechos humanos. En cuanto a la temática de este capítulo, consideramos que en el discurso de Las Casas se encuentran elementos para hablar de dos vías de fundamentación de derechos indígenas<sup>122</sup>. No está de más repetir que el concepto “derechos humanos” no está presente en los textos lascasianos; lo que sí hay es un uso del derecho para la defensa de los indios. Un uso de lo jurídico que se vale de diversas instituciones y figuras<sup>123</sup>, entre las cuales destacan los derechos naturales y diversos conceptos –que los hemos hecho notar páginas arriba– que contienen el *sentido* subjetivo del derecho (*dominio, señorío, potestad*, etc.). Aunque lo hemos dicho al terminar la sección anterior, no está de más insistir en este punto: no sostenemos que los términos señalados hayan contenido en su totalidad lo que hoy

---

mayor convicción. El conocimiento y la convicción son dos procesos distintos, pero el segundo está en la línea del primero; y son dos cosas que favorecen la práctica; de lo que resulta que la fundamentación teórica, además de la positivización, es de gran ayuda para que se llegue a una aceptación más plena de estos derechos, negados o violados por no pocos. Por lo tanto, no sólo es posible hablar de la fundamentación de los derechos humanos, sino incluso conveniente y hasta necesario” (pp. 7-8).

<sup>119</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación. Una visión integradora*, MAD, Sevilla, 2005; GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, “Derechos humanos, deberes míos”, partes I y II en *Christus Nos. 702 y 703*, México, 1997. Este último autor señala: “La postmodernidad, es cierto, ha seguido apostando por los derechos humanos, pero desde el presupuesto irrenunciable de que éstos no se apoyan en ningún fundamento absoluto objetivo (valor del hombre, dignidad de la persona o sacralidad de los hijos de Dios), sino que únicamente pueden existir como puro ordenamiento jurídico, como puro orden arbitrario y convencional, como pura ordenación artificial e infundada, como pura regla de juego de una sociedad de que rechaza concebirse a sí misma como comunidad de valores. Se trata de una mera cuestión ‘de diseño’, nunca de que el ser humano –el varón y la mujer concretos– puedan funcionar efectivamente como fundamento y piedra angular de las democracias” (parte I, p. 23).

<sup>120</sup> Cf. GALLARDO, Helio, *Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*, D.S.R. Editor, Murcia, 2008, p. 47.

<sup>121</sup> En el capítulo segundo, al abordar el tema de la filosofía de la liberación y derechos humanos, abordaremos con mayor profundidad el tema del fundamento. Por lo pronto, sólo deseamos enmarcar el problema para abordar el discurso y la praxis de Bartolomé de Las Casas.

<sup>122</sup> En este momento, puede saltar a la vista del lector la oposición entre “derechos indígenas” y “derechos humanos”, considerando a aquéllos como colectivos y específicos, mientras que a éstos como individuales y universales. No obstante, la lucha de los pueblos indígenas, y los diversos instrumentos internacionales al respecto, han mostrado que los derechos indígenas son una concretización de derechos humanos y no una negación u oposición a ellos. Además, desde nuestra perspectiva, el pensamiento de la liberación se cuida de no llamarse al engaño en la discusión entre liberales individualistas y comunitaristas, la cual es, a final de cuentas, una discusión dentro de la “familia liberal (capitalista)” que no responde a la praxis y al discurso real de los pueblos indígenas. Si nuestra referencia a Las Casas es sobre derechos de los pueblos indígenas es porque desde esa víctima concreta es como pensó la “universalidad de lo humano”. Como veremos, Las Casas asumió la alteridad de los indios desde la universalidad de la naturaleza humana; por tanto, la defensa de los derechos indígenas los hizo desde el lugar que al indio le correspondía como ser humano, dentro del “universal”. Pero es un universal desde lo concreto, no desde lo abstracto, que invisibiliza los conflictos y las luchas sociales.

<sup>123</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, op. cit.

llamamos “derecho subjetivo” ni que dentro del orden jurídico entonces vigente hayan tenido la estructura como la que actualmente poseen los derechos. Más bien, con el propósito de rescatar las experiencias perdidas, insistimos en que en la defensa de los pueblos indígenas en el siglo XVI ya se encuentra la dimensión subjetiva del derecho y que, a pesar del instrumental filosófico preponderantemente escolástico, ya el derecho no es sólo un orden objetivo. Esta dimensión subjetiva del derecho presente en los primeros defensores de indios es parte de sus características modernas –como parte de la “Modernidad temprana”–, pero conservan la dimensión objetiva del derecho; es decir, el derecho es para ellos un concepto análogo, contrario a lo que hará la Modernidad madura y hegemónica, que lo considerará un concepto unívoco.<sup>124</sup>

Las dos maneras en que Las Casas fundamenta los derechos de los pueblos indios son a través del derecho natural clásico y por medio de su postura dialógica con las culturas indígenas. La primera opción es la más directa, la que está más clara y evidente en la lectura de la obra lascasiana, y la que responde a la visión más difundida de considerar a Las Casas como “aplicador” en las Indias de la doctrina iusnaturalista desarrollada en la Escuela de Salamanca. La segunda vía se refiere a la manera en que se asume la alteridad y la justificación de la ética, de los valores, de los derechos, por Las Casas.

#### **4.1.3.1. El fundamento *iusnaturalista*<sup>125</sup>**

Como señalamos al inicio de esta sección, una de las características de los comienzos de la THDH es que su instrumental teórico está inserto en la corriente del iusnaturalismo clásico, y Bartolomé de Las Casas es un claro ejemplo de esto. Pero, insistimos, se trata de un uso del derecho natural desde la *perspectiva de las víctimas* y con el claro objetivo de fundamentar los derechos naturales de los pueblos indios.

Las Casas hace, entonces, un uso alternativo del derecho natural clásico como herramienta iusfilosófica. Desde nuestra perspectiva, es más importante fijarnos en el uso que se hace del derecho natural clásico que analizar de manera sistemática y abstracta sus ideas desde la comprensión europea del tema. El uso del derecho natural en cada región y época ha sido diferente, lo mismo que sucede con otras corrientes filosóficas. Sería irresponsable afirmar abstractamente que todo derecho natural, en su vertiente clásica, funda y reproduce sociedades estamentales y jerarquizadas como las de la Edad Media europea. Asumir y afirmar esto antes de

---

<sup>124</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, UASLP, San Luis Potosí, 2007; DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación*, op. cit.

<sup>125</sup> En este apartado seguiremos, en gran medida, las aportaciones que sobre el “Derecho Natural” en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas ha realizado el filósofo mexicano Mauricio Beuchot. Cabe señalar que asumiremos sus aportaciones desde la perspectiva que estamos trabajando, es decir, desde el pensamiento de la liberación. Las diversas obras al respecto se citan más adelante.

verificarlo en la realidad, en los hechos, es una de las maneras en que el pensamiento jurídico hegemónico propicia el desperdicio de la experiencia.<sup>126</sup>

Según Las Casas, asumiendo en esto la tradición clásica iusnaturalista, el derecho natural es un conjunto de normas básicas que surgen de las características mismas del hombre, es decir, de la naturaleza humana, y por lo tanto, “es común a todos los hombres del mundo, y entre todas las gentes poco más o menos siempre se hallará”<sup>127</sup>. Además, es un derecho según la recta razón, pues “[...] las cosas que la razón natural introdujo para dirección y utilidad de los hombres pertenecen a la ley natural, porque todo aquello es de ley e precepto natural, a lo cual naturalmente los hombres, según recta razón, se inclinan”.<sup>128</sup> En general, en Las Casas sobresale la dimensión objetiva de lo jurídico, pues él ve el derecho como un orden, y la justicia como aquella virtud que ordena al hombre a dar a cada quien lo que le es debido, o sea, ordena los actos del hombre según la rectitud con respecto a los demás hombres. No obstante, también encontramos la dimensión subjetiva a través de la idea de “derechos naturales”.

Por “naturaleza humana” se entiende un conjunto de atributos del ser humano que engendran ciertas necesidades en él, y toda necesidad –como lo veían los escolásticos– engendra un derecho. Este uso del derecho natural, es una de las vías a través de la que Las Casas comienza a hablar de derechos naturales, inalienables para todo ser humano, y que constituyen en gran medida lo que hoy llamamos “derechos humanos”. Además, la ley natural o derecho natural es intocable, ninguna autoridad está por encima de él, de modo que “ningún poder haya en la tierra que sin causa legítima pueda ir contra, ni quebrantar los susodichos derechos naturales y de las gentes e divino”.<sup>129</sup>

Cabe insistir que a través de la síntesis entre el hincapié en lo individual, propio del nominalismo, y en lo universal, propio de la escolástica, el pensamiento de Las Casas –ubicado entre la escolástica y el humanismo– fue construyendo la dimensión subjetiva del derecho.<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> No se lea esto como la defensa de un relativismo, sino como una defensa a la verdad y al potencial liberador que está contenido en la tradición iusnaturalista y que ha quedado negado por relacionarlo, *hacerlo relativo*, a contextos históricos donde se le dio (o se le da) un uso político desde el poder (Edad Media, Franquismo, Pinochetismo, Jerarquicentrismo católico), sin llevar a las últimas consecuencias sus postulados (sobre todo aquellos relativos a las satisfacción de las necesidades), e invisibilizando las experiencias donde el iusnaturalismo ha sido un instrumental a favor de las víctimas.

<sup>127</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado comprobatorio...” en *Tratados*, Tomo II, *op. cit.*, p. 1069.

<sup>128</sup> *Ídem.*, p. 1081.

<sup>129</sup> *Ídem.*, p. 1095.

<sup>130</sup> Cabe aclarar que si bien el individualismo que defiende el nominalismo principalmente es ontológico, este mismo individualismo, como vimos en el apartado anterior, tuvo repercusiones en otros campos del conocimiento; entre ellos la moral y el derecho. Los nominalistas dejaron a un lado el interés por las esencias universales y se centraron en lo individual y concreto; desarrollaron de manera importante la lógica formal y también impulsaron la ciencia empírica; de ahí que se les considere antecesores de varios rasgos de la Modernidad. En cuanto a lo moral y lo jurídico, Ockham tiene una concepción voluntarista del ser humano; por eso, la naturaleza humana tiene un valor relativo y desaparece la ley natural como principio del actuar moral que puede conocerse a través del estudio de aquella. La ley natural y la razón (lo objetivo) van siendo sustituido por la voluntad (lo subjetivo).

Como hemos visto, dichas corrientes posibilitaban que en el iusnaturalismo clásico español del siglo XVI se dé la noción de derecho subjetivo. Como señala Beuchot,

“El hecho es que Las Casas tuvo algunos matices humanistas, junto con su formación escolástica de base. Pero no fue el humanismo quien lo dio todo lo bueno ya que vemos que humanistas como Juan Ginés de Sepúlveda se opusieron a los derechos de los indios, y, en cambio, Las Casas, aprovechando el individualismo que dejaban tanto el humanismo como el nominalismo, supo aprovechar el realismo tomista en el tema de los universales, esto es, el universalismo que le daba el tomismo, para exigir los derechos humanos o naturales para todos por igual”.<sup>131</sup>

Esto hace viable sostener que el derecho natural defendido, entre otros, por Las Casas tenga como parte de su contenido “dominios”, “potestades”, “jurisdicciones”, “libertades” y “derechos”. De ahí que podamos hablar de un derecho natural compuesto por derechos naturales en su dimensión subjetiva. En este sentido, señala Mauricio Beuchot, Bartolomé de Las Casas fundamentaba los derechos humanos “en el derecho natural, como derechos naturales del hombre, y los ratificaba con el derecho de gentes (antecesor del derecho mundial) y los derechos divino y humano. Eran derechos de la raza humana, en toda la especie. Los invocaba tanto para los indios como para los españoles, pero veía que estaban siendo violados en el caso de los primeros. Por ellos luchó denodadamente, tanto con su teoría como con su praxis”.<sup>132</sup> Al abordar los derechos a la vida, a la libertad y a la igualdad veremos ejemplos concretos de esto, tanto en Las Casas como posteriormente en Veracruz y Quiroga.

También hace Las Casas constantes referencias al derecho de gentes para defender los derechos de los pueblos indios. Este derecho es derivado del derecho natural y está basado en él, y también es común a todos los seres humanos: “las cosas que son de derecho de las gentes son comunes a todas las naciones”.<sup>133</sup> En este sentido, siguiendo en los aspectos teóricos a Francisco de Vitoria, comienza a hacer uso de un “derecho internacional de derechos humanos”, para cuestionar el trato dado a los pueblos indios y exigir la toma de políticas y la expedición de leyes para su protección. Así explica en qué consiste este derecho:

“No es otra cosa derecho de las gentes sino algún uso razonable y conveniente al bien e utilidad de las gentes, que fácilmente cognoscen por la lumbre natural, y en él todos consienten como en cosa que les conviene, como las justas conmutaciones, compras y ventas y otras semejantes necesarias, sin las cuales los hombres unos con otros vivir no

---

<sup>131</sup> BEUCHOT, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995, p. 16.

<sup>132</sup> BEUCHOT, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>133</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado comprobatorio...”, *op. cit.*, p. 1073.

podían. Y así el derecho de las gentes se dice ser al hombre natural porque deriva de la razón y ley natural, e tiene la fuerza y vigor quel derecho natural, porque es de aquellas conclusiones comunes que se derivan del derecho natural inmediatamente”<sup>134</sup>

Las Casas, entonces, fundamenta los derechos del ser humano en la naturaleza humana<sup>135</sup>; es decir, realiza una “antropología filosófica” que sirve de fundamento de derechos. En el ámbito filosófico, la dignidad de los seres humanos respondía, según la filosofía escolástica, a su naturaleza racional y volitiva. En cuanto al ámbito teológico, la dignidad provenía de la paternidad universal de Dios en relación con todos los seres humanos, situación que se proclama en los textos bíblicos, y que sirve a Las Casas para defender la igualdad de todos los seres humanos: “Y pues Dios no hizo diferencia entre los hombres cuanto a los beneficios naturales, que por su bondad infinita y gratuita voluntad general e universalmente hizo comunes a todos, por tanto, a ningún hombre fue ni es permitido hacer, cuanto a esto, entre los hombres diferencia.”<sup>136</sup>

Siguiendo la tradición aristotélico-tomista, el ser humano se define como animal racional. Entonces, en la definición encontramos dos elementos que son base para la antropología filosófica: la racionalidad y la animalidad. Por un lado, todos los seres humanos son racionales sin excepción.<sup>137</sup> De ahí que Las Casas sostenía que no se podía negar tal calidad a los indios, ni tampoco aceptaba que se les clasificara como seres humanos con una racionalidad disminuida. Esto fundamenta la defensa que realiza de la igualdad de todos los seres humanos y todas las naciones.

Tanto de la animalidad como de la racionalidad surgen ciertas inclinaciones naturales que deben ser satisfechas, y que constituyen derechos naturales. La estructura del ser humano puede dividirse en tres niveles: nivel orgánico, nivel sensorial y nivel racional-intelectual<sup>138</sup>. El primero, es el campo de lo biológico, donde se detecta en el hombre inclinaciones llamados apetitos naturales, por darse sin ninguna especie de conocimiento. El segundo, el nivel sensorial, abarca tanto el aspecto cognoscitivo como el apetitivo. Aquel consiste en el conocimiento sensible, mientras que éste en el apetito sensible, que es una inclinación que tiene como objeto un bien. Por último, el nivel racional-intelectual está compuesto por las ya comentadas razón intelectual y razón práctica.

Por un lado, de la animalidad de la naturaleza humana surgen las necesidades de la vida material, corpórea, vegetativa y sensitiva. Esto fundamenta el derecho a la vida, pero de manera

---

<sup>134</sup> *Ídem.*, p. 1071.

<sup>135</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2001, p. 70.

<sup>136</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado comprobatorio...” en *Tratados*, Tomo II, *op. cit.*, p. 1061.

<sup>137</sup> Cf. LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo II, *op. cit.*, II.LVIII, p. 396.

<sup>138</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, UNAM, México, 2000, pp. 128-133.

integral, pues para Las Casas “la vida” se refiere a todo lo que se necesita para su producción y reproducción. Para cumplir con el derecho natural, no basta con no privar de la vida a alguien, sino que se deben establecer las condiciones materiales para satisfacer las necesidades de vida: “Natural es empero al hombre el ser un animal sociable, lo cual se muestra en el hecho de que uno solo no es suficiente para todo lo necesario a la vida humana. Por lo tanto, todo aquello sin lo cual no puede conservarse la naturaleza humana es naturalmente conveniente al hombre, como el que haya quien presida y rija toda la sociedad, porque sin un jefe o gobernante aquello no puede subsistir.”<sup>139</sup> Además, por ser racional, el ser humano tiene la necesidad de la libertad y del conocimiento. De ahí surge la obligación del gobernante de disponer de diversos tipos de bienes para sus gobernados: bienes corporales, bienes espirituales, bienes religiosos, etc.

Es importante destacar que la antropología filosófica realizada por Las Casas, aunque con bases escolásticas y humanistas, tiene una importante singularidad: para su construcción se vale de una gran cantidad de datos empíricos, que parten de la observación de las culturas indígenas. Nuevamente, observamos en esto su ingenio en sintetizar lo universal y lo particular, y de colocarse desde la perspectiva de las víctimas, al ser capaz de defender la humanidad de los indios, respetando sus particularidades culturales, sin negar la unidad del género humano, y sin desconocer que “la humanidad es una”. Su obra *Apologética historia sumaria* contiene una inmensidad de datos sobre la historia, las costumbres y la cultura de los indígenas, los cuales los utiliza para demostrar que éstos tenían todas las características de la naturaleza humana.<sup>140</sup> Además, es importante hacer notar que esta actividad de “etnógrafo” estuvo motivada por las candentes discusiones y los importantes debates que se dieron en torno a la clase de seres humanos que eran los indios.<sup>141</sup>

También como parte de este uso del derecho natural para fundamentar los derechos, Las Casas usa el concepto filosófico de “persona”. Tanto la escolástica como el humanismo usaron este concepto para referirse a la dignidad de los seres humanos, y tiene raíces tanto en la Roma clásica como en la teología cristiana.<sup>142</sup> Las Casas tiene una noción de persona basada en la filosofía aristotélico-tomista y del pensamiento cristiano, que lo lleva a reconocer la dignidad

---

<sup>139</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Algunos principios” en *Tratados*, Tomo II, *op. cit.*, p. 1241.

<sup>140</sup> Cf. LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia Sumaria*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

<sup>141</sup> El tema de la polémica sobre la humanidad de los indígenas se desarrollará con mayor detalle en el inciso 5.

<sup>142</sup> El concepto de persona se encuentra presente en el mundo romano antiguo, pues designaba las caretas usadas en el teatro que hacían las veces de altavoces y para designar al personaje, es decir, al papel realizado. Santo Tomás conoce estos orígenes latinos de “persona” por medio de Boecio. Sin embargo, al parecer, los inicios de la palabra no son ni el verbo *personare* ni el sustantivo *prósopon* griego, pues la máscara es un elemento repetido en distintas culturas, aun anteriores a las grecorromanas. En efecto, la “persona” relacionada con la máscara se encuentra ya en algunas pinturas etruscas. En una de las tumbas de Tarquinia aparece el nombre de *phersuna* junto a una de las figuras pintadas, lo cual podría ser el primer testimonio histórico sobre la designación como “persona” de la máscara. Así, del etrusco pasaría al latín donde se utiliza de forma teatral en general, pero también en sentido jurídico, refiriéndose al papel que se ejecuta en el ámbito del derecho. Por su parte, la cultura griega desarrolló el vocablo *prósopon*, que significa el rostro, o lo que se pone delante del rostro, la máscara. Tanto en la tragedia como en la comedia se hizo uso de este utensilio como elemento indispensable para la representación de las obras.

humana como aquella característica en que la persona es un fin en sí misma en su vida en la comunidad.

En el pensamiento cristiano, la discusión respecto a “persona” se dio en torno al debate de la explicación del dogma de la Trinidad. San Agustín, en su obra *De Trinitate*, busca los conceptos que adecuadamente refieren la pluralidad de la divinidad sin romper la unidad. Así, el Dios cristiano, siendo un solo Dios se revela en tres personas y no en tres esencias o naturalezas: “A diferencia de las palabras ‘esencia’ o ‘sustancia’, que designan lo común, pero no lo singular de cada una, Agustín advierte que las palabras ‘hipóstasis’ o ‘persona’ son aptas para la fe en el misterio, porque ‘persona’ ‘no significa una especie, sino algo singular e individual’. La persona significa solo el individuo singular, y se dice de las personas divinas y también de los hombres: porque ‘todo hombre singular, es una persona’”.<sup>143</sup>

San Agustín afirma que el término “persona” no significa por sí mismo algo relativo, sino una realidad en sí misma, absoluta, perteneciente a cada una de las personas: “Toda esencia que se dice relativamente es también algo fuera de la relación, algo no relativo (...) si no existiese “el hombre”, es decir, si no existiese como substancia, no existiría como relativo a su señor (...) si el Padre no es en Sí mismo, no hay nada que pueda ser dicho de Él como relación (...) en ningún modo se ha de creer que Padre no signifique en sí algo absoluto, sino que todo cuanto de Él se predica diga relación al Hijo”.<sup>144</sup> No obstante, la primera definición expresa sobre “persona”, siguiendo la teología de San Agustín, la da Boecio. Al auxiliar a los clérigos romanos ante el problema de responder acerca del misterio de la encarnación, es decir, de cómo explicar la unidad de las dos naturalezas de Cristo, Boecio utiliza y analiza los conceptos griegos y latinos, mostrando sus diferencias y analogías, para concluir que persona indica siempre un ser singular, sustantivo de naturaleza racional.<sup>145</sup> Esta definición la elabora con el género de la substancia y la diferencia específica de la racionalidad, y fue la que dominó durante toda la Edad Media, desde el siglo VI hasta el siglo XIII, cuando entra en escena el pensamiento de Santo Tomás.

En la filosofía tomista, el ser humano es tanto estructura como dinamismo. Es decir, para conseguir su perfección, para cumplir con su fin, tiene que ejecutar actos. Estos requieren de la existencia de facultades o potencias, las cuales a su vez necesitan de un sujeto en el cual se encuentren. Así, se llega al ser humano, como sujeto compuesto de cuerpo y alma, cuya naturaleza se debe conocer para determinar sus principios.<sup>146</sup> Este es el aspecto analítico o inductivo de la antropología tomista. Pero, por otro lado, su aspecto deductivo se aplica una vez

---

<sup>143</sup> LOBATO, Abelardo, “La persona en Santo Tomás de Aquino”, en *Fe y Razón*, revista virtual: <http://www.feyrazon.org/Lobatopersona.htm>, consulta 11 de enero de 2007.

<sup>144</sup> SAN AGUSTÍN, *Sobre la Trinidad*, VII, 1, 2.

<sup>145</sup> BOECIO, Anicio Manlio Torcuato Severino, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. III, PL 64, col. 1344-1345.

<sup>146</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 126.

obtenidos los principios de la naturaleza humana, se aplican éstos a lo particular.<sup>147</sup> La esencia humana es la composición bio-psíquica, el cuerpo y el alma, en palabras de Santo Tomás, son su forma y materia. El alma (o la composición psíquica) dota al cuerpo (la composición biológica) del movimiento, de la vida. Así se forma el ser humano como un ser integral. Ni el alma ni el cuerpo por separado logran conformar a un ser humano; el alma sería un puro espíritu, mientras el cuerpo sería un cadáver. Con esto, Santo Tomás supera las posiciones dualistas provenientes del platonismo. Como el cuerpo humano es “animado”, sólo se le puede comparar de manera proporcional con los animales. Pues para Santo Tomás, aún los instintos humanos no pueden compararse totalmente con los de los animales, pues aquellos participan de alguna manera del intelecto humano. La naturaleza racional del hombre se relaciona tanto con su alma como con su cuerpo.

Santo Tomás parte de la citada definición de Boecio: “Persona es la substancia individual de naturaleza racional”<sup>148</sup>, para dar la propia: “Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional”.<sup>149</sup> Para comprender esta definición se debe partir de la concepción ontológica de Santo Tomás. Siguiendo a Aristóteles, pero yendo más allá de él, pasó de una teoría de la substancia a una intuición del acto de ser. El ser como acto es el acto perfecto, y es la raíz de todo cuanto acontece en el ente. No se trata sólo del ser abstracto, sino del acto mismo de ser. Así, su postura respecto de la persona es desde el ser, se trata de una concepción de carácter ontológico: “El ser pertenece a la misma constitución de la persona”.<sup>150</sup> El término “persona” no significa un concepto universal de naturaleza predicable a muchos sujetos. Al contrario, significa los individuos de naturaleza racional como subsistentes en sí mismos. “Hombre” significa la naturaleza, y “algún hombre” significa la individualidad por la parte de la naturaleza, pero “persona” no es utilizado para significar el individuo por parte de la naturaleza sino para hablar de una realidad *subsistente* en tal naturaleza.

El ser pertenece a la misma constitución de la persona, pues el principio personificador, aquel que es la raíz y origen de las perfecciones del ser humano como persona es su ser propio. Gracias a este ser, es posible la individualidad total de la persona, entre otras cosas. Un individuo de naturaleza humana, compuesto de cuerpo y alma, es persona no en función de esa naturaleza, sino por su ser propio. Este es una realidad metafísica que es captada por cada individuo en su conciencia intelectual; es su “yo”, su núcleo interior. La persona significa la realidad más

---

<sup>147</sup> Beuchot señala que esta antropología es consecuente con la epistemología tomista: “Santo Tomás describe este conocimiento integral [del hombre] como un círculo (...): una curva ascendente hacia los principios, y otra que los aplica a la realidad descendiendo a ella como conclusiones, con lo cual se cierra el círculo del conocimiento” (*Ibidem.*).

<sup>148</sup> AQUINO, Tomás, *ST*, I, 29, 1.

<sup>149</sup> AQUINO, Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 2.

<sup>150</sup> AQUINO, Tomás, *ST*, III, q. 19, a. 1.

perfecta, un ser concreto e individual de naturaleza racional. El acto de ser es lo más opuesto a la nada.

La individualidad de la persona no está determinada por la materia, como sí se da en las cosas o realidades naturales. En estas, todo se ordena, incluida su singularidad, hacia las propiedades específicas de su naturaleza. Por eso, las cosas de la misma especie son intercambiables entre ellas, pues lo importante es que sean portadoras de las operaciones relativas a su naturaleza. En cambio, las personas no son intercambiables, pues su individualidad parte de su ser, de su subsistencia, de la forma y de la materia unidas, y por lo tanto la persona humana es un individuo único, irrepetible e insustituible. La naturaleza humana es la especie y la persona es el individuo dentro de ella. Beuchot señala que “[p]ersona es lo mismo que individuo pensante. La forma o esencia humana se encuentra individualizada por la materia, y el compuesto de materia y forma nos da una substancia una y única. Por un lado está la forma racional subsistente; por otro, la materia que multiplica esa forma y da lugar a los individuos. La persona es, así, un individuo informado por una naturaleza racional. Una substancia individual en una naturaleza racional”.<sup>151</sup>

Ahora bien, la noción de *dignidad humana* está vinculada al concepto de “persona”: “La persona es lo más digno de toda la naturaleza”<sup>152</sup>, y esto porque, como ya se ha dicho, la persona es una sustancia individual de naturaleza racional. Así, cada ser humano al ser persona, tiene dignidad porque es la perfección ontológica, el ser en acto, “lo más perfecto en toda la naturaleza”.<sup>153</sup> La dignidad humana resulta del ser mismo del hombre y de su constitución, tanto por su nivel orgánico, sensitivo y racional: “Ya que es de gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, por eso todo individuo de naturaleza racional se dice persona”.<sup>154</sup> La dignidad también la sostiene el Aquinense en relación con el resto de la naturaleza: “Cualquier hombre individual es más digno que todas las creaturas irracionales”<sup>155</sup>; y está relacionada con el ser mismo del hombre: “Dignidad significa la bondad de alguna cosa *por causa de sí misma*”.<sup>156</sup>

Como se observa, la dignidad humana surge del mismo ser del hombre en tanto que es persona. La dignidad no sólo se origina de los actos del ser humano, pues está más allá de la conducta y encuentra su fundamento en lo ontológico. Por eso, tanto la ética como la política y el derecho deben considerar la dignidad humana como algo dado en el ser de la persona, y no como algo que el estado o los valores otorgan a las personas: “La persona designa una cierta naturaleza con un modo de existir. La naturaleza, que incluye la persona en su concepto, es la más digna de

---

<sup>151</sup> BEUCHOT, Mauricio, *Los principios de la filosofía de Santo Tomás*, IMDOSOC, México, 2002, p. 27.

<sup>152</sup> AQUINO, Tomás, *ST*, I, q. 29, a. 3.

<sup>153</sup> *Ídem.*, I, q. 29, a. 3.

<sup>154</sup> *Ídem.*, I, q. 29, a. 3.

<sup>155</sup> AQUINO, Tomás de, *In I Perihermeneias*, 10, 9.

<sup>156</sup> AQUINO, Tomás de, *In III Sententiarum*, d. 35, q. 1, ad 1.

todas, es decir la naturaleza intelectual según su género. Análogamente el modo de existir que incluye el concepto de persona, es el más digno, esto es algo que existe por sí”.<sup>157</sup>

La anterior afirmación sobre la dignidad humana como algo dado en la persona misma, corre el riesgo de quedarse en una concepción abstracta, negando la dimensión histórica del ser humano. En efecto, no tendría sentido decir que “el ser humano lucha por su dignidad”, pues ésta estaría ya dada en el propio ser en acto. Pero, por otro lado, se insiste, afirmarla como algo dado por el mismo acto de ser persona es valioso, pues es un punto firme desde donde se pueden afirmar los derechos de la persona. No obstante, para superar esta perspectiva se debe asumir que la dignidad humana es a la vez un atributo del ser persona pero también una tarea a construir, encaminando los actos humanos a la generación del bien personal y común. Por eso, la importancia de la sociedad es tal para el desarrollo de la naturaleza humana, que un ser humano alejado de ella, llevando una vida solitaria e incomunicada, está lejos de la perfección humana.<sup>158</sup> Esto lo entendió Las Casas y lo aplicó a la lucha por los pueblos indígenas, pues “[e]l bien de cada persona consiste en conseguir su propio fin, y el mal radica en lo que lo aparta de su debido fin o le impide lograrlo”.<sup>159</sup> En efecto, reconocer al ser humano como persona, como fin en sí mismo, funda una serie de derechos que obligan al gobernante a poner las condiciones necesarias para ese fin. De ahí la obligación de los reyes españoles de defender los derechos de los indios ante los encomenderos y conquistadores:

“El fin último de cualquiera que hace o ejecuta una cosa, en cuanto agente o ejecutante, es su propia persona. Nos valemos, en efecto, de las cosas hechas por nosotros para nosotros mismos, y si el hombre alguna vez lleva a cabo algo a causa de otro, ese algo redundará en su beneficio o utilidad, ya deleitable, ya honesta; y como la comunidad o multitud de hombres es la causa que creó y dio origen a sus reyes y gobernantes, (...) es evidente que tales reyes y gobernantes existe para el bien de la comunidad y que a ésta están supeditados”.<sup>160</sup>

La persona es un ser libre y autoconsciente, y por eso mismo, puede tener derechos al igual que obligaciones. Como el ser humano es de naturaleza racional, no está atado a los instintos como los animales. Por eso, sus necesidades engendran derecho, pues requiere de los medios para satisfacerlas dentro de una sociedad política. Con base en estas ideas iusnaturalistas, Las Casas defendió a los pueblos indios, pues la “naturaleza humana” que defendía, no quedó sólo en una

---

<sup>157</sup> AQUINO, Tomás de, *De Potentia*, 9, 4.

<sup>158</sup> Cf. AQUINO, Tomás de, *Comentario sobre la política* I, 1, 30; *Comentario sobre la ética*, I, 1, 4.

<sup>159</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Algunos principios...”, *op. cit.*, p. 1263.

<sup>160</sup> *Ídem.*, p. 1259.

estructura universal, sino que la llenó de contenido a través de la acumulación de datos empíricos antropológicos y sociales, y fue cómo desde el derecho natural fundamentó derechos naturales.

Las Casas realiza una antropología filosófica sobre la base de la tradición aristotélica-tomista y del pensamiento cristiano. Así, comprende al ser humano como una unidad formada de cuerpo y de alma, a partir de la cual se puede hablar de una naturaleza humana que le corresponden ciertos predicados esenciales que provocan derechos y deberes. En varias de sus obras, es a esta naturaleza humana la que le interesa a Bartolomé proteger y promover. Se trata de un pensamiento iusnaturalista en su tradición clásica, pero enriquecida con la observación que realiza Bartolomé de Las Casas, como veremos en las siguientes páginas. Es decir, no se trata tan sólo de un iusnaturalismo abstracto y ahistórico, sino de un iusnaturalismo que sirve de instancia crítica para determinar los derechos naturales que le corresponden a la persona.

#### **4.1.3.2. El fundamento desde la “alteridad”**

Otra vía para fundamentar derechos que encontramos en Las Casas tiene que ver con el encuentro y enfrentamiento con el Otro. Sin reconocimiento de la alteridad, no puede hablarse de derechos humanos como auténtico medio de liberación; a lo más, se reduce al Otro a la Mismidad y se le impone cierta forma de vida, se le “colonializa su forma de vida”.

La alteridad, el encuentro con el Otro, es un fundamento que descubrimos desde una oposición: si el europeo en general (descubridor, conquistador, encomendero, colono, etc.) negaba la alteridad al indio, Las Casas fue tomando conciencia de ella hasta llegar al mayor grado de reconocimiento del Otro. En el primer caso hay una negación total de derechos; si alguno parece existir, más bien es la imposición de la voluntad del conquistador. En el segundo caso, es posible hablar de derechos pues se reconoce la alteridad, el ser Otro de la víctima, en este caso, de los indios.

Tanto en el descubrimiento como en la conquista y en la colonización, los europeos se encontraban con el indio desde la propia mismidad. *Veían lo que querían ver*, y así justificaban los fines que perseguían. Se enfrentaban al Otro desde su propio ego, el ego propio de la Modernidad que comenzaba a producirse.

El descubrimiento de “América” fue una experiencia estética y contemplativa, explorativa y científica de conocer “lo nuevo”; se trató de una relación “persona-naturaleza”, de tipo poética, técnica y comercial-mercantilista. Para los europeos, les significó la obligación de replantearse la idea del mundo que tenían, compuesta por tres partes. Al descubrir una cuarta parte<sup>161</sup>, Europa inicia a interpretarse de manera diferente a sí misma; comienza a nacer la Europa moderna,

---

<sup>161</sup> Entre 1502, cuando con Amerigo Vespucci toma conciencia de estar ante una nueva parte del mundo, la cuarta parte, y 1520, cuando Sebastián Elcano llega a Sevilla habiendo descubierto el estrecho de Magallanes, recorrido el Océano Pacífico y el Indico, y circunnavegando la Tierra por vez primera.

dejando de ser periferia del sistema regional, para irse convirtiendo en el centro del nuevo sistema mundo.<sup>162</sup> Así, América no es descubierta como algo que existe como distinta, como el “Otro”, sino como el lugar donde se le proyecta lo Mismo. No es entonces la aparición del Otro, ni su descubrimiento, sino su “encubrimiento” por la proyección del ego moderno, el cual “ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como ‘materia’ del ego moderno. Y es así como los europeos (o los ingleses en particular) se transformaron (...) en ‘los misioneros de la civilización en todo el mundo’, en especial con ‘los pueblos bárbaros’”.<sup>163</sup>

Cristóbal Colón es un ejemplo paradigmático de este encubrimiento del Otro. Su enfrentamiento con el indio siempre estuvo mediado por sus dos grandes objetivos: encontrar riquezas y la victoria universal del cristianismo. Su interés por los habitantes de “las tierras descubiertas” no está basado en el encuentro con personas sino con objetos, con cosas. Por eso, Todorov señala que “Colón sólo habla de los hombres que ve porque, después de todo, ellos también forman parte del paisaje. Sus menciones de los habitantes de las islas siempre aparecen entre anotaciones sobre la naturaleza, en algún lugar entre los pájaros y los árboles.”<sup>164</sup> Algunos ejemplos de esto son los siguientes textos de Colón:

“En ella ay pinares á maravilla, é hay campiñas grandísimas, é hay miel, é de muchas maneras de aves y frutas muy diversas. En las tierras hay muchas minas de metales é hay gente inestimabile número”.<sup>165</sup>

“Siempre en lo que hasta allí había descubierto iba de bien en mejor, así en las tierras y arboledas y hierbas y frutos y flores como en las gentes”.<sup>166</sup>

“[L]as [raíces] de aquel lugar eran tan gordas como la pierda, y aquella gente todos diz que eran gordos y valientes”.<sup>167</sup>

La primera mención de los indios hecha por Colón es significativa: “Luego vinieron gente desnuda”<sup>168</sup>. “Este rey y todos los otros andaban desnudos como sus madres los parieron, y así las

---

<sup>162</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, 1994, pp. 31 y ss. También véase MIGNOLO, Walter D., *La idea de América Latina, op. cit.*; WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial, op. cit.*; FONTANA, Joseph, *Europa ante el espejo*, Crítica, Barcelona, 1994.

<sup>163</sup> DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro, op. cit.*, p. 37.

<sup>164</sup> TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Trad. Flora Botton, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, p. 41.

<sup>165</sup> COLÓN, Cristóbal, “Carta a Luis de Santángel” de 15.02.1493 en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, Hernando, Madrid, 1892, p. 186.

<sup>166</sup> COLÓN, Cristóbal, “Diario”, 25.11.1492 en *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, Edición de Ignacio B. Anzoátegui, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

<sup>167</sup> *Ídem.*, 16.12.1492

mujeres, sin algún empacho”<sup>169</sup>. Estas descripciones, y otras más en el mismo tenor, son demuestran que para Colón, desde su mismidad, ve en los indígenas desnudos a seres despojados de toda propiedad cultural. Esto le genera diversas posturas para encubrir al Otro, visiones siempre desde su propio ego. En algunas ocasiones siente simpatía por los indios: “Me pareció que era gente muy pobre de todo (...) Me pareció que ninguna secta tenían”<sup>170</sup>. “Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo sin armas y sin ley”<sup>171</sup>. “Ellos no tienen secta ninguna ni son idólatras”<sup>172</sup>. Pero, cuando Colón tiene otras experiencias, llega al otro extremo: naufragado en Jamaica, dice que está “cercado de un cuento de salvajes, y llenos de crueldad y enemigos nuestros”<sup>173</sup>. Como señala Todorov, las descripciones de Colón respecto a los indios están formados por adjetivos básicos (bueno/malo) que no dicen nada de la alteridad del indio, de su propia forma de ser, sino que son cualidades que dependen del punto de vista del descubridor y están en función de estados momentáneos de él; por lo tanto, no son características del Otro, pues “vienen de la apreciación pragmática de una situación y no del deseo de conocer”<sup>174</sup>.

En Colón se da, según Todorov, un sentimiento de igualdad con los indios y también uno de superioridad. Por un lado, Colón toma actitudes proteccionistas, al ver en los indios como “iguales” pero poco evolucionados. Así contribuye con el mito del buen salvaje, pues señala que los indios son la gente más generosa del mundo, que “son sin codicia de lo ajeno”<sup>175</sup>, “ellos son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creerán sino el que lo viese”.<sup>176</sup> Pero después, se olvida de esta visión y declara a todos los indios como ladrones, merecedores de castigos: “Y porque en este camino que yo hice á Cambao acaesció que algún indio hurtó algo, si halláredes que alguno de ellos furten, castigadlos también cortándoles las narices y las orejas, porque son miembros que no podrán esconder...”<sup>177</sup>. De manera semejante, de ser amables y afables, los indios pasan a ser considerados cobardes: “Certifica el Almirante a los Reyes, que diez hombres hagan huir a diez mil, tan cobardes y medrosos son”<sup>178</sup>. “Non tienen fierro tienen ni acero: armas, ni son para ello; non porque non sean gente bien dispuesta y de fermosa estatura,

---

<sup>168</sup> *Ídem.*, 12.10.1492.

<sup>169</sup> *Ídem.*, 16.12.1492.

<sup>170</sup> *Ídem.*, 21.10.1492.

<sup>171</sup> *Ídem.*, 4.11.1492.

<sup>172</sup> *Ídem.*, 27.11.1492.

<sup>173</sup> COLÓN, Cristóbal, “Carta á los Reyes en que les notifica quanto le ha ocurrido en el cuarto viaje”, 7.7.1503 en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón, op. cit.*, p. 381.

<sup>174</sup> TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 46.

<sup>175</sup> COLÓN, Cristóbal, “Diario”, 26.12.1492.

<sup>176</sup> COLÓN, Cristóbal, “Carta a Luis de Santángel”, *op. cit.*, p. 187.

<sup>177</sup> COLÓN, Cristóbal, “Instrucción que dio d. Cristóbal Colón a Mosén Pedro Margarite para reconocer las provincias de las islas de Cuba”, 9.4.1494 en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón, op. cit.*, p. 15.

<sup>178</sup> COLÓN, Cristóbal, “Diario”, 3.12.1492.

salvo que son muy temerosas á maravilla”.<sup>179</sup> Y llega al extremo de señalar: “...no hay tan mala gente como cobardes que nunca dan la vida á ninguno: así que si los indios hallasen un hombre ó dos desmandados, no sería maravilla que los matasen”.<sup>180</sup> Estos cambios en cuanto a la percepción del indio no significan que Colón los conociese cada vez mejor, pues en realidad “nunca sale de sí mismo”.<sup>181</sup>

En conclusión, en Colón se sintetizan dos componentes respecto a cómo percibir al otro cuando se trata de una relación de colonización. Así lo describe Todorov:

“O bien [Colón] piensa en los indios (aunque no utilice estos términos) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no sólo los ve iguales, sino idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio *yo* con el universo; en la convicción de que le mundo es uno”.<sup>182</sup>

Por una parte, al verlos como “iguales”, Colón siente simpatía con ellos pero desea asimilarlos de forma inconsciente, pues nunca hay una justificación respecto a que los indígenas asuman sus costumbres: “porque volviendo [los indios llevados a Castilla] sean lenguas de los cristianos y tomen nuestras costumbres y las cosas de la fe”<sup>183</sup>. “Deben tomar Vuestras Altezas grande alegría porque luego los harán cristianos y los habrán enseñado en buenas costumbres de sus reinos”<sup>184</sup>. Por ejemplo, desea ver en los indios virtudes propias de las virtudes cristianas: “Esta gente no tiene secta ninguna ni son idólatras, salvo muy mansos y sin saber que sea mal ni matar a otros (...) y muy prestos a cualquier oración que nos les digamos que digan y hacen el señal de la cruz. Así que deben Vuestras Altezas determinarse a los hacer cristianos”<sup>185</sup>. Pero, con el paso del tiempo, Colón pasa del asimilacionismo a la práctica y defensa de la esclavitud, que tiene como base la idea de inferioridad del indígena: “De acá se pueden, con el nombre de la

---

<sup>179</sup> COLÓN, Cristóbal, “Carta a Luis de Santángel”, *op. cit.*, p. 187.

<sup>180</sup> COLÓN, Cristóbal, “Instrucción que dio d. Cristóbal Colón a Mosén Pedro Margarite para reconocer las provincias de las islas de Cuba”, *op. cit.*, p. 228.

<sup>181</sup> TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 49.

<sup>182</sup> *Ídem.*, p. 50.

<sup>183</sup> COLÓN, Cristóbal, “Diario”, 12.11.1492.

<sup>184</sup> *Ídem.*, 24.12.1492.

<sup>185</sup> *Ídem.*, 12.11.1492.

Santa Trinidad, enviar todos los esclavos que se pudieren vender y brasil, de los cuales, si la información que yo tengo es cierta, me dicen que se podrán vender 4.000, y que, a poco valer, valdrán 20 cuentos, y 4.000 quintales de brasil, que pueden valer otro tanto, y el gasto puede ser aquí seis cuentos; así que, a prima haz, buenos serían 40 cuentos, si esto saliese así”.<sup>186</sup>

Así, pues, el encuentro de Colón con el Otro, se realizó sin salir de su propio ego; no los reconoció como sujetos con voluntad, con derechos, sino que los considera como objetos de explotación y mercantilización, como lo era la naturaleza.

La conquista es otro momento donde encontramos la negación de la alteridad del indio, la cual es un tipo de guerra que fue posible por el descubrimiento de Colón. Como señala Dussel, la “conquista” es un proceso militar, una praxis violenta, que incluye al Otro de manera dialéctica como “lo Mismo”. Es decir, el Otro “en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘asalariado’ (en las futuras haciendas), o como africano esclavo en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales)”.<sup>187</sup> Así, la conquista es la afirmación del “Yo conquisto” que niega al Otro como otro. Puede existir interés o admiración por los productos realizado por el Otro, pero no por su persona, como se muestra en el caso paradigmático de Hernán Cortés.

Cortés reconoce los logros de la civilización azteca, llega a compararla con la española, y en varias ocasiones las comparaciones van a favor de los mexicas: “En especial me dijeron [los españoles] que habían visto una casa de aposentamiento y fortaleza que es mayor y más fuerte y mejor edificada que el castillo de Burgos”. “[El mercado] parece propiamente alcaicería de Granada en la seda, aunque esto otro es en mucha más cantidad”. “La más principal [torre] es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla”.<sup>188</sup> A partir de este ánimo de acercarse a lo desconocido y hasta de admirarlo, Todorov se cuestiona: “no sólo los españoles comprendían bastante bien a los aztecas, sino que, además, los admiraban. Y sin embargo, los aniquilaron, ¿por qué?”.<sup>189</sup> La respuesta que se da es que Cortés siempre se admira, con pocas excepciones, de objetos: la arquitectura de las casas, las joyas, las telas, las mercancías, etc. Se admira de las

---

<sup>186</sup> *Carta a los Reyes* citada por LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo II, FCE, México, 1981, p. 71.

<sup>187</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro*, op. cit., p. 41. La totalidad significa en la filosofía de Dussel: Las cosas-sentido nos enfrentan en un número indefinido; sin embargo, no son momentos aislados sino que forman un *sistema*, una *totalidad* que los comprende, los abarca, los unifica. Todos los entes tiene un lugar en el orden, y tienen una función en un todo. Las cosas-sentido no nos rodean caóticamente, pues forman parte de un mundo. El *mundo* es la totalidad instrumental de sentido; al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. Todo mundo es una totalidad: es la totalidad de totalidades, la totalidad fundamental. El cosmos es la totalidad de las cosas reales, mientras el mundo es la totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental (Cf. DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996, pp. 36-41).

<sup>188</sup> CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, Porrúa, México, 1993, pp. 62-70.

<sup>189</sup> TODOROV, Tzvetan, op. cit., p. 139.

producciones aztecas pero no reconoce a sus autores como personas humanas, con las mismas características y la misma dignidad que él.

El conquistador aunque reconozca los logros materiales de los conquistados, no considera a estos como sujetos con propia voluntad y con derechos. Para él es evidente que, en cuanto personas, el indio no puede ser superior al español. De ahí que Cortés, por ejemplo, considere el problema de la esclavitud desde la rentabilidad de su empresa, y nunca tomará en cuenta la visión del indio; el punto de partida de su razonamiento es la obediencia de los indios a los mandatos del conquistador, quien no puede ser un interlocutor. En este sentido, poco importa que existan textos de los conquistadores o colonos que se expresan bien de los objetos creados por los indios, pues nunca reconocen a éste como persona con su propia voluntad y su propia forma de vida. Es decir, “en el mejor de los casos, los autores españoles hablan bien *de* los indios; pero, salvo en casos excepcionales, nunca hablan *a* los indios”.<sup>190</sup>

Un conquistador puede reconocer los logros materiales del Otro, pero si esto no va a la par de un reconocimiento pleno de la alteridad, del Otro como sujeto, entonces dicho reconocimiento servirá para fines de explotación, de tomar lo producido por el Otro, para incorporarlo a la Totalidad. Se podrá conocer bien al Otro como productor de riquezas, de saberes, pero no en su alteridad, y por lo tanto, el conquistador no reconocerá al conquistado en plano de igualdad.

Realizada la conquista, comienza a instaurarse la Colonia. Ya no se trata de una praxis militar, de violencia pura, sino una praxis que incluye la alienación de todos los aspectos de la vida del indio. Es el primer proceso de la Europa moderna de “subsumir” al Otro como “lo Mismo” en lo erótico, pedagógico, cultural, político, económico, etc. Es el inicio de la dominación, de la colonización del modo como los indios producían su vida.

El *ego* violento de la modernidad naciente era también un *ego fálico*, donde se mata al indio varón y se toma a la india. Es una colonización del cuerpo tanto de la india –a través de una sexualidad machista, opresora, alienante e injusta– como del indio –a través de la explotación por el trabajo–. El cuerpo del indio es transformado en oro y plata, muerto en las minas, en beneficio de la acumulación original del capitalismo mercantil.

El oro y la plata extraídos en las minas de América llegaban al norte de Europa por medio de Amberes, y significaba en gran medida las posibilidades materiales para el desarrollo de la Modernidad. Pero, mientras tanto, ese dinero del capital naciente, significaba la muerte y la desolación para los indígenas. Se negaba la alteridad del indio, al ser alienado en la totalidad de un nuevo sistema económico que necesitaba de su mano de obra barata o gratuita.

La colonización significó la imposición de una visión del mundo, de toda una cultura, bajo un proceso de racionalización propio de la Modernidad, es decir, con la justificación del “mito civilizatorio”: el colonizador actúa con bondad, por el bien del salvaje que debe ser civilizado, y

---

<sup>190</sup> *Ídem.*, p. 143.

por lo tanto se justifica la violencia, el asesinato del Otro o su reducción a la Mismidad. En el siglo XVI, este mito civilizatorio tenía en la expansión del cristianismo como una de sus ideologías, y que generó lo que se conoce como “la conquista espiritual”. En Cortés encontramos con claridad la manera en que colocan a Dios como fundamento de su empresa:

“Que ya habíamos entendido la jornada a que íbamos, y mediante Nuestro Señor Jesucristo, habíamos de vencer todas las batallas y reencuentros; y que habíamos de estar tan presto para ello como convenía, porque en cualquier parte que fuésemos desbaratados, lo cual Dios no permitiese, no podríamos alzar cabeza, por ser muy pocos, y que no teníamos otro socorro ni ayuda sino el de Dios, porque ya no teníamos navíos para ir a Cuba, salvo nuestro buen pelear y corazones fuertes; y sobre ello dijo otras muchas comparaciones de hechos heroicos de los romanos”.<sup>191</sup>

Un ego conquistador es incapaz de reconocer la dignidad y los derechos del Otro.

“El ‘yo colonizo’ al Otro, a la mujer, al varón vencido, en una *erótica alienante*, en una *económica capitalista* mercantil, sigue el rumbo del ‘yo conquisto’ hacia el ‘ego cogito’ moderno. La ‘civilización’, la ‘modernización’ inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas ‘primitivas’, pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro. La expresión de Descartes del *ego cogito*, en 1636 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el *ego*, origen absoluto de un discurso solipsista”.<sup>192</sup>

Una vez derrotados, los indios fueron asimilando los dioses de los conquistadores a su visión del mundo, pues era su costumbre incorporar a las divinidades de los vencedores. No obstante, el *ego* del conquistador nunca pensó de manera consciente en asimilar a las divinidades de los indios, pues toda la religión del indio era algo del demonio y debía ser destruido. El encubrimiento del Otro traía como consecuencia que su mundo religioso fuera considerado como negativo, pagano e inhumano, y por lo tanto, la única solución, era destruirla y sustituirla por la religión europea. Por supuesto, como parte del mito civilizatorio, esto era considerado como benéfico para la salvación de las almas del indio; aunque en realidad es una muestra más de la negación de la alteridad y la alienación del Otro por el naciente ego moderno. Así, por ejemplo,

---

<sup>191</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Editorial Pedro Robredo, México, 1939, cap. 59, p. 208.

<sup>192</sup> DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro*, *op. cit.*, p. 53. El requerimiento es un texto que refleja también esta praxis de alienación y negación del Otro teniendo como fundamento la religión; más adelante, al hablar del derecho a la libertad de los indios defendido por Las Casas, tocaremos este asunto.

José de Acosta señala que “[n]o es sólo útil sino del todo necesario que los cristianos y maestros de la Ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos para ver si clara y disimuladamente las usan también ahora los indios”.<sup>193</sup>

Es importante insistir que esta postura ante la religión de los indios debe comprenderse desde la negación del Otro, pues sería una visión muy simplista y cómoda tan sólo catalogarla como algo normal en aquellos tiempos “premodernos” donde no se había reconocido el derecho a la libertad de religión. Debemos asumir este rechazo como parte del *ego* violento de los inicios de la Modernidad, que no es capaz de reconocer en el Otro a un sujeto en el mismo plano que el europeo. El desprecio por las religiones indígenas, acompañado de todas las demás alienaciones que hemos mencionado, conduce a negar toda interlocución con el Otro, de negarle su capacidad de diálogo y de razón. Un ejemplo de esto nos lo otorga un relato recogido por el inca Garcilaso de la Vega: después de que el padre Valverde expuso a los incas las cuestiones principales del Cristianismo, Atahualpa le responde con el siguiente argumento:

“Demás de esto me ha dicho vuestro hablante que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios, Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Criador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha? El segundo es el que dice que es Padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, sólo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fue muerto. Al cuarto nombráis Papa. Al quinto es Carlos a quien sin hacer cuenta de los otros, llamáis poderosísimo y monarca del universo y supremo de todos. Pero si este Carlos es príncipe y señor de todo el mundo ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciése nuevas concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor Señor y que no él y más poderoso y príncipe de todo el mundo? También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dáis ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiése de dar tributo y servicio, paréceme que se debería dar a aquel Dios, y a aquel hombre que fue Padre de todos los hombres, y aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados, finalmente se habrían de dar al Papa [...] pero si dices que a estos no debo dar, menos debo dar a Carlos que nunca fue señor de estas regiones ni le he visto”.<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> DE ACOSTA, José, “Historia natural y moral de las Indias” en *Obras*, BAE, Madrid, 1954, p. 139.

<sup>194</sup> DE LA VEGA, Garcilaso, *Comentarios reales de los incas*, Tomo II, BAE, Madrid, 1960, p. 51.

Ante estos argumentos, los conquistadores y el padre Valverde, notoriamente confundidos, niegan al indio su lugar que le corresponde como Otro en un diálogo, y recurren a la violencia: “A este tiempo los españoles, no pudiendo sufrir *la proligidad del razonamiento*, salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro y de plata y piedras preciosas”.<sup>195</sup>

Hasta el momento, hemos visto a grandes rasgos diversas maneras en que fue negada la alteridad de los indios por el *ego* conquistador moderno. Lo hemos hecho porque es notorio que desde esta negación no es posible reconocer los derechos de los pueblos indígenas. No existe fundamento para hacerlo, pues todo aquello que pretendiese serlo terminaría siendo herramienta de opresión y explotación. En nombre de una religión con pretensiones universales y del mito civilizatorio, y como parte de la acumulación del capital y de la explotación del trabajo indígena, se encubrió al Otro como otro, y se le incorporó violentamente a la Totalidad defendida por el naciente “mundo moderno”.

En cuanto a Las Casas, el reconocimiento de la alteridad del indio sirve de fundamento de derechos. Es importante tener en cuenta que su proceso personal lo conduce a madurar sus posturas ante los derechos de los indios. Como señalamos al abordar sus datos biográficos, enfrenta diversas etapas que lo llevan a tomar decisiones radicales en su actuar, lo cual se le conocen como sus “conversiones”.

En este proceso de vida, harto complejo, se puede encontrar a un Las Casas que pasa de negar totalmente la alteridad del indio hasta llegar al punto superior de conciencia del Otro como otro, pasando por posturas semejantes a las que hemos descrito en los otros personajes europeos: igualdad-asimilación o defensa de ciertos elementos del mito civilizatorio, en especial los referidos a la universalidad del cristianismo. No obstante, es importante señalar, que aun en las etapas intermedias de su proceso de comprensión de la alteridad, sus objetivos se diferenciaron de los descubridores y conquistadores en cuanto no estaban encaminados a la explotación del trabajo del indio ni al robo de sus riquezas, sino a la defensa de su vida y su libertad. Pero los distintos fracasos en algunos de sus proyectos, la actitud belicosa de los encomenderos (expresión clara del *ego* que encubre al Otro) y el cambio de actitud de la Corona ante los indios –en especial bajo el poder de Felipe II– conducen a Las Casas a un grado máximo de conciencia crítica de la Modernidad naciente y de comprensión del Otro. Es en esta última etapa donde vemos que los derechos de los indios son fundamentados desde la *alteridad*.

Las Casas comienza a desarrollar su crítica a la naciente Modernidad, como hemos dicho, desde la perspectiva de las víctimas, que en cuanto a la *alteridad* significa caer en la cuenta de que el indio ha sido reducido a una negatividad, a un no-otro, y es subsumido por el *ego conquistador*. De ahí la importancia que existe en la denuncia de la opresión del indio, y que los

---

<sup>195</sup> *Ídem.*, p. 62.

textos de Las Casas no deben leerse como parte de una “leyenda negra”, como una mera exageración de los hechos producto de una personalidad enferma<sup>196</sup>, sino como el primer momento para encontrar al Otro como otro. Los testimonios al respecto son abundantes en la obra lascasiana:

“En estas ovejas [en metáfora a los indios] mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte de hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán, en tanto grado que habiendo en la isla Española sobre tres cuentos de ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales della docientas personas”.<sup>197</sup>

“Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras; la otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resuelven o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas”.<sup>198</sup>

El ejemplo más claro de esta comprensión radical de la alteridad lo tenemos en la controversia que Las Casas establece con Sepúlveda respecto a los sacrificios humanos realizados por los mexicas. Sin duda, la existencia de esos ritos era el argumento de mayor fuerza de quienes deseaban afirmar la inferioridad de los indios. Es decir, ¿no era una prueba evidente del salvajismo y de la inferioridad de los pueblos indios la práctica de sacrificios humanos? Las Casas se ve en la necesidad de enfrentar los razonamientos de Sepúlveda y lo hace en diferentes momentos. Refiriéndose principalmente sobre estos argumentos, Enrique Dussel señala que Bartolomé de Las Casas

---

<sup>196</sup> Cf., la obra que se ha vuelto clásica al respecto, MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *El padre Las Casas: su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963.

<sup>197</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación...*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>198</sup> *Ídem.*, p. 111.

“Desarrolla tan coherentemente una teoría de *pretensión universal de verdad*, de todo participante serio y honesto (...) –contra el relativismo o el escepticismo a la manera de Richard Rorty– en el diálogo intercultural, que puede articular de manera insigne una posición no sólo de tolerancia (lo que es puramente negativo) sino de plena responsabilidad por el Otro (que es una actitud positiva), desde una *pretensión universal de validez* que obliga ética y políticamente a tomar ‘en serio’ los derechos (y por ello también los deberes deducibles de dichos derechos) del Otro...”<sup>199</sup>

En este sentido, podemos afirmar que el fundamento de derechos humanos de Las Casas, desde la *alteridad del indio*, es la realización de un diálogo *intercultural*. Como bien señala Dussel, no se trata de una postura relativista o escéptica, pues Las Casas continúa considerando el derecho natural como un fundamento fuerte de derechos y al Dios cristiano como el verdadero (es decir, tiene una *pretensión universal de validez*). De ahí que derechos humanos sean pensados por Las Casas desde una postura iusnaturalista abierta al diálogo intercultural; es decir, el primer contenido del derecho natural es respetar la *alteridad* y esto conlleva no sólo a la tolerancia sino a la responsabilidad por el Otro. La naturaleza humana que defiende Las Casas no es, entonces, una construcción abstracta sino parte de la observación detallada de las maneras en que las personas y los pueblos satisfacen sus necesidades de vida. Esto le permite abrirse a la responsabilidad por el Otro y, aunque vea situaciones que no son la mejor manera de producir la vida y cubrir las necesidades, comprende que la imposición y la violencia no son el camino para modificarlas. Por eso, el mismo dominico es consciente de la novedad de sus posturas, pues las mismas circunstancias en que se dan también lo son: “...tuve y probé muchas conclusiones que antes de mí nunca hombre las osó tocar o escribir, y una de ellas fue no ser contra ley ni razón natural excluida toda ley positiva humana o divina ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero) en sacrificio”<sup>200</sup>.

Son diversos los argumentos que Las Casas da para defender la humanidad de los indios y la injusticia e ilegitimidad de la guerra bajo el título de la defensa de los inocentes contra los sacrificios humanos y la antropofagia. En un primer argumento desautoriza que dichas prácticas sean título legítimo para hacer la guerra. Sostiene que si la antropofagia y el sacrificio humano son condenables en sí, de ello no se sigue que haya que declarar la guerra a quienes los practican. De ser así, se llegaría a la situación de que el remedio puede ser peor que la enfermedad. Para Las Casas “castigar los delitos no es acto de justicia sino en cuanto el delincuente, mediante el castigo, vuelve a mejor intención o se restituye la paz y la tranquilidad a la república. Pues si el

---

<sup>199</sup> DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia...*, op. cit., p. 199.

<sup>200</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Carta a los dominicos de Guatemala en 1563” en *Obras escogidas. Opúsculos, cartas y memoriales*, BAE, Madrid, 1957, p. 471.

castigo del crimen o el remedio que se utiliza para impedir los delitos origina mayores crímenes en cantidad y calidad y ocasiona la perdición de toda la república, el castigo de los delitos es un vicio, no una virtud, y no es un acto de justicia”.<sup>201</sup> En efecto, hacer la guerra con la justificación de defender a los inocentes de los sacrificios humanos no es la solución, pues traería mayores daños, mayores muertes. No es la manera adecuada para intentar convencer al Otro: “Se originará mayores males si se les hace la guerra para impedir que coman o sacrifiquen inocentes: Y que se originarán mayores, más aún, máximos males si se lleva a cabo la guerra, para impedir que personas inocentes sean inmoladas y comidas, quedó ya antes suficientemente demostrado; por lo tanto, una tal guerra sería de lo más impía.”<sup>202</sup>

Pero demostrar que hacer la guerra a los indios no es la solución para eliminar los sacrificios humanos, no fue el argumento más radical de Las Casas. En efecto, el dominico trata de probar que el sacrificio humano es aceptable por razones de derecho natural y positivo: “los indios si no tienen excusa ante Dios por su inmolación de víctimas humanas, sí la tienen ante los hombres (...) No se les puede hacer evidencia a los indios de que la inmolación de víctimas humanas al dios que ellos tienen por verdadero es contraria a la razón natural; más aún en esta razón natural pueden apoyarse para el deber que tienen de hacer tales sacrificios”<sup>203</sup>. Con esto, realiza una nueva comprensión de lo religioso, y basándose en el derecho natural, parte de cuatro principios previos:

- 1) Todo ser humano tiene un conocimiento intuitivo de Dios, es decir, de algo que está por encima y es mejor que todas las cosas.
- 2) Por instinto natural, el hombre se siente inclinado a adorar a Dios según sus posibilidades e idiosincrasia; por derecho natural, el hombre se siente obligado a honrar a Dios ofreciéndole y sacrificándole lo mejor que tiene. La adoración a Dios, por derecho natural, debe realizarse con lo más excelente y mejor que le sea posible, con las mejores cosas que se tengan.
- 3) La mejor manera de adorar a Dios es el sacrificio, principal acto de “latría”, solamente a Él debido. Y señala que “es totalmente cierto que no hubo ningún pueblo tan bárbaro, brutal y necio que ofreciese sacrificios a otro ser distinto del que consideraba Dios”<sup>204</sup>. Este es el punto central de la argumentación: El modo principal de reverenciar a Dios es ofrecerle sacrificios. Además, debe ofrecerse a Dios las cosas más preciosas y excelentes. Ahora bien, ninguna cosa hay para los hombres más importante y preciosa que su vida, señala Las Casas. Luego, la razón natural enseña y dicta “a aquellos que carecen de la fe, gracia y doctrina, no habiendo una ley positiva que ordene lo

---

<sup>201</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, 149, p. 272-273.

<sup>202</sup> *Ídem.*, 149, pp. 272-273.

<sup>203</sup> *Ídem.*, 154v., p. 279.

<sup>204</sup> *Ídem.*, 157, p. 282.

contrario”, que deben inmolar incluso víctimas humanas al Dios que tienen por verdadero.

- 4) Por lo tanto, el sacrificio existe por ley natural, es parte del derecho natural, y sus formas concretas serán fijadas por las leyes humanas, lo que incluye la naturaleza del objeto a sacrificar. “...es de Derecho natural ofrecer sacrificios al Dios verdadero o aquel que se considera como verdadero; ahora bien, qué cosas se deban ofrecer a Dios es la ley humana o la constitución positiva la encargada de fijarlas. Por lo tanto, tal fijación de qué o qué cosas deben sacrificarse se confía a toda la comunidad o al que la representa, como es el príncipe, o, si esto falla, a cada persona particular”<sup>205</sup>.

Ahora bien, de estos argumentos podemos descubrir la manera en que Las Casas fundamenta los derechos de los indios desde el reconocimiento del Otro. Para el dominico, todas las culturas tienen una pretensión universal de verdad, pues en ellas mismas son una totalidad. Es decir, toda cultura considera que sus valores tienen una pretensión de universalidad, lo cual es legítimo. Por eso, los europeos deben reconocer al Otro el derecho de esta pretensión de validez de su cultura, aun cuando desde la propia cultura (cristiana y europea) se considere que está en un error, pero honestamente se tiene que considerar que es una “ignorancia invencible” por la cual no puede ser condenado: “...dentro de los límites de la luz natural, esto es, si nada en contra ordena la ley positiva, humana o divina, y si a ello se añade la circunstancia de hombres a los que falte la gracia o la doctrina, tales personas deben inmolar víctimas humanas al Dios verdadero o putativo considerado como verdadero”.<sup>206</sup> La insistencia de Las Casas de asumir como “error invencible” la postura del indio es evidente, por ejemplo, en los siguientes textos:

“Los indios, al obrar así, incurren en un error probable, entendiéndose por tal el que es seguido general y tradicionalmente por todo el pueblo”. “Según Aristóteles, es error probable aquel que es aprobado por todos los hombres o por la mayor parte de los sabios o de aquellos cuya sabiduría es más aprobada”.<sup>207</sup>

Las Casas señala que si bien el dios de los indios no es “el verdadero Dios”, sin embargo es considerado por ellos como tal, y que ese debe ser el punto de partida: “al Dios verdadero o putativo considerado como verdadero”. Entonces, lo auténticamente universal es la existencia de la divinidad, y la necesidad natural que de ella tienen todos los seres humanos. Por eso, en este punto, más allá de la discusión respecto al sacrificio humano, se da un paso importante en la comprensión del Otro como otro. Se es capaz de reconocer la valía de él como sujeto de derechos, como sujeto con libertad de crear sus propios ritos y expresiones culturales: “Pero las

---

<sup>205</sup> *Ídem.*, 157v., p. 282.

<sup>206</sup> *Ídem.*, 160, p. 285.

<sup>207</sup> *Ídem.*, 152, p. 276.

naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres, por la misma razón mejor concepto formaron y más noble y digna estimación tuvieron de la excelencia y deidad y merecimiento (puesto que idólatras engañados) de sus dioses, y por consiguiente, mejor consideración naturalmente y más cierto discurso y juicio de razón y mejor usaron de los actos del entendimiento que todas las otras, y a todas las dichas hicieron ventaja como más religiosas, y sobre todos los del mundo se aventajaron los que por bien de sus pueblos ofrecieron en sacrificio su propios hijos”.<sup>208</sup> Las Casas continúa afirmando la existencia de un dios único, pero no otorga la preferencia *a priori* a la religión cristiana para acceder a él. Ya no se trata de una postura donde el Otro quede subsumido por el Mismo, sino que se le reconoce en su alteridad y, por lo tanto, tiene derecho de escoger la vía para acercarse a Dios.

Lo anterior no significa relativismo, sino la apertura al diálogo, al necesario tiempo de discusión, pues “sólo puede demostrarse a la otra cultura su falsedad mediante argumentos racionales y coherencia de vida (articulando efectivamente la praxis con la teoría) y gracias a ello mover la voluntad (éticamente) y la razón (teóricamente) del Otro a aceptar las razones, proceso que se denomina consenso”<sup>209</sup>. De ahí que Las Casas señale que “[s]e requiere un largo tiempo para que entiendan lo que se les dice, con qué autoridad y por qué razones se les ordena abstenerse de la inmolación de hombres y así se les muestre la evidencia de que tales males son contrarios a la ley natural”<sup>210</sup>. Pero, además, le es claro que en los conquistadores y encomenderos no existe la intención de dialogar con el indio, pues en realidad su auténtica intención no es “salvar a los inocentes del sacrificio humano” sino tener una justificación suficiente para explotar al indio y a sus riquezas<sup>211</sup>:

“¿Qué harán los soldados mientras pasa todo este tiempo? (...) ¿O más bien, no es cierto que con todo su corazón y su alma, desearán que los indios se cieguen de tal manera que no vean ni oigan, para tener así los soldados la tan deseada ocasión de robar y hacer cautivos?”<sup>212</sup>

“Más bien harán toda clase de votos para que los indios no comprendan dicha premonición o más bien la rechacen, y así, de acuerdo con sus deseos, puedan lanzarse contra los indios con hierro, llamas y todas las desgracias de una extrema guerra, y, derramada la sangre de innumerables hombres, apoderarse de sus riquezas y hacer esclavos a los supervivientes, contra el precepto del Señor y la regla de la caridad,

---

<sup>208</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, *op. cit.*, cap. CLXXXIII.

<sup>209</sup> DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia...*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>210</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, *op. cit.*, 149v., p. 273.

<sup>211</sup> Como vemos, en Las Casas ya aparece la denuncia del uso ideologizado de los valores “universales”, y por ende, de los derechos humanos. Este tema lo abordaremos, desde la filosofía de la liberación, en el capítulo segundo.

<sup>212</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, *op. cit.*, 149v.-150, p. 273.

conforme a la cual los españoles están obligados a dar su vida y sus cosas por la salvación de sus prójimos”<sup>213</sup>.

Pero dicha búsqueda del consenso debe respetar el derecho del Otro al disenso. Es decir, debe respetar la libertad del Otro, su autonomía para no aceptar los argumentos. Aun más cuando en el diálogo, la pretensión universal de verdad no se confirma a través de la coherencia de vida, de la efectiva articulación entre teoría y praxis. Esta coherencia hizo falta en la predicación de los valores universales predicados por los conquistadores, y por eso Las Casas señala como una razón justificatoria de los indios “*el mal trato recibido de los españoles* y por su tradición religiosa, aunque ante Dios no puedan excusarse, están totalmente excusados ante los hombres de tal crimen de inmolación de inocentes”<sup>214</sup>. Por eso, al no ser falseadas las creencias del Otro, éste tiene no sólo el derecho de afirmarlas sino la obligación de cumplirlas. Para Las Casas es evidente que la realización de sacrificios humanos forma parte del derecho positivo de los indios y de su tradición religiosa, la cual cuenta con una importante antigüedad y con sacerdotes, reyes y ministros. Así, a los españoles como a los indios se les pide respeto a las leyes de su nación; entonces si la ley contempla la práctica del sacrificio, al ejecutarlo el individuo actúa como un buen ciudadano y por lo tanto no se le puede culpar.

El Otro tiene el derecho natural de libertad de aceptar o no los argumentos de la otra cultura. Por eso, hacerle la guerra o imponerle violentamente la verdad del conquistador europeo es irracional y éticamente injusto, pues no se formará un consenso sino que se aceptará el argumento por pura violencia o por miedo. Entonces la verdad impuesta queda sin validez.

En la práctica, lo que decide Bartolomé de Las Casas es respetar la racionalidad del Otro y su derecho al disenso. Es consciente de las dificultades, pero sabe también que sólo desde este respeto radical de la alteridad del Otro, de su libertad, es cómo se pueden fundamentar válidamente todos los demás derechos: “...los indios no puede ser convencidos fácilmente ni de improviso ni con pocas palabras a que se abstengan de su costumbre admitida de inmolar hombres”<sup>215</sup>. De lo contrario, se daría la imposición violenta de la “verdad”, lo que sería manifestación del dogmatismo y del fanatismo. Lo único que se logra entonces es imponer sin convencer, con lo cual la verdad pierde su validez por falta de consenso. Por eso, lo que debe darse es “el tiempo de la no-aceptación de la verdad de uno por parte del Otro, donde una honesta y seria ‘pretensión de validez’ de uno sería saber *esperar* la maduración histórica del Otro”<sup>216</sup>.

En conclusión, en el pensamiento de Las Casas encontramos dos fundamentos de derechos humanos, con una estrecha relación entre ellos. Por un lado, fundamenta los derechos naturales

---

<sup>213</sup> *Ídem.*, 150, p. 273-274.

<sup>214</sup> *Ídem.*, 151, p. 276 (cursivas mías).

<sup>215</sup> *Ídem.*, 164v., 290.

<sup>216</sup> DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia...*, op. cit., p. 203.

en el Derecho Natural, en el iusnaturalismo clásico, es decir, en una concepción del ser humano bajo la idea de la existencia de una “naturaleza”. Pero no es un concepto abstracto de naturaleza sino alimentado con las observaciones etnográficas de las diversas culturas; así, podemos decir, en Las Casas hay una defensa de las necesidades humanas que parte de su naturaleza. Por lo tanto, la defensa de derechos naturales es la búsqueda de las condiciones materiales que satisfagan las necesidades para que los seres humanos puedan realizar aquello que merecen por su calidad como “personas”.

Pero no basta el discurso iusnaturalista para fundamentar los derechos de los indios. Uno de los grandes riesgos de las teorías del derecho natural clásico reside en su propensión a la intolerancia, pues con facilidad se impone a todos los sujetos las obligaciones que nacen de la idea que se tiene de “naturaleza humana”. No obstante, en Las Casas vemos la manera en que se supera este riesgo, y no sólo es capaz de desarrollar una teoría de la tolerancia sino que va más allá, al sostener una actitud radical de aceptación de la alteridad y de responsabilidad por el Otro.

Así, pues, Las Casas cuenta con un fundamento fuerte, más no absoluto ni violento de derechos humanos, en el derecho natural, enriquecido por la apertura y cuidado del Otro.

#### **4.1.4. La humanidad del indio**

El tema del reconocimiento de la humanidad del indio, es decir, de su calidad como ser humano, es de las cuestiones más sobresalientes en el discurso de Las Casas, en especial por la famosa controversia de Valladolid.

El tratado que leyó Las Casas ante el Consejo Real convocado en Valladolid en 1550 abordaba una de las principales discusiones existentes desde 1492: la pregunta por la clase de seres que eran los nativos del “Nuevo Mundo”, si se podía declarar la guerra justa contra ellos y si deberían ser considerados esclavos por naturaleza.

Las Casas ve al indio como persona, como ser humano, que tiene las características del concepto universal que abarca a toda la humanidad. Por eso, la humanidad es una sola. Sin embargo, al contrario de los humanistas eurocéntricos con los que se enfrentó, fue capaz de historizar ese concepto abstracto de humanidad y ver en el indio concreto a una persona. Así, fue más allá de la *humanitas* al percibir al indio como tal, como ser humano concreto, con su cultura propia, como pobre y como prójimo por excelencia.

##### **4.1.4.1. La primera denuncia: *el sermón de Montesinos***

El sermón del dominico Antón de Montesinos ha sido considerado como la primera denuncia de la cual se tiene noticia respecto al abuso de los conquistadores sobre los indígenas. Su

importancia para nuestro tema radica, en general, en que es el propio Bartolomé de Las Casas quien da cuenta de este acontecimiento; dicho sermón lo narra en su obra *Historia de las Indias*, y recuerda haberlo escuchado en su calidad de encomendero y que le causó tal impacto que, tiempo después, lo comprenderá como el inicio de su conversión. Por otro lado, en relación al tema de este apartado, Montesinos fundamenta su denuncia en un punto clave: resaltar las consecuencias de negar la calidad humana a los indios.

El rey Fernando de Aragón, en 1509, otorgó el gobierno de la isla “La Española” a Diego Colón<sup>217</sup>, hijo de Cristóbal Colón y heredero de todos sus bienes. Este gobierno incluía las potestades de litigio que había iniciado el Almirante ante la Corona como reclamo de las prerrogativas obtenidas por las Capitulaciones de Santa Fe. El 14 de agosto de 1509 se dictó una cédula en que se autorizaba a Diego Colón la repartición de los indios en las islas cercanas. Esto provocó una auténtica cacería y tráfico de indios. Se hacía una distinción entre el indio encomendado –que se le consideraba como un “súbdito libre”– y el indio importado que caía en un tipo de esclavitud, situación que condujo al empeoramiento de las condiciones de vida de la población indígena.

Los diversos sacerdotes que habían llegado al Nuevo Mundo, hasta 1511, no habían puesto gran empeño en la defensa de los nativos. Fue con la llegada de la Orden de los Predicadores (*dominicos*) que se fue constituyendo un grupo de defensores de los indios. Los primeros dominicos llegaron, a fines de 1510, bajo el mando de Fray Pedro de Córdova; otros dos frailes formaron esa primera comunidad dominica en “La Española”: Fray Antón de Montesinos y Fray Bernardo de Santo Domingo. En 1511, en las vísperas del Adviento de la Navidad, según Las Casas, “ya los religiosos de Sancto Domingo habían considerado la triste vida y asperrimo captiverio que la gente natural desta isla padecía, y como se consumían, sin hacer caso dellos los españoles que los poseían más que si fueran unos animales sin provecho, después de muertos solamente pesándoles de que se les murieran, por la falta que en la minas del oro y en las otras granjerías les hacían; no por eso en los que les quedaban usaban de más compasión y blandura,

---

<sup>217</sup> Sobre este nombramiento, señala Jesús Antonio de la Torre Rangel: “Muchos factores influyeron en el ánimo de Fernando el Católico para su decisión de otorgarle el gobierno antillano a Diego Colón. Una primera razón lo fue el pleito judicial que el hijo del Almirante intensificó, en reclamo de los derechos que le correspondían como heredero del descubridor de las Indias, cuya pretensión más importante era el reconocimiento de su títulos y privilegios como *Virrey Perpetuo y Gobernador de las Islas y Tierra Firme Descubiertas y por Descubrir en el Mar Océano* incluso más allá de la línea establecida en 1494, por el Tratado de Tordesillas. Que el litigio influyó no hay duda, sin embargo, los autores difieren hasta qué punto motivó la decisión. Para Esquivel Obregón el pleito fue determinante, pues ‘llevaba trazas de ser fallado a favor de tal pretensión –(la de Colón)–, y el Rey prefirió entrar en arreglos con don Diego... dándole el gobierno de la Española’; Moya Pons sostiene que el gobierno de las Indias a Colón, era un nombramiento sin perjuicio de las partes en el pleito ya incoado, y que la Corona había actuado en el mismo ‘amparándose en artificios legales’. Moya Pons se inclina entonces por los otros factores que influyeron en el Rey, a saber: el matrimonio de Diego Colón con su sobrina María de Toledo, que era también sobrina del Duque de Alba el hombre más influyente en aquella época en el reino de Castilla y a quien Fernando el Católico quería complacer; y, por otro lado, que Ovando había solicitado varias veces ser relevado del cargo” (DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 34-35).

cerca del rigor y aspereza con que oprimir y fatigar y consumirlos solían”.<sup>218</sup> Ante estos abusos, los dominicos se pusieron de acuerdo en el contenido de los sermones del Adviento, y encargaron la homilía a Fray Antón de Montesinos, a partir de un texto preparado por todos los frailes de la comunidad. A tal prédica se invitó a los principales de la ciudad, entre ellos el mismo gobernador Diego Colón. Este célebre sermón de Montesinos es narrado, como ya se dijo, por Las Casas:

“Llegando el domingo y la hora de predicar, subió en el púlpito el susodicho padre Fray Antón Montesinos, y tomó por tema y fundamento de su sermón, que ya llevaba escrito y firmado de los demás: *Ego vox clamantis in deserto*. Hecha su introducción y dicho algo de lo que tocaba a la materia del tiempo del Adviento, comenzó a encarecer la esterilidad del desierto de las conciencias de los españoles desta isla y la ceguedad en que vivían; en cuanto peligro andaban de su condenación, no advirtiendo los pecados gravísimos en que con tanta insensibilidad estaban continuamente zambullidos y en ellos morían. Luego toma sobre su tema, diciendo así: ‘Para os los dar cognocer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis; la más áspera y dura, y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír.’ ... ‘Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, *¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Cómo estáis en tanta profundida de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo”*’.<sup>219</sup>

Ese mismo día, los españoles molestos por estas palabras, y encabezados por Diego Colón, fueron a hablar con Fray Pedro de Córdova. Intentaron reclamarle directamente a Fray Antón de

---

<sup>218</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo II, *op. cit.*, III.III, p. 438.

<sup>219</sup> *Ídem.*, III.IV, p. 441-442 (cursivas mías).

Montesinos, porque alegaban que el sermón “había sido tan escandaloso y en tan gran deservicio del rey e perjudicial a todos los vecinos desta isla”<sup>220</sup>, y exigían que debía retractarse de lo dicho. No obstante, al domingo siguiente, con un templo lleno que esperaba la retractación de Montesinos, éste confirmó sus palabras anteriores. Entonces las autoridades españolas determinaron quejarse ante el rey Fernando por la actitud de los padres dominicos, quien consideró que las palabras de los dominicos no tenían “ningún buen fundamento de Teología ni Cánones ni Leyes”<sup>221</sup>, según sus consejeros letrados.

La comunidad dominica envió al propio Montesinos a informar a la Corona; fue escuchado por el monarca, y este dispuso reunir una junta de teólogos y juristas, para que aconsejaran la política a seguir. Habiendo conocido, entre otros, los testimonios de Montesinos por parte de los dominicos y los del franciscano fray Alonso del Espinal por parte de las autoridades de “La Española”, dicha junta se reunió durante varias semanas en Burgos (*Junta de Burgos*). Dictaminaron que “los indios son libres y deben ser tratados como tales; deben ser instruidos en la fe, como el Papa lo manda en su Bula, con toda diligencia; la Corona les puede mandar que trabajen, pero que el trabajo no sea impedimento en la instrucción de la fe y sea provechoso a ellos y a la república y el rey servido por razón de su señorío; que ese trabajo sea tal que los indios lo pueda sufrir, dándoles tiempo para recrearse; que los indios tengan casa y hacienda propia y se les de tiempo para que puedan labrar, y tener, y conservar su hacienda a su manera; que se ordene de que tengan comunicación con los pobladores que allá van; que por su trabajo se les de salario conveniente, y esto no en dinero, sino en vestidos y otras cosas para sus casas”.<sup>222</sup> Sobre esta base, surgieron las primeras *ordenanzas para el tratamiento de los indios*, conocidas con el nombre de *Leyes de Burgos*, de fecha 27 de diciembre de 1512.<sup>223</sup> Respecto a estas leyes,

---

<sup>220</sup> *Ídem.*, III.IV, p. 443.

<sup>221</sup> “Carta del rey Fernando a Diego Colón de 20 de marzo de 1512” en ZAVALA, Silvio, *La encomienda indiana*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>222</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, *op. cit.*, pp. 38-39.

<sup>223</sup> Dichas Leyes de Burgos parten de considerar al indio como un ser “inclinado a ociosidad y malos vicios” y que es necesario que vivan al lado de los españoles para que progresen en la fe y en las virtudes. Por otro lado, se trata de una legislación que, en materia social, concretamente laboral, es sumamente avanzada para su época; ya hubieran querido muchos obreros en la formación capitalista, a fines del siglo XVIII y durante todo el XIX, tener varias de las normas proteccionistas establecidas en estas leyes. Las Leyes de Burgos, primera y segunda, mandan que los encomenderos deberían hacer estancias para los indios, cerca de las suyas propias, “en buen lugar y tierra”, poniéndoles diversas plantas comestibles y para diversos usos. Los indios debían sembrar maíz y se les darían gallinas y gallo. Todo ello no sería enajenable ni embargable. Los indios deberían ser llevados ahí “muy a su voluntad”, trayéndolos con halagos y con el fin de su buen tratamiento y conservación y no con otro interés particular ni general. Los encomenderos podrían aprovecharse de lo que dejaren los indios en sus anteriores estancias y luego las quemarían, para que los indios no tuvieran a que volver. Las leyes de la tercera a la décima y la doce, contienen disposiciones de índole religiosa, con el objeto de la evangelización. Entre otras cosas se dispone que el encomendero debe construir una casa para iglesia, en su hacienda o mina; él mismo debía enseñar la doctrina cristiana a los indios, y acercarlos a los lugares en donde hubiera misa los domingos y días de fiestas religiosas. Las leyes más específicamente “laborales”, entre otras cosas mandan lo siguiente: Los indios no serían ocupados en los trabajos de las minas sino en períodos de cinco meses, al término de los cuales, todos juntos, debían ir a descansar a

Lewis Hanke señala que estas leyes son el “primer acervo pormenorizado de reglamentos encaminados a normar las relaciones entre indígenas y españoles. Estas leyes comprendían muchas normas para regir el trabajo indígena y para regular el suministro de alimentos, ropa y camas que les correspondían. Más concretamente, las leyes ordenaban a los españoles dueños de vasallos indígenas que construyeran iglesias para ellos, que bautizaran a sus hijos y les enseñaran la doctrina cristiana.”<sup>224</sup>

El discurso de Montesinos da inicio a la defensa de los derechos de los pueblos indios desde unas preguntas cruciales, que marcarán parte de la temática para el desarrollo de la conquista y la colonización del “Nuevo Mundo”: “¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?”. Son cuestiones que, a partir de la negatividad, abren el debate sobre la humanidad de los indios, sobre su calidad como seres humanos, con todas las consecuencias que tiene el reconocerlos como tales: “¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?”. Es decir, asumir la *alteridad* del indio y, como consecuencia, respetar sus derechos. La importancia de reconocer esta humanidad no es una mera cuestión teórica o de cierta filosofía de tintes escolásticos, sino que significa un primer paso para comprender la unidad del género humano. Por eso, no es de extrañarse que la disputa que surgió del sermón de Montesinos, y de la acción de los dominicos ubicados en la isla, terminó en la Corona, y provocó la promulgación de las Leyes de Burgos de 1512; que aunque en muchos puntos criticables y limitadas, al ser el primer conjunto de normas para regular las relaciones entre colonizadores y nativos, impone limitaciones al ejercicio del poder de los españoles y reconoce ciertos derechos a los indios.

Esta primera denuncia abrirá la sensibilidad de los conquistadores y colonizadores respecto al tema de la calidad humana de los indios. Durante décadas, se dieron opiniones en contrario desde diversos sectores y desde distintos lugares, tanto del “Nuevo Mundo” como en Europa. La voz de Las Casas será una de tantas a favor del reconocimiento de la humanidad plena del indio, que llegará a su máxima expresión en su controversia con Ginés de Sepúlveda.

---

sus casas durante cuarenta días. A los indios que estuvieren en las estancias se les dejaría ir a comer a sus bohíos dándoles pan, ajos y ají (chile) y los domingos y días de fiesta, ollas de carne guisada; a los de las minas pan, ají y todo lo que necesitaran, una libra de carne cada día o en abstinencia, pescado. Estaba prohibido que la mujer laborara en trabajos pesados, desde los cuatro meses de su embarazo y hasta los tres años del infante. A cada indio se le proporcionaba una hamaca, para que no durmiera en el suelo. El encomendero debía dar a cada indio un peso oro en vestidos. Sólo podían servirse de los indios encomendados directamente. Estaba prohibido maltratar a los indios de hecho y palabra. Los indios podían hacer sus fiestas. Se dispone, también, que los indios no repartidos en encomiendas, sino esclavos, debían ser tratados “con mucho amor y blandura, para mejor inclinarlos en las cosas de nuestra fe”. Los caciques indios gozan, según estas leyes, siempre de más prerrogativas. Los padres dominicos no quedaron satisfechos con lo mandado en las *Leyes de Burgos* y obtuvieron del rey una nueva junta, a instancia de fray Pedro de Córdoba. De la susodicha reunión surgió la expedición de mandamientos complementarios, promulgados el 28 de julio de 1513, con el título de *Declaración y Moderación* de las dichas Ordenanzas, y firmados por la reina Juana.

<sup>224</sup> HANKE, Lewis, *La humanidad es una*, Trad. Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda, FCE, México, 1985, p. 31.

#### 4.1.4.2. La controversia sobre la humanidad del indio

La controversia respecto a la humanidad del indio no fue, como señalamos en la sección anterior, una cuestión discutida sólo por Bartolomé de Las Casas. Fue, más bien, una clara y generalizada expresión de la gran confusión que generó el “descubrimiento” de los indios por parte de los europeos. ¿Qué clase de seres y qué nivel de humanidad tenían? Esta cuestión fue calando profundamente en la sociedad y, según su respuesta, fue marcando la manera en que los conquistadores y colonizadores se relacionaban con el indio.

Uno de los primeros pensadores en intentar responderse respecto a la naturaleza de los indios fue el profesor escocés John Maior. Lo hizo a través de la publicación de un libro en 1510 en París, ciudad donde enseñaba, y su respuesta estuvo basada en la filosofía dominante de la época: la aristotélica. En este sentido, aplicó a los indios la doctrina de Aristóteles de la esclavitud natural, y veía con buenos ojos el empleo de la fuerza como instancia primera antes de la predicación de la fe.<sup>225</sup>

Hanke nos proporciona varios ejemplos de las dudas que existían respecto a la calidad como tales de los indios.<sup>226</sup> Finalmente, como reflexiona este autor, “[l]a controversia entre Las Casas y Sepúlveda, en 1550, fue el último acontecimiento importante en la discusión sobre la aptitud de los indios, que tan amargamente dividió a los españoles en el siglo XVI”<sup>227</sup>. En este sentido, mencionaremos algunos de dichos ejemplos, sobre todo aquellos que consideramos muestran con claridad la importancia que significaba para los defensores de los indios, luchar por su reconocimiento pleno como seres humanos.

La ley número 24 de Burgos, por ejemplo, estipulaba que “ninguno podrá azotar o pegar o llamar ningún indio *perro* ni darle ningún otro nombre que no sea el suyo propio”; es obvio que la existencia de esta norma refleja las costumbres con que se trataba a los indígenas y el bajo aprecio que por ellos se tenía. En 1517, el franciscano Francisco Ruiz, obispo de Ávila y consejero muy cercano del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, y con gran influencia en temas indígenas, señaló en relación con las aptitudes de los indios: “Aunque es gente maliciosa para concebir ruindades en daño de los cristianos, no es gente capaz ni de juicio natural para recibir la fe, ni otras virtudes de crianza necesarias para su conversión y salvación... y han menester, así como un caballo o bestia, ser regidos y gobernados por cristianos, tratándolos bien y no cruelmente”.<sup>228</sup> En 1525, ante el Consejo de Indias, el dominico Tomás Ortiz atacó la aptitud de los indios en los siguientes términos: “Son incapaces de aprender... No ejecutan ninguna de las artes o industrias humanas... A medida que se vuelven más viejos su comportamiento se

---

<sup>225</sup> Cf. HANKE, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, SEP, México, 1974, p. 39.

<sup>226</sup> Cf. HANKE, Lewis, *La humanidad es una, op. cit.*, pp. 32-81.

<sup>227</sup> *Ídem.*, p. 32.

<sup>228</sup> *Ídem.*, p. 34.

vuelve más inconveniente. Alrededor de los diez o doce años de edad parecen tener un poco de civilización, pero más tarde se vuelven como bestias salvajes... Dios nunca ha creado una raza más llena de vicios... Los indios son más estúpidos que los asnos y rechazan cualquier tipo de progreso”<sup>229</sup>.

Durante 1532 y 1533, el Consejo de Indias solicitó una gran cantidad de opiniones, de diversos tipos, lo que ocasionó la generación de diversos puntos de vista. Después de la Conquista de México, especialmente durante la primera década, el interés se centró en la forma en que los indios deberían servir a los españoles, y en determinar si tenían suficiente “capacidad” para convertirse en cristianos y gobernarse a sí mismos. Los obispos Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Real Audiencia, y el franciscano Juan de Zumárraga, presidieron en 1532 la primera junta eclesiástica en la cual todos dijeron que “no había duda de que los nativos poseían suficiente capacidad; de que amaban apasionadamente las doctrinas de la fe... y de que resultaban capaces de efectuar todas las artes mecánicas y agrícolas”. La junta también reconoció que el indio era un ser racional y que resultaba capaz de gobernarse a sí mismo; también se afirmó que no había duda de que los nativos poseían suficiente capacidad para recibir la fe y de que la amaban grandemente.<sup>230</sup> En un tenor semejante a favor de los indios, el provincial franciscano Jacobo de Testera firmó como cabeza de todo su grupo una carta a Carlos V, fechada el 6 de mayo de 1533, donde se denuncia que “el demonio estaba tratando de convencer a la gente de que los indios mexicanos carecían de toda capacidad”.<sup>231</sup> Fray Luis Carvajal señalaba, en 1543, que “[c]reo que debe tomarse grande empeño en que las gentes de las Indias reciban instrucción respecto a las artes liberales y a las Sagradas Escrituras. Porque, ¿quiénes somos nosotros para mostrar una discriminación que Cristo mismo nunca tuvo?”<sup>232</sup>

Pero, por otro lado, también se daban las posturas que, apoyadas por encomenderos y colonos, buscaban negar la plena humanidad de los indios. Domingo de Betanzos y el provincial dominico Carlos Diego de la Cruz enviaron una carta, fechada el 5 de mayo de 1544, a Carlos V, en la cual declaraban: “Los indios no deben estudiar, porque ningún fruto se espera de su estudio, lo primero, porque no son para predicar en largos tiempos porque predicar tenga autoridad en el pueblo y ésta no la hay en estos naturales porque verdaderamente son viciosos, más que los populares, éstos que estudian, e son personas de ninguna gravedad ni se diferencian de la gente común en el hábito, ni en la conversación porque de la misma manera se tratan en esto que los hombres bajos del pueblo. Lo segundo, porque no es gente seguro de quien se debe confiar la predicación del Evangelio; lo tercero, porque no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fe ni las razones de ellas, ni su lenguaje es tal ni tan copioso, que se

---

<sup>229</sup> *Ídem.*, p. 35.

<sup>230</sup> *Ídem.*, p. 37.

<sup>231</sup> *Ídem.*, p. 38.

<sup>232</sup> *Ídem.*, p. 54.

pueda con él explicar sin grandes impropiedades que fácilmente puedan llevar a grandes errores”.<sup>233</sup> Así, al negar la posibilidad del sacerdote a los indios, no había ninguna necesidad de permitirles que estudiaran, y por eso, el Consejo Eclesiástico de 1555 prohibió la creación de un sacerdocio indígena, con lo cual el colegio de Tlatelolco perdió una de las principales razones de su existencia. Pero Domingo de Betanzos no sólo se opuso a la educación de los indios; parece ser que creía fielmente que los indios estaban condenados a la extinción. En carta del 11 de septiembre de 1545, propuso que todas las leyes promulgadas en el supuesto de que los indios seguirían existiendo “eran peligrosas, equivocadas y destructoras de todo el bien de la república”, y resultaban sabias y buenas si se promulgaban bajo la suposición de que los indios deberían desaparecer en muy poco tiempo”.<sup>234</sup>

También en la línea del desprestigio de los indios, encontramos a Fernández de Oviedo. Ante el Consejo de Indias declaró que algunos indios eran sodomitas, que muchos comían carne humana, que eran idólatras, amigos de los sacrificios humanos, gente perversa sin alma que trataba a sus amigos y familiares como “bestias despiadadas”. Los olvidadizos niños indígenas no recordaban mucho tiempo las buenas costumbres que se les enseñaban. Y creía que sólo un puñado de los que llegaban a ser adultos podría ser salvado.<sup>235</sup>

Los anteriores, y muchos otros ejemplos que podrían citarse, muestran que la controversia que existía entre los españoles durante la primera mitad del siglo XVI en relación con la naturaleza de los indios, nos hace llegar, siguiendo a Lewis, a una conclusión: “[N]o se logró ningún acuerdo entre los varios eclesiásticos, colonizadores, oficiales reales, juristas, y otros que participaron en esta disputa. Por eso no asombra que la Corona y sus consejeros, desconcertados, convocaran una comisión de hombres sabios y expertos para que escucharan estas discusiones.”<sup>236</sup> En efecto, dentro de estas convocatorias se encontró Bartolomé de Las Casas, quien su principal oposición fueron las posturas de Ginés de Sepúlveda.

#### **4.1.4.3. *La humanidad es una: la controversia de Valladolid***

La “Controversia de Valladolid”, como se le conoce a la polémica sostenida entre Las Casas y Sepúlveda, marca un punto culmen en relación al conflicto que hemos descrito en los apartados anteriores: ¿Cuál es la naturaleza de los indios? ¿Son seres humanos en toda la extensión de la palabra o son seres con capacidades inferiores que deben ser guiados y educados por quienes poseen una cultura superior? La manera de responder a esta pregunta por parte de Las Casas guarda, en su conjunto, estrecha relación con los presupuestos que hemos venido comentando, es

---

<sup>233</sup> *Ídem.*, p. 55.

<sup>234</sup> *Ídem.*, p. 57.

<sup>235</sup> *Ídem.*, p. 77.

<sup>236</sup> *Ídem.*, p. 81.

decir, lo hace desde la perspectiva de las víctimas y reconociendo su alteridad. En cambio, Sepúlveda argumenta desde una perspectiva eurocéntrica e imperial y desde su mismidad, desde una totalidad que pretende reducir al otro a sí mismo. Por eso, y desde nuestra perspectiva, el punto principal no radica en responderse qué tan correcta fue la interpretación sobre las ideas aristotélicas de Las Casas o de Sepúlveda, o cuál de los dos autores es más “moderno” y “universalista” y quién de los dos continúa utilizando categorías “medievales” y “teocéntricas”. Lo que nos importa es mostrar cómo la pregunta por la humanidad de los indios –y su consecuente afirmación– se inserta dentro de la tradición liberadora de América Latina, tanto en sus luchas políticas como, siendo nuestro caso, en cuanto al propio pensamiento. En este sentido, el filósofo mexicano Leopoldo Zea, en una de sus obras clásicas, señala:

“Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado.

En la polémica de Las Casas con Sepúlveda se inicia esa extraña filosofía que en el siglo XX se preguntará sobre si posee o no una filosofía. En la polémica queda puesto entre paréntesis no sólo el derecho al Verbo, al Logos o a la Palabra, sino toda la esencia del hombre de esta América. Las afirmaciones a favor de la naturaleza humana de los indígenas no bastarán para convencer, no sólo a cristianos sino también a filósofos de la modernidad, de que estos indígenas son también hombres. Hombres como todos los hombres, con una determinada personalidad, con una individualidad, por lo mismo hombres”.<sup>237</sup>

El contenido de la Junta de Valladolid se conoce por varias fuentes. En primer lugar, los principales puntos de los argumentos de Las Casas y Sepúlveda, que desarrollaron en agosto de 1550, fueron dados a conocer al público en 1552, a través de un resumen hecho por Domingo de Soto. Este resumen también contenía los puntos de vista del propio Soto. Además se cuenta con la *Apología* de Sepúlveda que resume su argumentación expuesta en la Junta; y la *Apología* de Las Casas donde responde argumento por argumento a la *Apología* de Sepúlveda. Pero no sólo estas obras son útiles para comprender su postura respecto a la humanidad de los indios, sino que existen otras obras complementarias que en su momento referiremos. Tal vez, la más destacada, es la obra de Las Casas conocida como *Apologética Historia*, que algunos autores la consideran

---

<sup>237</sup> ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1998, p. 12.

como la segunda parte de la *Apología*; ésta se le considera como la parte teórica del conjunto, mientras que aquélla la sección documental de los hechos.<sup>238</sup>

El argumento discutido en Valladolid, que nos interesa principalmente en este punto, es el primero que vierte Sepúlveda en su *Apología*: “Porque los indios son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, *todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza* sin letras ni prudencia y contaminados con muchos *vicios bárbaros*”.<sup>239</sup> Como puede notarse, el calificativo “bárbaro” era el utilizado como contraparte del concepto de “hombre” (ser humano); aquel tenía diversos significados pero, en términos generales, hacía referencia a seres disminuidos en capacidades, en virtudes y en costumbres, lo que ocasionaba la negación de sus derechos y la obediencia por derecho natural a quienes eran considerados seres humanos plenos. Así, por ejemplo, Sepúlveda citando a Santo Tomás refiere el contenido del concepto “bárbaros”: “Son llamados, pues, simplemente bárbaros los que están faltos de razón, o por causa del clima, por el cual se encuentran muchos atrofiados, o por alguna mala costumbre por la que los hombres se convierten casi en bestias”.<sup>240</sup> Como consecuencia de su condición, tales gentes deben obedecer, por derecho natural, a las “personas más humanas, más prudentes y más excelentes” para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones. La guerra contra esta gente sería justa por derecho natural si hubo una previa admonición y fue rechazada. Se trata, básicamente, de la aplicación de la doctrina de la “esclavitud natural” de Aristóteles<sup>241</sup> al nuevo escenario mundial generado por el “descubrimiento” de América.

---

<sup>238</sup> Señala Losada: “*Por parte de Las Casas*, su obra *Apología* (en latín), que se conserva hasta ahora inédita en la Biblioteca Nacional de París y cuya primera traducción española brindamos en este volumen. Después veremos que este tratado no fue más que una parte de la documentación presentada y leída por Las Casas en la Junta: la parte *teórica*, sin duda la esencial. La segunda parte constituye la documentación sobre los *hechos*—esta es la situación en que se encontraban los Indios de América—; ésta sí nos es ya conocida, pues bajo el título de *Apologética Historia* fue editada por primera vez en Madrid, por Manuel Serrano Sanz, 1909...” (LOSADA, Ángel, “Introducción” en LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, *op. cit.*, p. 13)

<sup>239</sup> SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Apología*, Ed. Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 61.

<sup>240</sup> *Ídem.*, p. 61.

<sup>241</sup> Algunos textos de *La Política* de ARISTÓTELES donde se encuentra esta teoría de la esclavitud natural son los siguientes: “Donde, pues, existe tal diferencia como la del alma y el cuerpo, el hombre y la fiera (tal el caso de aquellos cuyo oficio es el servicio corporal, y es el mejor que pueden desempeñar), éstos son por naturaleza esclavos, y nada mejor hay para ellos, según lo dicho, que vivir bajo la autoridad del amo. Aquél es por naturaleza esclavo que puede ser propiedad de otro (precisamente por eso lo es), lo mismo que quien participa de razón suficiente para entenderla, pero sin disfrutarla. Los demás animales no captan la razón, obedecen simplemente a sus instintos. En el empleo que hacemos de ellos es mínima la diferencia: unos y otros sirven con su cuerpo a las necesidades de la vida, digo, los esclavos y los animales domésticos. (...) Ahora bien, la naturaleza misma ha hecho distinción entre el cuerpo de los hombres libres y el de los esclavos, dando a éstos fuerza para los trabajos serviles, haciendo erguidos a aquéllos, poco útiles para las labores físicas, pero bien capaces de la vida cívica” (1254b). “Esto nos lleva directamente a tratar del alma, en la cual uno de los elementos es naturalmente rector y el otro regido, a cada uno de los cuales asignamos diferente virtud, propias de la parte racional o de la irracional. Es evidente, por lo tanto, que el mismo principio se aplica en general, de manera que según la naturaleza hay elementos que rigen y que son regidos. Mas el gobierno del hombre libre sobre el esclavo difiere de él del macho sobre la hembra, del varón sobre la prole, ya que las partes del Alamn están presentes en todos ellos aunque de modo diferente. pues el esclavo carece de facultad deliberativa en absoluto; la hembra en cambio sí la tiene, pero sin autoridad; el niño también la posee

Asumiendo el marco teórico de la teoría aristotélica de la esclavitud natural, podemos afirmar que la polémica de Las Casas y Sepúlveda no versa sobre una confrontación entre quien consideraba a los indios como seres humanos y quien los veía como animales. No había duda en ninguno de los dos personajes que se estaba ante seres que eran humanos<sup>242</sup>; no obstante, la diferencia radicó en que para Sepúlveda los indios merecían el calificativo de “bárbaros” y, por lo tanto, se negaba su plena humanidad y se justificaba la guerra en su contra en caso de no asumir la servidumbre por los españoles. En otras palabras, la “universalidad” que proponía Sepúlveda consistía en un Derecho Natural impuesto desde arriba y negador de toda pluralidad cultural; mientras que Las Casas defendió un concepto de ser humano universal, del cual participan todos los seres humanos, incluyendo los indios.

En la controversia de Valladolid se mezclaron en ocasiones dos conceptos que por lo general se distinguían mejor en el mundo griego: el de la *esclavitud civil* y el de la *esclavitud natural*. La esclavitud civil estaba considerada en el mundo grecorromano como una institución necesaria y normalizada, base de una cierta división permanente del trabajo. En cambio, la esclavitud natural no se refería, o por lo menos no se refería preferentemente en Aristóteles, a aquella institución, sino a una categoría particular, distinta, de seres humanos. En efecto, mientras que el *esclavo civil* era un ser humano semejante al griego, pero sin derechos de ciudadanía por haber cometido algún ilícito castigado con la esclavitud o, con mayor frecuencia, por haber sido hecho esclavo en la guerra<sup>243</sup>, el *esclavo natural* aristotélico es un ser inferior, que no puede asemejarse al griego, por diversas razones: porque su intelecto no logra dominar las pasiones; porque, aunque es capaz de razonar, no lo es de decidir por sí mismo; porque, aunque puede aprender, no posee auténtica razón; porque no puede acceder a la virtud si no es a través de otro, que será su amo. El esclavo *natural* aristotélico es un ser disminuido que puede compararse con un animal doméstico; que está condenado a una vida de perpetua servidumbre; que se diferencia

---

aunque inmadura” (1260a) “Es manifiesto, pues, que para el esclavo la fuente de la capacidad debe ser el amo, y no porque él posee el arte de instruirlo en sus deberes. Luego están equivocados quienes se niegan a dar razones a los esclavos arguyendo que sólo deben dárseles órdenes; a los esclavos más que a los niños debe amonestárseles” (1260a).

<sup>242</sup> De las frases más duras de Sepúlveda contra los indios, donde realiza una comparación con animales, es una ubicada en una de las versiones de su *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*: “En prudencia, ingenio y virtud son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va a de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de *monos* a hombres” (SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Ed. Ángel Losada, CSIC, Madrid, 1951, p. 33, cursivas mías). No obstante, sobre esta referencia Lewis comenta: “Varias versiones del tratado de Sepúlveda, una de las cuales pudo ser el texto del que dispuso Las Casas para la preparación de sus alegatos en Valladolid incluyen la expresión ‘como los hombres a los monos’ cuando describe el carácter de los indios; sin embargo, la versión más completa, y aparentemente definitiva, del texto del tratado preparada por Sepúlveda, omite esta expresión” (LEWIS, Hank, *La humanidad es una, op. cit.*, p. 113).

<sup>243</sup> Por ejemplo, Aristóteles señala que “Esclavitud y esclavo se emplea en dos sentidos. Porque también existe esclavo y esclavitud por ley. La ley de que hablo es una especie de convención: que todo botín de guerra se supone pertenecer a los vencedores” (*La política*, 1255a).

por tener mejor cuerpo que cerebro, mucha robustez y pocas luces, y por lo tanto, etc.<sup>244</sup> En efecto, para Aristóteles, al ser la esclavitud algo determinado por naturaleza, estar bajo el mando de un amo es una beneficio para el propio esclavo: “Es claro, pues, que unos hombres son libres por naturaleza, y esclavos otros, y que por esta razón la esclavitud es conveniente y justas para éstos”.<sup>245</sup> Y será esta consideración sobre la esclavitud natural –que se relacionaba con los “bárbaros” y no con los griegos– lo que repercutirá en la discusión sobre los nativos del “Nuevo Mundo”; en este sentido, Fernández Buey afirma:

“El hecho de que en ese contexto (1255 a 29) Aristóteles identificara ‘bárbaros’ y ‘esclavos’ y afirmara a continuación que a los helenos no les gustaba llamar esclavos a los otros helenos sino que reservaban este término para los bárbaros está seguramente en la base de la otra aproximación de conceptos a los que aludía antes. En cualquier caso, al tratar de aplicar las categorías aristotélicas al análisis de la realidad del Nuevo Mundo, Ginés de Sepúlveda explica la ‘inferioridad natural’ de los indios así: no poseen ninguna ciencia, no conocen la escritura, no erigen monumentos que sean testimonio de su historia, no tiene leyes (sólo instituciones no escritas y costumbres bárbaras), practican el canibalismo, los sacrificios humanos y la idolatría, son intemperantes y libidinosos, no conocen la propiedad privada, son tímidos y cobardes en la guerra.”<sup>246</sup>

Tenemos que ser conscientes del gran peso de la doctrina aristotélica en la época de la invasión y conquista de América. Las Casas y Sepúlveda no fueron los primeros en utilizar este marco teórico para enfrentarse a las personas del “Nuevo Mundo”. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto también desarrollaron su interpretación sobre la postura aristotélica respecto a la esclavitud natural. Vitoria considera que con base en la doctrina de Aristóteles no se puede reducir a la condición de esclavos a los indios, y que el Estagirita nunca quiso sostener que la limitación del entendimiento condujera a la esclavitud natural y a la pérdida del dominio de los bienes. Esto se daría por servidumbre civil pero no por ley natural. En cambio, según Vitoria, lo que Aristóteles sostenía era que había personas que tenían la necesidad natural de ser gobernados por otros, como los hijos necesitan de la guía de sus padres o la mujer del marido; es decir, que si el estagirita sostenía que existían personas con mayores y mejores facultades naturales para gobernar a los otros, esto no significaba que podían asumir el dominio sobre los otros y sobre sus bienes.<sup>247</sup> Por su parte, Domingo de Soto, basándose en Vitoria, desarrolló la distinción

---

<sup>244</sup> Cf. FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, El Viejo Topo, Barcelona, 1995, pp. 143-144.

<sup>245</sup> ARISTÓTELES, *La Política*, 1255a.

<sup>246</sup> FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *La gran perturbación, op. cit.*, p. 144.

<sup>247</sup> Cf. VITORIA, Francisco de, *De Indis*, I, 15-16.

aristotélica entre la servidumbre natural y la servidumbre legal. Para el dominio, la servidumbre natural no debe comprenderse como una forma de esclavitud, y por eso el señor no puede darle un uso como cosas a los llamados siervos por naturaleza, sino que debe tratarlos como seres libres tanto en sus personas como en sus cosas. En efecto, las características “rudas” y “primitivas” de los indios no les privan de sus derechos naturales, es decir, de su libertad o de su dominio sobre sus tierras y sus cosas. El único fin de este tipo de servidumbre es que el hombre más sabio promueva la perfección del ignorante.<sup>248</sup>

Será en este contexto intelectual, y en el contexto político y social descrito en el apartado anterior, en que se realiza la Polémica de Valladolid, y donde Las Casas, a la par de otras de sus obras, se muestra como defensor de la humanidad del indio.

#### **4.1.4.4. Los indios como bárbaros y esclavos por naturaleza**

El presupuesto del que parte Ginés de Sepúlveda es que los indios eran bárbaros e incivilizados, y por lo tanto, inferiores en cualquier aspecto a los españoles. Era un problema clave en la disputa sobre América: determinar la naturaleza de los indios para después justificar la guerra, la conquista y el saqueo. Y en esto, el pensamiento de Sepúlveda fue totalmente funcional. Además del pequeño texto de su *Apología* para la Junta de Valladolid, realizó dos obras sobre el “Nuevo Mundo”: el *Democrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*<sup>249</sup>, centrada en los aspectos jurídicos de la conquista, y la *Historia del Nuevo Mundo*, obra narrativa que escribió como cronista imperial y que realizó posterior a la polémica de Valladolid. Estas obras fueron escritas cuando ya se conocían los pueblos del centro de México, de Yucatán y del Perú. Antes de estas obras, había escrito el *Democrates Primus*, sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana, lo que refleja coherencia en su pensamiento con su postura respecto a los indios y la imposición de la fe cristiana por medio de la fuerza. Es importante tener en cuenta que Sepúlveda no era un representante más de la escolástica sino un pensador con formación renacentista, que había frecuentado el círculo aristotélico de Pomponazzi en Italia; era experto en Aristóteles, lo leía en el idioma original, y tradujo *La Política* al latín.

Fernández Buey<sup>250</sup>, siguiendo a Alfred Gómez-Muller, señala que Sepúlveda en el *Democrates Alter* sigue tres principios característicos del aristotelismo; a saber: (1) El principio de oposición dicotómica y de la jerarquización de lo real, en los niveles físico (bestias-hombres), antropológico (esclavo-libre, bárbaro-griego, niño-adulto, varón-mujer), ontológico (sensible-

---

<sup>248</sup> Cf. SOTO, Domingo de, *De Iustitia et Iure*, IV, q. 2, a. 2.

<sup>249</sup> Esta obra está presentado como un diálogo, donde figuran como interlocutores Demócrates, quien es la voz de Sepúlveda, y Leopoldo, un alemán con cierta influencia de luteranismo, cuya función consiste en presentar las objeciones y las cuestiones menos fáciles de responderse.

<sup>250</sup> FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *La gran perturbación*, op. cit., p. 143.

inteligible), metafísico (materia-forma) y ético-teológico (imperfecto-perfecto), cuyas formulaciones se encuentra en la *Política* y en la *Metafísica*. (2) El principio de la esclavitud natural, según el cual los bárbaros (no-griegos) son esclavos por naturaleza, y que Aristóteles defendió contra la opinión de algunos sofistas, para quienes la esclavitud se funda en mera convención humana; (3) El principio de complementariedad entre lo inferior y lo superior, lo imperfecto y lo perfecto, de manera que el ser incapaz de autogobernarse necesita de un amo; es decir, la relación amo-esclavo se presenta como un modelo de armonía natural.

Sobre la base de esos tres principios, el argumento de Sepúlveda puede resumirse de la siguiente forma: los bárbaros son por naturaleza siervos, incultos e inhumanos, y por lo tanto deben admitir la dominación de los que son más prudentes, perfectos y poderosos, ya que esta dominación les será ventajosa, ya que por derecho natural es justo que lo imperfecto obedezca a lo perfecto, la materia a la forma, el cuerpo al alma, las bestias al hombre, la esposa al marido, los hijos al padre, pues sólo así puede lograrse el bien universal de todas las cosas, su finalidad última. La noción de “bárbaros” significaba que los indios eran “gentes nada receptivas y casi inexpertas de las letras y política, brutas y totalmente indóciles, salvo para los oficios mecánicos, encenegadas en vicios, crueles y de una inteligencia tal que la naturaleza les enseña que deben ser gobernadas por el arbitrio de otros”.<sup>251</sup>

Para Sepúlveda, en los indios, “apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras”<sup>252</sup>. En efecto, de su calidad de bárbaros se desprende la necesaria servidumbre, y si no se asume de manera voluntaria para que los hombres superiores los guíen a superar su barbarie, entonces deben ser sometidos por la fuerza, y la guerra será justa:

“Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden á los demás en prudencia é ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina. Porque está escrito en el libro de los Proverbios: ‘El que es necio servirá al sabio’. Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al

---

<sup>251</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, *op. cit.*, 3-3v., p. 109.

<sup>252</sup> SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Democrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1996, p. 105.

imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara. ‘Parece que la guerra nace de un cierto modo de la naturaleza, puesto que una parte de ella es el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre; tal guerra es justa por naturaleza’. Esto dice Aristóteles, y con él conviene san Agustín en su carta a Vincencio: ‘¿Piensas tú que nadie puede ser compelido a la justicia? ¿No has leído que el padre de familia dijo á sus siervos: obligad á entrar á todos los que encontréis?’ Y en otro lugar añade: ‘Muchas cosas se han de hacer aún con los que se resisten: hay que tratarlos con cierta benigna aspereza, consultando la utilidad más que el gusto de ellos. Porque el padre que corrige á un hijo suyo, aunque lo haga ásperamente, no por ello pierde el amor paternal. Hágase lo que debe hacerse aunque á él le duela, porque este dolor es lo único que puede sanarle’. En suma: es justo, conveniente y conforme á la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen esas cualidades”<sup>253</sup>.

Reconoce Sepúlveda que esta no es una de las causas de guerra justa más aducidas, ni de las más comunes, pero válida para justificar la guerra contra los indios: “Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehúsan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza”<sup>254</sup>.

Sepúlveda insiste, además, en la diferencia entre la servidumbre, sea definida desde el derecho o desde la filosofía; así, para los juristas señala que “la servidumbre es cosa adventicia y nacida de fuerza mayor y del derecho de gentes y á veces del derecho civil”, y en cambio los filósofos “llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y á las costumbres inhumanas y bárbaras”<sup>255</sup>. Como puede observarse, la diferencia comentada arriba entre esclavitud civil y esclavitud natural se hace eco en Sepúlveda para reforzar sus argumentos respecto a la guerra justa contra los indios, por su calidad de bárbaros.

El conflicto entre la universalidad de la dignidad en el cristianismo y la esclavitud natural, es resaltada en el *Democrates Alter* por Sepúlveda como una oposición de dos leyes naturales, entre las cuales la naturaleza tiene que elegir, de acuerdo con el principio aristotélico de que un

---

<sup>253</sup> *Ídem.*, pp. 85-87.

<sup>254</sup> *Ídem.*, p. 81.

<sup>255</sup> *Ídem.*, pp. 81-83.

mayor bien y un menor mal son preferibles a un menor bien y a un mayor mal. Así, pues, como en la guerra hay siempre vencedores y vencidos, lo que deja en claro quienes son inferiores, es necesario que su vida sea preservada mediante la institución de la esclavitud, pues a través de ella se logra un fin superior, que es salvaguardar la especie humana.

El ataque a las culturas indias continúa en Sepúlveda, aún en las poblaciones consideradas como más civilizadas, a las cuales considera un ejemplo de la barbarie, pues señala que “aunque algunos de ellos demuestran cierto ingenio para algunas obras de artificio, no es éste argumento de prudencia humana, puesto que las vemos en las bestias (...) Y por lo que toca al modo de vivir de los que habitan la Nueva España y la provincia de Méjico, ya he dicho que á éstos se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio al modo de las gentes cultas. Pero (...) cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario con esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie é innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa á que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón”<sup>256</sup>. Es decir, que en lo que para Vitoria era prueba de racionalidad en los indios, para Sepúlveda es muestra tan sólo de que no son animales. Además, aún en las culturas indígenas que se les reconocía mayores avances tecnológicos y mejores instituciones políticas, por su mayor capacidad, deberían con mayor razón aceptar el dominio español: “Y si a estos bárbaros, esto es, a los indios, no les falta capacidad, tanto más están obligados a obedecer y a someterse al imperio de aquellos que les pueden enseñar a vivir como hombres y a hacer cuanto es útil tanto para la vida presente como para la futura”.<sup>257</sup>

El argumento de Sepúlveda no queda en el ámbito personal, del dominio de un individuo sobre otro individuo, sino que lo extiende al nivel de las relaciones entre los pueblos. Sólo de esta manera su discurso era funcional a la empresa imperialista, al justificar el dominio de una nación sobre otras, bajo la justificación de un Derecho Natural que consideraba al otro como bárbaro. Por eso, no es extraño que estas razones hayan merecido el aplauso de los conquistadores de México, al grado que el Ayuntamiento acordó obsequiar a Sepúlveda “algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta el valor de doscientos pesos de oro de minas”<sup>258</sup>. Pero este punto lo abordaremos más adelante, al hablar del derecho a la libertad de los pueblos; por lo pronto, hemos querido mostrar cómo la negación de la humanidad del indio, su catalogación como “bárbaro”, traía como consecuencia la violación de sus derechos a la vida, a la igualdad y a la

---

<sup>256</sup> *Ídem.*, p. 109.

<sup>257</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, *op. cit.*, 4v., p. 111.

<sup>258</sup> Cf. ZAVALA, Silvio, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina: Siglos XVI y XVII*, CNDH, México 2001, p. 36.

libertad. No se trataba tan sólo de una discusión intelectualista y escolástica, sino de la elaboración de una razón imperialista que negaba su dignidad a los indios; una razón que fue enfrentada por Fray Bartolomé de Las Casas.

#### **4.1.4.5. Los indios como particularizaciones de lo humano universal**

¿Cómo defiende Las Casas la humanidad de los indios? O, en otras palabras, ¿cómo defiende que los indios son seres con “dignidad”? Tomemos en cuenta que, en esta controversia, la “dignidad de los seres humanos” no es una abstracción, sino una característica directamente relacionada con el reconocimiento de los derechos del Otro. Además, la polémica en Valladolid significó un punto cumbre de la lucha emprendida por Las Casas. En este sentido, por ejemplo, antes de abandonar Las Indias, y dirigirse a España por última vez, participó en una reunión en la Ciudad de México acerca de los métodos españoles de gobierno, en la que condenó la guerra que se hacía contra los indios, ya fuera para convertirlos o para remover los obstáculos que tenían los misioneros que predicaban la fe, calificándola de perversa, injusta, tiránica.

Las Casas defiende, desde esta perspectiva iusnaturalista, la unidad de toda la humanidad, en razón de que todos los seres humanos cumplen la definición de “animal racional”. Señala que “todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno dellos es una no más la definición”.<sup>259</sup> Por lo tanto, siguiendo los términos clásicos, no existen diferencias substanciales sino nada más accidentales. Esto lo llevó a la práctica defendiendo la igualdad de los indígenas y a la vez sosteniendo que había de respetar sus diferencias.

Para combatir el argumento de Sepúlveda, Las Casas realiza una clasificación del concepto “bárbaro”, sobre la base de su lectura de Aristóteles. Sostiene que no se puede generalizar acerca de esta noción, ni aplicarla de manera tan vaga. Las clases de bárbaros que encontró fueron:

1) *Bárbaros porque su conducta es salvaje*: Se toma el término en sentido impropio y amplio y significa todo hombre cruel, inhumano, fiero y violento, alejando de la humana razón ya por impulso de la ira o de la naturaleza. En efecto, “echadas a un lado la modestia, mansedumbre y moderación humanas, se hace duro, áspero, pendenciero, intolerable y cruel y se precipita hacia crímenes que sólo perpetrarían las bestias fieras habitantes de las salvas”.<sup>260</sup> Tomando en cuenta este sentido amplio del concepto, Las Casas señala que “entre el número de estos bárbaros no faltan en realidad algunos de nuestros españoles; más aún, por las obras cruelísimas que llevaron a cabo contra aquellos pueblos superan a todos los bárbaros”.<sup>261</sup>

Es interesante caer en la cuenta de la estrategia discursiva de Las Casas, que se presenta en varias ocasiones en sus escritos, con el uso de la “inversión del argumento eurocéntrico”. Por

---

<sup>259</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo II, *op. cit.*, II.LVIII, p. 396.

<sup>260</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, *op. cit.*, 13v.-14, p. 125.

<sup>261</sup> *Ídem.*, 14, p. 126.

medio de esta inversión, no sólo busca superar la visión limitada que el español tiene respecto al indígena y defender su igualdad ante los europeos, sino también intenta resaltar las injusticias cometidas y las limitaciones éticas en las acciones de los conquistadores. En este caso, les hace ver que, siguiendo este concepto amplio de barbarie, muchas de las acciones cometidas durante la invasión al “Nuevo Mundo” los hacen ser auténticos bárbaros. Por eso, su discurso significa, como lo hemos señalado, uno de los discursos contrahegemónicos en la naciente Modernidad. Su visión no está lejos al concepto actual de “barbarie” como una característica de la civilización; por ejemplo, Edgar Morin ha escrito que “[l]a barbarie no es sólo un elemento que acompaña a la civilización, sino que la integra. La civilización produce barbarie, en particular la barbarie de la conquista y de la dominación”.<sup>262</sup>

2) *Bárbaros porque no tienen lenguaje escrito*: Son aquellos que no tienen lenguaje escrito correspondiente a su lengua materna, y por lo tanto son considerados “rudos y faltos de letras y erudición”. Señala Las Casas que en este sentido también es llamado bárbaro aquel que, por la diferencia del idioma, no entiende a otro que con él habla, como en el caso en que San Juan Crisóstomo, que llamaba *bárbaros* a los Reyes Magos del Evangelio. Por eso, éste no es un uso simple del término sino un uso accidental; señala que a partir de dicho ejemplo “se ve muy claro que puede ocurrir que algunos sean llamados bárbaros y sean sabios, cuerdos, prudentes y civilizados. Así los griegos en los primitivos siglos llamaban bárbaros a los romanos, y, a su vez, los romanos tanto a los griegos como a los demás pueblos del mundo los llamaban bárbaros”<sup>263</sup>. Por lo tanto, estos no pueden ser catalogados como los “esclavos por naturaleza” de que hablaba Aristóteles.

3) *Bárbaros en el sentido correcto del término*: Es el significado en sentido propio y estricto, que según Las Casas, es el único que puede incluirse en la categoría aristotélica de esclavos naturales. Se refiere a aquellos hombres que “por impío y pésimo instinto, o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estólidos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se gobiernan ni con leyes ni con derecho, ni cultivan la amistad ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política; más aún, carecen de príncipe, leyes e instituciones”<sup>264</sup>. En efecto, estos son los referidos a siervos por naturaleza.

4) *Bárbaros porque no son cristianos*: Son aquellos que no conocen la fe cristiana. Señala Las Casas que “todo pueblo, por muy perfecta que sea su administración política, todo hombre, por gran filósofo que sea, está expuesto a las máximas barbaries, esto es, a los peores vicios si no está imbuido de los misterios de la filosofía cristiana”<sup>265</sup>. Puede observarse aquí que Las Casas no

---

<sup>262</sup> MORIN, Edgar, *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 19. Véase también FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *La Barbarie. De ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona, 1995.

<sup>263</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, op. cit., 15, p. 126.

<sup>264</sup> *Ídem.*, 16, pp. 127-128.

<sup>265</sup> *Ídem.*, 28, p. 140.

cataloga *a priori* y de forma absoluta como “bárbaros” a quienes no tienen la fe cristiana, sino que considera que están expuesto a cometer actos de barbarie; aunque, como hemos señalado líneas arriba, también denuncia que quienes se dicen cristianos cometen esta clase de actos.

De estos cuatro tipos, según Las Casas, “los *bárbaros propiamente dichos* son aquellos a quienes incluimos en la tercera clase, esto es, los que tienen su mente obstruida, los necios, los faltos de razón, los privados de facultades, los crueles, fieros, corrompidos con depravadas costumbres y sediciosos, ya por naturaleza, ya por el vicio de pecar; a éstos se refiere expresamente Aristóteles.”<sup>266</sup> Por eso, es sobre esta definición de bárbaros sobre la cual Las Casas discute, atacando en gran parte las observaciones que de los indios realiza en su obra Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, que servían de apoyo a Sepúlveda. De hecho, en el resumen sobre la Polémica de Valladolid realizado por Domingo de Soto, éste destaca el hecho de que Las Casas hiciera ver a la Junta el nivel de desarrollo de los indios, y por lo tanto, no podían ser considerados “bárbaros” ni tampoco hacerles justa guerra por tal causa:

“Por esta ocasión, el señor obispo contó largamente la historia de los indios mostrando que aunque tengan algunas costumbres de gente no tan política, pero que no son en este grado bárbaros, antes son gente gregátil y civil que tienen pueblos grandes y casas y leyes y artes y señores y gobernación, y castigan no sólo los pecados contra natura, más aún otros naturales con penas de muerte. Tienen bastante policía para que por esta razón de barbaridad no se les pueda hacer guerra. Y así concluyó contra el dicho doctor Sepúlveda, que por ninguna de aquellas sus cuatro razones se les puede hacer guerra antes de predicarles la fe, sino que aquella guerra sería inicua y tiránica y perjudicial al Evangelio y a su predicación”.<sup>267</sup>

Tomando en cuenta el contexto que hemos descrito, las diversas descripciones que Las Casas hace de los indios, de su medio, de sus costumbres y sus construcciones, no tienen como objetivo la creación –ni son un adelanto– del “mito del buen salvaje”. Interpretar de esta manera a Las Casas es seguir haciendo una historiografía eurocéntrica y no una historia de las ideas desde la propia realidad latinoamericana. En efecto, más que la descripción del “buen salvaje”, estamos ante la manera en que Las Casas, como buen abogado, intenta demostrar que los indios no pueden ser catalogados como “bárbaros” según la doctrina aristotélica. Esta lucha justifica plenamente su afán por describir de manera a veces idealizada a los indios, pues era claro que se enfrentaba ante argumentos de descalificación y desvaloración total de estas culturas. Si la objetividad a veces no estaba presente en las descripciones lascasianas sobre los indios –aunque

---

<sup>266</sup> *Ídem.*, 30v., p. 143.

<sup>267</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Aquí se contiene una disputa o controversia” en *Tratados*, Tomo I, FCE, México, 1997, p. 283.

tómese en cuenta que el propio De Soto señalaba que el obispo reconocía que los indios tienen “algunas costumbres de gente no tan política”–, mucho menos lo estaba en la descripción realizada por sus oponentes. Además, la valoración subjetiva respecto a las culturas indígenas tenían finalidades separadas por una gran brecha: Las Casas buscaba que se valorara a los indios como seres humanos en plenitud y, por lo tanto, capaces de entrar en una dinámica de diálogo sin necesidad de violencia y guerra, mientras que Sepúlveda intentaba considerarlos como “bárbaros” para justificar la guerra de conquista y colonización. Más allá de purismos intelectuales, fue claro que las ideas de aquél molestaron a conquistadores, encomenderos y colonos de diversas partes de Las Indias, mientras que las de éste fueron festejadas y premiadas por los mismos.

El debate entre Las Casas y Sepúlveda también refleja la crisis que la Cristiandad estaba pasando. La aparición de los habitantes del Nuevo Mundo tenía graves consecuencias en la compatibilidad entre la doctrina aristotélica y el libro bíblico del Génesis. Las respuestas comenzaban a complicarse para preguntas como éstas: ¿Era posible la irracionalidad *de tantos* – es decir, naciones enteras– seres humanos nuevos? ¿Hasta qué punto podía ella conciliarse con la idea de la Creación? ¿A cuál grado de distinción humana cabía descender sin oprobio de los principios de la filosofía cristiana? Y es que la antítesis entre la creación divina del ser humano y los defectos de la criatura terrena era salvada comúnmente por los pensadores cristianos, sea por la idea de la naturaleza susceptible de errores o por la distinción entre el estado de inocencia y el del mundo caído en el pecado. No obstante, dada la magnitud del problema ocasionado por la supuesta incapacidad de los indios y su calidad como bárbaros, se ponía en quiebre la compatibilidad entre Aristóteles y la idea de la igualdad en la creación de todos los seres humanos. Esta situación fue bien percibida por Sepúlveda y Las Casas.

Siguiendo su interpretación sobre Aristóteles, Las Casas destaca que la naturaleza hace entre las cosas posibles la mejor. Y este principio lo relaciona con la perspectiva cristiana de tal manera que, a diferencia de Sepúlveda, no necesita sacrificar el principio de la igualdad cristiana contenido en el relato de la creación por la presunta calidad “bárbara” de los indios: “Finalmente, cada cosa en su especie crea y engendra perfectamente la semejanza a ella y todo hombre por naturaleza entiende y acepta los primeros principios. La causa de todo esto es que las obras de la naturaleza son obra de la Suma Inteligencia que es Dios, según se dice en el tratado ‘de las causas’; por lo cual conviene a la providencia y bondad divinas que la naturaleza siempre o en la mayor parte de los casos produzca las cosas mejores y perfectas y rara vez y en el menor número de los casos las imperfectas y pésimas”<sup>268</sup>. Por eso, para Las Casas era imposible admitir que se pudiera encontrar una cantidad tan grande de seres humanos con la capacidad tan disminuida para ser clasificados propiamente como “bárbaros”: “[S]ería imposible que, en cualquier parte del

---

<sup>268</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, *op. cit.*, 17v., p. 129.

mundo, se puedan encontrar toda una raza, nación o región o provincia necia o insensata, y que, como regla general, carezcan de la suficiente ciencia o habilidad natural para regirse o gobernarse a sí mismas”<sup>269</sup>. Se estaría en una situación contraria a la concepción cristiana de Dios:

“Dios, pues, autor de toda criatura, no despreció a estos pueblos del Nuevo Mundo de tal manera que quisiera que estuvieran faltas de razón y los hiciera semejantes a los animales hasta el punto que se les aplique con razón el calificativo de *bárbaros*, fieros y salvajes brutos, como éstos piensan y fingen, sino que, por el contrario, tales gentes son de tal mansedumbre y modestia que más aún que las demás gentes del mundo están muy dispuestas y preparadas a abandonar la idolatría y a recibir en sus provincias y poblados la palabra de Dios y la anunciación de la verdad”.<sup>270</sup>

Un año después de la Polémica de Valladolid, en 1552, Las Casas reafirmó la unidad de la humanidad en su *Tratado comprobatorio del imperio soberano*: “Y pues Dios no hizo diferencia entre los hombres cuanto a los beneficios naturales, que por su bondad infinita y gratuita voluntad general e universalmente hizo comunes a todos, por tanto, a ningún hombre fue ni es permitido hacer, cuanto a esto, entre los hombres diferencia”<sup>271</sup>. De ahí que, se pueda afirmar que, entre 1550 a 1552, dio fruto la primera *configuración moderna de la conciencia de especie*, de la unidad de los seres humanos, pues no sólo se trataba de una defensa de la inocencia de los indios, ni de su conversión al cristianismo por las vías pacíficas, ni mucho menos de la creación del “mito del buen salvaje”, sino la posibilidad de comprender las prácticas de la otra cultura y abrirse así al Otro, reconociendo su alteridad.

Es un hecho reconocido que Sepúlveda superaba a Las Casas en cuanto al conocimiento de Aristóteles y, en consecuencia, la interpretación de aquél sobre la servidumbre natural era más fiel al Estagirita que la de éste. No obstante, desde la perspectiva de la liberación, lo interesante no es la interpretación de la obra de Aristóteles sino la manera en que Las Casas funda *una nueva filosofía política*, propia de la Modernidad temprana, que dio cuenta de la nueva configuración mundial. Por eso la superioridad teórica y humanista de Sepúlveda, expresada en este punto en su dominio de Aristóteles, se convierte en una inferioridad en relación con la función liberadora del pensamiento de Las Casas. Fernández Buey señala al respecto:

“El bondadoso que se equivoca nos está señalando, con su error, el verdadero camino que hay que seguir. Y, en efecto, Las Casas interpreta peor que Sepúlveda a Aristóteles, es menos sistemático en su tratamiento de la cuestión disputada, salta con mucha

---

<sup>269</sup> *Ídem.*, 20, p. 131.

<sup>270</sup> *Ídem.*, 13v, p. 125.

<sup>271</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado comprobatorio” en *Tratados*, Tomo II, *op. cit.*, p. 1061.

facilidad de un tema a otro, es reiterativo, mezcla y acumula razones; pero en todo lo sustancial para una filosofía político-moral de la alteridad, para una filosofía libertaria, tolerante y comprensiva de las razones de la otra cultura, acierta. Acierta de pleno”.<sup>272</sup>

Las Casas decidió distanciarse del aristotelismo, en la discusión respecto a la barbarie y la esclavitud natural, y optó por generar un pensamiento propio. Este no consistió en afirmar la superioridad del cristianismo sobre el aristotelismo, sino más bien en una versión específica del pensamiento cristiano ante la nueva realidad política, capaz de abrirse a otras culturas. Un pensamiento que fue capaz de percatarse del uso interesado –“ideologizado”, diríamos hoy día– de la doctrina aristotélica, y por eso, pasionalmente afirma que: “Mandemos a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’; y de nuevo el Apóstol San Pablo dice: ‘La caridad no busca lo que no es suyo, sino lo que es de Jesucristo’”.<sup>273</sup> Las Casas denunció el uso ideológico de la filosofía aristotélica, y en particular de su concepción esclavista, que tiene un fin históricamente determinado: justifica una nueva esclavitud y dominio sobre pueblos enteros, en una situación geopolítica totalmente diferente a la vivida por Aristóteles.

Cabe hacer una última precisión respecto al concepto universal de ser humano manejado por Las Casas para defender a los indios. Como señalamos en la sección anterior, se puede encontrar un fundamento de derechos humanos en Las Casas desde un iusnaturalismo clásico enriquecido por sus observaciones etnográficas; así, la manera en que defiende la naturaleza racional de los indios es parte de esta construcción iusnaturalista. Se trata de una concepción del ser humano que, si bien basada en los presupuestos tomistas-aristotélicos y en la doctrina cristiana, no está encerrado en una idea abstracta y absoluta de individuo que, en los hechos, excluyese a culturas distintas a las europeas. Por eso, en la lucha por los derechos de los indios no sólo había que reconocer su alteridad, sino también reconocerles su calidad de seres humanos; como señala Beuchot:

“A veces es más difícil reconocer lo universal que lo particular; en ese momento era más arduo y virtuoso reconocer al indio como hombre que como indio; no se trataba de reconocerlo como hombre bajo un universal (‘hombre’) vago y casi vacío, sino como ser humano con toda su dignidad y todos sus derechos.”<sup>274</sup>

Para lograr este concepto universal de ser humano que no excluyera a los indígenas, Las Casas tuvo que, como hemos insistido, ubicarse desde la perspectiva de las víctimas y

---

<sup>272</sup> FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *La gran perturbación*, op. cit., p. 160.

<sup>273</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, op. cit., 21, pp. 132-133.

<sup>274</sup> BEUCHOT, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 136.

comprenderles desde el reconocimiento radical de su alteridad. Por eso no compartimos la visión de quienes quieren deshistorizar la defensa de la humanidad de los indios por parte de Las Casas encasillándola, desde la visión hegemónica de la historia de la filosofía, en un iusnaturalismo apriorístico y racionalista que busca desencarnarse de la realidad y la historia. Por ejemplo, Silvio Zavala ha afirmado:

“Las Casas se emancipa (...) de toda consideración de hecho. La antropología latinoamericana queda relegada a un discreto lugar secundario; en cambio, sobresale la idea apriorística de la naturaleza racional humana, así como la tendencia del género a conservar los atributos con que lo ha investido el acto divino de la creación. Basta que los indios sean muchos para que no pueda convenirles el argumento de irracionalidad.”<sup>275</sup>

Esto lo comenta Silvio Zavala de la siguiente afirmación de Las Casas: “[L]uego imposible es, aunque no hubiésemos visto por los ojos el contrario, que puedan ser siervo por natura, y así, monstruos en la naturaleza humana, como la naturaleza obre siempre perfectamente y no falte sino en muy mínima parte”. Como se ve, este autor omite el hecho de que Las Casas requiere fundamentar su *Apología* en una obra más extensa de observaciones antropológicas, es decir, la *Apologética historia*. El hecho de que los indios fuesen muchos ya es una observación de hechos, que influye y pone en crisis como hemos dicho el equilibrio entre el cristianismo y el aristotelismo, y por lo tanto la idea de “naturaleza racional humana” no es apriorística en el discurso lascasiano, sino que es reelaborada desde la experiencia de encuentro con la víctima del nuevo sistema global naciente. De no ser así, Sepúlveda debió de haber llegado a las mismas conclusiones que Las Casas, pues también contaba con dicho concepto apriorístico de naturaleza humana, y podríamos decir que lo conocía mejor.

En una situación semejante encontramos el estudio realizado por Antonio Pérez Luño sobre Bartolomé de Las Casas. En éste, se considera como vía adecuada para analizar el pensamiento lascasiano<sup>276</sup> la clasificación del iusnaturalismo en *iusnaturalismo voluntarista*, *iusnaturalismo cosmológico o naturalista*, y *iusnaturalismo racionalista*. Fuera de admitir que, por su formación, Las Casas habría recibido el instrumental teórico relacionado con dichas corrientes, intentar ubicar su pensamiento en estos tres casilleros tiene como principal inconveniente su

---

<sup>275</sup> ZAVALA, Silvio, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina: Siglos XVI y XVII*, op. cit., p. 43.

<sup>276</sup> Señala el autor que “tomar como punto de referencia la concepción lascasiana del Derecho natural implica, desde el punto de vista metodológico, un estimable avance para la exposición general de su pensamiento. A través de esa aproximación fray Bartolomé ya no aparece como una figura aislada, cuya obra es fruto de una gesta personalista, sino que le sitúa en el contexto ideológico, religioso, jurídico y político que da sentido auténtico a su testimonio” (PÉREZ LUÑO, Antonio, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid, 1992, p. 146).

desarticulación, y por lo tanto, no se le aborda como un discurso integral que procuraba la defensa de los pueblos indios. El profesor sevillano va ubicando diferentes textos de Las Casas en cada una de las clasificaciones propuestas, sin intentar comprender la conexión entre el discurso y la praxis<sup>277</sup>. De hecho, aborda cada clasificación del iusnaturalismo como una “etapa de su evolución intelectual”<sup>278</sup>, lo cual es incorrecto, pues los textos que cita para cada etapa no se generaron en el orden cronológico supuesto; por ejemplo, de la *Apología* y de la *Apologética Historia* obtiene textos para ubicarlos en una de las tres clases de iusnaturalismo. En efecto, es falso que Las Casas tuviera un desarrollo intelectual que evolucionó del iusnaturalismo voluntarista al racionalista pasando por el naturalista; más bien en sus textos, si se quiere leerlos desde este filtro, encontramos simultáneamente los tres iusnaturalismos.

El presupuesto que lleva a Pérez Luño a realizar esta lectura de la obra lascasiana es contrario a los que establecimos como necesarios para rescatar una THDH. Dicho presupuesto consiste en considerar el iusnaturalismo racionalista como la etapa superior de la evolución intelectual: “El racionalismo constituye, por tanto, la más valiosa dimensión axiológica del iusnaturalismo para la legitimación del derecho y de la política. El iusnaturalismo racionalista ha cumplido a través de los tiempos la importante tarea de educar a la humanidad para organizar racionalmente, esto es, humanamente la convivencia”<sup>279</sup>. Sin negar la validez que pueda tener esta consideración, debemos reconocerla como parte de la historiografía hegemónica que tiene como una de sus consecuencias el “desperdicio de la experiencia”, como lo explicamos en la primera sección de este capítulo. Una muestra de ello son dos valoraciones que realiza el autor sobre la doctrina lascasiana, alejadas de la perspectiva que hemos presentado. La primera se refiere al ataque que Las Casas realiza a Aristóteles, que la califica como parte de la etapa voluntarista:

“Permite también corroborar esa fase de voluntarismo lascasiano su argumento para descalificar la tesis aristotélica sobre la servidumbre de determinados hombres por naturaleza. No deja de causar estupor que fray Bartolomé, en un pasaje de su *Historia de las Indias*, no se recate en sentenciar que Aristóteles ‘era gentil y está ardiendo en los

---

<sup>277</sup> Esto, a pesar de que reconoce la importancia de la praxis lascasiana para comprender su pensamiento: “Es obvio que la personalidad de Las Casas rebasa los linderos estrictamente doctrinales de la elaboración teórica, por la propia amplitud estrictamente doctrinales de la elaboración teórica, por la propia amplitud de sus inquietudes y objetivos. Incluso, no sería aventurado conjeturar, que la reflexión lascasiana sobre el derecho y los problemas políticos tuvo en él un sentido instrumental y subordinado a las metas prácticas que presidieron su existencia; es decir, la lucha a favor de los indios” (PÉREZ LUÑO, Antonio, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, op. cit., p. 145).

<sup>278</sup> *Ídem.*, p. 151.

<sup>279</sup> *Ídem.*, p. 157.

infiernos, y por ende tanto se ha de usar de su doctrina, cuanto con nuestra sancta fe y costumbre de la religión cristina conviniere”<sup>280</sup>.

Esta perspectiva separa el discurso de Las Casas de su praxis pues soslaya el contexto que hemos descrito. Las Casas y Sepúlveda intentan resolver el conflicto entre la igualdad de los seres humanos y la esclavitud natural; por lo tanto, como señalamos, era un conflicto entre la doctrina cristiana y la filosofía aristotélica. De ahí que, cuando Las Casas llama a sólo tomar de Aristóteles lo que convenga a la fe cristiana, está poniendo la igualdad proclamada por el Génesis por encima de la doctrina de la servidumbre por naturaleza; no se trata de un simple rechazo voluntarista de la filosofía por razones de dogma religioso. El otro caso de una valoración equivocada de los textos lascasianos lo encontramos cuando Pérez Luño acusa al dominico de “racista”; lo hace en el siguiente tenor:

“El determinismo casual se expresa, en particular aspereza, respecto a los alemanes. Las Casas sostiene la pintoresca tesis, que pretende respaldar en la autoridad de Alberto Magno y Tomás de Aquino, según la cual ‘la frialdad exterior encierra y tapa o tupe los poros, agujeros o cominos de los espíritus’. De lo que infiere que los habitantes de esas tierras frías son ‘gruesos y torpes en el entender, estópidos, fantochados, atronados y de poco juicio. Todas estas propiedades vemos convenir a alguna nación de los cristianos que por su honra llamamos’.

No muestra aquí fray Bartolomé excesiva perspicacia profética, sobre lo que iba a ser la contribución de los distintos pueblos al desarrollo de la cultura y de la filosofía en los siglos inmediatamente posteriores. Es evidente que desde ese ‘racismo’ naturalista y causal antinórdico, que resulta paradójico e insólito desde la óptica de nuestro tiempo, difícilmente el Obispo de Chiapas hubiera alcanzado el merecido puesto que le corresponde en la historia del pensamiento humanista”<sup>281</sup>.

Nuevamente encontramos una valoración equivocada del pensamiento de Las Casas, debido a la descontextualización de sus dichos. Estas supuestas críticas a los nórdicos no tienen nada que ver con la defensa de un racismo, sino que es *un argumento a contrario* de la postura imperialista defendida por Sepúlveda y otros. Recordemos que la doctrina aristotélica sobre la esclavitud natural era constantemente relacionada con cuestiones del clima, siendo éste una de las fuentes para determinar la generación de “bárbaros”; en este sentido, los partidarios de la guerra trataron de fundar la incapacidad de los hombres del Nuevo Mundo en razones geográficas, tales

---

<sup>280</sup> *Ídem.*, p. 151.

<sup>281</sup> *Ídem.*, pp. 155-156.

como la latitud, la insularidad y la influencia de los astros.<sup>282</sup> Por eso, los capítulos XXIV y XXIX de la *Apologética Historia Sumaria* de Las Casas tienen como títulos “De cómo el clima y otras cualidades de las tierras influyen en las condiciones de sus habitantes” y “Pruébese la relación que hay entre los climas y las condiciones de los hombres”, y su contenido tiene el fin de demostrar que por razones de clima y geográficas los indios no podían ser catalogados como “bárbaros” sino que, muy al contrario, más riesgo corrían otras naciones que contaban con climas y sitios geográficos menos benignos y que eran consideradas cristianas sin problema alguno, y por lo tanto sus miembros tenían la capacidad de entendimiento para recibir la fe. En efecto, Las Casas no pretende defender ningún tipo de racismo contra los nórdicos, ni llama a que se les haga guerra justa, sino que su afirmación es parte de sus argumentos para demostrar que, por el clima, las naciones recién descubiertas no pueden ser “bárbaras”.

#### 4.1.5. Derecho a la vida

A partir de los fundamentos explicados en las secciones anteriores, y desde la perspectiva de las víctimas, se encuentra en el discurso y en la praxis de Las Casas la defensa de diversos derechos de los indígenas; el primero de ellos fue el derecho a la vida. En este sentido, la muerte es la consecuencia inevitable de la opresión, y por eso Las Casas censura a los del Consejo del rey por no buscar informarse debidamente sobre la situación de los indios, en lugar de condenarlos “a perpetua servidumbre y a la muerte que de ello sucedió y que suceder era necesario”<sup>283</sup>. En las varias veces citada *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, el dominico se presenta como alguien que está buscando echar “el infierno” de las Indias. Esta metáfora es la manera en que muestra la negatividad del momento histórico en que vivía, pues el “infierno” no era un concepto meramente religioso sino la forma de describir la situación de opresión y muerte que existía en las Indias. Erradicar el infierno, entonces, significaba en términos positivos la instauración de condiciones propicias para la producción y reproducción de la vida. Esta denuncia de la muerte antes de tiempo aparece con claridad en el primer escrito de Las Casas que se tiene noticia. En la *Representación a los regentes*<sup>284</sup>, de 1516, señala veinte puntos sobre lo que sucede en las Antillas. En varios de ellos, aparece alguna palabra relacionada con la muerte y, en los que no, aparecen diferentes formas de vejaciones contra los indios.

La concepción de Las Casas respecto a la vida es integral. No se reduce sólo a una defensa reduccionista de la vida en tan sólo unos momentos específicos (el inicio y el final), sino a la comprensión de la vida como todo un proceso donde el ser humano debe tener las condiciones

---

<sup>282</sup> Cf. ZAVALA, Silvio, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina*, op. cit., p. 46.

<sup>283</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo II, op. cit., III.XIV, p. 481.

<sup>284</sup> Cf. LAS CASAS, Bartolomé de, “Memorial de remedios para las Indias (1516)” en *Obras completas*, Tomo XIII, op. cit., pp. 23-48.

materiales para la satisfacción de sus necesidades. Entre las negaciones de estas condiciones se encontraba la guerra injusta hecha contra los indios: “Por las guerras infernales que los españoles les han hecho y por el cautiverio horrible en que los pusieron, más han muerto de otras quinientas y seiscientas mil personas hasta hoy, y hoy los matan. En obra de catorce años todos estos estragos se han hecho.”<sup>285</sup> “Van los cristianos a ellos con ciertos caballos (que es la más perniciosa arma que puede ser para entre indios) y hacen tanto estragos y matanzas que asolaron y despoblaron la mitad de todo aquel reino”<sup>286</sup>. Guerras sin motivo que llegaron a desaparecer la población de diversos lugares: “Y más afirmo: que hasta que todas las muchedumbres de gentes de aquella isla fueron muertas y asoladas (que pueda yo creer y conjeturar) no cometieron contra los cristianos un solo pecado mortal que fuese punible por hombres”.<sup>287</sup> Agresiones que, además, demostraban la explotación debido al género: “Los indios, que se les rasgaban las entrañas de dolor, daban gritos y decían: ‘Oh, malos hombres, crueles cristianos, ¿a las iras matáis?’. *Ira* llaman en aquella tierra a las mujeres, cuasi diciendo: ‘Matar las mujeres señal es de abominables y crueles hombres bestiales’”.<sup>288</sup>

La defensa de la vida pasa por las condiciones materiales de desarrollo de ella, y por eso Las Casas denuncia las condiciones de trabajo en que estaban sometidos los indios, donde padecían la falta de alimentos: “Y la cura o cuidado que dellos tuvieron fue enviar los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intolerable, y las mujeres ponían en las estancias, que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra, trabajo para hombres muy fuertes y recios. No daban a los unos ni a las otras de comer, sino yerbas y cosas que no tenían sustancia; secábaseles la leche de las tetas a las mujeres paridas, y así murieron en breve todas las criaturas; y por estar los maridos apartados, que nunca vían a las mujeres, cesó entre ellos la generación”.<sup>289</sup> Condiciones de trabajo que no sólo daban lo suficiente para producir la vida, sino que conducían a la muerte: “Y acaeció vez de muchas que esto hizo que de cuatro mil indios no volvieron seis vivos a sus casas, que todos los dejaban muertos por los caminos. Y cuando algunos cansaban y se despeaban de las grandes cargas y enfermaban de hambre y trabajo y flaqueza, por no desensartarlos de las cadenas les cortaban por la collera la cabeza y caía la cabeza a un cabo y el cuerpo a otro.”<sup>290</sup> También denuncia el robo del alimento como causa de muerte: “...y como no hubo pan, los cristianos tomaron a los indios cuanto maíz tenían para mantener a sí y a sus hijos, por lo cual murieron de hambre más de veinte o treinta mil ánimas, y acaeció mujer matar su hijo para comello, de hambre”.<sup>291</sup> Esta situación que negaba el derecho a la vida a los indios, Las

---

<sup>285</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación...*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>286</sup> *Ídem.*, p. 119.

<sup>287</sup> *Ídem.*, p. 121.

<sup>288</sup> *Ídem.*, p. 134.

<sup>289</sup> *Ídem.*, p. 122.

<sup>290</sup> *Ídem.*, p. 137.

<sup>291</sup> *Ídem.*, p. 137.

Casas la clasifica como “tiranía”, donde los indios eran expuestos a la muerte con tal de que los conquistadores obtuvieran riquezas:

“La tiranía que los españoles ejercitan contra los indios en el sacar o pescar de las perlas es una de las crueles y condenadas cosas que pueden ser en el mundo. No hay vida infernal y desesperada en este siglo que se le pueda comparar, aunque la del sacar el oro en las minas sea en su género gravísima y pésima. Métenlos en el mar en tres y en cuatro y cinco brazas de hondo; desde la mañana hasta que se pone el sol están siempre debajo del agua, nadando sin resuello, arrancando las ostras, donde se crían las perlas.”<sup>292</sup>

Para Las Casas, más valía la libertad y la salud corporal de los infieles que hacer de ellos cristianos cautivos y destinados a la muerte. En este sentido, señala Gutiérrez que no es posible soslayar “el ‘materialismo’ (sentido del valor de la vida, habría que llamarlo mejor) de esta opinión; pero con gran libertad espiritual estos frailes se sienten más urgidos por el evangelio, y por los horrores que ven en las Indias, que por las distinciones jerárquicas conceptuales establecidas por teólogos de escritorio”.<sup>293</sup> La satisfacción de necesidades era un criterio fundamental para realizar juicios éticos para Las Casas; así, por ejemplo, cuando en la *Apología* analiza las diversas formas de antropofagia, señala: “...cuando se comen las carnes humanas por necesidad y para ello no se sacrifican inocentes, sino que se comen los cadáveres de los muertos o delincuentes, entonces ciertamente no se obra contra la ley natural ni se comete pecado”. Pero además, señala el editor de esta obra que al margen se dice: “Por necesidad es lícito comer carne humana”.<sup>294</sup> No es momento de discutir el tema concreto de la antropofagia, sino de resaltar cómo la satisfacción de las necesidades para hacer viable la vida digna está presente en el pensamiento lascasiano. En este mismo sentido, el estado debe tener como finalidad la satisfacción de las necesidades humanas para la vida:

“Según Aristóteles, la ciudad es autosuficiente; y Agustín la define como un gran número de hombres unidos por un vínculo de convivencia que surge por la reunión de una multitud para convivir políticamente; en ella sus miembros se ayudan los unos a los otros, desempeñando cada uno un menester de manera coordinada; así, uno es médico, otro desempeña otro menester, y así es como la ciudad consigue su autosuficiencia y puede subvenir a sus necesidades independientemente de que forme parte del reino, excepto en una coyuntura pasajera, como es una guerra o en alguna necesidad urgente.

---

<sup>292</sup> *Ídem.*, p. 188.

<sup>293</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, op. cit., p. 71.

<sup>294</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, op. cit., 150, p. 274.

En cambio el ciudadano no es autosuficiente en muchísimas cosas y no puede por sí mismo resolver su vida adecuadamente sin la ayuda y el auxilio de su ciudad. En consecuencia, el ciudadano está ligado a su ciudad con un vínculo más fuerte que el que liga la ciudad a su reino”.<sup>295</sup>

Desde esta perspectiva integral de la vida, puede comprenderse mejor el sentido del proyecto presentado por Las Casas en el *Memorial de los remedios* de 1516. Es un esquema de vida comunitaria, donde se establecían comunidades de indios por un lado y de pueblos de labriegos españoles por el otro, buscando entre ellos una convivencia pacífica, de ayuda recíproca, y con la posibilidad abierta de mestizaje. En este documento encontramos una cantidad importante de normas para asegurar la vida de los indios: establece su gobierno por caciques naturales; el cuidado especial para la infancia para perpetuar la población en riesgo de desaparecer; las distancias entre poblados; las horas de trabajo; la necesidad de educación, de médicos, de boticarias y de maestros. En efecto, la preocupación de este proyecto es erradicar la muerte antes de tiempo y establecer las condiciones para la vida; escribe Las Casas: “Esta comunidad, hecha con las condiciones que de ella se dirán que ha de tener, escusarse ha que los indios accidentalmente mueran como hasta aquí, y viviendo, haya lugar para ser instruídos en la fe y se salven, y no muriendo”.<sup>296</sup>

La preocupación de Las Casas por la vida del ser humano se refleja en diversas regulaciones de su proyecto expresado en dicho *Memorial*. Así, en el primer remedio señala que “Que en tanto que Su alteza manda ver y determinar lo que le conviene, que mande en aquellas islas, para que lo sobredicho haya efecto, mande suspender todos los indios de todas las islas, que en ninguna cosa sirvan ni trabajen, que de trabajo sea.”<sup>297</sup> Este trabajo forzado lo que lleva es “a matar y a morir en poco tiempo” a los indios. Con esto se busca que puedan cobrar algunas fuerzas para que al volver al trabajo, puedan soportarlo, “y que se les dé de comer, en tanto que estuvieren suspensos, de lo que han hecho a los españoles, si lo suyo no les bastare, pues todo lo trabajaron ellos”.<sup>298</sup> Es decir, independientemente de la producción de su trabajo, existe el derecho a la vida, a alimentarse, y por lo tanto, el proyecto comunitario debe buscar la manera de asegurarlo.

El derecho a la vida está relacionado con el modo de producción de bienes y con la manera en que una comunidad se organiza. En este proyecto, Las Casas busca transformar de manera profunda el sistema social de producción, por medio de la erradicación del sistema de las

---

<sup>295</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “De regia potestate”, en *Obras Completas*, Tomo XII, Ed. Jaime González, Alianza Editorial, Madrid, 1990, VI.4, p. 75.

<sup>296</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Memorial de remedios para las Indias (1516)”, *op. cit.*, p. 25.

<sup>297</sup> *Ídem.*, p. 23.

<sup>298</sup> *Ibidem.*

encomiendas. De ahí que señale: “De las labranzas entendiéndose que lo que han de partir ha de ser sacado primero el diezmo para Dios, y lo que los mayordomos y procuradores vieren que han menester para sustentar la comunidad de comida; y lo que restare, se haga partes tomando bueno y malo igualmente (...) Su Alteza tenga sus rentas ciertas y sus tierras pobladas y abundantes de vasallos; y multiplicando la gente, como en aquella tierra maravillosamente multiplica, aumentarse ha cada día su auxilio y provecho, a gran utilidad y fijeza del reino, y lo que más es, no se cometerán tantos y tan diversos y abominables pecados, porque no se dará lugar desta manera a que cada cudicioso quiera henchirse en poco tiempo de muchos dineros, menguando y matando los vasallos de S.A., no mirando ni teniendo fin sino a su propio interés”.<sup>299</sup> En efecto, el proyecto implica la creación de una nueva comunidad basada en relaciones distintas a la encomienda privada, buscando que existan las condiciones materiales para la producción de vida; por eso, Lassègue señala al respecto:

“La Comunidad elimina la administración privada de los repartimientos, pero sin abolir a estos últimos. Es la reunión de indios pertenecientes a los antiguos repartimientos hechos a favor de los españoles en una villa o ciudad. Unidad económica *sui generis*, el trabajo y su fruto son organizados colectivamente bajo la supervigilancia de uno o varios mayordomos. La función de éstos es el planeamiento y la regulación de las actividades comunitarias. Ningún español puede disponer de indios para su servicio privado. Debe asegurarse la independencia económica de los mayordomos con el fin de salvaguardar su independencia de juicio e imparcialidad. Se les somete al juicio ‘de residencia’ al final del periodo que han ejercido su función (...) El Memorial propone la transformación de la pequeña o mediana empresa privada y feudal de la encomienda en una especie de empresa mixta de gran dimensión, mezcla de monopolio estatal con inversión privada y percepción de utilidades particulares. La Comunidad no acumula capital para sí misma sino para el rey y para los antiguos encomenderos. La renta que produce es su tributo. Las ventajas son múltiples: el acrecentamiento de la renta, la mejor conservación de la población trabajadora, la satisfacción a los colonos que han obtenido ‘mercedes’ del rey, la evangelización de los indios reunidos”.<sup>300</sup>

No es una solución idealista, ni utopista, dada por Las Casas; en esta etapa de su pensamiento, busca aliarse con la Corona para frenar los abusos de los encomenderos contra los indios. Puede ser considerada como un esquema paternalista, pero lo que deseamos resaltar es que busca –a través de negociaciones posibles y reales– detener la opresión y la muerte a la que

---

<sup>299</sup> *Ídem.*, pp. 24-25.

<sup>300</sup> LASSÈGUE, Juan Bautista, *La larga marca de Las Casas*, CEP, Lima, 1974, pp. 121-122.

son sometidos los indios; busca establecer desde los detalles más insignificantes, las condiciones para la producción y reproducción de la vida de los pueblos indios.

En otras disposiciones contenidas en estos remedios encontramos la insistencia de Las Casas por la buena alimentación de los indios: pide que los indios tengan “refrigerio y donde se recreen y engorden”, que estén “recios y gordos y fuera de peligro”, para lo cual deben “comer muy bien”. En este sentido insiste en la “salud de las ánimas y de los cuerpos”. En efecto, relaciona la muerte de los indios con la falta de alimento, señalando que “el bastimento está su vida, y en la falta de él ha estado su muerte”.

La defensa por el derecho a la vida que realiza Las Casas no se reduce sólo al ámbito de la persona individual. Comprende que la muerte es resultado de estructuras injustas, capaces de destruir formas de vida, culturas, y mundos completos, como estaba sucediendo en las Indias: “¿Qué harán con los inocentes, humildes y mandos y tímidos indios, y que no se osan quejar, ni hay quien los oiga ni defienda y remedie, teniéndolos en los campos y montes, en las minas y caminos y soledades, donde todo el aparejo que en el mundo se puede desear hay para sin que se sepa maltratallos, sino lo que hasta agora les han hecho e hoy en este día les hacen, que es chupalles toda la substancia de los cuerpos, porque otra no tienen ya en sus casas, hacerles echar la sangre, exponerlos a todos los peligros, darles intolerables e diversos trabajos, y sobre ellos muchos tormentos de palos e azotes y otras nunca oídas vejaciones, e finalmente, sin alguna piedad, por mill maneras corromperles y destruirles las vidas?”<sup>301</sup> De ahí que en diversos textos denuncie que la muerte llega por causa de la avaricia de los cristianos que desean la riqueza y el oro:

“La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber: por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido la mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respeto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de bestias, porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado, pero como menos que estiércol de las plazas.”<sup>302</sup>

---

<sup>301</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Entre remedios”, *op. cit.*, pp. 717-719.

<sup>302</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación...*, *op. cit.*, pp. 111-112.

Cabe hacer notar que en Las Casas, la defensa del derecho a la vida de los indios implica también la defensa de la naturaleza y de su medio vital. Al respecto, Gustavo Gutiérrez señala que la vida “de cada persona supone un contexto, si se le casa de él, sobre todo si se hace violentamente el individuo perece. El ser humano es como una planta, para estar en vida requiere echar raíces en tierra. Equilibrio ecológico lo llamamos hoy”.<sup>303</sup> En efecto, fuera de su ambiente los indios mueren, como veía Las Casas que sucedía pues eran extirpados de sus comunidades a la fuerza: “Y ésta es y ha sido regla general e infalible, que en sacando o mudando estas gentes de donde nacieron y se criaron a otra parte, por poca distancia que sea, luego enferman y pocos son los que de la muerte se escapan”.<sup>304</sup>

#### 4.1.6. Derecho a la igualdad

En cierta forma, a través de las páginas anteriores, hemos mostrado diversas facetas de la igualdad que defiende Las Casas. La principal de ellas es la referida a la humanidad de los indios. Se trata de la afirmación de la unidad del género humano que se fundamenta en razones teológicas, filosóficas y antropológicas. Los indios son vistos por él, a diferencia de las posturas eurocéntricas que enfrentó, como seres humanos con plena racionalidad, y con la capacidad suficiente para entrar en un proceso de diálogo que los llevase a recibir o a rechazar la religión cristiana.<sup>305</sup> Pueblos que se les debía reconocer que estaban en igualdad con los pueblos europeos para poseer bienes y gobernarse a sí mismos. En efecto, en este apartado, trataremos de desarrollar las diversas concretizaciones a través de las que Las Casas defiende el derecho a la igualdad de los indios ante los europeos.

Cabe señalar que varias de estas facetas podrían ser ubicadas dentro de otro apartado, y por lo tanto clasificadas como una clase distinta de derechos (derechos políticos, derechos de libertad, etc.); no obstante, desde la visión de las víctimas, partimos del supuesto de que el discurso de Las Casas puede ser mejor entendido no como la mera teorización de dichos derechos sino como la defensa de su disfrute por parte de los indios –y para toda la humanidad– en un plano de igualdad con los pueblos europeos. Por eso, consideramos que analizar estos derechos desde la perspectiva de la lucha por el trato igualitario entre el centro y la periferia –composición geopolítica que se estaba generando en la Modernidad temprana– responde más al contexto histórico que tan sólo analizar el discurso lascasiano de manera abstracta. Siguiendo esta última opción, tan sólo lograríamos clasificar a Las Casas como alguien que sintetizaba distintas posturas políticas desarrolladas en Europa, sea por la neoescolástica o por el humanismo, pero soslayaríamos lo

---

<sup>303</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, op. cit., p. 123.

<sup>304</sup> LAS CASAS, Bartolomé, *Historia de las Indias*, Tomo II, op. cit., III.XIII, p. 478.

<sup>305</sup> Cf. LAS CASAS, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 1975.

auténticamente novedoso: la lucha por el empoderamiento de los pueblos indígenas –el nuevo Otro que se hacía presente en el *mundo*– hacia un plano de igualdad con los demás pueblos. De ahí nuestra opción de abordar de esta manera el derecho a la igualdad.

#### 4.1.6.1. Reconocimiento de la igualdad y la *Sublimis Deus*

No está de más insistir en la manera en que Las Casas defiende la igualdad de los seres humanos. En su *Historia de las Indias* insiste en ello: “Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno dellos es una no más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos dellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño, etc.”<sup>306</sup> Además, como hemos señalado, en su *Apologética historia* demuestra la plena racionalidad de los indios a través del estudio y la valoración de sus capacidades tanto físicas como intelectuales, de su cultura, de su organización política, de su arquitectura, de sus conocimientos, y de sus religiones. Para hacer esta ponderación, no es determinante el criterio eurocéntrico dominante de la época (*poseer la fe cristiana*), pues a pesar de su ausencia, la capacidad racional del indio se muestra en sus obras y estructuras de vida:

“Y así queda declarado, demostrado y abiertamente concluído desde el capítulo 22 hasta el fin de todo este libro, ser todas estas gentes destas nuestras Indias, cuanto es posible por vía natural y humana, sin lumbre de fe, y que tenían sus repúblicas, lugares, villas y ciudades suficientísimamente proveídas y abundantes... porque son todas naturalmente de muy sutiles, vivos y claros y capacísimos entendimientos. Esto les provino (después de la voluntad de Dios que quiso así hacerlas) por la favorable influencia de los cielos, por disposición suave de las regiones que Dios les concedió que habitasen, por la clemencia y suavidad de los tiempos, por la compostura de los miembros y órganos de los sentidos exteriores e interiores; la bondad y sobriedad de los mantenimientos; la disposición buena y sanidad de las tierras y lugares y aires locales... y también a posteriori, que es decir por las mismas obras que obran y efectos que hacen”.<sup>307</sup>

Estas descripciones, como ya hemos insistido, por más que puedan ser una visión idealizada, no son un antecedente del mito de buen salvaje, sino una manera de utilizar las ideas

---

<sup>306</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo II, *op. cit.*, II.LIX, pp. 396-397.

<sup>307</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, *op. cit.*, cap. CCLXIII.

dominantes de la época para destacar la racionalidad de los indios<sup>308</sup>; es un discurso construido desde la negatividad en que habían vuelto a los indios en el pensamiento del “conquistador”. En efecto, mientras que el mito del buen salvaje es construido desde el supuesto de la perfección, Las Casas señala distintos errores y limitaciones que, en su juicio, deberían ser corregidos en las culturas indias y que para eso sería benéfico la aceptación voluntaria y pacífica del cristianismo. Pero, como mostramos en el apartado anterior, dichas supuestas limitaciones no justificaban clasificar a los indios como bárbaros, y por lo tanto no era justo someterlos a la servidumbre por naturaleza. Es decir, era un discurso que buscaba demostrar la igualdad de los indios con los conquistadores. Por eso, la racionalidad de los indios se expresa, para Las Casas, en las tres clases de prudencia que son señaladas por Aristóteles; es decir, la monástica, la económica y la política. De ahí que señale que primero por vía natural, y luego por su trabajo y experiencia, los indígenas fueron dotados “de las tres especies que hay de prudencia, monástica, por la cual el hombre se sabe regir a sí mismo; económica, que sabe regir a su casa, y política, que ordena y dispone para regir la ciudad. Las partes de esta postrera, que presupone ser las dos especies primera de prudencia, perfectas, que son labradores, artífices, gente de guerra, ricos hombres; la religión, templos, sacerdotes y sacrificios, jueces y ministros de justicia y gobernadores, costumbres, y en todo lo que toca a los actos del entendimiento y de la voluntad”.<sup>309</sup> Además, en cuanto al tema de la libertad que abordaremos en el siguiente punto, Las Casas también reivindica la igualdad de todos los seres humanos.<sup>310</sup>

Por otro lado, en cuanto al tema de la igualdad y reconocimiento de la humanidad de los indios, es conveniente referirse a la encíclica *Sublimis Deus*, la cual es calificada por Lassègue como “la primera encíclica social dirigida a América Latina”.<sup>311</sup> El texto de esta Bula de Paulo III fue dado a conocer en la ciudad de Roma, el 2 de junio de 1537. En ella encontramos una denuncia en contra de aquellos conquistadores, colonos y religiosos que habían informado a la Corte y al Papa de que los indios eran seres irracionales: “...viendo y envidiando el émulo del mismo género humano que se opone a todos los buenos a fin de que perezcan, escogió un modo hasta hoy nunca oído para impedir que la palabra de Dios se predicase a las gentes para que se salvaran y excitó a algunos de sus *satélites*, que deseosos de conocer su codicia, *se atreven a andar diciendo que los indios occidentales o meridionales deben reducirse a nuestro servicio como brutos animales, poniendo por pretexto que son incapaces de la fe católica y los reducen a esclavitud apretándolos con tantas aflicciones cuantas apenas usarían con los brutos animales*

---

<sup>308</sup> Por ejemplo, esta es la hipótesis de Pérez Luño, quien considera a Las Casas como un antecedente del mito ilustrado del buen salvaje (Cf. PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, op. cit., pp. 152-156).

<sup>309</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, op. cit., cap. CCLXIII.

<sup>310</sup> Cf. LAS CASAS, Bartolomé, “De regia potestate”, op. cit., I.1-I.5, pp. 35-39.

<sup>311</sup> LASSÈGUE, Juan Bautista, op. cit., p. 211.

de que se sirven.”<sup>312</sup> Desde una perspectiva moderna-secular, este tipo de lenguaje puede ser minusvalorado en relación con derechos humanos, con el argumento de que la igualdad defendida para los indios no era una igualdad en el disfrute de derechos, sino sólo para recibir, al igual que los europeos, la fe cristiana.<sup>313</sup> Ante esto, cabe hacer dos aclaraciones. En primer lugar, la bula señala que el objetivo de quienes afirman que los indios son incapaces de recibir la fe católica es para reducirlos a servir como “brutos animales” y llevarlos a la esclavitud; es decir, hay un uso ideológico de la evangelización y, por lo tanto, el argumento contrario que defiende la racionalidad de los indios y su capacidad de recibir la fe es a la vez un fundamento contra la esclavitud y a favor del reconocimiento pleno de la humanidad del indio. En segundo lugar, la dialéctica que existió entre la obra de Las Casas y esta bula deja en claro que, por lo menos basándonos en la praxis del dominico, la influencia del documento papal fue mucho más allá del campo meramente religioso e influyó en las estructuras sociopolíticas de las Indias.<sup>314</sup>

Mucho de la obra lascasiana evoca a la *Sublimis Deus*. En relación a la polémica de Valladolid que mantuvo con Sepúlveda, Las Casas interpretó esta encíclica en forma de siete conclusiones, presentándolas como avales papales a su lucha por rescatar a los indios de la opresión europea y por el anuncio pacífico del Evangelio. Además, esta encíclica y su breve con sanciones, siguen muy de cerca, punto por punto, el primer tratado que completó Las Casas, es decir, “El único modo de atraer a todas las gentes a una verdadera fe viviente”.<sup>315</sup> En este tratado Las Casas copia, traduce e interpreta –muchas veces con mayor radicalidad en sus acusaciones contra la explotación y opresión– el decreto papal. Por ejemplo, Las Casas interpreta a los “satélites” referidos en la bula como hombres “mundanos, ambiciosos y deseosos de abundar en las riquezas y placeres de este mundo”<sup>316</sup>; y en cuanto a la frase del documento papal que califica a esos satélites como “deseosos de conocer su codicia”, precisa que en las Indias esos hombres

---

<sup>312</sup> CUEVAS, Mariano, *Historia de México: Documentos Inéditos del Siglo XVI*, Porrúa, México, 1975, p. 84. Cursivas mías.

<sup>313</sup> Cf. CORONADO GUEL, Luis Edgardo, “El derecho de igualdad de los indios según el pensamiento del siglo XVI. Breve análisis historiográfico de sus alcances crónicas de conquista” en *Estudios jurídico-políticos en homenaje al profesor Eligio Ricavar*, San Luis Potosí, 2007, pp. 43-64.

<sup>314</sup> Además, tomemos en cuenta que “[e]n el siglo XVI, la institución eclesiástica es el aparato de control ideológico primordial y la institución que debate y justifica los problemas filosóficos y políticos que legitiman las acciones del estado. En el caso de la escritura lascasiana, ésta opera dentro de la ideología y de los valores dominantes para denunciar el proceso de conquista y el sistema de las encomiendas y negociar un nuevo modelo de conversión al cristianismo. Al recurrir a estas ‘estrategias de contención’, Las Casas se dirige a un lector cortesano y religioso cuya agencia social y política puede alterar el orden político y económico. Es evidente que la teoría y la práctica retórica de Las Casas rescribe la historia del Nuevo Mundo empleando unos procedimientos hermenéuticos que se sirven de los mismos argumentos, metáforas y mitos utilizados por la historiografía oficial para apelar al espíritu de civismo y moralidad cristiana” (ARIAS, Santa, *op. cit.*, p. 9.)

<sup>315</sup> Cf. LAS CASA, Bartolomé de, *Del único modo...*, *op. cit.*; PARISH, Helen-Rand, *Espiritualidad del Padre Las Casas*, *op. cit.*, pp. 14-16.

<sup>316</sup> LAS CASA, Bartolomé de, *Del único modo...*, *op. cit.*, s. 34, p. 320.

mundanos sacian su codicia con oro y plata, a costa de la opresión, tormentos, de la durísima esclavitud, de la desolación y muerte de innumerable gente.

Continúa la bula papal declarando la humanidad de los indios y establece una serie de consecuencias donde se reconocen derechos a los pueblos indígenas, tales como el dominio sobre sus propiedades y su derecho a la libertad:

“...Teniendo en cuenta que *aquellos indios, como verdaderos hombres que son*, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que (como nos es conocido), se acercan a ella con muchísimo deseo; y queriendo proveer los convenientes remedios a estas cosas, con autoridad apostólica por las presentes letras determinamos y declaramos:

1. Sin que contradigan cosas precedentes ni las demás cosas, que los dichos indios y todas las otras naciones que en lo futuro vendrán a conocimiento de los cristianos, aún cuando estén fuera de fe, *no están sin embargo privados ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas*;

2.- Más aún, pueden libre y lícitamente estar en posesión y gozar de tal dominio y libertad y *no se les debe reducir a esclavitud*, y lo que de otro modo haya acontecido hacerse írrito, nulo y de ninguna fuerza ni momento...”<sup>317</sup>

Es importante tomar en cuenta que esta bula no es una mera declaración abstracta del dogma cristiano. Detrás de ella existe una serie de debates, acontecimientos y documentos que la provocaron. En 1534, Domingo de Betanzos había ido a Roma en un esfuerzo por instaurar en México una Provincia Dominica autónoma; en esa ciudad escribió una impactante difamación contra los indios, declarándolos incapaces de recibir la fe, atacando a las conversiones franciscanas y diciendo que Dios había condenado a los indios al exterminio por sus pecados bestiales y todas las leyes para protegerlos eran inútiles, y todos los esfuerzos para convertirlos eran infructuosos. En sentido contrario, fray Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala, escribió una famosa carta al papa Paulo III (en 1535 ó 1537) donde, entre otras cosas, sostiene la incapacidad del indio de la siguiente manera:

“Esta voz realmente, que es de Satanás, afligida de que su culto y honra se destruye, y es voz que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta, que, por poder hartar su sed, *quieren porfiar que las criaturas racionales hechas á imagen de Dios, son bestias y jumentos*, no á otro fin de que los que las tienen á cargo, no tengan cuidado de liberarlas de las rabiosas manos de sus codicias, sino que las dejen usar en su servicio, conforme é su antojo. ¿Quién es el de tan atrevido corazón y respectos tan

---

<sup>317</sup> CUEVAS, Mariano, *op. cit.*, pp. 85-86.

ajenos de vergüenza que ose afirmar que son incapaces de la fe los que vemos ser capacísimos de las artes mecánicas y los que, reducidos a nuestro ministerio, experimentamos ser de buen natural, fieles y diligentes? (...) Y de aquí nace que algunos españoles que van á destruirlos con sus guerras, confiados en el parecer de tales consejeros, suelen tener por opinión que no es pecado despreciarlos, destruirlos, ni matarlos. (...) [Pero los indios] *son con justo título racionales, tienen enteros sentidos y cabeza*. Sus niños hacen ventaja á los nuestros en el vigor de espíritu, y en su más dichosa viveza de entendimiento y de sentidos, y en todas las obras de manos”.<sup>318</sup>

Por su parte, el dominico Fray Bernardino de Minaya quien, después de estar en Perú y en el sur de México (Nueva España) en la década de 1520, regresó a Europa escandalizado del trato inhumano que recibían los indios; entonces decidió denunciar la situación de forma directa al Papa Paulo III. Apoyado en su testimonio y en varios documentos de la Iglesia novohispánica, algunos de ellos provenientes de Las Casas y portando la citada carta de Julián Garcés, Minaya obtiene del pontífice la bula *Sublimis Deus*.<sup>319</sup>

Destacamos esta bula debido a su importancia como el primer documento oficial que estableció la igualdad de los indios con los demás habitantes del planeta. Además, en relación directa con nuestro tema, debemos tener en cuenta la relación dialéctica que tuvo con la obra de Las Casas: tanto el dominico influyó en su redacción como, una vez promulgada, hizo uso de ella para fundamentar su acción a favor de los indios. En efecto, la *Sublimis Deus* fue uno de los documentos oficiales que Las Casas usó –muchos de ellos de forma alternativa, es decir, dándole una interpretación a favor de los derechos indígenas– para reforzar su causa.

En fin, podemos señalar que Las Casas defiende el derecho a la igualdad desde el supuesto de que todos los seres humanos, de todas las naciones y los pueblos, como miembros de una sola familia. Reconocer la igualdad significaba cumplir tanto con el derecho natural como con el derecho de gentes y el derecho divino.

#### **4.1.6.2. Reconocimiento de los gobiernos indios**

Las Casas aborda el tema del poder político como un derecho natural del ser humano a tener gobernantes y, a su vez, a ser gobernado de manera justa. Siguiendo la teoría más difundida de la

---

<sup>318</sup> GARCÍA, Genero, “Traducción de la Carta que el Ilmo. y Rmo. Sr. D. Julián Garcés, de la Orden de Predicadores, primero Obispo de Tlaxcala, escribió a la Santidad de Paulo III” en *Documentos Inéditos o muy raros para la Historia de México*, Porrúa, México, 1982, pp. 507-516.

<sup>319</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 53. También ASSADOURIAN, Carlos Sempat, “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos” en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, Vol. 47, No. 3, México, Ene-Mar 1998, pp. 465-536

filosofía de la Escuela de Salamanca, para Las Casas todo poder procede de Dios, quien se lo otorga directamente al pueblo, y éste ha de entregárselo a una persona a quien elija para que lo gobierne. Señala que “[v]iendo los hombres que no podían vivir en comunidad sin un jefe, eligieron por mutuo acuerdo o pacto desde un principio alguno o algunos para que dirigieran y gobernaran a toda la comunidad y cuidaran principalmente de todo el bien común. *Y así se evidencia que el dominio del hombre sobre el hombre tuvo su origen y procedencia en el derecho natural, y fue perfeccionado y confirmado por el de gentes.* (...) De todo lo cual se colige que la jurisdicción y poder de los reyes sobre el pueblo y la multitud era propia de éstos, y que de éstos la recibieron de modo inmediato”.<sup>320</sup>

En este contexto de ideas, en diversos de sus escritos Las Casas argumenta a favor de la legitimidad del gobierno indio y, en sus últimas obras, llega a declarar fuera de todo derecho los nombramientos de autoridades realizados por la Corona. Uno de sus argumentos se basa en defender la igualdad entre los europeos y los indios, y demostrar la necesidad que ambos tienen de constituirse en sociedad y nombrar gobernantes para lograr el bien común. En efecto, la pura búsqueda de los intereses individuales no logra instaurar una sociedad, sino que es necesario una autoridad que articule a sus miembros: “Y la prueba radica en que si muchos hombres estuvieran conviviendo y cada uno sólo se preocupase de su convivencia, los demás, de no haber quien mirase por su bienestar, se iría cada uno por su lado, así como el cuerpo del hombre y el de otro animal cualquiera se desarticularía, de no existir alguna fuerza regidora que se cuidara del bien común de todos los miembros”.<sup>321</sup> Y esto, por derecho natural, es común a fieles e infieles: “Pruébese, porque todo hombre, tanto infiel como fiel, es un animal racional y social y, por consiguiente, la sociedad o el vivir en sociedad es para todos ellos natural. Por lo tanto, también lo será el que fieles e infieles tengan un rey o jefe. Demuéstrase la consecuencia, porque el derecho natural y el de gentes son comunes a todos los hombres y generales entre todos ellos...”.<sup>322</sup>

Tomemos en cuenta que Las Casas se enfrentó con diversidad de argumentos que buscaban negar la legitimidad de las autoridades indias. Entre ellos encontramos a Ginés de Sepúlveda, quien en su obra *Democrates Alter*, sostenía que “si quieres reducirlos [a los indios], no digo á nuestra dominación, sino á una servidumbre un poco más blanda, no les ha de ser muy gravoso el mudar de señores, y en vez de los que tenían, bárbaros, impíos e inhumanos, aceptar á los cristianos, cultivadores de virtudes humanas y de la verdadera religión. Tales son en suma la índole y las costumbres de estos hombrecillos tan bárbaros, incultos é inhumanos”.<sup>323</sup> El argumento de Sepúlveda aún es actual: es el fundamento de la razón imperial monocultural que

---

<sup>320</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Algunos principios”, *op. cit.*, p. 1245. *Cursivas mías.*

<sup>321</sup> *Ídem.*, p. 1241-1242.

<sup>322</sup> *Ídem.*, p. 1247.

<sup>323</sup> SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Democrates alter*, *op. cit.*, p. 111.

considera a otras expresiones culturales incapaces de gobernarse a sí mismas, y que por no asumir los valores enarbolados por Occidente, deben ver el dominio sobre ellos como un beneficio para ellos mismos, aún contra su voluntad. Argumento con el cuál se buscaba justificar la destitución de las autoridades indias.

En cambio, cuando Las Casas sostiene que Dios no hizo diferencia entre los seres humanos en cuanto a los beneficios naturales, señala que “lo mismo sea cuanto a las dignidades, estados reales y *jurisdicciones*, conviene a saber, que les pertenezca de derecho y ley natural.”<sup>324</sup> El pueblo tiene el poder y la jurisdicción, y los da al gobernante; y si el poder surge de otro modo, entonces es una tiranía e injusticia. De aquí se constituye un segundo principio: “El dominio de un solo hombre sobre los otros, en cuanto lleva consigo el deber de aconsejar y dirigir, que por otro nombre es *la jurisdicción*, pertenece al derecho natural y de gentes”<sup>325</sup>, y esto se aplica por lo tanto al caso de los pueblos indios, que tienen legítimos monarcas, con sus jurisdicciones. De este segundo principio, aplicado en las Indias, se concluye que los indios tienen justamente dominios y jurisdicciones sobre sus gobernados, en cuanto entrañan el deber de aconsejar. Y es que el acto principal del poder real es juzgar, y a él corresponde la jurisdicción, ya que sin ella el gobernante no puede hacer nada y por ello es justo que válidamente la tenga sobre quienes se la otorgaron. Y, en justicia y por derecho natural, *nadie puede quitar lícitamente esa jurisdicción a ningún infiel que justamente la tuviere*.

Aunado a lo anterior, uno de los actos principales de la potestad del gobernante es juzgar, y juzgar es determinar lo que es según derecho, y esto es parte de la jurisdicción; por eso ésta es otorgada al gobernante por la comunidad que lo eligió. Y esto lo vio Las Casas con nitidez en la estructura social de los pueblos indios, y por ello definió que les pertenecían reinos y jurisdicciones por derecho natural: “...a los infieles pertenecelles de derecho natural todos los estados e dignidades e jurisdicciones reales en sus reinos e provincias de derecho y ley natural, *como a los cristianos*, y cerca desto *ninguna diferencia* se puede asignar. La prueba desto es porque, *sin diferencia*, infieles o fieles son animales racionales, y por consiguiente competelles y serles cosa natural vivir en compañía de otros, y tener ayuntamientos, reinos, lugares y ciudades, y por consiguiente tener gobernadores y reyes y competelles tenellos, y los que lo son pertenecelles de ley e derecho natural”.<sup>326</sup>

El reconocimiento que debe hacerse del derecho de los pueblos indios a sus propios gobiernos, Las Casas lo amplía a los tributos, ya que “los reyes y señores, *aunque sean infieles*, les son debidos de derecho natural los tributos y derechos que les competen, y el temor, y la reverencia y honra que como a reyes se les debe de dar”.<sup>327</sup> Además, los españoles deben de

---

<sup>324</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado comprobatorio”, *op. cit.*, p. 1061. Cursivas mías.

<sup>325</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Algunos principios”, *op. cit.*, p. 1241. Cursivas mías.

<sup>326</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado comprobatorio”, *op. cit.*, p. 1067-1069. Cursivas mías.

<sup>327</sup> *Ídem.*, *op. cit.*, p. 1077. Cursivas mías.

reconocer “el servicio y obediencia y tributo que deben [los indios] a sus naturales señores, y éste es muy previllegiado, porque es primario y natural”.<sup>328</sup>

Es cierto que Las Casas consideró como el único título justo sobre las Indias, la obligación de los monarcas españoles de llevar el Evangelio, pero siempre para el bien de los indios.<sup>329</sup> Para esto, en la postura más crítica alcanzada por el dominico, era necesaria la previa aceptación de la evangelización por parte de los pueblos. Pero esta encomienda no significaba que pudieran privar de sus jurisdicciones y dominios a los reyes indígenas.<sup>330</sup> Por eso, en su tratado *De thesauris*, señala que “[s]iendo entre los infieles los dominios, jurisdicciones, estados y dignidades reales de derecho natural y de gentes, y confirmados por uno y otro derecho divino, en especial por el derecho evangélico, es manifiesto que la fe católica o la religión cristiana no priva a los reyes o señores infieles de sus estados, dignidades, bienes u otros derechos ni del dominio que, por derecho natural y de gentes, tienen sobre sus súbditos, sino más bien corrobora tales derechos”.<sup>331</sup> De ahí que concluya que es obligación del Rey, “de necesidad de salvarse”, restituir los reinos a los reyes elegidos por los pueblos indios (en referencia a los incas), y poner en ello todas sus fuerzas y poder.<sup>332</sup>

Para Las Casas, ante el drama de la destrucción del reino de Perú y las pretensiones de lograr la perpetuidad en la encomienda, y al comprobar que los indios nunca dieron su consentimiento a los monarcas españoles, declara la ilegitimidad de las autoridades impuestas por la Corona sobre los indígenas:

“Nuestros Reyes Católicos carecieron de poder para nombrar a los españoles barones, duques o marqueses, sometiéndoles ciudades, provincias, u otros lugares, u hombres de entre los indígenas, en calidad de vasallos o súbditos o feudatarios, o mediante algún otro medio de sometimiento; y todas las medidas en este sentido hasta ahora por ellos

---

<sup>328</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “Entre remedios”, *op. cit.*, p. 733.

<sup>329</sup> Por ejemplo, señala el dominico: “La causa final de dicha institución, concesión o donación papal a nuestros Reyes, para el imperio de aquel mundo, no fue que el Sumo Pontífice pretendiese, de manera principal, encumbrar a nuestros Reyes de las Españas a un estado más elevado, o hacerlos más ricos. La exclusiva causa final fue la predicación del evangelio y la dilatación de la fe, o del culto divino y de la religión Cristiana, así como la conversión y salvación de los habitantes de aquel mundo; y todo para provecho y favor de éstos. Éste es el fin que de manera principal se propone alcanzar el Sumo Pontífice; no busca, sino de lejos y accidentalmente, algún bien para nuestros Reyes o alguna utilidad temporal para ellos”. (LAS CASAS, Bartolomé de, “De thesauris”, *op. cit.*, pp. 99 y 101).

<sup>330</sup> “El Sumo Pontífice, por las tantas veces citada institución, por la que entrega a nuestros Reyes el principado sobre dicho mundo, no dio a entender que privaba a los reyes o señores naturales del mencionado mundo de sus dignidades y jurisdicciones señoriales y reales, o que hacía alguna otra concesión a nuestros Reyes, o que les daba licencia para hacer y dejar de hacer, con lo cual se impediría la predicación de la fe y la conversión de dichas gentes, o totalmente se frustraría, o, por lo menos, se retardaría.” (LAS CASAS, Bartolomé de, “De thesauris”, *op. cit.*, p. 103).

<sup>331</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “De thesauris”, *op. cit.*, pp. 75 y 77.

<sup>332</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado de las doce dudas” en *Colección de obras*, Tomo II, Ed. Juan Antonio Llorente, Casa de Rosa, París, 1822, p. 315 y ss.

tomadas fueron nulas e inválidas. Eso sí, sólo podían honrar a los españoles que ellos quisieran con títulos meramente honoríficos, pues, con tal clase de títulos, no parece que se hace a los indígenas y a sus reyes ningún mal”.<sup>333</sup>

“Nuestro Reyes no tuvieron poder para enviar gobernadores, virreyes o magistrados ni curias, o vulgarmente llamadas ‘audiencias reales’, ni otros jueces o magistrados para administrar justicia. Por tanto, aquellos a quienes hasta ahora han enviado tienen usurpado el poder judicial y todas las sentencias y decisiones por ello dictadas han sido jurídicamente nulas”.<sup>334</sup>

Por lo tanto, bajo esos supuestos, Las Casas considera que los indios tenían gobernantes legítimos, y que por lo tanto fueron removidos y derrocados injustamente. Es una faceta de la igualdad por la cual luchó, pues como claramente puede verse, exigía que la capacidad de tener y elegir gobernantes fuese igualmente reconocida, *sin diferencias*, entre indios y europeos, entre infieles y cristianos.

#### **4.1.6.3. Reconocimiento del derecho de propiedad y del derecho a la propia religión**

La igualdad que proponía Las Casas entre europeos e indios también abarcaba otras dimensiones, entre las cuales está la defensa del derecho de propiedad y el derecho a la propia religión. El primero de ellos está en estrecha relación con el reconocimiento de los gobiernos indios y su defensa sigue una lógica parecida, como lo veremos a continuación. Por su parte, el derecho a la propia religión lo hemos desarrollado, de forma indirecta, al exponer la manera en que Las Casas considera respetables y conforme a derecho natural las prácticas religiosas de los pueblos indios, al tener ellos dichas prácticas en función del dios que ellos consideraban como el Dios verdadero; por lo tanto, sólo haremos algún breve comentario al respecto.

Para la defensa del derecho de propiedad de los indios, Las Casas se basa en ideas jurídicas de su época, pero aplicadas al nuevo sujeto surgido de la invasión a las tierras descubiertas. Se fundamenta en el derecho natural y al derecho de gentes que no hace distinciones entre personas respecto al derecho a tener propiedades: “El dominio de las cosas que son inferiores al hombre corresponde a todos los hombres del mundo, *sin exclusión de fieles o infieles*, según la justicia y disposición divinas en lo común, y con arreglo al derecho natural y de gentes en lo particular”.<sup>335</sup> Y de manera aún más clara señala:

---

<sup>333</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “De thesauris”, *op. cit.*, p. 417 y 419.

<sup>334</sup> *Ídem.*, p. 423.

<sup>335</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Algunos principios”, *op. cit.*, p. 1235.

“Ahora bien, como un acto de justicia por el cual alguien hace suyo lo que es de otro procede al acto de justicia que consiste en dar a cada cual lo que es suyo, y como cualquier hombre se hace dueño de las cosas inferiores en virtud de la ordenación divina, de la ley natural y del derecho de gentes, según hemos demostrado, infiérese que es cosa de la justicia humana el que cualquier hombre conserve inviolablemente el dominio de sus cosas, lo cual equivale a dar a cada uno lo que es suyo.

De este principio se sigue: 1º *Que los infieles poseen con justicia el dominio de sus cosas*. Pruébese, porque Dios hizo sin diferencia a todas las criaturas que son inferiores al hombre para utilidad de las dotadas de razón y al servicio de todas las gentes, como se ve por lo dicho, sin que hiciera distinción entre fieles e infieles, por lo que tampoco nosotros debemos hacerla”.<sup>336</sup>

Las Casas entonces considera que no es lícito que cualquier persona privada o pública – pues la crítica también iba encaminada a los encomenderos y demás agentes privados de la conquista–, sin legítima causa, despoje de lo suyo a otra, ya sea fiel o infiel, contra su voluntad, “una vez que la tal persona lo había llevado para sí y convirtiéndose en dueño”.<sup>337</sup>

Por otra parte, su argumento básico, que encontramos en su tratado *De regia potestate*, se basa en las limitaciones que tiene la autoridad en cuanto a los bienes. En efecto, el gobernante tiene cuatro clases de bienes. La primera es la jurisdicción, es decir, la potestad civil y criminal. La segunda clase son los llamados propiamente fiscales, que pertenecen a la república, constituyen el patrimonio público, e incluye los bienes comunes de la colectividad. Estos bienes no son del rey en exclusiva sino de la Corona, señala Las Casas, es decir, son propios del estado, pues el gobernante es sólo un administrador. La tercera clase de los bienes son los patrimoniales, que puede poseer como persona privada. Y la cuarta clase son los bienes privados del reino sobre los cuales el príncipe no tiene dominio sobre ellos, sino sólo jurisdicción y protección.<sup>338</sup> De esta clasificación surgen limitaciones para la acción del gobernante en relación con los bienes que no le pertenecen o que no le pertenecen de manera privada. De ahí que sostenga que “[a]unque digan los reyes que el reino es suyo, se entiende que lo es sólo en cuanto a la jurisdicción y la protección”<sup>339</sup>; no se trata, pues, de una propiedad sobre las cosas, sino dominio respecto a la jurisdicción y el gobierno. Los gobernantes no tienen el dominio directo, ni siquiera el útil, de las cosas privadas, sino que son protectores y defensores con suprema jurisdicción,<sup>340</sup> ya que “ni los reyes ni el emperador tienen poder fundamentado sobre las pertenencias de cada una de las

---

<sup>336</sup> *Ídem.*, *op. cit.*, p. 1239. Cursivas más.

<sup>337</sup> *Ídem.*, *op. cit.*, p. 1241.

<sup>338</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “De regia potestate”, *op. cit.*, XII.2-XII.10, pp. 101-105.

<sup>339</sup> *Ídem.*, III.3, p. 49.

<sup>340</sup> *Cf. Ídem.*, III.8, p. 51.

personas ni sobre las posesiones, provincias o tierras situadas en ellas, ni sobre el dominio útil y directo. Por lo cual los poseedores de ellas no pueden llamarse respecto a ellas vasallos de los reyes o señores, sino súbditos o sometidos a los reyes o señores de los territorios respectivos en cuanto a la jurisdicción”.<sup>341</sup>

De lo anterior surgen una serie de limitaciones en el actuar del gobernante, encaminadas a proteger la propiedad del gobernado. Entre otras, Las Casas señala que el príncipe no puede “donar, tratar, intercambiar o negociar con las cosas o con el perjuicio de sus súbditos sólo con consentimiento implícito o supuesto y no solicitado y expreso”.<sup>342</sup> Además, si ocultamente llevase a cabo algún despojo, “cometería un hurto, delito contrario a la justicia, que a cada cual da lo suyo, en cuanto hurto es el apoderamiento y uso de lo ajeno sin anuencia de su dueño; y si lo hiciera abierta y violentamente, el delito sería de robo, que entraña una cierta fuerza y coacción, por las cuales se le priva a alguien de lo que es suyo”.<sup>343</sup>

La postura de defensa de la propiedad india llega a su mayor radicalidad cuando Las Casas aborda el problema de los tesoros del Perú. Afirma que nadie, sin incurrir en pecado moral de hurto o rapiña, y *en la obligación de restituir*, puede tomar algún tesoro, consista en dinero o monedas, en vasos de oro o de plata, en ornatos, y cualquier otro objeto precioso que su dueño haya puesto en cualquier lugar, o ya se trata de áureos que hayan sido colocados en el templo, en un sepulcro, o bajo tierra, con tal de que su dueño todavía viva, o existan algunos a quienes corresponda de derecho el sucederle.<sup>344</sup> En congruencia con sus otras obras, Las Casas señala que a los reyes españoles, al igual que a otros reyes del mundo, no les es lícito “sin licencia y beneplácito del Rey Inca o de sus sucesores (y dígase lo mismo de los demás reyes de aquel mundo), entrometerse o tratar de disponer en lo que se refiere a los tesoros que están en aquellos reinos o a otros objetos precioso, o arrebatarlos de allí”.<sup>345</sup>

El hecho de que el Papa haya otorgado a los reyes la responsabilidad y obligación de predicar el Evangelio, les otorga un derecho sobre las cosas (*ius in re*) pero es un derecho en potencia que sólo pasará al acto por medio del consentimiento de los indígenas, de la aceptación libre de ser evangelizados. Sin que medie el consenso, el derecho no pasará a acto, es decir, como derecho a la cosa (*ius in rem*).<sup>346</sup> Pero al no mediar el consentimiento de los indígenas, es ilegítima la presencia de los españoles en sus tierras y deberán ser restituidas las propiedades: “Toda parte de tierra, todo campo, montes, heredades, bosques y ríos, en que los españoles edificaron ciudades, villas y localidades, construyeron edificios y tienen fincas, prados, pastos o campos de pastos comunes, donde se apacientan sus animales y ganado vacuno (si es que son

---

<sup>341</sup> *Ídem.*, III.1, p. 47.

<sup>342</sup> *Ídem.*, XI.1, p. 91.

<sup>343</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Algunos principios”, *op. cit.*, p. 1241.

<sup>344</sup> Cf. LAS CASAS, Bartolomé de, “De thesauris”, *op. cit.*, p. 47.

<sup>345</sup> *Ídem.*, p. 397.

<sup>346</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 315 y 317.

suyos), han sido usurpados, injustamente apropiados y tiránicamente poseídos por ellos, y, si no los restituyen a sus propios dueños, sea a las comunidades, sea a las personas particulares, no pueden salvarse. Y no les libra o excusa de culpa el hecho de que los Reyes Católicos o los gobernadores que estos allí envían les den o concedan autorización para apoderarse de las tierras, heredades, campos, montes, etc. Y todo lo que edificaron o plantaron pertenece al suelo y pasa a ser propiedad de los dueños del suelo”.<sup>347</sup> Además, por eso, “los gastos y espensas que para la consecución de dicho fin fueron necesarios” corren por cuenta de los cristianos y no pueden obligar a los indígenas a pagarlos, “si ellos de su voluntad no los quisieren pagar”.<sup>348</sup>

Por último, y de manera breve, cabe señalar que el derecho a la propia religión es otra defensa que realiza Las Casas para afirmar la igualdad de los indios. A pesar de su visión cristiana del mundo –que era legítima en cuanto se trataba de *su pretensión universal de verdad*–, Las Casas reconoce la valía de las religiones indígenas, y por lo tanto, la viabilidad de reconocer su congruencia con el derecho divino y el derecho natural. En su obra *Del único modo...*<sup>349</sup>, Las Casas defiende que la manera exclusiva en que los indios han de abrazar la fe cristiana es la persuasión con caridad de parte de los cristianos, pero esto no le permite desautorizar como bárbaras o contrarias a la ley natural sus costumbres religiosas pues son realizadas con una pretensión de verdad válida al creer que son ofrecidas al auténtico Dios.

#### 4.1.7. Derecho a la libertad

Es cierto que Las Casas defendió un protectorado para los pueblos indios, pero esto no significaba que los considerase “menos humanos”, ni que no tuviesen la capacidad de autogobernarse, ni pudieran ejercer su libertad. En este sentido, es incorrecto interpretar las propuestas lascasianas como un “paternalismo”, sino que se trataron de proyectos que tenían como fin la enseñanza de la religión cristiana –a través del camino de la aceptación y no de la imposición– y la defensa de la vida y la libertad ante los colonos y conquistadores europeos. En este sentido, buscó presionar a la Corona a que cumpliera con su obligación de defender los derechos de los pueblos indios; sin duda, para el dominico, esta obligación era parte de la única

---

<sup>347</sup> *Ídem.*, p. 409. El tema de la restitución es uno de los más importantes en las últimas obras de Las Casas, siempre en referencia al caso de Perú y a las pretensiones de instaurar la encomienda perpetua. En *De regia potestate* Las Casas señala: “Ningún príncipe o rey, por alto que sea, puede enajenar mediante donación, venta, permuta o de otro modo una ciudad, villa o fortaleza por pequeña que sea, ni negociar la soberanía de ellas con otro señor sin que los súbditos, ciudadanos o residentes de la villa o lugar consientan voluntariamente en tal enajenación. Y si el rey obra contra la voluntad de sus súbditos o coaccionándoles para que consientan en ello, peca mortalmente y tal enajenación, negociación o sometimiento no tiene valor jurídico y peca igualmente el donatario o comprador y no se puede salvar si no intenta por todos los medios que el príncipe renuncie a la donación y que el contrato de venta o enajenación se disuelva o revoque” (LAS CASAS, Bartolomé, “De regia potestate”, *op. cit.*, XII.1, pp. 99-101).

<sup>348</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado de las doce dudas”, *op. cit.*, pp. 211-212.

<sup>349</sup> Cf. LAS CASAS, Bartolomé de, *Del único modo...*, *op. cit.*

razón por la que los españoles podían estar en las Indias: la evangelización para el bien de los indios. Un bien que no partía de una visión reduccionista de la fe cristiana que sólo le interesara el “bienestar espiritual”, “de las almas”, alejada de toda referencia a la satisfacción de las necesidades para la producción y reproducción de la vida de los pueblos. Al contrario, como demostramos al hablar sobre el derecho a la vida, las referencias a los satisfactores materiales para que este derecho sea cumplido son constantes en la obra lascasiana.

Uno de esos satisfactores materiales para la producción de vida que defendió Las Casas fue la libertad. Para él, como veremos, la libertad era un derecho natural, un derecho que era generado a partir de la necesidad del ser humano de desarrollarse como persona, de conseguir su fin. En este sentido, desarrollaremos en distintos puntos cómo comprendía y en qué luchas específicas defendió la libertad de los indios. La ruta que seguiremos será la siguiente: en primer lugar, analizaremos la manera en que realiza el reconocimiento de la libertad; luego trataremos la cuestión de los títulos y la guerra justa; abordaremos la crítica al requerimiento, y la lucha contra la encomienda y la esclavitud; como una forma de protección a la libertad, veremos el derecho a la resistencia; y terminaremos con la controvertida cuestión sobre la opinión lascasiana sobre la esclavitud de los negros.

#### **4.1.7.1. Reconocimiento de la libertad**

Sobre la doctrina lascasiana de la libertad, señala Pérez Luño, que se encuentra transitada por “diversos y divergentes estímulos, representados por la herencia medieval voluntarista, el intelectualismo tomista y la exigencia de responder a los nuevos apremios de su tiempo”.<sup>350</sup> En efecto, observamos en este caso, no ideas novedosas en tanto tales, sino en cuanto a su uso. Bartolomé de Las Casas aplica las tradiciones del antiguo derecho romano y del derecho medieval, aunadas al pensamiento de la Escuela de Salamanca, en la defensa de los indígenas americanos.

Encontramos dos vertientes interrelacionadas que utiliza Las Casas para fundamentar el reconocimiento de la libertad. Por un lado, la libertad comprendida como un derecho natural, y por lo tanto, necesario para el desarrollo en acto de lo que cada persona es en potencia; es decir, la libertad como un medio para la consecución del fin de cada ser humano. Los seres humanos “nacen libres como consecuencia de su naturaleza racional. Como todos tienen la misma naturaleza, Dios no hace a uno siervo del otro, sino que concede a todos el mismo libre

---

<sup>350</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, “Los clásicos iusnaturalistas españoles” en Gregorio Peces-Barba y Eusebio Fernández (Direc.), *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I: Tránsito a la Modernidad. Siglos XVI y XVII*, Dykinson-UC3M, Madrid, 1998, p. 548.

albedrío”.<sup>351</sup> Además, afirma que “la libertad es un derecho ínsito en el hombre por necesidad y *per se*, como consecuencia de la naturaleza racional y, por ello, es de derecho natural”.<sup>352</sup>

Por otro lado, como ya habíamos comentado al tratar el derecho a la igualdad, asume la tradición iusnaturalista en cuanto considerar al ser humano como un ser sociable, que requiere de la vida en sociedad para satisfacer sus necesidades y conseguir sus fines: “Natural es (...) al hombre el ser un animal sociable, lo cual se muestra en el hecho de que uno solo no es suficiente para todo lo necesario a la vida humana”.<sup>353</sup> A su vez, la sociedad requiere de un gobierno para estar cohesionada y coordinada para la consecución del bien común, para que cada persona logre su finalidad. Entonces la sociabilidad por naturaleza del ser humano, que requiere de autoridades, debe ser compatible con su derecho natural a la libertad.

La compatibilidad entre la existencia de alguien con *jurisdicción* –elemento necesario de la sociabilidad natural humana– y el derecho natural a la libertad, la encuentra Las Casas a través del *consenso*. El pueblo es la causa eficiente y final de los gobiernos, pues éstos tienen su origen en aquél mediante una elección libre; de ahí que “el pueblo no renunció a su libertad ni le entregó o concedió la potestad de gravarle o violentarle o de hacer o legislar cosa alguna en perjuicio de todo el pueblo o de la comunidad”.<sup>354</sup> Por lo tanto, es necesario el consentimiento del pueblo para impedir que sea gravado, privado de su libertad o la comunidad sea violentada. También señala que como el pueblo es anterior a los gobernantes, ya que aquél tuvo que “dedicar parte de los bienes públicos al mantenimiento de los reyes; por eso fue el pueblo quien creó o estableció los derechos de los reyes”.<sup>355</sup>

Sobre la base de lo anterior podemos señalar que, para Las Casas, la necesidad de contar con gobernantes engendra un derecho natural, y esto significa la obligación de éstos a ejercer justicia y conducir a la sociedad al bien común de todos los gobernados. Los ciudadanos se han congregado por un pacto, dando su libre consentimiento sobre la forma en que quieren vivir, para así poder desarrollarse como personas según su naturaleza. Es decir, en Las Casas encontramos unidas dos explicaciones de la sociedad: por un lado, siguiendo la tradición iusnaturalista, considera que ella responde a la naturaleza humana, para la satisfacción de las necesidades de las personas; pero por otro lado, tiene un argumento democrático, pues el sustento de la autoridad política la encuentra en el acuerdo de los gobernados para elegir a su gobernante. En efecto, el pueblo, en quien originalmente reside el poder pues Dios se lo ha depositado, hace un pacto con el gobernante para otorgárselo. Por eso, depende del cumplimiento de ese pacto el que el gobernante sea justo o pueda ser depuesto. “La potestad, la jurisdicción de los reyes sólo tiene

---

<sup>351</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “De regia potestate”, *op. cit.*, I.1, p. 35.

<sup>352</sup> *Ídem.*, I.1, pp. 35 y 37.

<sup>353</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Algunos principios”, *op. cit.*, p. 1241.

<sup>354</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “De regia potestate”, *op. cit.*, IV.4, p. 63.

<sup>355</sup> *Ídem.*, IV.4, p. 65.

por finalidad procurar el bien común de los pueblos sin impedimento o perjuicio alguno de su libertad”.<sup>356</sup> En efecto, nadie tiene licencia ni poder para hacer cosa alguna que traiga perjuicio al bien común contra la voluntad del pueblo, y si por desconocer el consenso “el pueblo fuese vejado y damnificado, cierto es que la tal agresión sería contra natura, injusta y mala, y conternía gran deformidad”.<sup>357</sup>

Las Casas considera que la ley debe ser un instrumento para asegurar la libertad, y afirma que quien manda, tiene sobre sus súbditos una potestad no suya si no de la ley, y ésta ha de estar subordinada al bien común. Los súbditos no están bajo la potestad de quien manda sino de la ley.<sup>358</sup> Por tanto, nadie tiene potestad para ordenar algo en perjuicio del pueblo, y ningún gobernante “por más alto que sea, no tiene libertad o potestad de mandar a sus súbdito como quiera y al arbitrio de su voluntad, sino sólo según las leyes”.<sup>359</sup> Además, las leyes no son un fin en sí mismas, sino que deben conseguir el bien común de todos y no perjudicar a la república. Por eso, la ley tiene que ser fundada en el consenso del pueblo, en especial si a través de ella se le impondrá cargas y servidumbres:

“Nunca se impuso sujeción ni servidumbre alguna ni carga sin que el pueblo que las iba a soportar consintiese voluntariamente en dicha imposición. El pueblo mismo lo estableció así con los príncipes, como lo demuestra el que inicialmente toda cosa, todo pueblo fueron libres, de modo que si se hacían coacciones contra la voluntad del pueblo o del dominio privado de una cosa, fue por la fuerza impidiendo al pueblo usar de la libertad que le pertenecía de derecho natural. Nada hay más contrario al derecho natural que privar de una cosa a su legítimo dueño, contra su voluntad, que no quiere desprenderse de lo que es suyo propio, o entregarla al dominio ajeno de cualquier modo ilícito. Además, en origen, toda la autoridad, potestad y jurisdicción de los reyes, príncipes o cualesquiera supremos magistrados que imponen censos y tributos proceden del pueblo libre”.<sup>360</sup>

El gobernante debe ocuparse de que se logre el fin del estado, el bien común, sin demeritar el bien individual y la libertad de los individuos. La coacción que puede hacer sobre la libertad del gobernado viene de la ley y de la jurisdicción, y no de la posesión. Se trata, por tanto, de una potestad que surge de la ley, no de la persona del gobernante. Por eso no es un “dominio” la potestad que tiene el rey sobre los súbditos, sino más bien es “jurisdicción”. El gobernante,

---

<sup>356</sup> *Ídem.*, V.1, p. 67.

<sup>357</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “Tratado comprobatorio”, *op. cit.*, p. 1011.

<sup>358</sup> Cf. LAS CASAS, Bartolomé, “De regia potestate”, *op. cit.*, V.1, p. 67.

<sup>359</sup> *Ídem.*, IX.1, p. 85.

<sup>360</sup> *Ídem.*, IV.1, p. 61.

entonces, no es propiamente un “señor”, según Las Casas, sino un alguien que preside o administra los intereses comunes. De ahí que nazca la obligación del estado de proteger la propiedad de los gobernados: “...todo príncipe o señor puede y debe o es obligado a defender sus súbditos y los derechos o bienes dellos...”.<sup>361</sup> Esta distinción es importante para nuestro tema, pues coloca de lleno a Las Casas en la concepción del derechos subjetivo, lo que era posible según explicamos en la sección tercera de este capítulo. En este sentido, Mauricio Beuchot afirma:

“Aquí vemos dos cosas importantes: una es la utilización del concepto de dominio como equivalente al de derecho, esto es, el dominio tiene que ver con el derecho subjetivo, con el que tiene la persona, y esto es ya desembocadura de Las Casas en la modernidad, que tendrá esa idea del derecho, como potestad que uno tiene, y es doble, ya que a veces será de mera jurisdicción, como en el caso del gobernante con los súbditos, y a veces de posesión, como en el caso del dueño de algo. La otra cosa importante es que el gobernante sólo tiene ese dominio jurisdiccional, no posesivo, respecto a los ciudadanos; con ello se marca otra desembocadura de Las Casas en la modernidad, que tendrá esa idea de relación democrática y liberal con el gobernante. Tanto el nominalismo como el humanismo confluían para esto en Bartolomé, pero también y sobre todo la tradición tomista del derecho natural que asentaba la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos. Sólo que Bartolomé llega hasta postular la igualdad no sólo de los ciudadanos, sino de todos, excluyendo así la distinción entre siervos y señores”.<sup>362</sup>

En resumidas cuentas, podemos afirmar que el dominico realiza una fundamentación pactista del poder<sup>363</sup> al sostener que quien gobierna “no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y compañía eligió al principio, ó eligiere de nuevo adonde no estuviere de esto”.<sup>364</sup>

Como puede verse, para Las Casas la libertad no es sólo un derecho natural del individuo, sino que es un derecho colectivo, un derecho de los pueblos. Por eso, llega a afirmar que la libertad es “más preciosa e inestimable que todas las riquezas que pueda tener un pueblo libre”,<sup>365</sup> y cualquier gobernante que atente contra ella, estaría cometiendo un acto injusto. Es obvio que sólo un derecho de libertad en esta perspectiva le serviría al dominico en su lucha por la dignidad de los indios; el contexto histórico le exigía una formulación de la libertad en estos términos, pues las víctimas no sólo podían ser consideradas como individuos aislados, sino que debían ser

---

<sup>361</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado comprobatorio”, *op. cit.*, p. 1009.

<sup>362</sup> BEUCHOT, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas*, *op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>363</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, “Los clásicos iusnaturalistas españoles”, *op. cit.*, p. 551.

<sup>364</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado de las doce dudas”, *op. cit.*, p. 196.

<sup>365</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “De regia potestate”, *op. cit.*, VIII.5, p. 83.

asumidos como sujetos pertenecientes a culturas que estaban siendo destruidas. De ahí que la perspectiva de la libertad en Las Casas sea compatible con su respeto a las expresiones culturales indígenas. Por eso, es en una de sus obras destinadas a atacar la pretensión de Felipe II de ceder ante las presiones de los encomenderos del Perú, para hacer perpetua la encomienda, que formula su “principio universal normativo de validez política o legitimidad”<sup>366</sup>:

“A ningún rey o príncipe, por alto que sea, le es lícito legislar u ordenar algo concerniente a toda la república en detrimento del pueblo o de los súbditos sin su consentimiento (*consensu*), en la forma debida y lícita; y si lo hace no tiene ningún valor jurídico (*valet de iure*)”.<sup>367</sup>

“...ningún rey puede sin legítima causa atentar contra la libertad de sus pueblos; ahora bien, si manda algo contra el provecho común del pueblo sin su consentimiento (*consensu*), atenta contra la libertad del pueblo y de sus súbditos. Por tanto, la libertad es más preciosa e inestimable que todas las riquezas que pueda tener un pueblo libre. Atentando contra la libertad, por tanto, el príncipe obraría injustamente”.<sup>368</sup>

Algo semejante ya afirmaba Las Casas en sus *remedios* que influyeron la redacción de las Leyes Nuevas, pues sostenía que la libertad era un presupuesto necesario para la aceptación popular de cualquier ley:

“...porque para cualquier gente y pueblos o naciones *oigan y reciban alguna ley y sean instruidos en ella y puedan guardilla, dos cosas, o disposiciones, de directo contrarias de los dos dichos inconvenientes necesariamente se requieren. La primera, que sea pueblo, conviene a saber, que viva la gente junta social y popularmente, porque de otra manera, si la promulgación de la ley oyeren diez no la oirán ciento ni mill; y, por consiguiente, ni ternán obligación a guardilla, ni tampoco la podrán guardar. La segunda, que tengan entera libertad, porque no siendo libres no pueden ser parte de pueblo, ni tampoco, ya que les constase, no la podrán guardar, por estar al albedrío y servicio ordinario dedicados de otros*”.<sup>369</sup>

Es este principio de legitimidad lo que hace compatible, para Las Casas, el derecho natural a la libertad con la necesidad natural del ser humano a vivir en sociedad y tener un gobernante. El consenso del pueblo, tanto para el otorgamiento de la jurisdicción al gobernante como para la

---

<sup>366</sup> DUSSEL, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>367</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “De regia potestate”, *op. cit.*, VIII.1, p. 81.

<sup>368</sup> *Ídem.*, VIII.4-VIII.5, p. 83.

<sup>369</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “Entre remedios”, *op. cit.*, pp. 663 y 664.

adopción de leyes que le signifiquen un gravamen, debe asegurar la libertad. Y es que, a final de cuentas, tanto la libertad, vivir en sociedad y contar con un gobierno son satisfactores de necesidades humanas para la consecución de la realización de la persona.

#### 4.1.7.2. La cuestión de los títulos y la guerra justa

El principal atentado contra la libertad de los pueblos indios era negarles su soberanía como pueblos y naciones y destituir a sus gobernantes, y además hacerlos esclavos. Esto se basaba en un uso ideológico del derecho que presentaba a la invasión como una guerra justa. En el inicio de la conquista, la esclavitud fue la forma en que se llevó a cabo el sometimiento de la población nativa. Las primeras víctimas fueron los indígenas que poblaban los territorios de las Antillas, especialmente en la isla La Española, donde apenas cuatro años después de la llegada de los conquistadores ya había perecido la tercera parte de la población. Con el tiempo, esta práctica se fue revistiendo de un discurso que la justificara en función de las ideas dominantes de la época. Fue cuando, basados en la retórica del derecho natural, se generaron la figura de la “guerra justa”, del cual ya hemos visto algunos argumentos en el pensamiento de Ginés de Sepúlveda.

La doctrina de la “guerra justa” –que a través de la historia se ha ido presentando por medio de diversas versiones<sup>370</sup>– se basaba entonces en la idea de que se podía someter a los indígenas que no aceptasen pacíficamente el dominio español. Era un discurso de justificación de la presencia española en las Indias, parte de la discusión sobre los “títulos”. Los juristas alegaban diversos títulos para justificar el dominio español sobre las tierras descubiertas; eran las causas por las cuales se consideraba conforme a derecho que los reyes de España podían apoderarse de los pueblos recién descubiertos. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de Las Casas mostraron que varios de estos títulos eran falsos y que de ninguna manera justificaban la invasión y el dominio español sobre los indios.

Uno de los documentos que sirvió a la Corona española, y a diversos actores de la época, para argumentar sobre el justo título sobre las Indias, fue la bula que el papa Alejandro VI expidió el 3 de mayo de 1493: la Bula *Inter caetera*.<sup>371</sup> Diversas y muy contradictorias son las

---

<sup>370</sup> Cf. AA.VV., *Teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, UNAM, México, 2008.

<sup>371</sup> La discusión respecto a si este documento era considerado con validez jurídica es amplia. Parece ser que no fue la sentencia de ningún arbitraje que realiza el Papa entre las coronas española y portuguesa, ni la función de dar fe pública respecto al Tratado de Tordesillas. Pero, al parecer, la Corona española la asumió como uno de los documentos que le daban derechos sobre las Indias, como se puede notar en la Recopilación de Leyes de Indias: Ley 1, Título primero, Libro III: “Por Donación de la Santa Sede Apostólica, y otros juntos y legítimos títulos, somos Señor de las Indias Occidentales, Islas y Tierra firme del mar Oceano, descubiertas, y por descubrir, y están incorporadas en nuestra Real Corona de Castilla”. Ley 14, Título Doce, Libro IV: “Por Haver Nos sucedido enteramente en el Señorío de las Indias, y pertenecer á nuestro Patrimonio y Corona Real los valdios, suelos y tierras, que no estuvieren concedidos por los señores Reyes nuestros predessores, ó por Nos, ó en nuestro nombre conviene que toda la tierra, que se possee sin justos ni verdaderos títulos, se nos restituya, según, y como nos pertenece...” (Su

interpretaciones que sobre ella se dieron; unas justificaban con ella la guerra justa, otras señalaban que permitía la explotación de las riquezas, unas más la consideraban como un título ilegítimo, y también Las Casas dio su interpretación y la usó como parte de su lucha política.

Entre las interpretaciones que justificaban la guerra contra los indios encontramos la de Fernández de Enciso y la de Ginés de Sepúlveda. Aquél sostenía que “Dios había asignado las Indias a España, por la donación que el Papa hizo a Fernando e Isabel, del mismo modo que se había concedido la Tierra prometida a los judíos”, por lo que “el rey puede, con toda justicia, enviar hombres para obligar a esos indios idólatras a entregarle su tierra, ya que le fue concedida por el Papa. Si los indios no hacían esto, él podría, con todo derecho, declarar la guerra en su contra, matar y esclavizar a los prisioneros de guerra, precisamente como Josué a los habitantes de la tierra de Canaán”.<sup>372</sup> Por su parte, Sepúlveda, en su varias veces citado *Democrates alter*, justificaba la licitud de la guerra como medio “de atraerlos al redil de Cristo”, y consideraba que el dominio español sobre los indios tenía como título legítimo la donación papal: “Pero hoy ya por el derecho de gentes, que da el derecho de las tierras desiertas á los que las ocupen, y por el privilegio del Pontífice máximo se ha conseguido que el imperio de estos bárbaros pertenezca legítimamente a los españoles (...) además por el decreto y privilegio del sumo sacerdote y vicario de Cristo, á cuya potestad y oficio pertenece sosegar las disensiones entre los príncipes cristianos, evitar las ocasiones de ellas y extender por todos los caminos racionales y justos la religión cristiana. El sumo Pontífice, pues, dio este imperio á quien tuvo por conveniente”.<sup>373</sup> Más clara queda la postura de Sepúlveda cuando hace que Leopoldo dé la razón da Demócrates sobre la guerra justa:

“Nada tengo ya que replicar, ¡oh Demócrates! sobre la justicia de esta guerra y conquista, que me has probado con fuertes razones sacadas de lo íntimo de la filosofía y de la teología... cuatro son las causas en que fundas la justicia de la guerra hecha por los españoles á los bárbaros, la primera es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca á la forma, el cuerpo al alma, el apetito á la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto á lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre... La segunda causa que has alegado es el desterrar las torpezas nefandas y el

---

origen es una disposición del rey Felipe II, de 10 de noviembre de 1572). Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas, op. cit.*, pp. 69-73.

<sup>372</sup> HANKE, Lewis, *La humanidad es una, op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>373</sup> SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Democrates alter*, pp. 151 y 153.

portentoso crimen de devorar carne humana... Y después añadiste una cosa que para mí tiene gran fuerza... el salvar de graves injurias á muchos inocentes mortales á quienes estos bárbaros inmolaban todos los años... En cuarto lugar probaste con adecuadas razones que la religión cristiana debe ser propagada por medio de la predicación evangélica siempre que se presente ocasión para ello, y ahora está abierto y seguro el camino á los predicadores y maestros de las costumbres y de la religión... y es evidente que nada de esto hubiera podido hacerse sino sometiendo á los bárbaros con guerra ó pacificándolos de cualquier otro modo”.<sup>374</sup>

Ahora bien, el argumento de Sepúlveda va más allá de justificar la guerra justa, y defiende el hecho de que pasen a dominio español los indios y fueran destituidos sus gobernantes. Aún para autores de la época, la destitución de los gobernantes de un reino era una solución muy extremosa, como el caso de Vitoria, que exponía como duda la licitud de deponer a los príncipes enemigos y poner en su lugar a otros o quedarse con el poder.<sup>375</sup> Pero la posición de Sepúlveda es imperialista<sup>376</sup>, llevando al extremo los castigos de la guerra justa contra los que él considera bárbaros: “Téngase, pues, por cierto é inconcuso, puesto que lo afirman sapientísimos autores, que es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no lo son, y esta causa tuvieron los romanos para establecer su legítimo y justo imperio y sobre muchas naciones, según dice san Agustín en varios lugares de su obra *De Civitate Dei*, los cuales cita y recoge santo Tomás en su libro *De Regimine Principum*. Y siendo esto así, puedes comprender ¡oh Leopoldo! Si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacente, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños a los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentales y templados, y estoy por decir que de monos á hombres”<sup>377</sup>.

El argumento sepulvediano según el cual los indios eran siervos naturales no queda sólo en el plano de los individuos. De ser así –que la servidumbre natural se diera entre meros

---

<sup>374</sup> *Ídem.*, pp. 153 y 155.

<sup>375</sup> Para Francisco de Vitoria la agresión recibida, y que justifica la guerra justa, debería ser muy grande para llegar al grado de deponer a las autoridades legítimas e imponerles unas nuevas: “La pena no debe exceder la magnitud de la injuria. Es más, deben restringirse las penas y ampliarse los favores. Esta regla es no sólo de derecho humano sino también de derecho natural y divino. Por consiguiente, aun cuando el agravio inferido por los enemigos sea suficiente causa de guerra, no siempre será suficiente para exterminar al Estado enemigo ni para deponer a sus príncipes legítimos y naturales, pues esto sería cruel e inhumano en exceso” (VITORIA, Francisco de, *De iure belli*, IV, II, 9).

<sup>376</sup> Cf. PATIÑO PALAFOZ, Luis, *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, Los libros de Homero, México, 2007.

<sup>377</sup> SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Democrates alter*, op. cit., pp. 99-101.

individuos— no hubiese sido un discurso lo suficientemente funcional para la empresa imperial, ni hubiera sido un adelanto de los argumentos que con el tiempo se darían para justificar la expansión colonialista europea. Por eso, Sepúlveda lleva hasta sus mayores consecuencias políticas su argumento, y no se habla ya de una relación de servidumbre entre individuos sino entre naciones, de forma que, por el dominio justo de lo perfecto sobre lo imperfecto, un pueblo considerado bárbaro debiera pasar a dominio de otro considerado superior. De ahí que condene a todo el pueblo y a sus instituciones políticas: “Pero si hubiese una gente tan bárbara é inhumana que no contase entre las cosas torpes todos ó algunos de los crímenes que he enumerado y no los castigase en sus leyes y en sus costumbres ó impusiese penas levísimas a los más graves y especialmente á aquellos que la naturaleza detesta más, de esa nación se diría con toda justicia y propiedad que no observa la ley natural, y podrían con pleno derecho los cristianos, si rehusaba á someterse a su imperio, destruirla por sus nefandos delitos y barbarie é inhumanidad, y sería un gran bien que aquellos hombres pésimos, bárbaros é impíos obedeciesen a los buenos, á los humanos y á los observadores de la verdadera religión y mediante sus leyes, advertencias y trato se redujesen á humanidad y piedad, lo cual sería gravísima ventaja de la caridad cristiana”.<sup>378</sup>

Por otro lado, los encomenderos y otros actores que habían recibido beneficios de las riquezas de las Indias realizaban una interpretación de la Bula *Inter cetera* para justificar el usufructo de tierras, minas y la fuerza laboral. Un ejemplo de esta postura, analizada ampliamente por Gustavo Gutiérrez<sup>379</sup>, es un documento mandado a hacer por el virrey del Perú, Francisco Toledo, para demostrar la legitimidad del dominio sobre las Indias, conocido como *Parecer de Yucay* (1571). Es un documento que intenta desautorizar los argumentos de Las Casas sobre la libertad de los indios, la necesidad de su consenso para ser gobernados por la Corona, y la obligación de restitución de sus riquezas por parte de los conquistadores. Entre sus argumentos, encontramos aquél sobre la donación papal y la misión de evangelización, donde se considera a las riquezas de las Indias y la fuerza de trabajo de los indios como la compensación que Dios realiza a los cristianos por Evangelizar.

---

<sup>378</sup> *Ídem.*, p. 125. Además, esta desautorización total a un pueblo y sus instituciones que más claro cuando Sepúlveda se cuida del argumento en contrario respecto a que la violación a la ley natural también se da en la cultura de la cristiandad: “(...) Son sin duda los pecados más graves los que se cometen contra la ley de naturaleza. Pero guárdate de sacar de aquí temerarias consecuencias contra todas las naciones en general, y si en algunas de ellas pecan algunos contra las leyes naturales, no por eso has de decir que toda aquella nación no observa la ley natural, porque la causa pública no debe considerarse individualmente en cada hombre, sino en las costumbres é instituciones públicas. En aquellas naciones en que el latrocinio, el adulterio, la usura, el pecado nefando y los demás crímenes son tenidos por cosas torpísimas y están castigadas por las leyes y las costumbres, aunque algunos de sus ciudadanos caigan en estos delitos, no por eso ha de decir que la nación entera no guarda la ley natural, ni por el pecado de algunos que públicamente son castigados deberá ser castigada la ciudad entera” (SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Democrates alter*, *op. cit.*, pp. 123-125). De hecho, como hemos visto, para Las Casas los verdaderos violadores del derecho divino y natural han sido los europeos con la invasión y destrucción de las Indias.

<sup>379</sup> Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dios o el oro en las Indias*, *op. cit.*, pp. 101-124.

Por su parte, como bien es conocido, Francisco de Vitoria analiza y rechaza diversos títulos del dominio sobre las Indias.<sup>380</sup> Parte del supuesto de que aún antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos señores, pública y privadamente. Luego va otorgando razones para deslegitimar los siguientes títulos: (a) El emperador no es el señor de todo el orbe y por lo tanto no puede deponer a los gobernantes indios. (b) El papa no tiene potestad civil o temporal en todo el orbe, aunque la tuviera no la podría transmitir a los gobernantes particulares, y por lo tanto, si los indios se opusiesen al dominio papal no se les puede hacer guerra ni ocuparles sus bienes. (c) El derecho de descubrimiento no se puede ejercer en este caso, pues las tierras ya estaban ocupadas por los indios. (d) El rechazo de la fe cristiana, una vez anunciada de modo probable y suficiente, no justifica la guerra contra los indios. (e) La pretensión de apartar a los indios de sus “costumbres bárbaras” y de sus pecados contra la naturaleza no permite a los gobernantes cristianos, aun con autoridad del papa, el uso de la fuerza. (f) La elección voluntaria no es justo título cuando ésta se realizare por miedo y desconocimiento, como sospechaba Vitoria que se llevaban a cabo. (g) Por último, tampoco es legítimo hacerse de las riquezas de las Indias como don por realizar la prédica de la doctrina cristiana. En sentido semejante, otro dominico, Domingo de Soto, también niega varios de estos títulos.

Ahora bien, Las Casas también realiza diversas críticas a los títulos que se tomaban por lo general como legítimos. No lo hace de manera sistemática, y sus reflexiones responden más a los problemas políticos que se enfrentaba en el momento histórico concreto. Así, los títulos que critica los encontramos referidos a través de distintas secciones de sus diversas obras, y algunas ya han sido abordadas de manera indirecta en los apartados anteriores. (1) El título que señala que el emperador es el soberano del mundo entero, y que por lo tanto puede disponer por derecho de las tierras recién descubiertas. Las Casas niega la soberanía del emperador sobre todo el orbe que quiere ser fundamentada en antiguas leyes positivas, porque por derecho natural los gobernantes indios tiene su legitimidad en función de la soberanía de su pueblo. (2) El título basado en que el Papa es el soberano del mundo en lo temporal, y por lo tanto puede conceder al rey de España el dominio de las tierras recién descubiertas. Pero para Las Casas, y para defender la identidad política y jurídica de los gobiernos indios, niega esta capacidad papal porque él no tiene potestad temporal sino tan sólo la espiritual. (3) El título que alega el derecho de posesión, el cual descalifica Las Casas porque este derecho es del descubridor cuando lo descubierto no pertenece a nadie, y por lo tanto, no procede en este caso en que los indios tienen justo título sobre sus posesiones. (4) El título que sostiene que la resistencia de los indios a recibir la fe es motivo para que se les haga la guerra y se les domine; Las Casas descalifica este título mostrando que los indios están dispuestos a recibir la fe, pero que además están en el derecho de oponerse, porque

---

<sup>380</sup> Cf. Las reelecciones de Francisco de Vitoria: *Sobre la templanza* o *De temperantia* (curso 1536-1537), *Sobre los indios* o *De indis* (curso 1537-1538) y *Sobre el derecho de guerra* o *De iure belli* (curso 1538-1539).

puede suceder que se les anuncie de manera indebida, con falta de claridad o no se usen los medios adecuados de convencimiento. (5) El título que sostenía que por ciertos pecados –como la idolatría, la antropofagia, los sacrificios humanos–, los indios perdían su derecho de posesión y de autogobierno; en contra, Las Casas sostiene basándose en antiguos canonistas que “[p]or ningún pecado de idolatría, ni de otro alguno, por grave y nefando que sea, no son privados los dichos infieles, señores, ni súbditos, de sus señoríos, dignidades, ni de otros algunos bienes, *ipso facto vel ipso iure*”.<sup>381</sup> (6) El título que sostiene que los indios han aceptado como soberano al rey de España, como resultado de la persuasión de los españoles; no obstante, Las Casas denuncia que esto ha sido mediante engaños y hasta con violencia. (7) El séptimo título habla de un don especial de Dios; pero Las Casas niega que dicho don pueda ir en contra del derecho natural que él ha creado.

No obstante, Las Casas sostiene un título justo basado más en la concepción de la política medieval que en las tesis, de corte moderno, de Vitoria y de Soto. Así, en la proposición XVII de su tratado “Treinta proposiciones muy jurídicas”, acepta la legitimidad de la donación papal hecha por la Bula *Inter caetera*: “Los reyes de Castilla y León son verdaderos príncipes soberanos y universales señores y emperadores sobre muchos reyes, e a quien pertenece de derecho todo aquel imperio alto, e universal jurisdicción sobre todas las Indias, por la auctoridad, concesión y donación de dicha Sancta Sede Apostólica, y así, por auctoridad divina. *Y éste es y no otro el fundamento jurídico y substancial donde está fundado y asentado todo su título*”.<sup>382</sup> Se puede considerar que teóricamente en este punto, los miembros de la Escuela de Salamanca fueron mucho más profundos en sus análisis pues sus condiciones personales eran otras. Las Casas, en cambio, y sin desmerecer su esfuerzo al respecto, utilizó la discusión de los títulos justos como parte de su lucha política a favor de los indios; era un discurso inmerso no en la mera teoría sino encarnada en circunstancias históricas concretas. Entonces, ¿por qué Las Casas, siendo como hemos visto defensor de la legitimidad de la autoridad de los gobiernos indios, de la libertad como derecho natural y de la necesidad del consenso del pueblo para elegir su gobierno, acepta la donación papal como fundamento de un justo título? Porque le da un uso alternativo<sup>383</sup> a la Bula *Inter caetera*, es decir, la usa buscando soluciones para salvaguardar los derechos de los indios, tomando en cuenta la situación política en que se encontraba.

Las Casas señala que la donación del papa hecha a los reyes de León y Castilla es “*no simple y mera, sino modal*”.<sup>384</sup> El modo es un gravamen impuesto a actos de liberalidad<sup>385</sup>, es

---

<sup>381</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado de las treinta proposiciones muy jurídicas” en *Tratados*, Tomo I, *op. cit.*, p. 252.

<sup>382</sup> *Ídem.*, p. 481.

<sup>383</sup> En esta punto, seguimos la interpretación realizada por Jesús Antonio de la Torre Rangel, en su ya citada obra *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas* (pp. 90ss.)

<sup>384</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado comprobatorio”, *op. cit.*, p. 925. También véanse las páginas 1197, 1199 y 1201.

decir, una obligación impuesta a aquel que recibe algo sin dar nada a cambio a aquel de quien recibe. Esta institución jurídica (el *modus*) es descrita por Iglesias como “una carga impuesta a una persona beneficiada por un acto de liberalidad”. Y continúa señalando: “El cumplimiento del modo es un deber jurídico subsiguiente a la recepción del beneficio, y a él puede ser constreñido el beneficiario por el que lo otorgó o por sus herederos”. Y complementa: “En derecho justiniano, o el donante *sub modo* se hallaba asistido por la *condictio ob causam datorum*, para pedir la devolución de lo donado y por la *actio praescriptis verbis*, para obligar a cumplir la carga o gravamen.”<sup>386</sup> En este orden de ideas, para Las Casas, el modo está ligado a la causa final del acto de liberalidad.

El *modo* que afecta a la donación papal hecha a los reyes se encuentra en el siguiente texto lascasiano:

“... se llama causa de poner fin. Ella es el objeto del entendimiento, como signo es el objeto de la vista y el puerto es el objeto de los navegantes; y todo lo que hacemos lo hacemos por el fin. (...) Que es causa final aquella de cuya raíz emana la obligación (...) Como, pues, en el proemio o en el prefacio, o también en las palabras enunciativas de las dichas letras apostólicas, a la referida donación y concesión se añade expresamente la carga para nuestros Reyes de introducir el nombre de Cristo y dilatar la fe católica en aquellas tierras, sean movidas a recibir la religión cristiana; como tal cosa debe cumplirse y llevarse a feliz término mediante ellos y por su industria, dedicación, ingenio, diligencia, mandato y ordenación; y como de todo esto, o de raíz, emana y nace la obligación de nuestros Reyes (...) se sigue que tales palabras enunciativas o preliminares valen por causa final e introducen la tácita disposición de su efecto, es decir, que imponen la necesidad de su efecto, el cual consiste en que el nombre del Salvador sea introducido en aquel orbe de Indias y que las tales gentes reciban la fe cristiana, esto es, que de necesidad los Reyes nuestros están obligados a producir o realizar estos efectos, prestando, en cuanto pudieren, un auxilio eficaz. Y consecuentemente es claro que por este efecto, o por su realización, el Vicario de Cristo fue movido a conceder y donar el principado supremo de aquellos reinos; de otro modo no lo había concedido o donado, puesto que ni aun por derecho podría hacerlo (...) Luego la predicha concesión o donación no es simple ni absoluta, sino modal, es decir, gravada con la carga gravísima de cumplir y producir el efecto laboriosísimo y maravilloso de Cristo, a saber, introducir, fundar, ampliar, conservar la fe y la religión cristiana por aquel orbe universo y, después, procurar con todas las

---

<sup>385</sup> MARGADANT, Guillermo F., *Derecho Romano*, Esfinge, México, 1960, p. 361.

<sup>386</sup> IGLESIAS, Juan, *Derecho Romano. Instituciones de derecho privado*, Ariel, Barcelona, 1965, pp. 167-168.

fuerzas la conversión de esas innumerables gentes. Luego, al cabo de interpósita causa final.”<sup>387</sup>

Ante la invasión que se estaba dando, los abusos contra la vida de los indios, y las constantes prácticas de explotación de su trabajo y sus riquezas, Las Casas necesitaba un argumento para obligar a la Corona a reparar y evitar estos perjuicios. Las tesis modernas de Vitoria, como veremos más adelante, no le servían del todo. Requería una estrategia, un discurso jurídico-político, capaz de hacer ver a la Corona su obligación de defender los derechos de sus nuevos súbditos, los indios. Pero esto lo debía lograr sin aceptar ninguno de los títulos que utilizaban los encomenderos y aquellos que explotaban a los indios; si aceptaba alguno de los siete títulos que hemos mencionado –y que él mismo desautorizaba– traería como consecuencia la justificación de la guerra y de la violación al derecho a la libertad. Y de esto tenía experiencia Las Casas, de los usos contra los indios que podía tener la Bula *Inter caetera*; así, por ejemplo, Antonio de Remesal narra que Bartolomé de Las Casas, siendo obispo de Chiapas, cuando dispone que no se han de perdonar los pecados de aquellos que tengan y conserven a los indios sometidos, la feligresía le arma una protesta que vive de la encomienda o de la esclavitud del indio. Los perjudicados con la medida del obispo respecto de las confesiones y absolución de los pecados, señala Remesal, “[p]asaron adelante y requiriéndole *con la bula de la concesión* de las Indias y cómo habían por virtud della conquistado la tierra y que así no había pecado en hacer esclavos los indios por ser la guerra justa. A esto les respondía el señor obispo que la había leído muchas veces y que en toda ella no había palabra de guerra, ni licencia para hacer esclavos, y que el Papa no le podía mandar que diese los sacramentos a los que no sólo no tenían propósito de la enmienda del pecado: pero que ni aun dejaban de pecar. No obstante esta respuesta le decían que era inobediente al Sumo Pontífice y menospreciador de sus bulas apostólicas”.<sup>388</sup>

Entonces, como hemos visto, Las Casas no rechazó el contenido de la Bula; es más, era uno de los documentos de los que promocionaba su conocimiento. Al contrario, como hemos insistido, afirmó que la donación papal conllevaba una obligación para la Corona: la de evangelizar a los indios. Y esta sola obligación, desde la perspectiva de Las Casas, colocaba la acción de los reyes a favor de los indios, ni siquiera en beneficio de la propia Corona y, mucho menos, para el bien de los conquistadores y encomenderos. Por eso, la postura de defensa de los derechos naturales de los pueblos indios, en la práctica, era compatible con la aceptación de este título. Ciertamente es que provocaba cierto paternalismo de la Corona sobre los indios, pero en la realidad concreta, y después de los daños acontecidos durante los primeros años de la invasión,

---

<sup>387</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado comprobatorio”, *op. cit.*, pp. 1359-1360.

<sup>388</sup> REMESAL, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, Tomo I, Porrúa, México, 1988, p. 447. Cursivas mías.

era la única solución que Las Casas veía viable.<sup>389</sup> De ahí que exigiera a la Corona que “eficazmente, con la administración de la justicia y con otros remedios oportunos, y a ordenar, moderar y disponer su régimen de tal modo, que esos pueblos, viviendo en paz y tranquilidad, conservando sus bienes y sus derechos, y liberándose de todos los impedimentos exteriores, abracen de grado, libre y fácilmente, la fe católica, se penetren de las buenas costumbres, y creyendo en Dios, su verdadero creador y redentor, alcancen el fin propio de la criatura racional, o sea la eterna felicidad, que asimismo es el objetivo e intención de Dios, y de su vicario el Sumo Pontífice, a la consecución de Dios, y de su vicario el Sumo Pontífice, a la consecución del cual, con todas sus fuerzas y conatos, *están más obligados que otro alguno los reyes de España, con sacrificio de sus propios intereses*”.<sup>390</sup>

La donación papal significaba para la Corona, según Las Casas, no buscar más “honra e más títulos e riquezas”, sino “conversión y salvación de los infieles”.<sup>391</sup> Esto le traía las obligaciones que hemos comentado a través de estas páginas: reconocer que las guerras contra indios han sido injustas y todas las cosas y potestades obtenidas de ellas carecían de valor de derecho<sup>392</sup>; conservar las leyes justas y buenas costumbres de los naturales y quitarles las malas “que no eran muchas”, no con la violencia sino “con la predicación y recepción de la fe”, y siempre procurar “sus derechos y justicia” y velar también por su “vida corporal” y “su bien temporal”<sup>393</sup>; entre otras.

Hemos visto cómo Las Casas defiende la libertad de los pueblos indios al no aceptar la guerra justa rechazando los títulos que pretendían justificarla. No obstante, ¿por qué en el punto del título considerado legítimo discordó de Vitoria? ¿Se trató un resabio medieval en la mente de Las Casas o una pretensión de seguir con una visión teocrática de la sociedad? Consideramos que, como hemos dicho, fue su estrategia jurídico-política para hacer valer, en la concreta realidad histórica que vivía, los derechos de los indios. No era la perspectiva moderna, mercantilista y universitaria de Vitoria, más bien era fruto de la perspectiva en que se había colocado: la de las víctimas.

---

<sup>389</sup> Cabe señalar que la otra solución más radical, es decir, la restitución de las potestades, riquezas y tierras a los indios, que también la planteó Las Casas, fue a todas luces inviables (era impensable que España, y menos con Felipe II, abandonara las Indias), y además chocaba con la visión providencialista de la historia, dominante en la época, y que también Las Casas tenía. La Corona debía realizar la restitución a los pueblos indios, pero no tenía porqué abandonar las tierras de las Indias pues seguía teniendo la obligación de la evangelización. A final de cuentas, providencialmente, llegaría el momento histórico en que los indios, de manera voluntaria, aceptaran el Evangelio que los españoles les predicasen de manera pacífica, racional y a través del ejemplo. Ciertamente que esta es una limitación de la concepción de la historia por la época en que le tocó vivir a Las Casas, pero vemos cómo, a pesar de ella, pudo comprender la donación papal y la obligación de la Corona de evangelizar en función de la defensa de los indios.

<sup>390</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Algunos principios”, *op. cit.*, p. 1273.

<sup>391</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Treinta proposiciones...”, *op. cit.*, pp. 471 y 473.

<sup>392</sup> *Ídem.*, p. 489.

<sup>393</sup> *Ídem.*, pp. 489 y 491.

El primer título que Vitoria establece como legítimo e idóneo es el *ius societas et communicationis*, en el cual descansa toda organización social, y por ende, el derecho internacional. Señala que “[s]i hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esa cosa”.<sup>394</sup> De este principio Vitoria extrae siete conclusiones, de las cuales destacamos las siguientes<sup>395</sup>:

1. Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírseles los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos.  
Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de ahí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles, ni por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles el comerciar con ellos.
2. Si hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esas cosas.
3. Más aún: si a algún español le nacen allí hijos y quisieran estos ser ciudadanos del lugar, no parece que se les pueda impedir el habitar en la ciudad o el gozar del acomodo y derechos de los restantes ciudadanos.

Estos derechos de tránsito, de comercio y de ciudadanía pretendía Vitoria presentarlos como universales y justos. Son ya expresión de la Modernidad y, sobre todo, de las pretensiones mercantilistas europeas. El sujeto de estos derechos ya es un individuo abstracto, pues si bien Vitoria menciona al “español”, lo hace sin hacer referencia al contexto histórico y a las situaciones reales. Por eso coloca en un plano abstracto de igualdad formal a los europeos con los indígenas, desconociendo que para entonces –aproximadamente 1540– ya había sucedido la destrucción de las islas del Caribe, la conquista de México por Cortés, y la destrucción del Perú por Pizarro, y que en efecto los pueblos indios se encontraban sometidos a los sistemas de la encomienda y de la mita. Sus afirmaciones, por más que insista en la racionalidad para no justificar la violencia, avalan la invasión a las Indias al presentarla como el ejercicio de los europeos de dichos derechos.

Y es que, paradójicamente, aunque Vitoria comienza a racionalizar desde el individuo abstracto dentro de un plano formal de igualdad con otros individuos abstractos, funcionalmente

---

<sup>394</sup> VITORIA, Francisco de, *De indis*, III, 4.

<sup>395</sup> Cf. *Ídem.*, III.

sólo reconoce estos pretendidos derechos universales a los europeos. Nunca se le ocurre ponerse en la perspectiva de los indios, como insistía Las Casas, y preguntarse sobre qué reacción tendrían los europeos si sus tierras se viesan “peregrinadas” por “comerciantes” indios que quisieran establecerse en ellas y adquirir derechos de ciudadanía. Como señala Dussel, “los derechos de los que peregrinan, de los que comercian, o de los que pueden transformarse en ciudadanos con derechos plenos (según el *ius solis*), son sólo los europeos, metropolitanos. Dichos derechos se enuncian en nombre del ‘derecho de todos los pueblos’, pero sólo los europeos pueden ser sus sujetos, porque Vitoria no se está refiriendo al derecho de peregrinar, de comerciar o de adoptar los derechos de ciudadanía de los indígenas *en Europa*”.<sup>396</sup>

No sabemos si Vitoria era consciente de las consecuencias en las Indias de sus argumentos, pero su lejanía de la realidad es evidente. En cuanto defensor *real* de derechos humanos y no meramente teórico, Las Casas le llevó delantera al profesor de Salamanca. La perspectiva de las víctimas está ausente en Vitoria, pues hablar del *ius communicationis*, del derecho al comercio, como el título legítimo de la presencia europea en las Indias, cuando existían el sistema de encomiendas donde el indio tenía que dar su trabajo gratuito, y el sistema de explotación del oro y la plata donde estos minerales pasaban a España y de ahí a toda Europa sin que los indios recibieran algo a cambio, es un uso perverso del lenguaje universalista de los derechos.

En cambio, como hemos insistido, Las Casas reconoce la igualdad de todos los seres humanos, pero sabe que en la realidad, después de los daños recibidos, los indios deben ser protegidos y empoderados. La mera declaración formal de la igualdad humana no es suficiente; ante la situación de la víctima son necesarias medidas para que los satisfactores de las necesidades le sean restituidos o estén a su alcance. Y para esto era necesario obligar a la Corona a asumir una actitud de estado protector de los derechos indios<sup>397</sup>, y los argumentos de Vitoria no servirían para eso. En cambio, basarse en la donación papal según los términos de la Bula *Inter caetera*, insistiendo en las obligaciones que ésta traía a los reyes, le abría las puertas para proteger con mayor eficacia a los indios.

#### 4.1.7.3. La crítica al requerimiento

Ante la polémica de los títulos, para muchos sólo quedaba una forma de legitimar la posesión de América para España: demostrar que la guerra contra los indios había sido una guerra justa. Una de las maneras en que formalmente aseguraban que la guerra fuera “justa”, fue el uso del

---

<sup>396</sup> DUSSEL, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>397</sup> Otra cita al respecto, en un documento distinto a los citados es: “todas estas naciones indias y sus pueblos tienen que ser regidas y gobernadas espiritual y temporalmente para su bienestar y por su causa, de tal modo que cuando en el régimen temporal referente a ellas se haga o diga, se obliguen los reyes de España a hacerlo y disponerlo con vistas a la omnimoda utilidad espiritual y temporal de aquéllas” (LAS CASAS, Bartolomé de, “Algunos principios”, *op. cit.*, p. 1269).

documento conocido como “el requerimiento”. Este texto fue realizado por un jurista castellano, Juan López de Palacios Rubio, a inicios del siglo XVI.

Este texto se les leía a los indígenas, antes de que los conquistadores se apoderasen de sus tierras. Estaba en castellano y usaba una serie de conceptos que era totalmente extraños a las culturas indígenas, por lo que aun contando con intérpretes les era incomprensible. Este documento justificaba, bajo la teología europea de la época, la potestad del Papa Alejandro VI sobre la tierra y la donación hecha a los Reyes Católicos de España de los territorios recién “descubiertos”, y que por lo tanto todos los nativos debían aceptar el sometimiento a la Corona y aceptar la fe católica, y si se oponían se haría la guerra contra ellos. Una “guerra justa”, por supuesto, y que servía como pretexto para tomar a indios como esclavos, alegando que habían sido capturados a “justo título”. Señala Hanke que si los indios “reconocían de inmediato esas obligaciones, santo y muy bueno. En caso y contrario, el ‘Requerimiento’ proporcionaba una lista de las medidas punitivas que deberían poner en práctica los españoles. Se apoderarían de la tierra a sangre y fuego, someterían a los habitantes por la fuerza de la Iglesia y la Corona”.<sup>398</sup>

El texto del “Requerimiento” es referido por Las Casas en su *Historia de las Indias*, y por su importancia, transcribimos las líneas que consideramos más sobresalientes:

“De partes del rey D. Fernando y de la reina doña Juana, su hija, reina de Castilla y León, etc., domadores de las gentes bárbaras, nos, sus criados, os notificamos y hacemos saber como mejor podemos, que Dios, Nuestro Señor (...) dió cargo a uno, que fué Sant Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior (...) y dióle el mundo por su reino y jurisdicción; y como quier que le mandó poner su silla en Roma, (...) también le permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquiera otra parte del mundo y juzgar e gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles y de cualquier otra secta o creencia que fuesen. Esta llamaron papa (...). A este Sant Pedro obedecieron y tomaron por señor, rey y superior del Universo (...). Uno de los pontífices pasados, que en lugar de éste sucedió en aquella dignidad e silla que he dicho, como señor del mundo, hizo donación destas islas e tierra firme del mar Océano a los dichos rey y reina e a sus sucesores en estos reinos, nuestros señores, con todo lo que en ellas hay (...); así que Sus Altezas son reyes y señores destas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación, y como a tales reyes y señores algunas islas más y casi todas, a quien esto ha sido notificado, han recibido a Sus Altezas y les han recibido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, y con buena voluntad y sin ninguna resistencia, luego sin dilación, como fueron informados de lo susodicho, obedieron y recibieron los varones religiosos que Sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra

---

<sup>398</sup> HANKE, Lewis, *La humanidad es una*, op. cit., p. 68.

sancta fe (...). Por ende, como mejor podemos, vos rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os decimos, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la Iglesia por señor y superiora del Universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado papa, y en su nombre al rey o a la reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores y señores y reyes destas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación, y consintáis y déis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho. Si ansí lo hicierdes, haréis bien y aquello que sois obligados a Sus Altezas, y nos en su nombre vos recibiremos con todo amor e caridad e vos dejaremos vuestras mujeres e hijos e haciendas, libres, sin servidumbre, para que dellas e de vosotros hagáis libremente lo que quisierdes y por bien tuvierdes, e no vos compelerán a que vos tornéis cristianos, salvo si vosotros, informados de la verdad, os quisierdes convertir a nuestra sancta fe católica, como lo han hecho cuasi todos los vecinos de las otras islas; y allende desto, Sus Altezas vos darán muchos privilegios y exenciones y vos harán muchas mercedes; y si no lo hicierdes, y en ello dilación maliciosamente pusierdes, certificos que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéremos, y vos subjetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Altezas y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos y como tales los venderemos y dispornemos dellos como Sus Altezas mandaren, e vos tomaremos vuestros bienes y vos haremos todos los daños y males que pudiéremos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa y no de Sus Altezas, ni nuestra ni destes caballeros que con nosotros vienen: y de cómo lo decimos y requerimos, pedimos al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presentes rogamos que dello nos sean testigos, etc.”.<sup>399</sup>

Este documento consistía en una herramienta jurídica, formalmente válida, pero que era usada para justificar el sometimiento de los indios. Estos no entendían la lengua en que les era hecho, ni los conceptos que refería, ni sus alcances, y si llegaban a comprenderlo como llegó a suceder, no tenían porqué aceptarlo. De ahí la reacción que tuvo el cacique de Cenú que respondió al Requerimiento “que el papa, en conceder sus tierras al rey de Castilla debía estar fuera de sí cuando las concedió, y el rey de Castilla no tuvo buen acuerdo cuando tal gracia recibió, y mayor culpa en venir o enviar a usurpar los señoríos ajenos de los suyos tan

---

<sup>399</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo III, *op. cit.*, III.LVII, pp. 26-27.

distantes”.<sup>400</sup> Ante esta reacción, Las Casas hace la siguiente reflexión, donde denuncia la falsedad del uso del requerimiento:

“Todo esto es lo que Ancino dice formalmente y a la letra en el lugar alegado. ¿Qué mayor argumento ni más claro, confesado por su boca, de la ignorancia y ceguedad del bachiller Ancino de quien ordenó tal requerimiento y de todos los que creían que por él se excusaban las tan horribles e impías guerras y robos y calamidades que aquellas gentes por ellas los españoles les causaban? ¿Qué injurias o daños representaba haber al rey de Castilla o de España o el mismo Ancino dellos recibido? ¿Qué tierras o bienes les habían usurpado, que pidiéndoles la restitución dellas fueran en mora constituidos, después de muchas veces rogados y requeridos? ¿Qué bárbaros, incultos y hombres bestialísimos no escarnecieran de aquel requerimiento y de quien lo hizo? ¡Y que afirme Ancino, como testigo de vista, que de aquella forma que él hizo la guerra a los vecinos de la provincia del Cenú se hicieron allá todas las guerras!”<sup>401</sup>

Las Casas realiza diversas críticas a dicho documento. La primera de ellas, y sobre la cual más insiste, se refiere a lo poco comprensible que era para los indios, tanto por el idioma como por los conceptos que lo componen. Luego señala que dicho formulismo jurídico no influía realmente en la persuasión pacífica con que debería realizarse la evangelización. Además, critica agriamente las pretensiones coactivas que tiene el documento que, finalmente, es el núcleo en que sustentaban la guerra justa. A guisa de ejemplo, dos textos lascasianos al respecto:

“[Q]uisiera yo preguntar al Consejo que determinó deberse hacer tal requerimiento a estas gentes, que vivían seguras debajo de sus señores y reyes naturales, en sus casa sin deber ni hacer a ninguno mal ni daño, qué fe y crédito eran obligados a dar a las escrituras de la tal donación; y que fueran las mismas bulas plomadas del papa que allí se las presentaran, ¿merecieran, por no obedecellas, que fueran descomulgados o que les hicieran algún otro mal temporal ni espiritual o cometieran en ello algún pecado?”<sup>402</sup>

“¿[C]ómo o con qué o por qué derecho humano, natural ni divino será obligado a creer que hay Iglesia y que hay papa? Pues si no es obligado, por algún derecho ni razón, a creer que hay Iglesia ni papa, y esto sin alguna culpa, ni pecado, ni venial, ¿cómo o por qué será obligado a creer que el papa tuvo poder para hacer donación de las tierras y señoríos que poseen gentes que nunca otra cognoscieron, ni tuvieron que hacer con otras

---

<sup>400</sup> *Ídem.*, III.58, p. 29.

<sup>401</sup> *Ídem.*, III.58, p. 29.

<sup>402</sup> *Ídem.*, III.58, p. 29.

en bueno ni malo, tan distantes de todas las otras de nuestro mundo viejo, y siendo poseedores y propietarios señores de tantos años?”<sup>403</sup>

También denuncia que es un documento que contiene mentiras, pues era falso que los pueblos vecinos hayan aceptado voluntariamente el contenido del Requerimiento.

Paradójicamente, en el decimocuarto remedio de su “Memorial de Remedios” (1516), Las Casas solicitaba que la Corona enviara a las Indias las obras jurídicas de Juan López Palacios Rubios y del dominico Matías de Paz como herramienta para concientizar respecto a la calidad de seres humanos racionales y libres que tenían los indios. Pues, en efecto, ambos juristas formaron parte de la comisión de expertos que realizaron el dictamen de la Junta de Burgos en 1512, en donde se sostuvo que “los indios son libres”.<sup>404</sup> No obstante de tratarse de un jurista humanista, que reconocía la racionalidad y la humanidad de los indios, la perspectiva de Palacios Rubio era de un actor político ubicado en la metrópoli y, por lo tanto, tenía una concepción meramente formalista del derecho. Como señala de la Torre Rangel, a Palacios Rubio “le interesa, ante todo, que las formas jurídicas sean cubiertas y no tanto la materialidad –por así decirlo– de los derechos”.<sup>405</sup> Esta concepción meramente formal del derecho fue funcional para justificar la guerra contra indios, y el citado “Requerimiento” es un ejemplo indudable de esto.

Pero este formalismo jurídico que buscaba justificar la guerra contra los indios llegó a ser considerado inútil hasta por los propios defensores de la guerra justa. Es el caso de Ginés de Sepúlveda, quien en la Controversia de Valladolid critica la pretensión, aunque fuera formal, de establecer un diálogo con los indios: “...porque es difícil de llevarse a cabo, y de hecho resultó muy difícil al principio de la guerra; pues al acercarse y amonestar a tantas naciones tan bárbaras separadas por inmensas distancias de tierra y mar, sin comunidad de idioma con nosotros y esperar no sólo sus respuestas, sino también su acción, resultaría cosa tan difícil, tan costosa y larga que apartaría fácilmente de tal empresa a todos los príncipes cristianos. Por lo tanto, exigir como necesaria tal admonición equivale a impedir totalmente una expedición piadosa y saludable para los bárbaros y, por lo tanto, su conversión, que es la finalidad de esta guerra”.<sup>406</sup> Así, para Sepúlveda, la pretensión de entablar un diálogo con los indios era innecesario y una pérdida de tiempo, pues ya vimos en apartados anteriores, su opinión sobre ellos y su justificación de la servidumbre natural. Dar paso a dicha “amonestación” significaba permitir a los indios que

---

<sup>403</sup> *Ídem.*, III.58, pp. 29-30.

<sup>404</sup> Cf. GARCÍA GALLO, *Manual de historia del Derecho Español*, Tomo II, s/e, Madrid, 1982, p. 655.

<sup>405</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>406</sup> SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Apología*, *op. cit.*, p. 71. De hecho, todavía en el siglo XIX, Constantino Bayle, jesuita español, declaró que “Lo que resultó equivocado con el ‘Requerimiento’ fue que estaba dirigido para hombres, pero fue leído a medio bestias” (HANKE, Lewis, *La humanidad es una*, *op. cit.*, p. 70).

ganasen tiempo o, como de hecho sucedió, engañar a los conquistadores fingiendo la aceptación del cristianismo.<sup>407</sup>

En cambio, la opinión de Las Casas, en la Controversia de Valladolid, era positiva hacia un tipo de Requerimiento. Estaba de acuerdo en la necesidad de otorgarles un lapso largo para que los indios reflexionaran si aceptarían o no la evangelización y la jurisdicción de la Corona española. Pero la “admonición previa” no tenía porque tener un lenguaje coactivo que hiciera a los indios sentirse en la obligación de admitirla. Y en este punto, a diferencia que Palacios Rubio, Las Casas no era formalista y ante la “igualación de derecho de los indios ante la ley que se propone (tratarlos de la misma manera que se trata a los ciudadanos en relación con las leyes) tampoco le deja satisfecho. Quiere otras medidas correctoras en favor del débil, porque sospecha (con fundamento) que también en este caso quien hace la ley hace la trampa”.<sup>408</sup> Y es que sin medidas de protección, el tiempo dado a los indios para reflexión terminaría en letra muerta, pues los conquistadores no respetarían esto: “Más bien harán toda clase de votos para que los indios no comprendan dicha premonición o más bien la rechacen, y así, de acuerdo con sus deseos, puedan lanzarse contra los indios con hierro, llamas y todas las desgracias de una extrema guerra, y, derramada la sangre de innumerables hombres, apoderarse de sus riquezas y hacer esclavos a los supervivientes...”.<sup>409</sup>

Ahora bien, consistente con su postura sobre el derecho a la libertad que hemos analizado, Las Casas denuncia el uso dado al Requerimiento porque soslayaba la construcción de un auténtico consenso para que la autoridad del rey fuera legítima: “¿[P]edilles obediecia para rey extraño, sin hacer tratado ni contrato o concierto entre sí sobre la buena y justa manera de los gobernar de parte del rey, e del servicio que se le había de hacer de parte dellos, el cual tratado, al principio, en la elección y recibimiento del nuevo rey o del nuevo sucesor, si es antiguo aquel estado, se suele y debe hacer y jurar de razón y ley natural?”.<sup>410</sup>

Por todo lo anterior, Las Casas consideraba que era injustas, tiránicas y destestables todas las invasiones hechas utilizando el Requerimiento<sup>411</sup>. Y por eso señala que era “manifiesta la ignorancia del Consejo del rey, y plega a Dios que les haya sido remisible, y cuán injusto, impió, escandaloso, irracional y absurdo fue aquel su requerimiento”.<sup>412</sup>

---

<sup>407</sup> De hecho, una forma de resistencia de los pueblos indígenas fue –y ha sido– mantener sus prácticas religiosas tradicionales a espaldas de la Iglesia oficial, ya sea de manera explícita o a través de cierto sincretismo religioso.

<sup>408</sup> FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *La gran perturbación*, op. cit., p. 173.

<sup>409</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, op. cit., 150, p. 273.

<sup>410</sup> LAS CASA, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo III, op. cit., III.LXIII, pp. 45-46.

<sup>411</sup> *Ídem.*, III.LVIII, p. 30.

<sup>412</sup> *Ídem.*, III.LVIII, p. 30.

#### 4.1.7.4. La lucha contra la encomienda y la esclavitud

En el análisis que hemos realizado del pensamiento lascasiano hasta el momento, hemos abordado en distintos apartados, y desde diversas perspectivas, su rechazo a la esclavitud de los pueblos indígenas. Hemos señalado cómo consideraba que no había ninguna razón, ni por derecho natural ni por derecho de gentes, ni tampoco por derecho civil, de hacer y mantener en la esclavitud a los indios. Al lado de la esclavitud funcionó otra institución que en la práctica tuvo las mismas consecuencias para la población indígena: la encomienda.

La encomienda era un derecho concedido por merced real a los conquistadores destacados para percibir y cobrar para sí los tributos de los indios que se les encomendaren. El indio encomendado era considerado un hombre libre pero con calidad de vasallo, y por lo tanto, debía pagar un tributo al encomendero que recibía ese beneficio en compensación de los servicios prestados a la Corona. El tributo se pagaba en especie con el producto de la tierra, en servicios personales, o trabajo en los predios o minas de los encomenderos.

Desde el punto de vista económico, el encomendero era una especie de “*empresario de las fuerzas de producción* (sobre todo las minas) y *de las relaciones de producción* (reclutamiento de la mano de obra y mantenimiento de esa misma fuerza de trabajo)”.<sup>413</sup> El carácter económico de la encomienda se despliega en dos aspectos: implica una recompensa o retribución y, además, un modo permanente de obtener recursos para la manutención. Por estas razones económicas, y siguiendo la costumbre militar castellana, Hernán Cortés comienza a hacer los repartimientos de indios en encomienda en la Nueva España.

La encomienda que se realizó en las Indias, fue sancionada por las *Leyes de Burgos* de 1512 y jurídicamente hablando, consistió en “un derecho concedido por merced Real a los beneméritos de las Indias para percibir y cobrar para sí los tributos de los indios que se les encomendaren por su vida y la de un heredero, conforme a la ley de la sucesión, con cargo de cuidar del bien de los indios en lo espiritual y temporal, y de habitar y defender las provincias donde fueren encomendados, y hacer de cumplir todo esto, con homenaje, o juramento particular.”<sup>414</sup> La concesión de encomiendas constituía, entonces, una merced real; al monarca es al que corresponde concederlas en exclusividad o a aquellas autoridades indianas a las que delegue esa gracia, pero las encomiendas dadas por su autoridad delegada requieren, para ser válidas, de la confirmación de la Corona.<sup>415</sup> Existían dos tipos de encomiendas, tratándose de la manera de paga, es decir, “la de *servicios personales* y la de *tributo*, en aquella el premio del encomendero es el trabajo personal de los indios encomendados y en ésta, que representa una

---

<sup>413</sup> LASSÈGUE, Juan Bautista, *op. cit.*, p. 71.

<sup>414</sup> ZAVALA, *La Encomienda Indiana*, *op. cit.*, p. 191. Sobre las reglas de la herencia en las encomiendas, es necesario aclarar que variaron mucho durante el largo periodo de su existencia.

<sup>415</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Lecciones de historia del Derecho mexicano*, *op. cit.*, p. 103.

superación de la anterior, la recompensa está en el percibido por el encomendero de los tributos que los nativos deben al rey como vasallos y que el monarca cede a favor de los encomenderos”.<sup>416</sup>

Las encomiendas eran inalienables, no se pueden dar en garantía, e indivisibles. Se perdían por varias razones: por falta la confirmación real; por condena contra el encomendero por la comisión de algún delito; y si no cumplía con las obligaciones según la reglamentación vigente. La regla general era que todos los indios podían ser sujetos de encomienda, salvo los que expresamente son exceptuados de ello, tales como guaraníes, tlaxcaltecas y otros.

La encomienda implicaba obligaciones para los encomenderos, con respecto al rey y en relación con los indios encomendados. En cuanto al rey, debían defender la tierra con armas y caballo; residir permanentemente en la población donde tiene su encomienda, pero no en los pueblos de indios; edificar casa estable; y contraer matrimonio, esto con el fin de asegurar permanencia; sólo podían ausentarse con licencia y de manera temporal, de lo contrario perdían la merced. Tenían limitaciones para ocupar cargos de autoridad, como ser corregidores o alcaldes mayores de la población en donde tienen su encomienda, ni escribanos. Con los indios encomendados, las obligaciones del encomendero eran atender a su cristianización y a protegerlos en su persona y bienes.

Con el paso del tiempo, y la consolidación de esta institución jurídica, la Corona se enfrentó a los conquistadores y sus herederos en el tema del control de la población nativa. Éstos consideraban la colonización de las tierras americanas como un asunto privado, autorizado por los reyes pero sin mayor intervención; mientras que la Corona buscaba imponer restricciones de “interés público” al actuar de los colonos. A partir de mediados del siglo XVI, se comenzaron a tomar medidas para abolir la esclavitud de la población nativa de América, gracias en parte a las protestas realizadas por diversos religiosos. Sobresalen en tal sentido las *Leyes Nuevas* de 1542, en cuyo capítulo XXI se prohibió la esclavitud de indios bajo cualquier concepto; estas leyes fueron expedidas por la Corona, en gran medida, por el empuje y lucha de Bartolomé de Las Casas. También destaca la real cédula de febrero de 1549, donde la Corona redujo la encomienda al cobro de tributo, prohibiendo los servicios personales, por los cuales el indígena debía recibir un pago.

Otra institución opresora de los indígenas fue el *repartimiento* forzoso de trabajadores, que tuvo sus inicios con la cédula ya mencionada de 1549, y que fue consecuencia de la “liberalización” de la mano de obra que se pretendió realizar con las limitaciones a los encomenderos.<sup>417</sup> Aunque se suponía que no se aplicaba exclusivamente a los indígenas, en la

---

<sup>416</sup> MURO OREJÓN, Antonio, *Lecciones de Historia del Derecho Hispano-Indiano*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1989, p. 283.

<sup>417</sup> Cf. DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio, *Manual de historia del Derecho Indiano*, McGraw-Hill-UNAM, México, 1998, p. 261-262.

práctica fue a ellos sobre quién se ejecutó. Los “repartidores” –funcionarios de la Corona– recibían solicitudes de diversas personas (encomenderos, colonos, clero, autoridades reales, etc.) para hacerse de trabajadores, a través de un reclutamiento forzoso para labores agrícolas, mineras, entre otras. Esta institución fue suspendida en Nueva España en 1632. No obstante, se utilizaron otros métodos para continuar con la servidumbre de los indígenas, como el pago de deudas; a pesar de las medidas oficiales que se tomaron para atenuar esta práctica, lo cierto es que fue una manera eficaz de mantener a los indígenas trabajando para la misma persona.

Teniendo en cuenta este contexto histórico, y las diversas instituciones jurídicas que restringían el derecho de libertad de los indios, analicemos la postura al respecto de Las Casas. Como ya señalamos, mucha de su crítica contra estas restricciones ya han sido abordadas a través de las páginas anteriores; ahora haremos un complemento en función de la vasta obra lascasiana en defensa de la libertad.

En su obra *De regia potestate*, Las Casas señala que la esclavitud no puede considerarse natural, sino tan sólo accidental; así, la esclavitud no tiene una causa natural sino accidental, es decir, impuesta o preceptuada; de ahí que todo hombre sea libre. Señala que el hombre libre es “quien posee libre albedrío, es decir, la facultad de disponer libremente, como quiera, de su persona y de sus bienes”,<sup>418</sup> y esto es lo que lo diferencia de un esclavo, pues “toda prohibición, temporal o perpetua, va contra la libertad e implica mengua de ella”.<sup>419</sup> Como todas las cosas son libres en inicio, mientras no se demuestre lo contrario, sostiene Las Casas que “para que prescriba la esclavitud basta la negligencia de no exigirla”, pero por su parte, “la libertad es un derecho imprescriptible”.<sup>420</sup>

En 1552, Las Casas escribe un tratado por comisión del Consejo Real de Indias, respecto a los indios que se han hecho esclavos. Dice Las Casas: “Todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del mar Océano, desde que se descubrieron hasta hoy, han sido injustamente hechos esclavos, y los españoles poseen a los que hoy son vivos, por la mayor parte, con mala consciencia, aunque sean de los que hobieron de los indios”.<sup>421</sup> Este mismo texto aparece tanto al inicio como al final del Tratado, pues es la tesis básica que argumenta a través de sus páginas. Analiza en tres partes esta afirmación, y van dando razones que sustentan sus dichos, tanto jurídicos como históricos. La razón más importante es que “las guerras injustas ejercidas en contra de ellos”.

Las Casas conoce y combate el argumento de la continuidad de los esclavos, en el sentido de que la esclavitud era cosa conocida entre los indios y que los españoles los liberaron de ella, y

---

<sup>418</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “De regia potestate”, *op. cit.*, I.4, p. 39.

<sup>419</sup> *Ídem.*, I.5, p. 39.

<sup>420</sup> *Ídem.*, II.4-II.5, p. 45.

<sup>421</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “Sobre los indios que se han hecho esclavos” en *Tratados*, Tomo I, *op. cit.*, p. 505.

que en el peor de los casos no hicieron sino continuarla.<sup>422</sup> Entonces analiza las diversas formas de esclavitud existente, aún en tiempos de prehispanicos, y las desautoriza: "...entre los indios mexicanos y Nueva España se hallaron muchas maneras ilícitas de hacer esclavos, comoquiera que careciesen de conocimiento del verdadero Dios y de la noticia de la ley evangélica, que no consiente ni permite cosa ilícita y maculada con pecado. Una manera injusta fue que en tiempo de hambre (y éstas pocas hemos visto en aquellas tierras, por ser fertilísimas y felicísimas) los indios ricos o que tenían maíz (que es el trigo de aquella tierra) diz que llamaban y persuadían a los pobres que les vendiesen tal hijo o tal hija y que les darían maíz para que comiesen ellos e sus hijos".<sup>423</sup> Y describe una serie de formas en que ilícitamente se hacían esclavos.<sup>424</sup> Pero también denuncia que el nivel de explotación en la esclavitud colonial aumentó en comparación con la previa: "Porque ser esclavo entre los indios, de los indios, es tener muy poquito menos que los propios hijos muy cumplida libertad, e la vida e tratamiento que tienen con sus propios amos es todo blando y suave, pero la servidumbre que tienen entre los españoles es toda infernal, sin ninguna blandura, sin algún consuelo y descanso, sin dalles un momento para que resuellen, y el tratamiento ordinario de injurias y tormentos durísimos y aspérrimo, todo lo cual y al cabo y en breves días les es convertido en pestilencia moral".<sup>425</sup> Las Casas es testigo de cómo la esclavitud comienza a adquirir características distintas, al tratarse de una práctica que se va configurando desde la nueva configuración mundial marcada por urgencia de proporcionar recursos a la nueva Europa que comenzaba su marcha para colocarse como centro del sistema-mundo.

De dicha conclusión, establece diversos corolarios. El primero señala la obligación del Rey de poner en libertad todos los indios que los españoles tienen por esclavos; esto porque el gobernante está obligado por derecho divino a hacer justicia. El segundo corolario señala que los obispos de las Indias están obligados "a insistir y negociar importunamente ante Su Majestad y su Real Consejo, que mande librar de la opresión e tiranía que padecen los dichos indios que se tienen por esclavos y sean restituidos a su prístina libertad, e por esto, si fuere necesario, arresgar la vida".<sup>426</sup> Y el tercer corolario señala el hecho de que las órdenes de los franciscanos y dominicos no absuelvan "a español que tuviese indios por esclavos sin que primero los llevase a examinar ante la Real Audiencia, conforme a las Leyes Nuevas, pero mejor hicieran si absolutamente a ello se determinaran sin que los llevaran a la Audiencia".<sup>427</sup> Señala como

---

<sup>422</sup> *Ídem.*, p. 507.

<sup>423</sup> *Ídem.*, p. 539.

<sup>424</sup> Lo cual, por cierto, nos vuelve a demostrar que Las Casas no idealizaba a las culturas indígenas, y que no es un antecedente –por lo menos en sus auténticas intenciones– del mito ilustrado del buen salvaje. Insistimos que sus discursos de "idealización" del indio, muchas veces cayendo en comparaciones extremas con pueblos europeos, eran una estrategia de contra-argumentación, con el fin de demostrar, como hemos explicado, la falsedad de la aplicación de la doctrina aristotélica respecto a la servidumbre natural.

<sup>425</sup> LAS CASAS, Bartolomé, "Sobre los indios que se han hecho esclavos" en *Tratados*, Tomo I, *op. cit.*, p. 589.

<sup>426</sup> *Ídem.*, p. 607.

<sup>427</sup> *Ídem.*, p. 635.

elemento de la justicia que tiene que hacer el gobernante “librar de las manos de los calumniadores y opresores a los hombres pobres y menospreciados, y afligidos, y opresos que no pueden por sí defenderse ni remediarse”.<sup>428</sup>

El “Confesionario” es un documento que Las Casas redactó como avisos para que los confesores de su diócesis impartieran el sacramento de la penitencia, con la exigencia de que los conquistadores reconocieran la situación de injusticia y pecado en que se encontraban por todo lo que habían hecho a los indios. Considera tres los sujetos que pueden solicitar la confesión: los conquistadores, los pobladores con repartimientos de indios, o los mercaderes de armas que comerciaron con los conquistadores. Hace un llamado a todos los religiosos a asumir una actitud militante en contra de la esclavitud como “docta y sanctamente lo hicieron los religiosos de la Orden de Sancto Domingo y Sant Francisco y Sant Agustín en la Nueva España, conveniendo y concertándose todos a una, de no absolver a español que tuviese indios por esclavos sin que primero lo llevase a examinar ante la Real Audiencia, conforme a las Leyes Nuevas, pero mejor hicieran si absolutamente a ello se determinaran sin que los llevaran a las Audiencia”.<sup>429</sup> Lo que se buscaba era que se aceptara la responsabilidad de los daños causados a los indios. Como cuarto requisito antes de administrar el sacramento establece que “si tuviere algunos indios por esclavos de cualquier vía o título, o manera que los hubiere habido o los tenga luego en continente y desde luego los dé por libres irrevocablemente, sin alguna limitación ni condición, y pídeles perdón de la injuria que les hizo en hacerlos esclavos, usurpando su libertad, o en ayudar, o en ser parte que fuesen hechos; o si no los hizo, por haberlos comprado, tenido y servídose de ellos por esclavos, con mala fe”.<sup>430</sup> Ante la injusticia de la esclavitud hecha contra los indios, exige que el conquistador que quiera ser absuelto “mandará que se les pague a los dichos indios que tuvo por esclavos, por cada mes o cada año, todo aquello que juzgare el discreto confesor, que por sus trabajos, y servicios, e injuria hecha, que se les recompense merecían”.<sup>431</sup> Así, busca que el confesor logre que se restituya a los indios, a sus herederos, o a sus pueblos, lo que han perdido a causa de la esclavitud. Además, pide que si los pueblos no han sido totalmente destruidos, se deberán reconstruirse trayendo población indígena para tal efecto. Tanto la invasión como la esclavitud realizada eran “contra todo derecho natural, y derecho de las gentes, y también contra derecho divino; y por tanto es todo injusto, inicuo, tiránico, y digno de todo fuego infernal y, por consiguiente, nulo, inválido y sin ningún valor y momento de derecho”.<sup>432</sup> Por otro lado, como ya

---

<sup>428</sup> Y en esto, por cierto, cita el capítulo I de Isaiás, y de Jeremías los capítulos 21 y 22; también hace referencia a San Jerónimo. En el capítulo tercero de esta investigación, al abordar la Teología de la Liberación y su relación con derechos humanos, veremos cómo en Las Casas encontramos la noción bíblica del derecho –cuya principal función es liberar a los oprimidos– que ha recuperado dicha corriente teológica.

<sup>429</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “Confesionario” en *Doctrina*, México, UNAM, 1982, p. 140.

<sup>430</sup> *Ídem.*, p. 139.

<sup>431</sup> *Ídem.*, p. 140.

<sup>432</sup> *Ídem.*, p. 148.

hemos señalado, todos estos actos no cumplieron con la única causa final y modo que debía tener la presencia española en Las Indias, es decir, la evangelización. En efecto, sostiene que los esclavos deben ser liberados, sin importar la manera en que hayan sido adquiridos, y se les debe pagar por los días de servicio.

El tratado lascasiano que influye con claridad en la redacción de las *Leyes Nuevas*, lo es sin duda el conocido como el “Octavo Remedio”, el único conocido de “Los Dieciséis remedios para la reformación de las Indias”. Este escrito, como tantos otros textos de Las Casas, constituye un tratado con un “imperativo ético de corregir las prácticas de la conquista y el trato a los indígenas”.<sup>433</sup> En él, Las Casas expone 20 razones por las cuales no debe el Rey entregarle indios en encomiendo ni vasallaje a los conquistadores y colonos españoles. Busca que el Rey haga “incorporar en su real corona todos los indios de las Indias, quitándolos y no dándolos de nuevo por ninguna vía ni con ningún título ni color a los españoles”.<sup>434</sup> En estas razones, se puede descubrir de nuevo un jurista que utiliza el discurso de la jurisdicción del Rey sobre las Indias para proteger a los indios, y para asegurarles también su libertad. Como hemos comentado, la única razón por la cual se justifica la presencia de Castilla en las Indias es la evangelización de los pueblos indios; una evangelización que debe realizarse pacíficamente y buscando la aceptación voluntaria de los otros; una evangelización que no debe ser utilizada como justificación ideológica para la conquista y destrucción de las Indias.

Dentro de las 20 razones que da, las primeras cuatro tienen que ver con la necesidad de que el Rey impida la encomienda debido a lo inconveniente que es para la evangelización. En la quinta razón señala que no debe malversarse con el privilegio que otorgue el Rey, y además, éste tiene la obligación de dar el derecho adecuado para proteger a las comunidades y que se cumpla la finalidad de la evangelización: “[E]l privilegio concedido a favor de alguno no deba de ser retorcido o convertido en disfavor, odio o detrimento dél, por tanto, toda gobernación, regimiento, orden y modo de tratar aquellas comunidades y reinos, vecinos y moradores naturales dellas, debe ser puesta por Vuestra Majestad, tal cual convenga para que todos ellos reciban provecho y utilidad espiritual y temporal, pues a ambas utilidades Vuestra Majestad es obligado por la superioridad y jurisdicción universal que tiene sobre ellos”.<sup>435</sup> En la sexta razón, señala que es “porque los españoles son insidiadores y enemigos y destruidores manifiestos de las vidas de los indios, y enemigos capitales (...) de toda su generación”.<sup>436</sup> En la razón séptima denuncia que la avaricia es la raíz de los males contra los indios, y que no debería darse la encomienda a quienes sólo desean enriquecerse: “No digo que los desean matar de directo, por odio que les

---

<sup>433</sup> HOURTON, Jorge, “Bartolomé de Las Casas, evangelizador de la política” en *Diakonía*, N° 54, Centro Ignaciano de Centroamérica, Managua, abril-junio de 1990, p. 54.

<sup>434</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “Entre remedios” en *Tratados*, *op. cit.*, p. 839.

<sup>435</sup> *Ídem.*, p. 681.

<sup>436</sup> *Ídem.*, p. 689.

tengan, sino que desean ser ricos y abundar en oro, que es su fin, con trabajos y sudor de los afligidos y angustiados indios, usando dellos así como de medios e instrumentos muertos, a lo cual se sigue, de necesidad, la muerte de todos ellos”.<sup>437</sup> La razón octava se refiere a que el servicio dado a los encomenderos es innecesario, debido a que las jurisdicciones justas han de ser la de los gobernantes naturales y del Rey.

La razón nueva sintetiza bien el sentido de la jurisdicción del Rey que defiende Las Casas. Si el Rey es reconocido por los indios en su jurisdicción –es decir, han aceptado libremente la evangelización–, aquél debe asegurarles una libertad igual a la que tenían o de mayor calidad: “La nona razón es porque aquellas gentes todas y aquellos pueblos de todo aquel orbe son libres; la cual libertad no pierden por admitir y tener a Vuestra Majestad por universal señor, antes suplidos si algunos defectos en sus repúblicas padecían, el señorío de Vuesta Majestad se los limpiase y apurase y así gozasen de mejorada libertad”.<sup>438</sup> Esto porque “ningún poder hay sobre la tierra que sea bastante a hacer deterior y menos libre el estado de los libres (...) como la libertad sea la cosa más preciosa y suprema (...) y por eso es tan favorecida de los derechos como aún las leyes de estos reinos lo dicen, que por ella y no contra ella en las dubdas se debe sentenciar”.<sup>439</sup> Y concluye esta razón señalando: Todo para concluir: “No deben, pues, los indios ser dados a los españoles en encomienda ni por vasallos, ni de otra manera sacarse de la corona real, porque son libres y de natural libertad”.<sup>440</sup>

La décima razón se refiere al mal uso que se ha dado a la encomienda, pues sólo ha sido un medio de explotación de los indios, y la doceava afirma que si no se quitan las encomiendas, en breve todos los indios perecerán. En el mismo sentido, la razón trece señala que “dando los indios a los españoles, de cualquiera manera que quedasen, perjudicase inestimablemente a la corona real de Castilla y a todos los reinos de nuestra España”.<sup>441</sup> En la razón decimosexta, Las Casas expresa su preocupación de que, de seguir las cosas igual, la obligación del Rey de proteger a los indios sería imposible, y ninguna ley podría detener sus muertes: “...si los indios se quedasen en poder de los españoles o se los diesen de nuevo por vasallos, o de otra cualquier manera, como sea imposible ponerles remedio ni estorbo ni leyes para que no mueran, (...) siempre Vuestra Majestad y los reyes venideros carecerán de información complida y verdadera, y por consiguiente los indios morirán como mueren, sin que los reyes lo sientan ni remediarlos puedan”.<sup>442</sup> Esta obligación del Rey de proteger a los indios de los conquistadores y encomenderos, y de dar seguridad y bienestar a los indios, queda expresada en la razón decimoctava: “...sabiendo los indios que son de Vuestra Majestad, y que han de estar seguros en

---

<sup>437</sup> *Ídem.*, p. 723.

<sup>438</sup> *Ídem.*, p. 741.

<sup>439</sup> *Ídem.*, p. 747.

<sup>440</sup> *Ídem.*, p. 759.

<sup>441</sup> *Ídem.*, p. 805.

<sup>442</sup> *Ídem.*, p. 827.

sus casas y no se les ha de hacer agravio ninguno en sus personas y bienes, salirse han de los montes a los llanos y rasos a hacer sus poblaciones juntas, donde parecerá infinita gente que está escondida por miedo de las vejaciones y malos tratamientos de los españoles”.<sup>443</sup>

El Consejo de Indias había derogado, para 1545, algunas de las Nuevas Leyes; como consecuencia de esta medida el sistema de la encomienda volvió a funcionar y los indios de nuevo fueron legalmente obligados a trabajar para los conquistadores y colonos. Decimos “legalmente” porque en la práctica se hizo caso omiso en muchas ocasiones de esta norma; como señala Parish: “Desgraciadamente, (...) cada reforma fue torcida, impedida o revocada. Bajo corregidores corrompidos, pidiendo tributo excesivo, el corregimiento se cambió de una institución libertadora a una nueva institución explotadora. Se libertaron todos los esclavos indios en el continente norteño; e inmediatamente se creó ‘la mita’, un cruel sistema laboral para empujar a los esclavos libres de nuevo en las minas. Y en tres años lograron los encomenderos, mediante rebeliones y una gran dádiva al emperador, la revocación de la ordenanza principal entre las Leyes Nuevas, la Ley de Herencia, que hubiera extinguido paulatinamente la encomienda”.<sup>444</sup> Ya acontecida esta revocación, Las Casas vuelve a la denuncia de esta institución jurídica, política y económica. En la proposición XXVIII de sus “Treinta Propositiones muy jurídicas” dice que aquellos indios que fueron dados en encomienda a los españoles, “como si se los encomendaran a todos los diablos, o como hatajos de ganados entregados a hambrientos lobos (...) Por estas encomiendas y repartimiento han padecido y padecen continuos tormentos, robos, injusticias en sus personas y en hijos e mujeres y bienes los indios”.<sup>445</sup>

Ahora bien, una de las luchas concretas de Las Casas contra las encomiendas fue la pretensión de hacerlas perpetuas. Como se dijo, la encomienda fue sancionada por las Leyes de Burgos, y establecida en América desde 1512. En 1517, los jerónimos proponían como uno de sus remedios para la situación de La Española que las encomiendas fueran perpetuas; y ésta fue una de las razones por que Las Casas los acusó de haber cometido traición. En 1528, año en que se estableció la Primera Audiencia de México, la Corona ofreció hacer permanentes las encomiendas y conceder a los españoles que las tenían señorío y jurisdicción sobre los indios en una forma que habría de acordarse al hacer las concesiones. Pero las protestas y presiones hicieron que se cambiara la decisión. En 1530, la Segunda Audiencia de México recibió instrucciones para establecer el cargo de corregidor, que administraría a los indios considerados como súbditos libres de la Corona. La Ley de Sucesión de las encomiendas para dos vidas que autorizaba dejar en herencia las encomiendas, se adoptó en 1536; y entonces volvieron a darse protestas contra la perpetuidad. No obstante, como hemos dicho, las Leyes Nuevas de 1542

---

<sup>443</sup> *Ídem.*, p. 829.

<sup>444</sup> PARISH, Helen-Rand, *Espiritualidad del Padre Las Casas*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>445</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Treinta proposiciones...”, *op. cit.*, pp. 491 y 493.

establecieron que los españoles que tuvieran indios sin título debido los perderían; los que tuvieran indios en un número desproporcionado tendría que dar parte de ellos; se privaba de indios a todos los preladados y funcionarios reales; y, lo más importante, se señalaba que en el futuro no se concederían más encomiendas y que las existentes terminarían con la muerte del encomendero y los respectivos indios regresarían a ser súbditos de la Corona de forma directa.

El problema de la encomienda perpetua volvió a plantearse, ahora en el caso concreto del Perú, a finales del reinado de Carlos V. En 1550 se realizó una junta en Valladolid donde se tocó de qué hacer con las encomiendas después del “fracaso” de las Leyes Nuevas. En 1554, los encomenderos del Perú enviaban a un procurador para negociar esta posibilidad. Carlos V ordena la realización de una junta en Londres, cuyo informe fue favorable de diez votos contra dos, a la perpetuidad de las encomiendas. En cambio, en mayo de 1555, el presidente del Consejo de Indias aconsejaba, con el respaldo de varios de los miembros del Consejo, esperar a la pacificación del Perú antes de dar respuesta a la cuestión, además de oponerse a la solución acordada en Londres declarando que no convenía se diese la perpetuidad y que, a lo sumo, se podía dar a los encomenderos una gratificación por el hecho. Las diversas dificultades económicas, llevaron a Felipe II a pensar en la necesidad de dejar perpetuamente aquellas tierras en poder de los encomenderos. Ya siendo el nuevo rey, en 1566, Felipe II decidió optar por la solución de la Junta de Londres, y aceptar la encomienda perpetua. No obstante, el Consejo de Indias se manifestó de nuevo contra el proyecto en octubre de 1556; la influencia de Las Casas en esta decisión es importante, sobre todo a través de la “carta grande” de 1555, que dirigió a Bartolomé de Carranza.<sup>446</sup>

En dicha carta, Las Casas reclama a la Corona no haber tomado medidas completas para liberar a los indios, sino tan sólo realizar sólo a “remiendos”. Pide que la decisión al respecto no se tome ni en Londres ni en Flandes, sino en España, a sabiendas que las condiciones políticas, a favor de los indios serían diferentes; por eso, acusa de estas pretensiones: “¡Y que se quiera agora tratar con tanta priesa de su colorado y fingido remedio, arrinconándose en Inglaterra o en Flandes los reyes de Castilla!”. A la par, critica las pretensiones de solucionar la economía de la Corona valiéndose de la restricción de la libertad de los indios:

“Quiten padre, Padre, Su Majestad y Alteza los ojos de seis o siete millones que pretenden sacar de los pellejos, vidas y ánimas de los indios, para satisfacer sus necesidades y desempeñar la Corona [de España], y entonces no se darán tanta prisa en determinar la total destrucción de los reinos de las Indias, desde Flandes o Inglaterra.

Y qué obligación tienen, Padre, los desdichados, oprimidos, tiranizados, aniquilados, paupérrimos, los que nunca otros tan pobres de muebles y raíces jamás en el universo

---

<sup>446</sup> Cf. FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *La gran perturbación*, op. cit., pp. 268ss.

mundo se vieron, oyeron ni fueron, vecinos de las Indias, de llorar y satisfacer las necesidades de los Reyes y desempeñar la corona de Castilla”.<sup>447</sup>

La denuncia de Las Casas vuelve a ubicarlo como un actor político consciente de lo que se estaba gestando a partir de la nueva configuración del mundo. Reclama con fuerza que se produzca una nueva injusticia: que los indios paguen, con su fuerza de trabajo y las riquezas de su tierra, las urgencias económicas del Imperio ocasionadas por las constantes guerras en Europa. Parecería que por eso, Las Casas vuelve a insistir, ahora con mayor claridad, qué significaba el modo a que estaba atada la donación papal, es decir, lo que significaba la tarea evangelizadora, pues todo lo hecho en las Indias debían ser “medio y medios ordenados para provecho no del Rey ni de los españoles, sino del bien espiritual y temporal de los indios, y no en una punta de alfiler ha de ser ni puede ser para perjuicio de ellos”.<sup>448</sup> En efecto, si se trataba de una elección entre el bienestar económico de la Corona y la liberación de los indios, Las Casas no duda: “pues todo lo temporal de los reyes y de los españoles han de ser medios ordenados para la consecución del bien, aun temporal y corporal cuanto más espiritual de los indios que es el fin a que todo, como dicho es, se ha de enderezar”.<sup>449</sup> La insistencia lascasiana en lo temporal y corporal como contenido de la evangelización nos confirma aquí lo que dijimos al hablar del derecho a la vida: la satisfacción de las necesidades materiales para la producción de vida es parte de las obligaciones que tiene el estado.

Las Casas acusaba de “tiranos” a los encomenderos, y por eso, ante su rebelión, exige que la Corona actúe: “La una, sojuzgar por guerra aquellos tiranos del Perú, porque en todas las otras partes de todas las Indias no hay lanza enhiesta ni la puede haber por estos muchos años, que sean cien, contra el Rey, sino que todos se escudan y favorecen con lo de Perú, supuesto que no hay otro remedio; y sojuzgarlos, poner a los indios en su libertad y reformar tanto desorden y confusión como han puesto en aquellas tierras. Y la otra, no traer blanca de allá hasta que el remedio dicho se cumpla: no puede el Rey dejar de hacer [esto] so pena de gran pecado mortal”.<sup>450</sup> Esto es compatible con la postura de Las Casas, expresada ya en el referido *Octavo remedio*, de que la Corona debía conservar su soberanía contra el riesgo de que los encomenderos acrecentaran su poder. Además, en esta *Carta grande*, Las Casas desarrolla también el principio de legitimidad de la autoridad; es decir, que no será por violencia que la Corona española legitime su jurisdicción en las Indias sino a través del acuerdo de los propios pueblos.<sup>451</sup>

---

<sup>447</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Carta al maestro fray Bartolomé de Carranza de Miranda [1555]” en *Cristianismo y defensa del indio americano*, Ed. Francisco Fernández Buey, La Catarata, Madrid, 1999, p. 83.

<sup>448</sup> *Ídem.*, p. 85.

<sup>449</sup> *Ídem.*, p. 100.

<sup>450</sup> *Ídem.*, p. 104.

<sup>451</sup> Cf. *Ídem.*, p. 106 y ss.

Finalmente, las tres obras de Las Casas referidas de manera más directa al Perú, es decir, *De regia potestate*, el *Tratado de las doce dudas* y *De thesauris* contienen –además de los temas que ya hemos apuntado– la crítica a las pretensiones de llevar a cabo las encomiendas perpetuas. Según Las Casas, el rey no podía conceder las encomiendas en las Indias a perpetuidad a los encomenderos, porque ello sería disponer del territorio, o, por lo menos, de los bienes del pueblo, y no había acuerdo en ello. Por tanto, se trataría de un acto donde el gobernante actúa como tirano, está actuando contra el bien común del pueblo, *ipso facto* pierde la autoridad y el pueblo puede (o debe) oponérsele, siempre y cuando haya la posibilidad real de derrocarlo.<sup>452</sup>

Es en esta pretensión de perpetuar las encomiendas, que Las Casas señala que vender la jurisdicción es contraria al bien común, a la convivencia política por la que existe la comunidad: “...es contra el derecho natural aquello que es ocasión probable y próxima de que los súbditos padezcan extorsiones y cargas indebidas. Pero este es el caso de la venta de jurisdicción. Luego es contra el derecho natural. Con esa venta los compradores probablemente cometerán muchas injusticias, harán de sus súbditos se empobrezcan mucho, porque no se contentan con el triple, sino que quieren el décuplo de lo que pagaron por la jurisdicción”.<sup>453</sup> De ahí que no sólo denuncie a quién vende los cargos públicos, sino también a quienes los compran suelen ser más inmorales que el gobernante: “ambiciosos, amantes del dinero, imprudentes e ignorantes”.<sup>454</sup> Y dentro de la experiencia de los encomenderos, señala que quienes “indebidamente compraron cargos dotados de jurisdicción oprimen al pueblo para triplicar o cuadruplicar lo que pagaron por los cargos a costa de los bienes de los pobres ciudadanos, sin saciarse jamás, como demuestra la experiencia”.<sup>455</sup>

En conclusión podemos señalar que para Las Casas una de las maneras más claras a través de la cual se violaba el derecho natural a la libertad de los indios fue la encomienda. Utiliza el término “tiranía” para referirse al ejercicio del poder derivado de repartimientos y encomiendas. Un ejercicio del poder que no generaba *consenso* con la población. También es tiranía por ser una usurpación del poder y constituir un gobierno ilegítimo e invasor.

#### **4.1.7.5. El derecho a la resistencia**

Como penúltimo tema en relación con el derecho de libertad, haremos algunas anotaciones del derecho a la resistencia del que habla Las Casas. Este derecho tiene una estrecha relación no sólo con la libertad, sino con los demás derechos; pero en el caso de la defensa de los indios, el

---

<sup>452</sup> Cf. LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado de las doce dudas”, *op. cit.*, pp. 274-290.

<sup>453</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “De regia potestate”, *op. cit.*, XIII.2, p. 111.

<sup>454</sup> *Ídem.*, XIII.4, p. 115.

<sup>455</sup> *Ídem.*, XIV.5, p. 115.

derecho directamente defendido era la libertad, y por ella, Las Casas consideraba legítimo el ejercicio de este derecho por los indios.

Por otro lado, si Las Casas consideraba un acto propio de tiranos la actitud de los encomenderos, y hasta de la propia Corona por no tomar las medidas pertinentes para detener los abusos contra los indios, no es de extrañarse que considerara la guerra de los indios contra los españoles como una expresión del derecho de resistencia. En la tradición cristiana previa, o contemporánea a él, encontramos antecedentes sobre el tema.

El primer teólogo que rescató la teoría denominada “tiranicidio” fue el obispo francés Jean de Salisbury. En su obra *Policraticus* –uno de los primeros grandes tratados de ciencia política de la Edad Media–, que no sólo está permitido matar al tirano, sino que dicho acto es conveniente y debe ser considerado justo.<sup>456</sup> Por su parte, Tomás de Aquino afirmó en su *Summa Theologica* sostiene que es preciso distinguir entre las leyes justas que por su naturaleza deben ser respetadas y las leyes injustas que, o bien pueden ser contrarias al bien de las personas o ser contrarias al bien divino. Las leyes contrarias al bien divino y por tanto a la justicia, no deben ser respetadas, “lo que implica no solamente el *derecho* de resistir, sino además la *obligación* de hacerlo”<sup>457</sup> en virtud de que el poder está justificado únicamente en la medida en que sirve al bien común. Tomás de Aquino no admite la resistencia a las leyes contrarias al bien humano, ya que considera que ésta podría atentar contra la paz y el orden público. De igual forma, el filósofo concibe al tirano como aquél que desprecia el bien común y busca el bien privado; por lo que se debe proceder contra la maldad de dicho tirano por autoridad pública.<sup>458</sup>

Al respecto, Francisco de Vitoria continuó con las reflexiones tomistas y consideró que si el gobernante se apartaba del orden natural, era porque sólo estaba buscando su propio beneficio y por tanto se había apartado del bien común. En su obra, Vitoria reconocía la legitimidad del derecho de resistencia a la opresión, que debe ser ejercido, teniendo como límite “la virtud de la prudencia”. Por ello, para que el *ius resistendi* esté justificado no deben derivarse de él males mayores que los que existían en la tiranía que pretende combatir. Por otro lado, en su obra *De rege et regis institutione*, Juan de Mariana, define al tirano no en función de la legitimidad de su gobierno, sino del deber de ejercer el poder para el bien del pueblo. Consecuentemente, cuando un gobernante usurpa el poder o cuando, en el transcurso de su mandato se convierte en tirano, existe un *derecho* de la comunidad política de asesinarlo, según la doctrina de Mariana.

Ahora bien, Las Casas en diversos textos considera justa la resistencia de los indios contra los conquistadores, por las diversas razones que hemos analizado en este capítulo: porque no medió la construcción de un *consenso*; porque se trataba de una invasión; porque se realizaba un despojo de sus bienes; porque se había depuesto legítimamente a sus autoridades; porque no se

---

<sup>456</sup> Cf. PEIRANO, Jorge, *El derecho de resistencia*, Talleres Gráficos, Montevideo, 1945, p. 13.

<sup>457</sup> *Ídem.*, p. 18.

<sup>458</sup> Cf. DE AQUINO, Tomás, *Gobierno de los Príncipes*.

cumplía con el único título que justificaba la presencia española en las Indias (la evangelización); porque lo único que interesaba era la explotación del trabajo de los indios, del oro y la plata; entre muchas más. En términos generales, Las Casas admite la posibilidad, de manera constante, de que sea legítimo resistir al gobierno tiránico, así como la posibilidad de revisar, corregir y adaptar una ley.<sup>459</sup> Por ejemplo, afirma Las Casas que “[a] ningún rey o príncipe, por alto que sea, le es lícito legislar u ordenar algo concerniente a toda la república en detrimento del pueblo o de los súbditos sin su consentimiento, en la forma debida y lícita; y si lo hace, no tiene ningún valor jurídico”.<sup>460</sup> “Pero si los reyes ordenan algo en perjuicio de sus pueblos o súbditos sin su consentimiento, hacen algo prohibido por el derecho divino y el natural, lo que desagrada mucho a Dios; e intentaría hacer algo que no les está permitido”.<sup>461</sup>

Es en *De Thesauris* donde Las Casas afirma con contundencia, relacionado directamente a la situación de las Indias, el derecho de resistencia de los indios:

“Todo el oro, plata, piedras preciosas, perlas, joyas, gemmas y todo otro metal u objeto precioso, bajo tierra, bajo el agua, o en la superficie, que los españoles obtuvieron desde el tiempo en que se descubrió aquel mundo hasta hoy, salvo aquello que los indios, desde el comienzo de dicho descubrimiento, hasta que fueron maltratados por los españoles, concedieron a estos como donación, o gratuitamente, o por motivos de intercambio realizado voluntariamente en algunos lugares; *todo fue robado, injustamente usurpado y perversamente arrebatado*, y, por consiguiente, los españoles cometieron hurto o robo que estuvo y hasta está sujeto a restitución”.<sup>462</sup> Siendo así la situación, “[p]or consiguiente, se haría violencia a los indígenas y, por derecho natural, les será a estos lícito acudir a las armas y no sólo impedir el desembarco y la entrada de los españoles, sino también rechazar justamente como hostiles los ataques injustos que éstos les hacen y tomar de ellos severa venganza”.<sup>463</sup>

Y con mayor claridad lo dice en la *Historia de las Indias*:

“...luego justísima será la guerra destos y de los tales infieles contra todo español y contra todo cristiano que tal guerra moviere; y desta manera y jaez han sido todas las guerras que hoy tienen, y siempre, desde que las descubrimos, contra nosotros han tenido. Y este derecho siempre lo tienen y les vive y dura, hasta el día del juicio; la razón

---

<sup>459</sup> Cf. LAS CASAS, Bartolomé de, “Memorial al Emperador (1543)” en *Obras completas: Cartas y memoriales*, Tomo XIII, *op. cit.*, pp. 133-159.

<sup>460</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “De regia potestate”, *op. cit.*, VIII.1, p. 81.

<sup>461</sup> *Ídem.*, IX.4, p. 87.

<sup>462</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “De thesauris”, *op. cit.*, p. 405.

<sup>463</sup> *Ídem.*, pp. 147 y 149.

deste durarles es, porque desde que lo coabrarón, ni por paz, ni por tregua, ni por satisfacción de los irreparables daños y agravios que de nosotros han recibido, y ni por remisión que ellos dellos nos hayan hecho, nunca jamás se ha interrumpido”.<sup>464</sup>

En contraste con su ida del tiranicidio, pero congruente con su perspectiva mercantilista de la nueva configuración mundial, Vitoria no reconoce el derecho de resistencia de los indios. En una de las conclusiones del título justo relacionado con el *ius communicationis*, afirma: “Si los bárbaros quisieran negar a los españoles las cosas arriba declaradas de derecho de gentes, como el comercio o las otras que dichas son, los españoles deben, primero con razones y consejos, evitar el escándalo, y mostrar por todos los medios que no vienen hacerles daño, sino que quieren amigablemente, residir allí y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos; y deben mostrarlo, no sólo con palabras, sino con razones (...) Mas si dada razón de todo, los bárbaros no quieren consentir, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que para su seguridad necesiten; porque es lícito rechazar la fuerza con la fuerza. Y no sólo esto, sino también si de otro modo no están seguros, construir fortificaciones y artificios; y si padecen injuria, pueden con la autoridad del príncipe vengarla con la guerra, y usar de los demás derechos de la guerra”.<sup>465</sup>

En efecto, los indígenas no tienen derecho de oponerse al peregrinaje y comercio de los europeos cuando estos no traen para los pueblos invadidos algún beneficio. En cambio, reconoce que el español tiene derecho de “resarcirse con los bienes del indio de los gastos de guerra y de todos los daños causados por él injustamente”.<sup>466</sup> Así, una vez obtenida la victoria, y asegurada la conquista, el español puede vengarse de la resistencia de los indios y castigarlos por las injurias cometidas.

En cambio, para Las Casas este derecho a la resistencia es legítimo: “[s]i solos los reyes dellos se quisiesen sujetar al rey de Castilla, sin consentimiento de los pueblos, sus súbdito, los súbditos, ¿no ternían justo derecho y justicia, de ley natural, de quitalles la obediencia y deponellos de su real dignidad y aun de matallos?”<sup>467</sup>

---

<sup>464</sup> LAS CASA, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo III, *op. cit.*, III.LVIII, p. 30.

<sup>465</sup> VITORIA, Francisco, *De indis*, III, 8.

<sup>466</sup> *Ídem.*, II, 18.

<sup>467</sup> LAS CASA, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo III, *op. cit.*, III.LVIII, p. 30. Y en *De thesauris* lo dice con mayor claridad: “Se concluye, pues, que el desembarco o la entrada de los emisarios de nuestros Reyes en cualquier parte de aquel mundo deben realizarse ordenadamente y, por lo tanto, sin causar daños a los indígenas y previa la autorización voluntariamente otorgada por los príncipes, señores y magistrados de aquellas tierras. Si se hiciese lo contrario, los indios tendrían los mejores títulos jurídicos para hacer frente a los españoles, como a enemigos públicos, a mano armada; y no sólo podrían oponerles resistencia y prohibirles la llegada y entrada en sus tierras, sino también tomar venganza por la injuria por los españoles irrogada y por la invasión o violación del imperio y del derecho ajeno” (LAS CASAS, Bartolomé de, “De thesauris”, *op. cit.*, p. 159).

#### 4.1.7.6. La cuestión de la *leyenda negra contra los negros*

Uno de los argumentos más utilizados para desvalorar la contribución y el lugar crítico que en filosofía política de derechos humanos le corresponde a Las Casas ha sido el relacionado con su actitud hacia los negros. De hecho, estas acusaciones como veremos son mal enfocadas, y vuelven a ser otra muestra de una razón moderna que, enfrascada en una historiografía eurocéntrica, realiza juicios inequitativos de los personajes históricos. Valoremos la actitud de Las Casas desde el contexto histórico en que se dio, sin buscar disculpas injustificadas, y abordando su pensamiento desde la totalidad de su evolución personal e ideológica.

Aunque no sea el objetivo de este trabajo, como habíamos señalado, realizar una investigación histórica sobre Las Casas, sino un abordaje de él desde la historiografía de las ideas dentro la perspectiva del pensamiento de la liberación, no está de más tratar este tema que ha sido controvertido en relación al dominico. Lo haremos siguiendo el mismo hilo conductor de nuestra exposición, y nos servirá para confirmar lo que hemos dicho: que el iusnaturalismo lascasiano no es una construcción meramente abstracta sino que es un iusnaturalismo histórico, y que su función liberadora necesariamente requiere pasar por el encuentro concreto con el *Otro*. No se trata de minusvalorar la contribución que un concepto racional respecto al ser humano puede tener en la construcción de la igualdad y la libertad universales, pero la experiencia histórica ha mostrado que a pesar de que la Modernidad se dice fundamentada en un concepto universal del ser humano, sus metas de igualdad y libertad mundiales han quedado lejanas de conseguirse, y no sólo por factores externos sino por las mismas contradicciones existentes en ella misma. A inicios del siglo XXI, existen muchos *otros* que en la práctica no son reconocidos como seres humanos, pues las dinámicas neocolonialistas y neoliberales les imponen calificativos que los excluyen de su calidad como seres humanos: indocumentados, *sudacas*, primitivistas, frijoleros (*beaners*), terroristas, anti-occidentales, “premodernos”, etc. Son las nuevas versiones de los bárbaros en el pensamiento de corte aristotélico de Ginés de Sepúlveda.

Hemos insistido que la mayor novedad de Las Casas, y lo que contribuye a la fundación de la THDH, fue su actitud ante la nueva situación geopolítica que se estaba configurando. En efecto, desde esta perspectiva hay que valorar su postura hacia la esclavitud de los negros. Además, hay que tomar en cuenta que su lucha en específico, lo que le ocupó su vida, fue la defensa de las pueblos indios, pues no fue un actor crítico en cuanto a la configuración de la política europea.<sup>468</sup> Por eso, la actitud de Las Casas ante la esclavitud no cuestionó la institución

---

<sup>468</sup> Esto queda bien claro cuando los estudiosos sobre Las Casas ponen en duda su autoría sobre el tratado *De regia potestate*. Una de las principales razones versa en que dicho tratado menciona pocas veces la realidad de las Indias; sólo se refiere dos veces a este contexto: cuando acusa de herética la opinión del Hostiense que sostenía que los infieles perdieron el derecho de jurisdicción y a la plena propiedad de sus bienes al producirse el nacimiento de Cristo (III, 10), y cuando sostiene que el rey tiene dominio absoluto sobre los bienes que ha adquirido por medios

jurídica en sí misma –definitivamente, no fue un abolicionista de la esclavitud– pero sí cuestionó su uso a partir de considerar que el ser humano, como hemos explicado líneas arriba, es por naturaleza libre y sólo por accidente puede perder la libertad. En este punto, el avance de Las Casas es de valorarse, como hemos mostrado, al criticar las pretensiones de justificar *por naturaleza*, según la doctrina aristotélica, la institución de la esclavitud.

La segunda *leyenda negra* que se ha construido alrededor de Las Casas –la primera es tacharlo de enemigo de España, que este odio suyo había sido el motivo real de su lucha, y de ahí que sus testimonios sean meras exageraciones– se refiere a su promoción de la esclavitud de negros. Se le acusa de no haber tenido la misma sensibilidad con los negros de la que tuvo hacia los indios: “Porque resultaba una incongruencia defender, simultáneamente, (...) *la libertad de los aborígenes americanos y la admisión de la esclavitud de los negros* (...)”<sup>469</sup>

Ante estas acusaciones, los apologistas lascasianos han optado por señalar que si bien es cierto que en un inicio Las Casas pidió el arribo de esclavos negros a las Indias para salvar la vida de los indios, tiempo después se arrepintió. No obstante, ambas posturas tienen sus debilidades y ninguna nos permite visualizar dónde se encuentran las limitaciones y los avances de Las Casas en esta cuestión. Además, ambas abren paso a acrecentar la referida *leyenda negra*, con acusaciones muy lejanas a los hechos históricos. Finalmente, ambas pueden ser utilizadas para acusar a Las Casas de no utilizar los mismos argumentos para defender la dignidad de los indios y de los negros. Y, por lo tanto, se estaría ante un uso selectivo de derechos humanos, sin justificación alguna, pues tanto indios como negros eran víctimas de prácticas semejantes.

Isacio Pérez Fernández ha realizado uno de los estudios más documentados respecto a este tema<sup>470</sup>, en el cual recoge la mayoría de las investigaciones dadas a conocer al respecto. Su objetivo es diferente al nuestro, pues busca la clarificación de los hechos históricos. No obstante, otorga elementos importantes de los cuales nos valdremos para mostrar cómo Las Casas también

---

lícitos, como la guerra justa contra los infieles (XXVI, 2; XXXI, 1), sin detenerse siquiera en la clasificación de los infieles habitual en el célebre dominico (p. XLI). En este escrito, no aparece ni una vez palabras como indio, encomendero o conquista, ni las condenaciones más usadas por Las Casas. Además, la manera en que está escrita es en términos abstractos, como teoría política que, aunque se supone que el contexto es la discusión sobre las encomiendas a perpetuidad en el Perú, podía ser aplicado perfectamente a las circunstancias europeas. Como señala González Rodríguez: “Pero es que además, al borrar (...) casi toda referencia directa a las Indias, el autor consiguió redacta un texto que podía ser leído en otros contextos, como el europeo, en que la problemática siendo diversa, era en el fondo parecida” (GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Jaime, “Introducción. Dimensión histórica del *De Regia Potestate*” en LAS CASAS, Bartolomé, *Obras Completas*, Tomo XII, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. XLVII) Con gran probabilidad, a Las Casas poco le importaba que sus argumentos sirvieran para la política centroeuropea, por ejemplo, a pesar de que el Tratado *De regio potestate* haya sido publicado por primera vez en esa zona, y además con intenciones para que influyera en la política europea y no en la realidad de las Indias. De ahí la duda de la autoría lascasiana directa sobre dicha obra, por no ubicarse explícitamente dentro de la lucha de los derechos de los pueblos indios de América.

<sup>469</sup> PÉREZ LUÑO, Enrique Antonio, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, op. cit., p.157.

<sup>470</sup> Cf. PÉREZ FERNANDEZ, Isacio, *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?*, Editorial Mundo Negro, Madrid, 1991.

llega a ver en los negros –al igual que en los indios– a esos *otros*, oprimidos y negados en su dignidad por el sistema geopolítico que comenzaba a vislumbrarse.

Las acusaciones de varios autores sobre la postura de Las Casas hacia los negros tienen una gran carga ideológica, pues parecería que el objetivo es hacer menos su defensa de los pueblos indígenas. Parecería que se busca, en cierta forma, demeritar sus denuncias de explotación contra los indios debido a que no hizo la misma defensa a favor de los negros. Pero no sólo eso, sino que, yendo más allá, se le acusa que fomentó su esclavitud y su comercialización con tal que ellos sufrieran la explotación en sustitución de los indios. Si los conquistadores abusaban de los indígenas, Las Casas cometía el mismo error pero con los negros. Se llega al grado de realizar la analogía con Sepúlveda: los mismos argumentos que el traductor de Aristóteles esgrimía contra los indígenas, Las Casas lo hacía contra los negros. Así, pues, la defensa de los indios realizada por el dominico quedaría desfondada, sin fundamento sólido, y se asumirían sus posturas iusnaturalistas que atacaban la esclavitud por naturaleza y defendía el derecho de libertad, que aseguraban que no había ningún pueblo o nación que no fuera libre, como meras herramientas ideológicas para conseguir sus propios fines pero no como parte de una tradición de derechos humanos. No obstante, esta visión está basada en un análisis poco detallado de la situación o por el uso de afirmaciones que se han vuelto tópicos en ciertos círculos académicos.

Como nos hace saber Pérez Fernández, la acusación de anti-negro de Las Casas fue creciendo con el paso del tiempo. Si se considera que pueden existir tres grados en la actitud contra los negros, la acusación comenzó en el nivel más bajo: el utilitarista, es decir, que usaba a los negros ya hechos esclavos para alguna tarea.<sup>471</sup> Pero con el paso del tiempo, se le comenzó a acusar de esclavista –considerar que los negros deben ser esclavos de los blancos– o hasta de racista –suponer que por razones naturales los negros son inferiores a los blancos–. Se ha llegado a afirmar que Las Casas inició la deportación de los esclavos negros a las Indias; que promovió el tráfico comercial de esclavos negros a las Indias; que esto lo hacía porque consideraba a los negros como seres no racionales; que no defendió a los negros de los abusos de que eran víctimas; y que no protegió a los negros porque sólo le interesaba salvaguardar a los indios.<sup>472</sup> No obstante, estas acusaciones comenzaron a surgir a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, pues tanto los cronistas sobre Las Casas como aquellos que hablan de los esclavos negros deportados a las Indias, no hacen mención de este asunto.<sup>473</sup> La primera mención sobre el asunto fue de un hombre de la Ilustración, un enciclopedista holandés-prusiano-francés llamado Corneille de Pauw, quien en sus “Investigaciones filosóficas sobre los americanos” (1768) acusa

---

<sup>471</sup> Cf. *Ídem.*, p. 24.

<sup>472</sup> Cf. *Ídem.*, p. 25.

<sup>473</sup> Los cronistas de los esclavos negros deportados a América que hace mención Pérez Fernández son: Tomás de Mercado, Bartolomé Frías de Albornoz, Luis de Molina, Felipe Guamán Poma de Ayala, Thomas Cage, Antonio Fuentes y Guzmán, José Gumilla.

a Las Casas, además de querer imponerse como el soberano de Las Indias, de imaginar reducir a los africanos a la esclavitud para hacerles trabajar en las tierras injustamente conquistadas. A partir de entonces, la *leyenda negra de Las Casas anti-negro* comenzó a difundirse y a aumentar.

El hecho de que la acusación de anti-negro contra Las Casas se generara hasta el siglo XVIII no basta para dejar a un lado la cuestión. Sin duda, existen elementos para que, desde una lectura interesada y descontextualizada, se hayan realizado dichas acusaciones.<sup>474</sup> Aquéllos son que efectivamente Las Casas solicitó en diversas ocasiones el envío de esclavos, ya sea para su servicio o para otros, buscando en muchos de estos casos que sustituyeran en algunos trabajos a los indios, y también dio el visto bueno a cierta petición. ¿Esto no demuestra un claro desprecio por los negros y constituiría la confirmación de lo dicho por sus críticos? Veamos.

En primero lugar, Las Casas no es el culpable de la introducción de esclavos negros a las tierras recién invadidas. Los envíos a las Indias de esclavos se realizaban desde 1492, pues parece ser ya que en el segundo viaje de Colón se llevan algunos, y se tienen documentados más de cuarenta casos hasta 1515.<sup>475</sup> De 1516 a 1518, durante la regencia de Jiménez de Cisneros se realizaron otras peticiones de envío. Es hasta la segunda mitad de marzo de 1516, en Madrid, que Fray Bartolomé de Las Casas propone en un *Memorial de remedios* que la Corona no tenga indios, y “que en lugar de los indios que había de tener [en] las comunidades, sustente Su Alteza en cada una veinte negros, o otros esclavos en las minas”<sup>476</sup>; además, pide que se le quiten los indios a los encomenderos, y para que éstos puedan tener granjerías pide que se les ayude “dándoles Su Alteza licencia para ellos y haciéndoles merced de que puedan tener esclavos negros y blancos, que los puedan llevar de Castilla”.<sup>477</sup> Ahora bien, con esta petición de los Memoriales realizada en 1516 no logró nada, pues Cisneros suspendió el paso de esclavos negros a las Indias.

A este Memorial hace referencia en su *Historia de las Indias*<sup>478</sup>, pero no menciona esta petición de importancia de negros; no obstante, encontramos otras dos secciones donde se hace mención de esta situación:

“...porque algunos de los españoles desta isla dijeron al clérigo Casas, viendo lo que pretendía y que los religiosos de Sancto Domingo no querían absolver a los que tenían indios, si no los dejaban, que se les traía licencia del rey para que pudiesen traer de

---

<sup>474</sup> Pérez Fernández realiza una cronología de los documentos existentes sobre la importación de esclavos negros a Las Indias (*Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?, op. cit.*, pp. 69-121), a través de la cual desecha varias cuestiones que se han colgado a la *leyenda negra*: Las Casas no concibió ni redactó el plan de comercio de esclavos negros; ni obtuvo la primera concesión de la trata de negros; no estableció ni autorizó el tráfico de negros; ni tampoco inicia la importación de esclavos negros a Las Indias; tampoco abogó la esclavitud de los negros.

<sup>475</sup> Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?, op. cit.*, pp. 71-77.

<sup>476</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Memorial de remedios para las Indias (1516)”, *op. cit.*, p. 28.

<sup>477</sup> *Ídem.*, p. 36.

<sup>478</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo III, *op. cit.*, III.LXXXV, pp. 111-114.

Castilla una docena de negros esclavos, que abrirían mano de los indios, acordándose desto el clérigo dijo en sus memoriales que se hiciese merced a los españoles vecinos dellas de darles licencia para traer de España una docena, más o menos, de esclavos negros, porque con ellos se sustentaría en la tierra y dejarían libres los indios”.<sup>479</sup>

“Antes de que los ingenios se inventasen, algunos vecinos, que tenían algo de lo que habían adquirido con los sudores de los indios y de su sangre, deseaban tener licencia para enviar a comprar a Castilla algunos negros esclavos, como vían que los indios se les acababan, y aun algunos hobo, que prometían al clérigo Bartolomé de Las Casas que si les traían o alcanzaba licencia para poder traer a esta isla una docena de negros, dejarían los indios que tenían para que se pusiesen en libertad; entendiendo esto el dicho clérigo, como venido el rey a reinar tuvo mucho favor, como arriba visto se ha, y los remedios destas tierras se le pusieron en las manos, alcanzó del rey que para libertar los indios se concediese a los españoles destas islas que pudiesen llevar de Castilla algunos esclavos negros”.<sup>480</sup>

De estos textos se desprenden con claridad varias ideas para nuestro tema: (a) Las Casas no fue quien ingenió el plan de llevar esclavos a las Indias para ser sustitutos de los indios, sino que fue propuesta de los encomenderos; (b) en esta petición de licencia, Las Casas habla tanto de esclavos negros y blancos y, por lo tanto, no hay una postura racista sino tan sólo el uso de una institución jurídica válida entonces, como comentaremos con más detalle; (c) Las Casas promueve esta petición ante la Corona porque considera que es un buen arreglo para la liberación de los indios y la suspensión de la encomienda.

Otro dato importante a tomar en cuenta es la distinción entre los “esclavos de Castilla” y los “esclavos bozales”. Los primeros ya vivían en Castilla, aunque procedían del exterior; el origen de esta esclavitud era considerado como justo, y durante siglos no fue cuestionado. Esta esclavitud se originaba por los enfrentamientos que los castellanos tenían con los moros y turcos, es decir, como producto de una guerra; también se realizaba por la compra de esclavos negros en el comercio realizado con los moros y turcos.<sup>481</sup> En el primer caso, la justicia de la esclavitud

---

<sup>479</sup> *Ídem.*, III.CII, p. 177. Señala Las Casas, a continuación, que todos estos avisos tenían como objetivo que “en estas tierras viviesen los españoles sin tener indios, de donde se seguía ponerlos luego en libertad”.

<sup>480</sup> *Ídem.*, III.CXXIX, p. 274.

<sup>481</sup> “Durante los siglos de las Cruzadas, los musulmanes esclavizaron cristianos y los cristianos esclavizaron musulmanes, y esta norma se continuó en la península ibérica hasta el fin de siglo XV. En el siglo XIII los genoveses y los venecianos empezaron a importar esclavos turcos y mongoles que les llegaban por Tana, sobre el Mar Negro, en tanto que la mayoría de los esclavos importados a Europa durante el siglo XIV fueron esclavos y griegos. En los siglos XIV y XV los esclavos procedentes de estas regiones constituían una parte importante de la población de Toscana y de Cataluña-Aragón. Gran parte de la riqueza de Venecia acabó dependiendo del tráfico de esclavos. Aunque después de 1386 estaba prohibida en Venecia la venta de esclavos en pública subasta, se siguieron vendiendo mediante contratos privados a lo largo del siglo XVI. Y ya bien entrado el XVII el tráfico de esclavos

estaba en función de haberse originado por una “guerra justa”, y así era considerada en los reinos de la cristiandad. En el segundo caso, poco se cuestionaba del origen de esos esclavos, pues se consideraba que el peso de justificación no estaba en quién lo compraba sino en quién lo vendía, y se atenían jurídicamente a las reglas de los contratos de compra-venta y moralmente al mejoramiento de los mismos esclavos al pasar a manos de cristianos. Por otro lado, los “esclavos bozales” eran los negros provenientes de Guinea, cuya esclavitud se debía a los portugueses y era la fuente principal de la trata; se consideraba que su estatus de esclavo era justo en función de una guerra justa que los portugueses realizaban contra esos infieles, haciendo una analogía con los enfrentamientos con los moros.

Esta diferencia de tipos de esclavitudes es importante para abordar la postura de Las Casas y comprender, que si bien no llegó a la radicalidad de pedir la abolición total de la esclavitud, no existe la supuesta incongruencia entre su sensibilidad hacia los indios y hacia los negros. Además, deja en claro que su postura no era racista, ni mucho menos consideraba como esclavos por naturaleza o seres irracionales, a los negros. En efecto, cuando Las Casas solicitaba la deportación de esclavos de Castilla (negros o blancos) a Las Indias no se cuestionaba el estado de esclavitud pues era *a priori* considerado justo; es importante resaltar que le parecía conveniente llevar a quienes ya eran esclavos en Castilla –por alguna razón considerada justa– a realizar los trabajos que realizaban los indios bajo el régimen de encomienda. Y esto tenía una razón jurídica: los indios eran seres humanos libres, pues como siempre insistió Las Casas, no hubo razón para considerarlos esclavos, como hemos visto, ni por haberles hecho guerra justa, ni por ser bárbaros y siervos por naturaleza; en cambio, si ciertos trabajos iban a ser realizados por quienes ya tenían la calidad de esclavos, esto no traía problema alguno según las estructuras políticas y jurídicas vividas en las tierras mediterráneas.

Pero es importante señalar que a pesar de dicha justificación jurídica, Las Casas no consideraba justo el trato inhumano a los esclavos. Con las deportaciones, Las Casas no pretendía justificar una sustitución perversa, donde quiénes eran enviados a la muerte en lugar que los indios eran los esclavos. Él vio viable la propuesta de los encomenderos porque se consideraba que los negros, por sus características físicas, aguantarían mejor los trabajos que ocasionaban la muerte de los indios. Por eso, llega a escribir: “Antiguamente, antes que hobiese ingenios, teníamos por opinión en esta isla, que si al negro no acaecía ahorcalle, nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto, porque, cierto, hallaron los negros, como los naranjos, su tierra, la cual es más natural que su Guinea...”.<sup>482</sup> Pero la visión de Las Casas cambió cuando se percató de la situación que vivían los esclavos en los ingenios, y también en otros trabajos que acarreaban la muerte, como la minería y la pesca; en este sentido, el texto

---

constituyó también parte considerable de las actividades de los piratas a ambos lados del Mediterráneo” (WOLF, Eric R., *Europa y la gente sin historia*, Trad. Agustín Bárcenas, FCE, México, 2005, p. 247-248).

<sup>482</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo III, *op. cit.*, III.CXXIX, pp. 275-276.

anterior continúa de la siguiente manera: “pero después que los metieron en los ingenios, por los grandes trabajos que padecían y por los brebajes que de las mieles de cañas hacen y beben, hallaron su muerte y pestilencia, y así muchos dellos cada día mueren; por esto se huyen cuando pueden a cuadrillas, y se levantan y hacen muertes y crueldades a los españoles, por salir de su cautiverio, cuantas la oportunidad poder les ofrece...”<sup>483</sup>

Otro ejemplo de la preocupación de Las Casas por la vida de los esclavos la encontramos en la ley 25 de las Leyes Nuevas de 1542 que ordena: “Porque nos ha sido hecha relación que de la pesquería de las perlas haberse hecho sin la buena orden que convenía s han seguido muertes de muchos indios y negros, mandamos que ningún indio libre sea llevado a dicha pesquería contra su voluntad, so pena de muerte; y que el obispo y el juez que fuera a Venezuela ordenen lo que les pareciere para que los esclavos que andan en la dicha pesquería, así indios como negros, se conserven y cesen las muertes; y, si les pareciere que no se puede excusar a los dichos indios y negros el peligro de muerte, cese la pesquería de las dichas perlas, porque estimamos en mucho más, como es razón, la conservación de sus vidas que el interese que nos puede venir de las perlas”. Para Pérez Fernández no hay duda que la relación que la misma ley alude al inicio es la realizada por Las Casas al Emperador, misma que provocó la redacción de las Leyes Nuevas. No obstante a que el texto de dicha relación no se conserva, existe el resumen que Las Casas hizo poco después, que es la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. En ella existe una descripción sobre la pesquería donde morían indios y negros, y que seguramente se encontraba en la relación que generó la ley mencionada.<sup>484</sup>

En cuanto a las deportaciones de los esclavos bozales, en 1517, los jerónimos de la isla de Santo Domingo enviaron al cardenal Cisneros una carta donde pedían licencia para traer a la islas

---

<sup>483</sup> *Ídem.*, III.CXXIX, p. 276.

<sup>484</sup> Se describe en la *Brevísima*: “...el sacar o pescar de las perlas es una de las crueles e condenadas cosas que pueden ser en el mundo. No hay vida infernal y desesperada en este siglo que se le pueda comparar, aunque la de sacar oro en las minas sea en su género gravísima y pésima. Métenlos en la mar en tres y en cuatro o cinco brazas de hondo; desde la mañana hasta que se pone el sol. Están siempre debajo del agua nadando, sin resuello, arrancando las otras donde se crían las perlas. Salen con unas redecillas llenas a lo alto, y a resollar, donde está un verdugo español en una canoa o barquillo, y si tardan en descansar les da de puñadas y por los cabellos los echa al agua para que tornen a pescar. La comida es pescado, y del pescado que tienen las perlas, y pan cazabí y algunos maíz (que son los panes de allá), el uno de muy poca sustancia, y el otro muy trabajoso de hacer, de los cuales nunca se hartan. Las camas que les dan a la noche es echillos en un cepo en el suelo por que no se les vayan. Muchas veces zambúllanse en la mar a su pesquería o ejercicio de las perlas y nunca tornan a salir, porque los tiburones y majarros, que son dos especies de bestias marinas crudelísimas que tragan un hombre entero, los comen y matan. Véase aquí si guardan los españoles que en esta granjería de perlas andan desta manera los preceptos divinos del amor de Dios y del prójimo, poniendo en peligro de muerte temporal y también del ánima, porque mueren sin fe y sin sacramentos, a sus prójimos, por su propia cudicia. Y lo otro dándoles tan horrible vida hasta que los acaban y consumen en breves días, porque vivir los hombres debajo del agua sin resuello es imposible mucho tiempo, señaladamente que la frialdad continua del agua los penetra, y así todos comúnmente mueren de echar sangre por la boca, por el apretamiento del pecho que hacen por causa de estar tanto tiempo y tan continuo sin resuello, y de cámaras que causa la frialdad. Conviértense los cabellos, siendo ellos de natura negros, quemados como pelos de lobos marinos, y sádeles por las espaldas salitre, que no parecen sino monstruos en naturaleza de hombres, o de otra especie” (LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación...*, *op. cit.*, pp. 188-189).

a negros bozales. La petición fue rechazada pues el Cardenal decidió que deberían esperar la llegada del rey. Por otro lado, el 26 de junio, en Brujas, el rey Carlos I da licencia a Jorge de Portugal para pasar 400 esclavos negros a Indias. Se podrían dar más ejemplos de casos de petición de negros bozales donde no intervino Las Casas. Ahora bien, la intervención del dominio explícitamente relacionada con peticiones de esclavos bozales se reduce a una consulta que le hicieron respecto a una petición de los jerónimos, y a su parecer dijo que consideraba conveniente dar curso a tal petición, pero aclara que no sabía qué número es necesario.

En hipótesis de Pérez Fernández, en un inicio Las Casas no distinguió entre esclavos de Castilla y bozales, hasta tiempo después: “En resumen: el padre Las Casas, comenzó pidiendo – como todos– esclavos negros procedentes ‘de Castilla’; y, a partir del momento en que otros –no él– introdujeron la novedad de pedirlos procedentes ‘de Guinea’, él no encontró dificultad en ello y aconsejó el envío y mientras los siguió pidiendo, parece que, en principio, no encontró dificultad alguna en que los que pedía procediesen ‘de Guinea’ (aunque expresamente nunca los pidió de aquí). Parece que no llegó a percibir la importancia capital de esta distinción”.<sup>485</sup>

Como puede observarse, Las Casas estuvo lejos de ser quien ideó la trata de esclavos negros en las Indias.<sup>486</sup> También estaba lejos de su pensamiento la destrucción que se realizaba en África para conseguir esclavos para su comercialización con la gente de Indias; sin duda, parte de su ceguera en el caso consistía en pensar que eran esclavos hechos en guerras justas. Es decir, el dominico nunca justificó que se explotara y se destruyera a las poblaciones africanas con tal de liberar a los indios. Es de recordarse que a partir del verano de 1518, ya estaba en funciones el monopolio de trata de esclavos negros por ocho años concedido a Gorrevod; en efecto, todas las concesiones de licencias debían pasar por él, de no mediar alguna excepción para caso particular. Al respecto, encontramos que Las Casas realizó la crítica a esta situación, como lo relata en su *Historia de las Indias*:

“Determinó el Consejo que debía darse licencia para que se pudiesen llevar 4.000, por entonces, para las cuatro islas, esta Española y la de Sant Juan y de Cuba y Jamaica. Sabiendo que estaba dado, no faltó español de los destas Indias, que a la sazón estaban en la corte, que diese aviso al gobernador de Bresa, caballero flamenco que había venido con el rey e de los más privados, que pidiese aquella merced. Pidióla, y luego concedida y luego vendida por 25.000 ducados a ginoveses, con mil condiciones que supieron

---

<sup>485</sup> PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?, op. cit.*, p. 164.

<sup>486</sup> “Esta demanda americana [de esclavos negros] sufrió varios cambios; creció gradualmente, durante el siglo XVI, en respuesta a la demanda española de mano de obra para las minas de plata y las plantaciones, y de la portuguesa de cortadores y moledores de caña de azúcar en el noreste de Brasil. Entre 1451 y 1600 fueron enviados unos 275.000 a América y Europa. En el curso del siglo XVII, las exportaciones de esclavos de África se quintuplicaron, pues alcanzaron la cifra de 1.341.000, principalmente en respuesta al crecimiento del cultivo de caña de azúcar en la islas del caribe” (WOLF, Eric R., *op. cit.*, p. 240).

pedir, y una fue, que dentro de ocho años no pudiese dar licencia ninguna para traer esclavos a las Indias. Vendieron después cada licencia los ginoveses, por cada negro a ocho ducados a lo menos; por manera que lo que el clérigo de Las Casas hobo alcanzado para que los españoles se socorriesen de quien les ayudase a sustentarse en la tierra, porque dejasen en libertad los indios, se hizo vendible a mercaderes, que no fue chico estorbo para el bien y liberación de los indios. De este aviso que dio el clérigo, no poco después se halló arrepiso, juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vido y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el cautiverio de los negros como el de los indios, no fué discreto remedio el que aconsejó que se trujesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente cautivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante el juicio divino”.<sup>487</sup>

El arrepentimiento expresado por Las Casas se refiere al aviso o visto bueno que dio a la petición de esclavos bozales. Y lo hace porque abrió los ojos, y cayó en la cuenta de que la invasión y explotación de África era comparable a lo que sucedía en las Indias. En efecto, en otro texto de su *Historia* declara que por la misma razón que asiste a la liberación de los indios, debe reconocerse la libertad de los negros: “Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierra dio primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios”.<sup>488</sup> Era claro que no existía un desprecio naturalista por los negros, sino una falta de información sobre la esclavitud: “El padre Las Casas no tenía nada que perder con que se le pudiese en claro que la esclavitud de los negros de Guinea, como la de los indios, era injusta. Simplemente no lo sabía y nadie se lo había hecho saber. Se encontraba en una situación de ‘ignorancia invencible’; por lo menos prácticamente invencible, es decir, dadas las circunstancias, de momento por él insuperable”.<sup>489</sup>

Se suele ubicar este arrepentimiento de Las Casas hasta 1560, por ser la fecha en que terminó de redactar la mayor parte de la *Historia*. Sin embargo, el hecho que desde 1544 no haya hecho más peticiones o gestorías sobre el envío de esclavos a Las Indias es un indicio que su cambio de postura se dio con anterioridad a la redacción de la *Historia*. En efecto, en su regreso a España en 1547, Las Casas no llegó directamente a su tierra, sino que fue directo a Lisboa, de donde pasó luego por tierra a Aranda de Duero. Este dato es importante pues dicha ciudad era la capital del país que entonces monopolizaba la esclavización y el comercio de negros de Guinea;

---

<sup>487</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo III, *op. cit.*, III.CXXIX, p. 274-275.

<sup>488</sup> *Ídem.*, III.CII, p. 177.

<sup>489</sup> PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?*, *op. cit.*, p. 170.

es decir, se encontraba en el centro de otro elemento conformante de la nueva situación geopolítica que se generaba con el ascenso de la Modernidad: la trata de esclavos del África.<sup>490</sup> Probablemente ahí conoció mejor la situación de las causas de por qué los negros eran hechos esclavos, y se hizo o logró encargarse de diversos escritos que le ayudarían a salir del engaño en que se encontraba.<sup>491</sup> En efecto, con esta información y otras fuentes extras<sup>492</sup>, Las Casas tuvo la información de fondo de la esclavitud de los negros, de la manera en que eran esclavizados.

Las Casas se percató, entonces, de que la esclavitud de los negros de Guinea tenía características diferentes a la esclavitud del Mediterráneo. Ésta era considerada legal, y no causaba mayor problema moral, porque como dijimos se ajustaba a la razón de la guerra justa (*derecho de gentes compensatorio*) o a las reglas de un contrato de compra-venta que presuponía una causa justa de esclavitud. En cambio, con la información que pudo allegarse, era evidente que la esclavización realizada en Guinea era comparable con Las Indias, y por lo tanto, injusta.

Las Casas dejó una defensa de la libertad y soberanía de los negros en los escritos sobre la violencia ejercida por los portugueses y españoles en Canarias y otros territorios africanos.<sup>493</sup> Son relatos donde da cuenta de todas las injusticias cometidas. Los argumentos filosóficos para desautorizar la esclavitud sobre los africanos eran los mismos que en el caso de los indios y, como hemos explicado, estaban fundamentados en el derecho natural y el derecho de gentes. Así, por ejemplo, encontramos la siguiente denuncia:

“...se han traído a esta isla sobre 30.000 negros, y a todas estas Indias más de 100.000, según creo, y nunca por eso se remediaron ni libertaron los indios, como el clérigo Casas no pudo más proseguir los negocios y el rey ausente y los del Consejo cada día nuevos e ignorantes del derecho, que eran obligados a saber, como muchas veces por esta *Historia* se ha dicho; y como crecían los ingenios de cada día, creció la necesidad de poner negros en ellos, porque cada uno de los de agua ha menester al menos 80, y los trapiches 30 y 40, y por consiguiente, la ganancia de los derechos del rey; siguióse de aquí también que como los portugueses de muchos años atrás han tenido cargo de robar a Guinea, y hacer

---

<sup>490</sup> “Es evidente que el siglo XVIII y la primera mitad del XIX fueron testigos del apogeo del tráfico de esclavos; entre 1701 y 1850 llegó al Nuevo Mundo el 80% de todos los esclavos” (WOLF, Eric R., *Europa op. cit.*, p. 241).

<sup>491</sup> Pérez Fernández señala que en Lisboa pudo hacerse de un ejemplar de la *Crónica del rey Juan II de Portugal*, de García de Resende (Évora, 1545), y conocer el manuscrito de la *Cronica dos feitos da Guiné*, de Gomes Eanes de Zurara. Además, señala que en Valladolid o en Sevilla recibió ejemplares de las crónicas de Castanheda (1551) y de Barros (1552), que probablemente le enviaron desde Lisboa (PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?*, op. cit., p. 195).

<sup>492</sup> Se considera que también tuvo contacto con esclavos negros, destacando el caso de Pedro de Carmona, quien venía de Castilla a Las Indias, pero había sido comprado en Lisboa y capturado en su tierra natal Guinea (Cf. *Ídem.*, pp. 196-204).

<sup>493</sup> Isacio Pérez Fernández realizó una edición de esa parte de la *Historia de las Indias* que habla de la conquista de Canarias y África, y le puso como título *Brevísima relación de la destrucción de África*, para que correspondiera con la famosa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

esclavos a los negros, harto injustamente, viendo que nosotros mostrábamos tanta necesidad y que se los comprábamos bien, diéronse y danse cada día priesa a robar y captivar dellos, por cuantas vías malas e inicuas captivallos pueden; ítem, como los mimos ven que son tanta ansia los buscan y quieren, unos a otros se hacen injustas guerras, y por otras vías ilícitas se hurtan y venden a los portugueses, por manera que nosotros somos causa de todos los pecados que los unos y los otros cometen, sin los nuestros que en comprallos cometemos. Los dineros destas licencias y derechos que al rey se dan por ellos, el emperador asignó para edificar el Alcázar que hizo de Madrid e la de Toledo y con aquellos dineros ambos se han hecho”.<sup>494</sup>

Las Casas se percató, tal vez no de manera explícita, que detrás de las encomiendas indias y de la trata de esclavos africanos se escondía la misma razón: la necesidad de fuerza de trabajo barata y suficiente para satisfacer las necesidades de una Europa que, en la Modernidad temprana, iba en camino de convertirse en el centro del sistema-mundo.<sup>495</sup> Muy probablemente las dudas que comenzaron a generarse en la mente del dominico respecto a la esclavitud negra se debían a las cantidades de esclavos solicitados y enviados, y al trato inhumano que se les daba por la explotación laboral que buscaba aumentar las ganancias. Por un lado, debió de generar sospechas el incremento del número esclavos disponibles y si esas cantidades podían ser realmente producto de guerras o causas justas.

Podemos concluir que Las Casas no debe acusarle como incoherente en sus posturas con los indios y con los negros. En ambos casos, llevó el mismo proceso de conversión: de encomendero pasó a defensor de los indios; de haber dado el visto bueno a la deportación de esclavos de África, pasó a denunciar la lógica colonial que comenzaba a generarse. Se confirma en este caso la importancia de ponerse en el lugar epistemológico correcto para fundamentar derechos humanos: en el lugar de la víctima. En efecto, al descubrir el rostro del *otro* víctima del nuevo sistema, Las Casas reconoció su error. Así, no sólo debe desecharse la acusación de anti-negro y esclavista que se le ha endilgado, sino se le ha de considerar como quien primero denunció la trata de esclavos de África. Si sus pasos no llegaron a más se debió, en gran parte, a que su acción política estaba concentrada en las Indias, y sus mayores preocupaciones estaban puestas en esas tierras.

---

<sup>494</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, *op. cit.*, III.CXXIX, p. 275.

<sup>495</sup> Lewis Hanke señala, tal vez en otro sentido, algo que nos confirma en esta perspectiva más amplia de comprensión del momento histórico por Las Casas: “...Las Casas tuvo lo que debe tener todo verdadero historiador: sentido del curso e la historia. Se dio cuenta de que el descubrimiento del Nuevo Mundo por Colón era sólo parte de la expansión de Europa. Así, incluyó en su obra muchas ideas medievales de geografía y relató la conquista de las Canarias como parte del movimiento general de la civilización hacia el occidente, una idea relativamente nueva entonces en la historiografía española” (HANKE, Lewis, “Bartolomé de Las Casas. Historiador” en LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo I, *op. cit.*, p. LXXV).

## 4.2. Alonso de la Veracruz

En esta sección analizaremos la praxis de Alonso de la Veracruz, quien fue un miembro de la orden agustina y un profesor de filosofía. Es decir, ejerció tareas pastorales y académicas, y en ellas descubrimos, al igual que con Las Casas, los inicios de la THDH. Su calidad de académico posibilita contar con algunas obras escritas de profundidad filosófica, desde las cuales analizaremos cómo utilizó el iusnaturalismo clásico para defender los derechos humanos.

Además de ubicar contextualmente a nuestro autor a través de una breve biografía, abordaremos la fundamentación que realiza de derechos humanos. Esta fundamentación está basada en el iusnaturalismo clásico, pero que aplicado a la realidad de la nueva sociedad que se estaba generando en México, lo transforma en un “iusnaturalismo pluricultural”. Es una fundamentación que, además, parte de una concepción del ser humano que incluye, por supuesto, a los pueblos indígenas. Estas dos fundamentaciones se completan con una tercera, que termina por ubicar a Veracruz en la THDH: la tarea que tienen derechos humanos de salvar a los oprimidos.

Para mostrar cómo se llevó a la práctica esta comprensión de derechos humanos, analizaremos los derechos a la vida, a la igualdad y a la libertad, contenidos en las diversas temáticas tratadas por el agustino: el bien común, el pago de tributos, las limitaciones al poder, la propiedad y la soberanía de los pueblos indígenas, la cuestión del título justificatorio de la presencia española en las Indias, la resistencia a la opresión, entre otros.

### 4.2.1. Algunos datos biográficos

Alonso Gutiérrez<sup>496</sup> nace aproximadamente en 1507<sup>497</sup> en Caspueñas, entonces perteneciente a la provincia y diócesis de Toledo, ahora en la provincia de Guadalajara, España. En realidad, se

---

<sup>496</sup> Estos datos biográficos están tomados de: BEUCHOT, Mauricio, “Escolástica, humanismos y derechos humanos en la conquista según fray Alonso de la Veracruz” en *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2001, pp. 80-82; BEUCHOT, Mauricio, “Fray Alonso de la Veracruz, catedrático y filósofo” en Carolina Ponce Hernández (Coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007, pp. 33-45; MAYAGOITIA, David, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, Jus, México, 1945, pp. 75-80; DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Alonso de la Veracruz, amparo de los indios*, op. cit.; CERESO DE DIEGO, Prometeo, *Alonso de la Veracruz y el Derecho de Gentes*, Porrúa, México, 1985; GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, “Alonso de la Veracruz. Vida y muerte” en AA.VV., *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte (1584-1984)*, UNAM, México, 1986, pp. 43-52; LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*, Porrúa, México, 1989, pp. 40-41; HEREDIA, Roberto, “Augurios de una nueva nación” en *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, op. cit.; RUBIAL GARCÍA, Antonio, “Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI” en *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, op. cit.; MEDINA CAMPOS, Yail Esther, “Vida de Fray Alonso de la Vera Cruz” en Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*, Trad. Carolina Ponce Hernández, Libros de Homero, México, 2007, pp. XXIII-XXXIII; VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Presentación” en VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Trad. Roberto Heredia et al., UNAM, México, 2004, pp. 7-22; HEREDIA, Roberto,

conoce poco de su vida antes de su llegada a Nueva España. Se sabe, por su acta de profesión religiosa, que sus padres fueron Francisco Gutiérrez y Leonor Gutiérrez, y que con gran probabilidad su familia era de una posición económica acomodada.

Estudió gramática, retórica y dialéctica en la Universidad de Alcalá de Henares, y después artes y teología en la Universidad de Salamanca, donde conoció las doctrinas de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto; además, ahí asimiló parte del pensamiento nominalista. Recibió por esta última universidad el grado de maestro en teología<sup>498</sup>, y ahí mismo fue profesor de filosofía. Se ordenó de sacerdote secular, en el tiempo en que dictaba Artes en la Universidad de Salamanca. También se dedicó, de manera paralela, a dar clases a los hijos del Duque del Infantado, con lo cual obtenía buenos ingresos para su sustento.

Cuando se encontraba desempeñando tareas docentes, en 1535, se encontró con el agustino Francisco de la Cruz. Este fraile había pertenecido al primer grupo de agustinos que llegaron a Nueva España en 1533, y estaba de regreso en España buscando nuevos misioneros. Después de un tiempo, logró convencer a Alonso para ir a las Indias. De la Torre Rangel considera que influyó en esta decisión, entre otros factores, haber escuchado en junio de 1535 la relección de Victoria *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis* (“De aquello que está obligado el que llega al uso de la razón”), donde planteaba el problema que significaba para la religión cristiana el encuentro con las Indias y la necesidad de la tarea misional para predicar la fe.<sup>499</sup>

En un inicio, había aceptado ir a México en calidad de asalariado, pero en 1536, al llegar a Veracruz, toma el hábito de la orden agustina y se hace del nombre de ese lugar. Había sido invitado por la orden para ser profesor de los frailes en las tierras recién conquistadas. Así, Fray Alonso forma parte de la tercera oleada de agustinos que llegaron a Nueva España. Arribó a la ciudad de México el 2 de julio de 1536, y después de un año de noviciado, profesó el 20 de julio

---

“Semblanza biográfica” en VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., pp. 25-29; CONDE GAXIOLA, Napoleón, “El pensamiento analógico y hermenéutico de Fray Alonso de la Veracruz” en *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores, México, 2006, pp. 79-97; TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos, “Alonso de la Veracruz (1507-1584) en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, op. cit., pp. 712-714.

<sup>497</sup> Sobre la fecha de nacimiento de Fray Alonso se manejan dos datos. La fecha de 1504, está basada en una noticia de Grijalva que señala que en 1574 Veracruz tenía 70 años y que al morir en 1584 contaba, por tanto, con 80 años (GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Porrúa, México, 1985, pp. 402-404). Otros autores, como Burrus, Ruiz Zavala, y otros que hemos citado, señala como fecha de nacimiento 1507. Así, por ejemplo, Cerezo de Diego cita una carta de Veracruz fechada en Madrid, el 23 de diciembre de 1565, en la que afirma: “Ya queda poco de vida a quien tiene cincuenta y ocho corridos y los treinta ahí empleado” (CEREZO DE DIEGO, Prometeo, op. cit., p. 4 nota 2).

<sup>498</sup> Existe controversia al respecto. Por un lado, el primer biógrafo de Veracruz, Ioan de Grijalva, sostiene que obtuvo el grado de maestro, otorgado por Francisco de Vitoria; pero por otra parte, Cerezo de Diego afirma que Grijalva está en un error, pues Alonso Gutiérrez “había obtenido en Salamanca el grado de Bachiller en Artes y Teología, siendo posteriormente otorgado por su Orden, ‘por tres capítulos provinciales’, el grado de Maestro de Teología” (CEREZO DE DIEGO, Prometeo, op. cit., p. 7).

<sup>499</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, op. cit., p. 10.

de 1537 de manos del padre Jerónimo de San Esteban, quien era el prior del convento de Santa María de la Gracia. Inmediatamente después ocupó tres años el cargo de maestro de novicios.

En 1540 partió a tierras michoacanas como profesor y misionero. Aprendió la lengua tarasca, y en su ejercicio como provincial en este lugar se fundaron los monasterios de Cuitzeo, Yuriria, Guayangareo (Valladolid), Cupándaro, Charo y Jacona. Se le considera un pionero de la filosofía en México, pues fundó cátedras, colegios, bibliotecas e impulsó la fundación de la universidad. Así, por ejemplo, enseñó artes y teología en los colegios de Tiripetío (1540), Tacámbaro (1545) y Atotonilco (1545); y la fundación de estos centros de enseñanza se debió en gran parte a la actividad de fray Alonso. En Tiripetío creó una biblioteca a disposición de los estudiantes, que se considera la primera biblioteca de Nueva España.

En el mismo Tiripetío, Veracruz fue profesor de Antonio Huitziméngari Mendoza y Cazonci, hijo de Francisco Cazonci Tzintzicha; este último había sido rey tarasco, y fue torturado y quemado vivo por Nuño de Guzmán, a pesar de que este pueblo había pactado con Cortés. Se dice que Antonio Huitziméngari fue quien enseñó la lengua tarasca a Alonso. Basalenque narra de la siguiente manera la relación entre Veracruz y su alumno:

“Llegaron lector y estudiantes al convento donde se dio principio en nuestra provincia, y aun entiendo que en toda la Nueva España, a los estudios mayores, porque no he sabido que por este tiempo hubiese otros. *Tiripetío* fue el Reimer lugar por lo menos para la Orden de N.P.S. Agustín, donde se comenzó a leer públicamente y en cátedra, las ciencias mayores de Artes y Teología. Aquí vino el hijo del Rey Calzontzi, que había vivido en Tzintuzuntzan, D. Antonio, para que el P. Maestro el enseñase, que es circunstancia que ennoblece este estudio, ver por oyente un hijo de un Rey, el cual salió muy hábil. De donde se conocerá la capacidad de los naturales; y yo conocí en mi tiempo otros estudiantes en México, que daban muy buena cuenta, y después acá han estudiado otros, y se han ordenado de sacerdotes, siendo muy capaces (ojalá no se dieran tanto al vino, que les perturba los entendimientos, que lo que es la capacidad es buena), la de D. Antonio era aventajada, así salió muy hábil; puso casa en *Tiripetío*, y era en nuestra lengua muy ladino, por lo cual pudo muy bien ayudar mucho a su maestro en la lengua tarasca, que había de aprehender. Otros pudieron venir, así naturales como españoles, que ya había muchos en Michoacán; de D. Antonio se hace mención, por ser persona tan esclarecida”.<sup>500</sup>

---

<sup>500</sup> BASALENQUE, Diego, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N.P.S. Agustín*, JUS, México, 1963, p. 65.

En 1542, Veracruz quedó como encargado de la diócesis de Michoacán, pues Vasco de Quiroga se ausentó por nueve meses. El obispo tenía la intención de asistir al Concilio de Trento, pero el viaje no se pudo realizar. En 1545, fray Alonso fue designado prior del convento de Tacámbaro, y profesor de Artes y Teología.

En 1553, enseña teología escolástica y sagradas escrituras en la recién fundada Universidad de México<sup>501</sup>, y ahí fue fundador de la Facultad de Teología y la de Artes. Fue el primero en impartir un curso público de filosofía, en un recinto propiamente universitario y ante alumnos que no necesariamente estaban destinados al sacerdocio.

En su primer curso pronuncia una *relectio*, en la que se cuestiona sobre las encomiendas, y defendió el dominio público y privado de los indios. Para algunos autores, como Roberto Heredia, esta reelección significó un ejercicio de la libertad de cátedra: “En su reelección de 1553-1554, en su primer curso universitario se enfrentó al poder político, a los intereses del poder económico y de la administración colonial y al poder eclesiástico en defensa de la justicia y de los derechos humanos”.<sup>502</sup> De esta obra de Veracruz será gran parte del análisis de su pensamiento que haremos en esta sección.

Fray Alonso de la Veracruz ocupó cuatro veces el cargo de provincial de su orden, la primera vez en 1543, al ser consejero provincial y sustituir de hecho al provincial Juan de San Román. En 1548 también fue electo provincial. Es electo por tercera vez provincial en 1557. La última vez que fue elegido provincial fue en mayo de 1575. En agosto de 1575, fundó el Colegio de San Pablo en la ciudad de México. En 1581 fue nombrado rector provincial por la muerte del provincial fray Antonio de Mendoza.

Durante el primer provincialato efectivo, durante los años 1548 a 1551, fray Alonso promovió diversas obras en Michoacán, con el apoyo del obispo Vasco de Quiroga. Así nacieron los conventos de Cuitzeo, Yuririhapúndaro, Huango, Pungarabato, Cupándaro y Charo; el de la villa de Guayangareo (Valladolid, hoy Morelia). Además reforzó la misión del Mezquital con los conventos de Ixmiquilpan y Actopan; en la Huasteca potosina con Xilitla. En su segundo provincialato, abrió casas en Tzitzicaxtla, Chapulhuacán, Tantoyuca, Tututepec, Acatlán y Hueyacocotla, reforzando así la misión del norte.

Durante uno de sus provincialatos, de 1575-1578, fundó conventos en Zirosto, Pátzcuaro, Choacándiro, Nueva Galicia Tonalá, Ocotlán y Zacatecas. Al sur, fundó los de Alcozauhca, Ayotzingo; en el norte Chilcuauhtla. Creó la cátedra de Santo Tomás, de Propiedad, con las mismas calidades y preeminencias que la de Prima de Teología.

---

<sup>501</sup> Fray Juan de Zumárraga había, desde 1536, había solicitada a Carlos V la fundación de una universidad en México, con el objetivo de resolver las cuestiones y dificultades propias de la vida de la Nueva España. Pero es hasta 1551 que el príncipe Felipe II, por orden de su padre, emitió la cédula real por la que se creó la Real Universidad de México.

<sup>502</sup> HEREDIA, Roberto, “Augurios de una nueva nación”, *op. cit.*, p. 66.

La Corona le ofrece, en 1553, el obispado de la diócesis de León en Nicaragua, pero lo rechazó. De igual forma no aceptó el obispado de Michoacán, cargo para el cual lo propuso el presidente del Consejo de Indias Juan de Ovando y Godoy, a finales de 1572, poco antes de su regreso a Nueva España. Después le ofrecieron ocupar el gobierno de la diócesis de Puebla, pero tuvo la misma respuesta. Se dice que rechazaba estos cargos de poder recordando una frase bíblica de los salmos: “de las fauces del león, líbrame Señor”.<sup>503</sup>

En 1541, asiste a la Junta Eclesiástica (o Apostólica) mexicana, y probablemente había asistido a la junta de 1539. También lo hizo en la junta de 1544, que trató el tema de las “Leyes Nuevas”. En la Junta de 1546 también participó.

En la junta de 1541, defendió la administración de la eucaristía a los indios,<sup>504</sup> al igual que lo hacía el franciscano Jacobo Daciano. En la Junta de 1549, con su tratado *De Decimis*, Alonso de la Veracruz se opuso a que los indios tuvieran la obligación de pagar el diezmo. Por esta postura, el arzobispo de México Alonso de Montúfar, lo denunció ante la Santa Inquisición por heterodoxia a inicios de 1558. Se trató de una larga denuncia de 184 proposiciones, todas ellas sacadas de dicho tratado y calificadas como heréticas o erróneas. En efecto, el 4 de agosto de 1561, se solicita la presencia de Veracruz en España para responder a los cargos presentados.

Fray Alonso parte a España en 1561. En 1562 llega a la Corte en Madrid, por solicitud de Felipe II, con el fin de responder a las acusaciones que se le hacían en México. Su presencia fue decisiva pues logró que los privilegios de las órdenes religiosas permanecieran en las Indias, al conseguir que el papa Pío V revocara las nuevas disposiciones del Concilio de Trento que sometían a los religiosos, en lo referente al ministerio pastoral, a la autoridad episcopal; se trató del breve pontificio *Exponi Nobis o Etsi mendicantium ordines*, del 24 de marzo de 1567. Fray Alonso se apresuró a hacer imprimir, en miles de ejemplares, este breve pontificio, y lo hizo circular en México y en las demás posesiones de España en América.

En esa estancia en España, de 1562 a 1566, mantuvo colaboración con fray Bartolomé de Las Casas para la defensa de los indios. Estando fray Alonso en España, muere Las Casas (1566), dejándole en su testamento una cantidad de 1.551 reales.

En 1565, Fray Alonso envía a México un ejemplar de los nuevos Estatutos de la Universidad de Salamanca para que sirvieran de modelo a la Universidad de México. Además, publica algunas obras, y ocupa cargos como prior del convento de San Felipe el Real de Madrid y visitador de Castilla. Al respecto, Cerezo de Diego afirma:

“Durante su estancia en la metrópoli no sólo consigue vindicar su persona y su doctrina, sino que se gana la estima del propio Felipe II y del Consejo de Indias, ante los que

---

<sup>503</sup> GÓMEZ ROBLEDOS, Antonio, “Alonso de la Veracruz. Vida y muerte”, *op. cit.*, p. 49.

<sup>504</sup> BASALENQUE, Diego, *op. cit.*, p. 47.

justifica la conveniencia de sostener la exención de las órdenes religiosas de la autoridad de los obispos en la evangelización del Nuevo Mundo y el mantenimiento de un trato especial a favor de los indios, al menos hasta que se consolidara su conversión. El propio rey solicita del pontífice la derogación de los decretos aprobados por el Concilio de Trento con respecto de las Indias”.<sup>505</sup>

Durante dicha estancia, también fue designado Prior de Madrid y Visitador de Castilla la Nueva; se le propuso ser Comisario General de la Nueva España, pero no aceptó el cargo. Regresó a México, después de cumplir diversas comisiones, el año 1573; lo hizo acompañado por 17 religiosos de su orden y 60 cajones de libros. Un año antes de su regreso, en el Capítulo de 1572, se le nombra visitador de la orden agustina en Nueva España, Filipinas y Perú. En 1573, fray Tadeo Perusino, maestro general de la orden, lo nombra vicario general para dichas provincias.

Pero la controversia sobre los diezmos no fue el único encuentro de Veracruz con la Inquisición, pues tuvo otro de manera indirecta. El 27 de marzo de 1572, fray Luis de León fue encarcelado por la Inquisición, y el nombre de fray Alonso apareció varias veces en el proceso. Los historiadores no han establecido con exactitud las relaciones que existieron entre ambos agustinos, pero al parecer Veracruz conocía y aprobaba el pensamiento de Luis de León. Al respecto, Cerezo de Diego señala:

“En el ruidoso proceso inquisitorial seguido contra fray Luis de León (1571-1576) aparece repetidas veces el nombre de fray Alonso de la Vera Cruz junto con el del padre Villavicencio, también agustino, a cuyo testimonio apela fray Luis en confirmación de la ortodoxia de su doctrina y de la injusticia de las acusaciones formuladas contra él. Hasta ahora sólo conocemos algunos datos de la relación e incluso sincera amistad que debió mediar entre estos dos eminentes catedráticos agustinos, máximas lumbreras de las Universidades de Salamanca y de México. Además de ser coetáneos, existe entre ellos un paralelismo notorio. Ambos pertenecen a la misma orden religiosa, estudian y enseñan en la Universidad de Salamanca; ambos fueron catedráticos de Teología y Sagrada Escritura y escribieron sobre estos temas; ambos fueron denunciados a la Inquisición española, sufrieron por la verdad y vieron prohibida la publicación de algunas de sus obras; y ambos, igualmente, demostraron un interés especial por el Nuevo Mundo, y defendieron los derechos de los nativos, el uno dedicando brillantes páginas en sus escritos, y el otro, entregando incluso su vida entera a esta noble causa. Por otra parte, el hecho de que la principal obra por la que fray Luis de León es acusado y

---

<sup>505</sup> CERESO DE DIEGO, Prometeo, *op. cit.*, p. 27.

encarcelado por la Inquisición el 27 de marzo de 1572, *De vulgata editione*, lo mismo que la *De FIDE*, se publicaron con la aprobación de Vera Cruz como censor de las mismas, es un claro exponente no sólo de la relación que medió entre ellos, sino incluso de la similitud de pensamiento sobre un tema tan delicado en aquel entonces como la interpretación de la Sagrada Escritura, en la que ambos demuestran estar muy por delante de su tiempo”.<sup>506</sup>

En agosto de 1575, funda en la Ciudad de México el Colegio de San Pablo, donde establece los estudios de la provincia agustina y el estudio de las lenguas indígenas. En este lugar contó con una biblioteca cuyo acervo era de 4.070 volúmenes de todas las materias

Fray Alonso fue también un pensador de lo jurídico, pues en su doctrina mezcló la filosofía, la teología y el derecho, y así abordó problemas de derecho agrario, de derecho canónico, de derecho internacional, y abordó la cuestión jurídica de la guerra justa.

Editó por primera vez su obra *Speculum Coniugiorum* en 1556, en México, que es un tratado sobre la cuestión del matrimonio en las tierras recién conquistadas, sobre la cual haremos referencia más adelante. Su elaboración corresponde al año de 1546, pero el mismo fray Alonso señala en el prefacio que mantuvo el escrito inédito durante diez años, cuando ejercía la función de prior en el convento de Tacámbaro o enseñando en la casa de estudios de Atotonilco. Las siguientes ediciones fueron en Salamanca en 1562, en Alcalá en 1572, y una póstuma, en 1599 en Milán.<sup>507</sup> Además, Veracruz elaboró un apéndice que añade las resoluciones y disposiciones del Concilio de Trento (1545-1563), que salió publicado como volumen independiente en 1571, y posteriormente se publicó como añadido en la edición del texto completo de 1572, aunque conservando 1571 como año de su publicación. A partir de la edición de 1572, el apéndice va junto con el *Speculum*.

También se sumergió en temas de antropología, de lógica y de filosofía natural; así, sus obras filosóficas fueron las primeras editadas en México (1554) y redactadas en latín: sus dos tratados de lógica (*Recognitio Summularum* y *Dialectica Resolutio*), que desarrollan el *Organon* aristotélico; tres años después fue publicada la *Physica Speculatio*, que es un tratado de filosofía natural, y además existen tres ediciones hechas en Salamanca, en los años 1562, 1569 y 1573. En estas obras, fray Alonso buscó disminuir la obscuridad, el abuso retórico, propios de la escolástica de entonces; su objetivo era ser lo más claro en la enseñanza. En efecto, podemos afirmar que “no prestó ‘oídos sordos’ a las críticas que se hacían a la tradición escolástica por él asumida. Tan es así que por ello invita a aquellos que, como él, profesaban la enseñanza ‘a contribuir a los buenos estudios prescindiendo de toda cosa superflua’ lo mismo que da cabida en

---

<sup>506</sup> CEREZO DE DIEGO, Prometeo, *op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>507</sup> Cf. BOLAÑO E ISLA, Amancio, *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, Porrúa, México, 1947, pp. 58-62.

sus obras a otras opiniones que quizá no comparte pero no por eso censurables. Sin embargo, no pierde de vista su objetivo: abreviar”.<sup>508</sup> En sus propias palabras, señala:

“Dedicado hace años en esta Nueva España a enseñar la Dialéctica desde sus primeros rudimentos, cuidé siempre con esmero de guiar a los discípulos como por la mano en el camino de la Sagrada Teología, de suerte que no envejeciesen en aquellos laberintos, ni retrocediesen por la magnitud de las dificultades. Pensaba yo y consideraba a menudo cuántas vigiliias y cuántas fatigas había empleado en otro tiempo, o mejor dicho perdido, en aprender aquellos silogismos caudatos, aquellas oposiciones impenetrables y otras mil cosas de ese jaez, que antes ocupan y agobian el entendimiento, que le pulen y aguzan y adornan; más perjudican ciertamente, que ayudan. Plenamente experimentado y convencido de ello, me propuse enseñar de tal modo cuanto pertenece a la Dialéctica, que quitado todo lo superfluo, nada echara de menos el estudioso. No trato de poner nada de nuevo, sino de dar a lo antiguo tal orden, que en brevísimo tiempo puedan los jóvenes alcanzar el fruto”.<sup>509</sup>

Por su importante producción filosófica, Larroyo señala que Veracruz personifica el tipo histórico de filósofo del “Nuevo Mundo” en el siglo XVI, pues “[a]traído por la aventura, incierta y peligrosa, de América, informado y convencido de la crítica humanista de que era objeto la escolástica de su tiempo, se propone con apostólico empeño educar en un mundo nuevo con nuevos usos académicos”.<sup>510</sup> Por su parte, Velasco Gómez señala que “fue el primer profesor de filosofía en América, autor de los primeros libros de filosofía y de ciencia escritos y publicados en el continente, defensor de la autonomía universitaria, impulsor de un proyecto humanista y emancipador de universidad, incansable luchador de los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas, defensor de la diversidad cultural y del pleno reconocimiento a la dignidad de los indígenas”.<sup>511</sup>

Los últimos años de su vida los dedicó a funciones propias de su Orden, a actividades pastorales y a preparar nuevas ediciones de sus obras. Alonso de la Veracruz murió en México, en julio de 1584.

---

<sup>508</sup> ROMERO CORA, Miguel Ángel, “Alonso de la Veracruz y la reforma de la lógica escolástica” en AA.VV., *Libro anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos*, ISEE, México, 2007, p. 19.

<sup>509</sup> Cf. MAYAGOITIA, David, *op. cit.*, pp. 79-80.

<sup>510</sup> LARROYO, Francisco, *op. cit.*, p. 41.

<sup>511</sup> VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Prólogo” en *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, *op. cit.*, pp. 12-13.

#### 4.2.2. La perspectiva de las víctimas

La principal característica de la praxis y el pensamiento jurídico de Alonso de la Veracruz que se constituye como principio generador de una THDH, de forma parecida que en Bartolomé de Las Casas, pero desde su propio contexto y ubicado en una época donde la conquista se consideraba un hecho consumado, es la visión que asumió: la perspectiva de las víctimas. Si bien sus escritos son menos apasionados que los de Las Casas, la situación privilegiada que hasta cierto punto Veracruz gozó –como hombre de estado y de iglesia–, no provocó que fuera un religioso y académico insensible a las diversas situaciones de opresión y de pobreza que se vivían en la nueva estructura sociopolítica novohispánica. Es decir, como hemos señalado, fue un académico importante, un pensador que era tomado en cuenta para las cuestiones de estado, y un miembro influyente de su orden religiosa. Sus diversas actividades lo colocaban en una postura que fácilmente lo hubiera hecho justificar del dominio español, total y sin restricciones, sobre los indígenas, sumándose a diversos intelectuales como el paradigmático Ginés de Sepúlveda.

El pensar la realidad desde la perspectiva de las víctimas es lo que coloca a Veracruz, junto con Las Casas, como uno de los primeros representantes de la THDH. La influencia de su pensamiento tiene que verse en su lucha por hacer más justas y equitativas las instituciones de Nueva España. En este sentido, de la Torre Rangel señala que “[e]l aporte del agustino, con su teoría y praxis jurídica, a la vigencia de la justicia y de respeto a los derechos humanos es incidiendo en las estructuras e instituciones novohispánicas”.<sup>512</sup> Así, por ejemplo, Joseph Höffner señala en su clásica obra *La ética colonial española del Siglo de Oro*<sup>513</sup>, que los teólogos españoles del siglo XVI sólo se habían enfocado a tratar los problemas éticos relacionados con la conquista de las tierras recién descubiertas, pero habían pasado por alto pensar las prácticas de gobierno y administración coloniales. Esto es cierto si no tomamos en cuenta la obra de Alonso de la Veracruz. Como hemos visto, la postura de Las Casas, quien vive de cerca los procesos de colonización de los principales pueblos indígenas, es de rechazo total a la encomienda y finalmente a la conquista, y exige la restauración de los reinos indígenas. En cambio, Veracruz llega a Nueva España cuando la conquista es un hecho consumado y se da inicio a la maduración de una nueva sociedad conformada por distintas culturas. El reto de Veracruz era, a diferencia que Las Casas, pensar una “ética pública” –por usar una categoría actual– capaz de asumir y comprender el nuevo reto de una sociedad donde pudieran convivir “naturales” y españoles; se trataba de dar las bases éticas y de gobierno de una “república intercultural”. De hecho, Cerezo

---

<sup>512</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Fray Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, op. cit., p. 122.

<sup>513</sup> Cf. HÖFFNER, Joseph, *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*, Trad. Francisco de Asís Caballero, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1957, p. 457.

de Diego considera al escrito alonsiano *De dominio infidelium et iusto bello*<sup>514</sup> como “un tratado fundamentalmente completo de ética colonial española respecto de los territorios descubiertos y conquistados en ultramar”.<sup>515</sup>

Para poder hacer una lectura de las ideas de Veracruz, desde la perspectiva de la liberación, debemos considerar que gran parte de su teoría jurídica se realiza después de las fuertes controversias –gran parte de ellas encabezadas por Las Casas– sobre la encomienda, las Leyes Nuevas y sus consecuencias. Además, cuando dicta su primera reelección (1553-1554)<sup>516</sup> la famosa Controversia de Valladolid ya había sucedido. El citado Cerezo de Diego valora de la siguiente forma el tratado *De dominio*<sup>517</sup>:

“Una simple lectura de las *dudas* del *De dominio infidelium* nos permite distinguir dos partes en el tratado: una de carácter teórico, *Dudas VII-XI*<sup>518</sup> (a excepción de la VIII que tiene una aplicación predominantemente práctica), en la que Veracruz reproduce los problemas tradicionales tratados por sus colegas salmantianos, y otra eminentemente práctica, *Dudas I-VI*, en la que se muestra plenamente original al tratar una serie de problemas reales que se planteaban en la sociedad del Nuevo Mundo, tales como: los derechos que retenían los indios después de la llegada de los españoles, los poderes y obligaciones del virrey y de los oidores, la tributación justa, la concesión de encomiendas y los derechos y deberes de los encomenderos con los pueblos encomendados, los servicios de carácter personal, las limitaciones impuestos a unos y

---

<sup>514</sup> Por razones prácticas, de aquí en adelante, al referirnos a este tratado de Fray Alonso, lo haremos sólo con las primeras palabras de su título, es decir, *De dominio*. Respecto a la historia del manuscrito de este tratado, Heredia resume de la siguiente forma: “Se sabía de la obra de Vera Cruz *De dominio infidelium et iusto bello* por las referencias que el mismo agustino había hecho en la segunda edición de su obra *Speculum coniugiorum* (Salamanca, 1562). El tratado se tuvo mucho tiempo como perdido, hasta que en la segunda mitad del siglo XIX fue a parar a las manos del historiador José Fernando Ramírez, quien publicó una no muy exacta reseña de su contenido. Pasó a las manos de Alfredo Chavero, quien adquirió muchos de los libros y documentos de Ramírez. Lo poseyó después Francisco del Paso y Troncoso, y, a su muerte (Florencia, 1916), pasó a manos de uno de sus herederos, doña Josefa del Paso, en cuyo poder se encontraba en 1938. Veinte años después fue localizado –ejemplar autógrafo, al parecer– por el historiador estadounidense Ernest J. Burrus en una biblioteca particular, y fue publicado –facsimil del manuscrito, transcripción del texto latino y traducción inglesa– por el mismo benemérito historiador en 1968” (HEREDIA, Roberto, “Augurios de una nueva nación”, *op. cit.*, pp. 48-49).

<sup>515</sup> CERESO DE DIEGO, Prometeo, *op. cit.*, p. 71.

<sup>516</sup> *De dominio infidelium et iusto bello* fue la reelección del primer curso que impartió Veracruz en la cátedra de Sagradas Escrituras y Teología en el año académico 1553-1554, como curso inaugural de la Real Universidad de México. Esta cátedra dio origen al texto *Sobe el dominio de los infieles y la guerra justa*, pero debido a la crítica que realizaba fue censurado y no se publicó.

<sup>517</sup> A esta reelección, dada en 1553, Veracruz fue afinando y redactando nuevos temas, hasta formar el tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, y quedó concluido en 1555 ó 1556. Pero no se logró imprimir debido a las malas relaciones de Alonso con el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar.

<sup>518</sup> El tratado consta de once capítulos. Los primeros cinco los denomina Veracruz como “dudas”, mientras que a las seis siguientes como “cuestiones”. Al parecer, la materia de la reelección está contenida en los primeros cinco o seis capítulos, pues a esta parte corresponde la parte primera del título (*De dominio infidelium*), mientras que los otros capítulos se ajustan a las segunda parte (*et iusto bello*).

otos por las exigencias del ‘bien común’, el intercambio de bienes y servicios con la metrópoli, los métodos más adecuados en la evangelización cristiana de los indios, etc. Estas cuestiones planteadas en conformidad con los principios de la teología moral cristiana, integran prácticamente el elenco de los principales problemas de un programa tanto de administración política y económica, como de evangelización y organización religiosa, es decir, de un tratado completo de ética colonial cristiana”.<sup>519</sup>

Creemos que dicha apreciación sobre el tratado alonsiano es correcta y nos ayuda a abordar su obra desde nuestra perspectiva. Las secciones teóricas del tratado están estrechamente relacionadas con el pensamiento de la Escuela de Salamanca, en especial siguen el pensamiento de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto. No obstante, como dijimos, el tratamiento teórico en Veracruz es menos original que sus planteamientos prácticos. Y esto confirma lo que venimos sosteniendo como fundamento de la originalidad de la THDH: los planteamientos teóricos de la Escuela de Salamanca y del humanismo del siglo XVI se ven radicalizados desde la situación indiana, y es desde este encuentro con la realidad periférica, colonial y de opresión, cómo se puede abordar una perspectiva de lo jurídico y, en concreto, de derechos humanos. Por ejemplo, si se compara el tratado *De dominio infidelium* de Veracruz con el tratado *De dominio* de Domingo de Soto sobresale una importante diferencia: mientras la obra del profesor de Salamanca se ubica siempre en un plano teórico, analizando los diversos conceptos clásicos sobre el tema, el escrito alonsiano busca resolver problemas concretos que se presentaban en la conformación de la “nueva república”. Cabe recordar que cuando Alonso de la Veracruz escribe dicho tratado, lleva más de veinte años viviendo en Nueva España. Para entonces, ha fundado colegios donde se imparte educación a los indígenas, donde convive con ellos –especialmente tarascos y nahuas– y aprende su lengua.

La perspectiva de las víctimas está presente en el pensamiento de Veracruz, como consecuencia de su experiencia personal en las Indias. Constantemente encontramos afirmaciones donde, de forma parecida a Las Casas<sup>520</sup>, él mismo se afirma como testigo de lo que denuncia: “Hablo por experiencia: he visto cuán injustamente se hacen estas cosas”<sup>521</sup>; “...nosotros decimos

---

<sup>519</sup> CERESO DE DIEGO, Prometeo, *op. cit.*, p. 72.

<sup>520</sup> Por ejemplo, Lucio Pereña, al hablar sobre las semejanzas entre Veracruz y Las Casas, destaca la cuestión de la propia experiencia: “Alonso de Veracruz asume como propias las denuncias de Las Casas y las corrobora y testifica con la propia experiencia, con propios testimonios que él ha oído, y de los que ha sido testigo de vista en Nuevo España por más de treinta años. Asume también, como propia, la filosofía de la voluntad popular, la soberanía económica de los pueblos indios sin olvidar, sin embargo, el debe de mutua solidaridad. En su empeño por reflejar lealmente la tesis de Bartolomé de Las Casas sobre la responsabilidades de la Corona, se nota sin embargo cierta indecisión que puede llevar a la confusión” (PEREÑA, Lucio, *La economía de la solidaridad. Estudio introductorio*” en Alonso de Veracruz, *De Iusto Bello contra Indos*, CSIC, Madrid, 1997, p. 42.)

<sup>521</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, IV.213, p. 183.

lo que sabemos, y atestiguamos lo que hemos visto...”<sup>522</sup>; “hablo porque conozco estas cosas por experiencia”.<sup>523</sup> En este contexto, su testimonio es una constante denuncia a la opresión que padecen las víctimas: “Pero, ¡oh, dolor!, en el Nuevo Mundo contemplamos un abuso: los ministros mercenarios no hacen otra cosa que llenar su bolsa, dejando sin nada al culto divino y a los pobres”<sup>524</sup>.

Esta perspectiva desde las víctimas, permite a Veracruz valorar la cultura de los que han sido vencidos y conquistados. Por esto, para él, la construcción de una nueva sociedad tenía que reconocer no sólo los derechos de los vencedores sino sobre todo proteger la dignidad de los vencidos; de ahí que, como veremos más adelante, interpreta el iusnaturalismo que recibió de sus profesores de la Escuela de Salamanca de tal manera que le permite defender la dignidad de los indígenas. Por eso, certeramente, López Lomelí afirma: “De ahí la importancia de una tesis como la del agustino, en donde se insiste en la importancia de valorar la parte indígena, la vencida y la que necesitaba ser resaltada para lograr la equidad. Pero, todo lo anterior, sin dejar de considerar a la otra parte, ambas partes por igual, manteniendo el equilibrio entre las mismas”.<sup>525</sup>

La perspectiva desde las víctimas de Veracruz se hace presente en su pensamiento jurídico. Como resalta de la Torre Rangel<sup>526</sup>, las obras jurídicas del agustino versan sobre cuestiones concretas, buscando dar luz, guiar, debatir y dar soluciones a conflictos y problemas reales de relaciones humanas en el mismo momento en que se dan; situaciones que se generan en función de la construcción de una nueva sociedad, y por eso aborda la institución de la encomienda, exige respetar las tierras de los pueblos indios, analiza la cuestión del diezmo de los indios, etc. En efecto, al realizar un pensamiento jurídico desde la víctima, y desde su doctrina iusnaturalista, Veracruz coloca el énfasis del derecho en su contenido y no en la forma:

“La solución de Veracruz reafirma que para él la esencia de lo jurídico está en su contenido, en su materia, y no en la forma. La forma prescrita por la ley tiene una razón de ser, que implica la protección de la materia jurídica misma; si cesa esa razón de ser que tiene la forma, no tiene por qué obligar ésta, si se deja a salvo el contenido del derecho. Y es que la justicia no se da en las formas, sino en la materia, pues lo constituye la cosa o conducta debida a otro que es, en contrapartida, su derecho”.<sup>527</sup>

---

<sup>522</sup> *Ídem.*, IV.215, p. 184.

<sup>523</sup> *Ídem.*, II.103, p. 149.

<sup>524</sup> VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre los diezmos*, Organización de Agustinos de Latinoamérica, México, 1994, 626, p. 195.

<sup>525</sup> LÓPEZ LOMELÍ, Claudia, “La polémica de la justicia en el tratado *De dominio*” en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, *op. cit.*, p. 134.

<sup>526</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, “La filosofía del derecho de Alonso de la Veracruz” en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>527</sup> *Ídem.*, p. 129.

Dentro de esta perspectiva de una justicia material, que intenta ir más allá del “formalismo jurídico” –por utilizar un término contemporáneo– Veracruz realiza muchas de sus reflexiones en defensa de los pueblos indios, de las que haremos mención a través de esta investigación. Por ahora, a manera de ejemplo, podemos mencionar su perspectiva respecto a la función del juez:

“Sin embargo, nosotros negamos que en este caso el juez deba juzgar de acuerdo con lo alegado y probado, eliminando siempre el escándalo, más bien creemos que en este caso cesa la obligación de la ley. Y se prueba porque, dado que la prueba de los testigos se aduce para encontrar la verdad, si consta ya la verdad, no obliga la ley de juzgar, contra la justicia, puesto que **los juicios son instituidos a favor de la caridad y la justicia, no deben funcionar contra la caridad y la justicia.** En este caso, ni el juez, si puede hacerlo sin escándalo, debería admitir la prueba de los testigos, cuando a él le conste con certeza la inocencia del reo, ni es necesario que se exhiban otras pruebas, sino que, de acuerdo con lo que le consta, debe absolver al reo en conciencia”.<sup>528</sup>

En esta insistencia de que los juicios deben estar a favor de la caridad y la justicia, aun sobre los formalismos jurídicos, se observa la perspectiva de las víctimas que tiene Veracruz y que, además, lo conduce a retomar el sentido del derecho en la tradición bíblica, es decir, el sentido del *mispât*.<sup>529</sup> De ahí que, párrafos más adelante de su obra *Sobre los diezmos*, y en relación con lo arriba transcrito, cita el texto del Éxodo 23, 1-9, y recuerda el mandato ahí establecido: “no matarás al justo y al inocente”.<sup>530</sup>

#### 4.2.3. Fundamentación de derechos humanos

Veracruz lleva a cabo un uso del iusnaturalismo clásico, como hemos dicho, desde la perspectiva de las víctimas. En esta tarea, desarrolla diversas ideas que en sí mismas no son novedosas dentro de la escuela tomista o de la Escuela de Salamanca, pero su aplicación a la realidad de las Indias –en concreto a Nueva España– les da una dimensión distinta. La conquista de los pueblos indios, sus características naturales y culturales, y las relaciones sociopolíticas que se estaban creando, significaban un escenario totalmente nuevo para la experiencia de la Europa medieval. El marco teórico dominante en Europa, fuera el neoescolasticismo o el humanismo, no podía dar respuestas viables a las nuevas realidades. Como señala Frost, “en esta confusión pues en la que la teología

---

<sup>528</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre los diezmos*, *op. cit.*, 382, p. 130 (negritas más).

<sup>529</sup> Cabe señalar que, al igual que con Las Casas, es esta recuperación del sentido del derecho en la Biblia, que hace de Veracruz parte del pensamiento latinoamericano de la liberación. En el capítulo tercero de esta investigación veremos la manera en que la Teología de la Liberación ha recuperado y reinterpretado el *mispât* bíblico.

<sup>530</sup> Cf. VERACRUZ, Alonso de, *Sobre los diezmos*, *op.cit.*, 385, p. 131.

escolástica, al intentar ordenar y solucionar problemas insospechados para la mente medieval, tuvo que revisar y profundizar sus ideas y llegó a una inesperada renovación, fray Alonso va a aparecer como uno de los principales actores”.<sup>531</sup> En efecto, nuestro autor se encuentra entre la superación y la continuación de la escolástica, postura que lo conduce a un pensamiento renovado en su uso:

“Así, pues, en modo alguno representa Veracruz un abandono y olvido de su tradición, por el contrario, refleja una postura moderada: un compromiso con los ideales de la lógica humanista a la vez que un esfuerzo por la permanencia de la lógica escolástica al cosechar lo mejor de los granos de entre los espinos y abrojos, que bien pueden referirse a la tradición sumulista con sus componentes no aristotélicos”.<sup>532</sup>

En este contexto, consideramos que se encuentran tres ideas preponderantes que fundamentan la defensa de derechos: su doctrina iusnaturalista, su concepción del ser humano (antropología filosófica), y el principio de “salvar al oprimido”. Todas ellas surgen de la filosofía escolástica pero, como hemos insistido, es una filosofía renovada por su faceta pragmática, y la influencia del humanismo y del nominalismo de la época.

#### **4.2.3.1 Un iusnaturalismo pluricultural**

Alonso de la Veracruz divide, siguiendo la tradición del derecho natural clásico, el derecho en divino, natural y humano. Respecto a nuestro tema, consideramos que la relación entre el derecho natural y el derecho humano es donde podemos encontrar un fundamento de derechos humanos. Es a partir de esta relación que nuestro autor realiza una teoría del derecho que le permite defender los derechos de los pueblos indígenas, y que es el marco teórico que sustenta lo que veremos en las próximas secciones.

En su obra *Sobre los diezmos*, Veracruz explica que el derecho natural puede darse por tres modos; son preceptos naturales en tres órdenes: a) Los universalísimos; b) las conclusiones inmediatas y totalmente unidas de modo intrínseco a tales principios; y c) los preceptos separados de los universalísimos. Lo expresa de la siguiente manera:

“...lo que es por derecho natural lo es de triple modo. El primero se funda en los principios fundamentales del derecho natural, como aquello de que ‘*lo que no quieras para ti no lo hagas a los demás*’, y aquello de que ‘*hay que huir del mal y buscar el*

---

<sup>531</sup> *op. cit.*, p. 29.

<sup>532</sup> ROMERO CORA, Miguel FROST, Elsa Cecilia, “Fray Alonso de la Veracruz: Introdutor de la filosofía en la Nueva España” en *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz...*, Ángel, *op. cit.*, p. 20.

*bien*'. El segundo modo de derecho natural consiste en aquello que se deriva inmediatamente de estos principios, como las conclusiones de los principios, como los preceptos del decálogo, por lo menos los de la segunda tabla, se dice que son por derecho natural, como las conclusiones de estos principios conocidas de todos, las cuales se califican como principios de derecho o de la ley. El tercer modo para que algo se diga que es derecho natural, consiste en que se derive ciertamente de la ley natural, si no inmediatamente, sí muy mediatamente, y no está determinada por la ley natural, sino aprobado por la ley humana o la costumbre. Así por ejemplo, la ley natural pide que al malhechor, sea azotado o condenado al destierro o privado de sus derechos, sino que es la ley humana la que lo determina. He aquí cómo esto afecta al derecho natural, aunque esté determinado por la ley humana".<sup>533</sup>

Pertenece a ley natural, según Veracruz, todo aquello que ajeno a cualquier ley escrita se entiende por la luz natural de la razón.<sup>534</sup> Por el segundo modo, "sólo es de derecho natural lo que obliga por los principios fundamentales".<sup>535</sup> Los dos primeros modos son iguales para todos e invariable, no cabe dispensa alguna en sus preceptos, ni podría ser lícito lo contrario: "...porque sólo es por derecho natural lo que es igual para todos e invariable, como que el fuego caliente, que es lo mismo para todas partes, y que lo que tú no quieres no lo hagas a otro".<sup>536</sup> "En las cosas que son por derecho natural, en el primero o segundo modo cabe en absoluto la dispensa, ni podría ser lícito lo contrario".<sup>537</sup> Por otro lado, el derecho natural en su tercer modo puede variar y en algunos casos lo contrario no sería ilícito.<sup>538</sup>

Por otro lado, en su obra *Espejo de los cónyuges*, Veracruz afirma que lo natural se dice de dos modos. El primer modo es "lo que tiene causa a partir de los principios de la naturaleza por necesidad, como que es necesario que la piedra descienda a causa de su gravedad y que el fuego ascienda a causa de su ligereza. De este modo el matrimonio no es natural, porque no es causado

---

<sup>533</sup> VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre los diezmos*, op. cit., 53, p. 36.

<sup>534</sup> *Ídem.*, 48, p. 35.

<sup>535</sup> *Ídem.*, 56, p. 37.

<sup>536</sup> *Ídem.*, 56, p. 37.

<sup>537</sup> *Ídem.*, 57, p. 37.

<sup>538</sup> Esta postura tiene su raíz en la escuela tomista. En el pensamiento de Tomás de Aquino, la ley natural es permanente porque sus principios no cambian. Pero los principios secundarios o menos generales y las conclusiones pueden cambiar por dos vías. Primero, porque se añade una nueva norma que sea útil para la vida humana, como lo ha realizado la ley positiva, sea como ley divina o como ley humana. En segundo lugar, la ley natural cambia por vía de sustracción, es decir, porque algo que antes era parte de la ley natural deja de serlo. Señala que "la ley natural es completamente inmutable en lo que se refiere a los primeros principios de la misma. Mas en lo tocante a los preceptos secundarios, que, según dijimos, son como conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios, también es inmutable en cuanto mantiene su validez en la mayoría de los casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos" (AQUINO, Tomás de, *ST*, I-II, q. 94, a. 5).

por necesidad, sino por libre consenso de la voluntad”.<sup>539</sup> Y señala que “[l]a ley natural en cuanto a los primeros principios suyos que por sí mismos son conocidos es la misma en todos los pueblos y no tolera variación alguna”.<sup>540</sup> Mientras que del segundo modo, se refiere a aquello “a lo cual la naturaleza inclina, sin embargo recibe un complemento a partir del libre arbitrio, como se dice que las virtudes están naturalmente en el hombre no porque se encuentren en nosotros algunos hábitos perfectos por naturaleza sino porque está en nosotros por naturaleza adquirirlas por medio de nuestras operaciones...”<sup>541</sup>

La diferencia entre ambas obras, donde una establece tres modos de lo natural y otra sólo dos modos, ¿significa una incoherencia en el pensamiento del agustino? Creemos que no, y que la diferencia no es significativa, pues finalmente en ambas obras defiende la existencia de un iusnaturalismo con preceptos invariables y otros variables.<sup>542</sup> Y este iusnaturalismo parcialmente mutable, le permite a Veracruz defender a los pueblos indígenas. Así, por ejemplo, en la primera de esas obras defiende el derecho de los pueblos indios a no pagar el diezmo, y en la segunda sostiene la validez de los matrimonios en las culturas indígenas.

El iusnaturalismo clásico le permite entablar un diálogo con otras culturas, sin caer en un tipo de relativismo; es decir, desde su propia *pretensión de verdad*, que no es absoluta, es capaz de dialogar con la pretensión de verdad del otro. De hecho, el iusnaturalismo de Veracruz es calificado por Velasco Gómez como un “iusnaturalismo multiculturalista”<sup>543</sup>, herramienta de defensa de la dignidad y de la libertad de los indios:

“A partir del renovado iusnaturalismo de la Escuela de Salamanca, representado principalmente por sus maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, nuestro filósofo desarrolla una teoría republicana del poder político y una visión pluralista de las culturas para cuestionar radicalmente las pretensiones de legitimidad de la guerra y del

---

<sup>539</sup> VERACRUZ, Alonso de la, *Espejo de los cónyuges*, Trad. Carolina Ponce Hernández, Los Libros de Homero, México, 2007, p. 9.

<sup>540</sup> *Ídem.*, p. 101.

<sup>541</sup> *Ídem.*, p. 13.

<sup>542</sup> Además, cabe mencionar, que en otra parte del *Espejo de los cónyuges*, vuelve a mencionar tres modos del derecho natural: “...debe señalarse que el derecho natural se considera de tres modos. De un primero modo, por aquello que es o que deriva de un principio natural. De un segundo modo, por aquello que deriva de un principio extrínseco divino. De un tercer modo, por aquello que no solamente deriva de un principio natural, sino que procede de la naturaleza, es decir de una cosa natural, en la medida que se distingue de la razón” (*Ídem.*, p. 79).

<sup>543</sup> VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Introducción” en Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*, *op. cit.*, p. XIV. Nosotros preferimos llamar al iusnaturalismo de Veracruz como pluricultural o intercultural, pues busca establecer una convivencia dialogada entre las diversas culturas, en búsqueda de un espacio político común, sin negar las diversas situaciones conflictivas que entre sí pueden darse; en cambio, lo multicultural lo entendemos como la pretensión de establecer una sociedad donde un poder político (el Estado) gestione la convivencia entre las culturas, pero siempre desde la perspectiva y los valores de la cultura hegemónica.

dominio español sobre los naturales, que bajo la falsa idea de su carácter bárbaro habían propuestos personajes de la talla de Ginés de Sepúlveda”.<sup>544</sup>

Respecto a los preceptos inmutables, señala que “se dice que es por derecho natural aquello que la naturaleza dispone que debe hacerse siendo lo contrario evidente injusticia”.<sup>545</sup> Por tanto, son criterios que deben guiar al derecho humano, pues “para que una ley sea obligatoria se requiere que sea justa, útil y dada para el bien”.<sup>546</sup> Además, afirma que “una ley injusta no obliga en el foro de la conciencia”.<sup>547</sup>

Esta dimensión del iusnaturalismo le permite al agustino, como veremos en las secciones siguientes, denunciar leyes y prácticas que iban en contra de los derechos de los pueblos indios; por ejemplo, defiende la obligación de pagar por su trabajo a los indios, al señalar que “es de derecho natural lo que corresponde al salario del trabajador”;<sup>548</sup> o también denuncia la injusticia de las normas que obligaban a los indios a cargar con los diezmos que los españoles debían pagar: “...no existe ningún precepto, ni natural ni divino, que obligue a llevar el diezmo, no sólo a lugares distantes, pero tampoco a lugares cercanos al mismo pueblo”.<sup>549</sup>

En la siguiente sección abordaremos la manera en que Veracruz defiende el derecho a la vida en estrecha conexión con la satisfacción de necesidades. Pero, por el momento, cabe resaltar que su iusnaturalismo tiene como objetivo la perpetuación de la vida del ser humano, desde una postura clásica de derecho natural teleológico: “Y tales principios para volver las operaciones convenientes a un fin, son llamados principios naturales. Volver tales operaciones convenientes a un fin, se llama natural”.<sup>550</sup> Es parte del ser humano, por medio de su razón, “el conocer no sólo su fin, sino también lo medios convenientes al fin y la proporción al fin”.<sup>551</sup> Por eso, lo que impida conseguir su fin es contrario al derecho natural, y parte de ese fin es la producción y reproducción de la vida:

---

<sup>544</sup> *Ídem.*, p. XII.

<sup>545</sup> VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre los diezmos*, *op. cit.*, 60, p. 38.

<sup>546</sup> *Ídem.*, 341, p. 119.

<sup>547</sup> *Ídem.*, 358, p. 124. Esta afirmación la realiza Veracruz en el contexto de señalar la injusticia del pago de diezmos por parte de los indios: “Y por eso a los hombres del Nuevo Mundo cuando no se les administra espiritualmente, ni se provee en los otros casos, se le piden los diezmos injustamente, y ellos no están obligados a pagarlos a quienes no los administran ni proveen de estas cosas” (*Ídem.*, 359, p. 124).

<sup>548</sup> *Ídem.*, 59, p. 37.

<sup>549</sup> *Ídem.*, 586, p. 183.

<sup>550</sup> VERACRUZ, Alonso de la, *Espejo de los cónyuges*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>551</sup> *Ídem.*, p. 67. Siguiendo a Aristóteles en la concepción de su iusnaturalista, Veracruz señala que “la necesidad en cuanto a las cosas naturales debe ser comprendida a partir del fin, y así diría que la naturaleza dio al hombre ojos para ver, para defenderse y cuidarse de los peligros inminentes; por ello es necesario que los ojos estén puestos en la cabeza y no en los pies, puesto que el hombre no podría cómodamente conseguir el fin premeditado si estuvieran en los pies” (VERACRUZ, Alonso de la, *Espejo de los cónyuges*, *op. cit.*, p. 9).

“En las acciones humanas si existiera alguna operación que elimine por completo el fin principal al que tiende la naturaleza en sus operaciones, ésta está prohibida por derecho natural, por los primeros principios. Por ejemplo, la naturaleza intenta la conservación del hombre, pero el homicidio directamente excluye ese fin, por esto se dice que el homicidio está prohibido por ley natural, por los primeros principios de la ley natural”.<sup>552</sup>

No obstante de ser un iusnaturalismo teleológico, no es una postura cerrada ni absoluta, pues a través del tercer modo de derecho natural, es decir, de lo que deriva de los primeros principios, se posibilita la pluralidad. En efecto, los segundos principios son variables y a través de ellos se pueden dar diversas maneras y formas para perpetuar la vida. Señala Veracruz que la ley natural, “en relación con aquellas cosas que son de segundos principios, los cuales se deducen como conclusiones de los primeros principios, es variable, y no es la misma en todas las naciones. Se prueba en primer lugar por la experiencia, pues vemos que en algunas naciones algo que se considera como bien naturalmente conocido por la luz natural de los primeros principios, en otras naciones aquello no se considera como bien, como en lo propuesto”.<sup>553</sup> Y de hecho, reconoce que esta parte variable del derecho natural no es la misma para todos, y que además puede ser abolida.<sup>554</sup>

Así, este iusnaturalismo en vez de ser la expresión del universalismo eurocéntrico de la época, es un instrumento para acercarse a la comprensión de otras culturas: “De la misma manera en otras conclusiones puede ser que un pueblo juzgara como recto algo que otro pueblo no”.<sup>555</sup> De ahí que nuestro autor afirme que es “claro que estas cosas que son de primeros principios de ley natural se encuentran en todas las naciones y no se ha encontrado nación alguna tan bárbara en donde no se encuentre que quiera conservarse”.<sup>556</sup> A final de cuenta, la producción y reproducción de la vida es común a todos los pueblos, pues ellos buscan diversos medios para la satisfacción de sus necesidades. Los medios pueden variar, las expresiones culturales son

---

<sup>552</sup> *Ídem.*, p. 71 y 73. Más adelante señala: “...algo que es contra natura debe ser juzgado cuando por él se hace a un lado el fin pretendido por la naturaleza, aunque no fuera impedido por completo, pero sí que lo volviera difícil. Porque de una y de otra de esas formas será contra natura, porque la naturaleza misma se inclina a conseguir sus fines de cualquier modo, y también proporciona lo debido y congruente” (*Ídem.*, p. 137).

<sup>553</sup> *Ídem.*, p. 105. De manera semejante que Las Casas, Veracruz realiza un contra-argumento para defender la cultura indígena, usando como ejemplo a otros pueblos europeos. Ante las posturas que condenan, basadas en un iusnaturalismo cerrado y unívoco o en un humanismo abstracto, prácticas de la cultura indígena, hace ver que hay preceptos de derecho natural variables y que pueden no ser observados por ciertas naciones: “...así como en otro tiempo entre los germanos el robo no se consideraba un pecado si se hacía fuera de los límites de la ciudad” (*Ídem.*, p. 109 y 111).

<sup>554</sup> *Cf. Ídem.*, p. 105. Usando una técnica de argumentación semejante a la de Las Casas, pone un ejemplo de cómo el derecho natural no es igual para todos, refiriéndose a un pueblo europeo: “...así como en otro tiempo entre los germanos el robo no se consideraba un pecado si se hacía fuera de los límites de la ciudad” (*Ídem.*, p. 109 y 111).

<sup>555</sup> *Ídem.*, p. 111.

<sup>556</sup> *Ídem.*, p. 105.

cambiantes, pero de alguna manera han de ser satisfechas las necesidades para que el ser humano viva y cumpla con sus fines. De ahí que diga que “está bien que entre todos los pueblos exista la misma rectitud en torno a los primeros principios, sin embargo no es necesario que esto sea verdadero en relación con todas las conclusiones que se deducen de esos mismos principios”.<sup>557</sup>

Es esta aplicación del iusnaturalismo clásico uno de los fundamentos de fray Alonso para defender los derechos de los pueblos indígenas. Un iusnaturalismo que si bien expresaba mucho de la moral europea-cristiana de la época, era lo suficientemente abierto para enfrentarse de manera tolerante y receptiva al *otro*.

#### 4.2.3.2. Concepción del ser humano

Un segundo fundamento de derechos humanos que encontramos en el pensamiento de Veracruz, es su concepción de ser humano, es decir, su antropología filosófica. Ésta tiene estrecha conexión con el iusnaturalismo clásico, y se basa en la existencia de una naturaleza humana. Las siguientes palabras de nuestro autor muestran esta relación: “De donde ley natural es una cierta concepción dada naturalmente al hombre por medio de la cual es dirigido para actuar en sus propias acciones, ya sea que le competan por naturaleza de género, en cuanto es animal, como comer y engendrar, ya sea que le competan en cuanto es hombre, como razonar, leer o cosas similares. De lo cual es evidente que siendo la ley natural aquella por la cual el hombre es dirigido a conseguir su fin por medio de una operación conveniente a dicho fin, todo aquello que vuelva la operación no conveniente al fin al cual tiende la naturaleza, será contra derecho natural”.<sup>558</sup>

En efecto, en conexión con lo que hemos explicado en el punto anterior, la naturaleza del ser humano lo inclina a actuar de dos maneras. Un modo es aquello conveniente por naturaleza de su género, es decir, por ser un animal: “[E]s común a todos los animales porque todos los animales participan en el género, así como el tomar alimento proviene de una inclinación natural en tanto que es por razón común del género”.<sup>559</sup> Por otro lado, se da la inclinación referida a la diferencia natural o de especie, donde se dan actos de razón, y por ejemplo “es natural al hombre tener actos de prudencia o temperancia en cuanto que es hombre, no en cuanto es animal”.<sup>560</sup>

Siguiendo la tradición tomista, afirma que el ser humano en su esencia tiene perfecciones de manera potencial, y sólo mediante las múltiples y variadas relaciones que tiene por su existencia es como llega al adecuado despliegue y realización. No obstante, no es una concepción inmutable, que defienda la incomunicación metafísica de la persona, sino que es una visión dinámica; por eso, el agustino afirma que “[l]a naturaleza humana no es inmóvil como la

---

<sup>557</sup> *Ídem.*, p. 111.

<sup>558</sup> *Ídem.*, p. 69.

<sup>559</sup> *Ídem.*, p. 27.

<sup>560</sup> *Ídem.*, p. 27.

divina”.<sup>561</sup> En este sentido, Beuchot explica de la siguiente manera la “historicidad” de la esencia del ser humano según Veracruz:

“Ciertamente en la cosmovisión metafísica de Alonso la esencia del hombre es inmutable, es decir, ya dada y establecida por definición, de otra manera no se sabría cuándo el hombre es hombre, o qué ser cumple con los atributos necesarios para ser tomado como persona humana; pero no es menos cierto que, también dentro de su concepción metafísica, la esencia del hombre resulta ser algo que se va realizando paulatinamente de manera concreta en la existencia, con perfecciones e imperfecciones, y con todo un tejido de relaciones hacia los demás seres: humanos, infrahumanos y suprahumano. Y es precisamente por la existencia concreta es por la que realiza la esencia de todas esas relaciones”.<sup>562</sup>

Parte de las ideas de filosofía antropológica de Veracruz se encuentran en su comentario al libro III del *De Anima* de Aristóteles. En ella trata el aspecto racional del ser humano y sus funciones cognoscitivas. Señala que en el ser humano, sus partes vegetativa, sensitiva y racional forman una perfecta unidad. Es decir, el ser humano tiene una base biológica, que se expresa a través de sus necesidades de alimentación, vestido, vivienda, etc. Además, tiene una base cognoscitiva, que incluye el conocimiento sensible, donde se ubican los apetitos naturales; el conocimiento imaginativo, donde se encuentran las figuraciones, ilusiones, imágenes, etc.; y el conocimiento inteligible, donde se ubica la inteligencia y las funciones de la razón.

Según Veracruz, ya desde el ámbito vegetativo, el ser humano tiene necesidades que determinan conductas ética, y por lo tanto, derechos y deberes. Son los “apetitos naturales” porque se dan de modo natural y espontáneo. Lo mismo sucede, y con mayor complejidad, tratándose de la dimensión sensitiva y racional. En efecto, como señala Beuchot, el agustino prevé las consecuencias éticas del respeto por la vida porque requiere que el hombre se relacione adecuadamente con su medio para poder ejercer sus funciones vitales más primarias:

“Tales constitutivos de la persona humana (inteligencia y voluntad) y el atributo resultante que surge de ellos (la libertad), imponen no sólo obligaciones en el individuo de actuar en concordancia con ellas, sino que además imponen exigencias a la sociedad (...). La inteligencia, con su vida propia de conocimiento y creación, le impone una exigencia de verdad, de veracidad, de respeto y prudencia en la información y en la comunicación, así como en la provisión de bienes culturales. Por otra parte, la vida de la

---

<sup>561</sup> *Ídem.*, p. 23.

<sup>562</sup> BEUCHOT, Mauricio, “La antropología filosófica de Alonso de la Veracruz” en AA.VV., *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz...*, op. cit., pp. 14-15.

razón impone a la sociedad una exigencia de orden, según la cual debe haber cierta organización colectiva, tanto en lo teórico como en lo práctico. Además, la voluntad del hombre impone a la sociedad una exigencia de praxis conforme a la razón, una exigencia de trabajo conforme a la naturaleza humana, y una exigencia de justicia que, bien radicada en la voluntad, conlleva una exigencia de amistad o armonía social, la cual se realiza según la proporción conveniente. Finalmente, la libertad impone a la sociedad una exigencia de atención a la responsabilidad comunitaria y a la promoción de dicha responsabilidad. Así, podemos inferir que, por su carácter personal, el hombre se convierte en sujeto de derechos y obligaciones”.<sup>563</sup>

Esta concepción del ser humano posibilita a Veracruz asumir el derecho de una forma análoga; por un lado, concibiendo su dimensión objetiva dentro de la tradición tomista –lo justo objetivo, como la cosa o conducta que se debe a otro–, pero también su dimensión subjetiva dentro de la tradición nominalista –las facultades y atributos de cada persona–. Lo que se le debe al otro, lo justo, es aquello que se desprende de su esencia humana, como ser con necesidades vegetativas, sensitivas y racionales, y, por lo tanto, la sociedad y su poder político deben organizarse para que cada persona pueda actuar de tal manera que pueda producir y reproducir su vida. Es decir, se trata de la juridificación de las necesidades humanas como derechos de la persona, es decir, como derechos humanos.

#### **4.2.3.3. Salvar al oprimido**

Como tercer fundamento de derechos humanos en el pensamiento de Veracruz, encontramos la exigencia de “salvar al oprimido”, es decir, de reivindicar en sus derechos y su dignidad, en su calidad de ser humano, a aquel que es víctima de un sistema. En efecto, es un fundamento muy relacionado con la visión de las víctimas.

Fray Alonso insiste en la obligación de todo sujeto e institución de salvar a los inocentes de las injurias. En este sentido, cuando señala que un posible título de guerra justa es erradicar la antropofagia, su fundamento no es sólo el derecho natural<sup>564</sup> ni la consideración de que se comete un pecado<sup>565</sup>, sino *la obligación de salvar a los inocentes*. Obligación que, como veremos, no sólo aplica al caso de la antropofagia sino a otros temas, como la satisfacción de necesidades o los límites a los tributos.

---

<sup>563</sup> *Ídem.*, pp. 18-20.

<sup>564</sup> Cf. VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, XI.831, donde señala que “pertenece al derecho internacional, más aún, al derecho natural, que los cuerpos de los difuntos sean liberados de esta injuria (la antropofagia)”.

<sup>565</sup> Cf. *Ídem.*, XI.833, p. 361, donde señala que “pecan los que comen carne humana”.

Respecto a dicho punto, señala que las naciones que acostumbran comer carne humana, ya sea de inocentes o de culpables, a los cuales sacrificaban, lícitamente pueden ser sometidas mediante la guerra, y si no desisten pueden ser privados de su dominio legítimo. Comenta al respecto que “si existe alguna nación infiel donde se acostumbre comer carne humana ya sea de aquellos que son inocentes, como, por ejemplo, los niños que eran inmolados a sus dioses y ofrecidos en sacrificio, ya sea de aquellos que eran dignos de muerte según sus leyes, o de aquellos que eran capturados en la guerra, incluso si ella era justa, si no desiste de este mal, con justicia pueden ser privados de su dominio mediante guerra”.<sup>566</sup> Con esto, podemos ver que, ciertamente, al igual que Las Casas, Veracruz no acepta la práctica de sacrificios humanos ni la antropofagia; pero a diferencia con el dominico, quien busca defender a los pueblos indios a través de justificar el sacrificio humano en el derecho natural, el agustino lo considera una causa de guerra justa. En cierta forma, esto es comprensible por el objetivo que perseguían: la radicalidad de Las Casas se contraponía a la postura de Sepúlveda y su alegato por la esclavitud natural de los indios, mientras que fray Alonso busca establecer las bases para la convivencia de una nueva sociedad donde, estas prácticas, serían totalmente inviables. Es decir, tomemos en cuenta que, como señala Velasco Gómez, “[l]a defensa de fray Alonso de los derechos y culturas indígenas implicaba una oposición a la imposición del imperio español sobre las tierras y los reinos del Nuevo Mundo, proponiendo en su lugar una utopía basada en la autonomía cultural y política de los pueblos indios dentro de un reino en la que también cupieran los españoles y todo grupo étnico que pudiera convivir cívicamente”.<sup>567</sup>

No obstante, es importante resaltar la razón por la cual Veracruz argumenta sobre este título, que para él es un precepto divino: “arrebata a los que son conducidos a la muerte y no ceses de liberarlos”.<sup>568</sup> Esta obligación es para todos, tanto para el gobernante (emperador, rey, etc.) como para los particulares, pues “Dios mandó a cualquier persona con respecto a su prójimo, y a todos se nos dio el precepto de amar a nuestros prójimos como a nosotros mismos”.<sup>569</sup> Y este amor al prójimo debe concretizarse en reconocer y salvar de la muerte –en un sentido amplio– al otro, incluyendo la satisfacción de sus necesidades materiales:

“Si alguien viera a su hijo necesitado y en peligro por causa del hambre, y no lo auxiliara, pecaría. Por tanto, también está obligado, si ve al oprimido en extremo peligro, puesto que en ambos casos la necesidad es extrema. Y la antecedente se prueba a partir de Juan, quien dice: ‘¿si alguien ha visto que su hermano tiene necesidad y él le cerrara

---

<sup>566</sup> *Ídem.*, XI.824, pp. 358-359.

<sup>567</sup> VELASCO GÓMEZ, Alonso, “Las ideas republicanas para una nación multicultural” en *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>568</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, XI.825, p. 359.

<sup>569</sup> *Ídem.*, XI.826, p. 359.

su corazón, ¿cómo permanece la caridad de Dios en él?’ como si dijera ‘no permanece’. Y en otro lugar: ‘si al hermano que ve no ama, ¿cómo puede amar a Dios, que no ve?’ y de nuevo: ‘el que no ama, permanece en la muerte’”.<sup>570</sup>

Por eso, considera que no debe hacerse la guerra como primer medio para salvar al inocente<sup>571</sup>, sino que antes se deben buscar otros medios, y si con éstos se consigue un resultado positivo entonces no se podría considerar la guerra como justa, ni se tendría legitimidad para privar del dominio: “si éstos, suficientemente amonestados y corregidos, desisten del mal, se sigue que ya no deben ser molestados”.<sup>572</sup> Pero, además, si se inicia la guerra, ésta sólo será justa hasta que cese la injuria que oprime a la víctima. Además, un gobernante que tenga estas prácticas se le puede considerar como un gobierno tiránico, con lo cual se justifica el derecho de resistencia a la opresión y el derecho a pedir auxilio.<sup>573</sup>

#### 4.2.4. Derecho a la vida

En su filosofía política y jurídica, Veracruz no es especulativo y dogmático, sino que mantiene un tono polémico. Su posición de criticar la legitimidad de la guerra de conquista es determinante. Pero una vez asumida como un hecho determinante, busca defender la vida de los inocentes, de los oprimidos y de las víctimas. Desarrolla una ética pública donde, reconociendo los derechos del colono español, denuncia los abusos que van contra de los pueblos indígenas. Por eso, constantemente en su pensamiento, tanto en lo referido a su filosofía política como a la jurídica, encontramos la preocupación por la vida de la población indígena.

La manera en que adapta el iusnaturalismo clásico a la realidad novohispánica está en relación constantemente con la defensa de las posibilidades de vida de los pueblos indígenas. Considera, como hemos visto, que el ser humano conoce por medio de la razón tanto su finalidad, como los medios convenientes y la proporción a dicho fin.<sup>574</sup> Para conseguirlo, es una condición irrenunciable la vida y sus posibilidades; por eso, aquellas acciones contra la vida están prohibidas por derecho natural:

---

<sup>570</sup> *Ídem.*, XI.829, p. 360.

<sup>571</sup> Señala Veracruz sobre la obligación de salvar al inocente: “Y no se necesita de la voluntad propia del inocente; porque se es niño (como suponemos) no puede tenerla, y por tanto no debe exigirse; y si es adulto, no se requiere, pues, aunque él mismo quisiera sufrir la muerte, me sería lícito defenderlo contra su voluntad; ya que él mismo no tiene derecho sobre su vida. Y así como no puede lícitamente matarse, tampoco puede darle a otro la facultad de matarlo; porque, como es evidente, quien mató a Saúl incluso a solicitud de éste, no pecó menos que Saúl mismo. Por tanto, es lícita esta defensa de inocentes” (*Ídem.*, XI.827, p. 360).

<sup>572</sup> *Ídem.*, XI.836, p. 362.

<sup>573</sup> La cuestión del derecho de resistencia lo analizaremos más adelante, al tratar el derecho a la libertad.

<sup>574</sup> Cf. VERACRUZ, Alonso de la, *Espejo de los cónyuges*, op. cit., p. 67.

“En las acciones humanas si existiera alguna operación que elimine por completo el fin principal al que tiende la naturaleza en sus operaciones, ésta está prohibida por derecho natural, por los primeros principios. Por ejemplo, la naturaleza intenta la conservación del hombre, pero el homicidio directamente excluye ese fin, por esto se dice que el homicidio está prohibido por ley natural, por los primeros principios de la ley natural”.<sup>575</sup>

Y también señala:

“...en todas las cosas del mundo hay de manera natural algunos principios, con los cuales no sólo pueden hacerse las operaciones propias y convenientes para esas mismas cosas, sino también las convenientes a su propio fin. Por ejemplo: conviene al hombre comer para sustentar la vida, lo que no puede hacerse si no es por la digestión de los alimentos. Por tanto, a causa de esto tiene algunos principios de la naturaleza con los que puede realizar la operación, pues tiene boca y dientes, y no solo tiene esto por naturaleza, sino que lo tiene porque convienen para tal fin: que efectúe la operación; por esto tiene dientes afilados: para que pueda triturar mejor el alimento”.<sup>576</sup>

Dentro de este marco iusnaturalista, cuando reflexiona sobre el segundo fin del matrimonio, o sea, sobre el mutuo obsequio que se debe establecer entre los cónyuges, habla de “las obras que atienden a la conservación de la vida”.<sup>577</sup> Un criterio importante en su pensamiento es la vida, pero comprendiendo ésta de forma compleja e integral, es decir, no sólo atendiendo a su momento inicial y final, sino a todo su desarrollo. Por tanto, las condiciones materiales para la satisfacción de las necesidades, aquéllas que se requieren para conseguir los fines naturales del ser humano, son defendidas como una obligación de la sociedad.<sup>578</sup>

Encontramos diversos pasajes donde Veracruz denuncia la falta de condiciones para la producción de la vida de los pueblos indios; situaciones de opresión que conducen a la muerte

---

<sup>575</sup> *Ídem.*, p. 71 y 73.

<sup>576</sup> *Ídem.*, p. 63.

<sup>577</sup> *Ídem.*, p. 21.

<sup>578</sup> En cuanto a la preocupación por construir las condiciones necesarias para la vida, estamos de acuerdo con la observación de Lucio Pereña, quien considera que el agustino novohispánico defiende la construcción de una economía solidaria: “Veracruz define la economía de la solidaridad y sienta las cinco líneas maestras de la moral económica: el destino universal de los bienes, la solidaridad y natural comunicación de bienes, la soberanía económica de los pueblos indios, su derecho prioritario sobre sus recursos naturales y la justa distribución de bienes como presupuesto de la paz social y reconciliación política” (PEREÑA, Lucio, “La economía de la solidaridad. Estudio introductorio”, *op. cit.*, p. 25). Estas cinco líneas maestras es lo que desarrollaremos en las secciones siguientes.

antes de tiempo. Así, por ejemplo, en su tratado *De dominio*, señala la obligación del encomendero de pagar la retribución justa a los *tamemes* y a los *tlapias*<sup>579</sup>:

“...aquellos que, teniendo un pueblo, pedían a su arbitrio hombres para llevar su equipaje a cualesquiera otras cargas, a los que llaman *tamemes*, pecaban al exigirlos, y están obligados a la indemnización de todos ellos. De manera semejante, quienes a su arbitrio los pedían para cultivar sus campos o sus huertos, o para el cuidado de sus ganados, o para construir casas, o para acarrear leña o hierba para los caballos, o para barrer la casa, a quienes llaman *tlapias*, están obligados a la retribución de su trabajo”.<sup>580</sup>

En el mismo tratado denuncia la explotación en contra de las mujeres, que provoca su muerte y las condiciones de vida digna de sus hijos:

“Yo vi, y no una sola vez, este hecho: que las mujeres trabajaban en esto día y noche, y que por la fuerza y la violencia son encerradas en un lugar y, como si hubiesen sido condenadas a la cárcel, ahí permanecen con los hijos que están alimentando. Y de tal encierro se sigue que, si están preñadas, sufren aborto por el excesivo trabajo; si están alimentando, como trabajan en exceso y comen malos alimentos fuera de tiempo, dan pésima leche a sus hijos, y así éstos mueren. Y allí mismo los hombres que están a cargo de tales trabajos tienen ocasión para ofender a Dios. Hablo por experiencia, porque he visto cuán injustamente se hacen estas cosas. Y se les da tarea: se les da medida en anchura y en longitud; y tejen tan fuertemente, y la hilaza debe estar tan compacta y apretada, que apenas una aguja podría pasar”.<sup>581</sup>

En los avisos al marqués de Falces<sup>582</sup>, señala que para hacer un buen gobierno se debe evitar cambiar, por cualquier causa, a los indios de “tierra caliente” a “tierra fría” pues eso ocasiona su muerte al no contar con las condiciones materiales para reproducir su vida:

---

<sup>579</sup> Los *tlamemes* eran, entre los mexicas, los “cargadores de oficio, se encontraban en el penúltimo escalón social. Acompañaban a las columnas militares y a las caravanas de comerciantes; recibían una retribución por su trabajo, salvo cuando transportaban su tributo pues, en ese caso, el transporte se consideraba como parte integrante del mismo” (CRUS BARNEY, Oscar, *op. cit.*, p. 15). *Tlapias* era un guardián o sirviente, y el término proviene del verbo *tlapia*, que cuidan algo (MEDINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Ed. Miguel León-Portilla, Porrúa, México, 1970, p. 127).

<sup>580</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa, op. cit.*, IV.191, p. 176.

<sup>581</sup> *Ídem.*, IV.213, p. 183.

<sup>582</sup> Este texto forma parte de una colección de documentos sobre Nueva España, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París (*Fonds Espagnols*, N. 325, fs. 360). El marqués de Falces, don Gastón de Peralta, fue el tercer virrey de Nueva España, de 1566 a 1568, durante un periodo conflictivo pues conoció los procesos contra los hijos de Hernán Cortés. Los “avisos” de Veracruz le fueron entregados por marzo de 1566. Al respecto, señala Jesús Antonio de la Torre: “Los Avisos al marqués de Falces son prueba los empeños de Veracruz, en su permanencia

“...tener gran cuenta en que indios de tierra caliente no vengán a tierra fría, ni con tributos, ni *tamemes*, ni a otros mensajés, si no es con causa muy urgente; porque, por la mayor parte, mueren y se acaban, así por la mudança de la tierra, como por la falta de comida, porque lo [que] an de comer a la venida y yda, lo an de sacar de sus casas y traer a cuestras; y, si no, con herbezuelas se sustentan y así mueren”.<sup>583</sup>

Como vemos, el derecho a la vida es una constante a través del pensamiento de fray Alonso. A continuación desarrollaremos tres puntos donde se muestra con claridad esta defensa: el bien común, las limitantes al poder político, y la cuestión de los tributos.

#### 4.2.4.1. El bien común y la satisfacción de necesidades

El tema del bien común, propio de la tradición tomista, es recurrido por fray Alonso para defender, entre otros derechos, la vida de los pueblos indios y, en general, de todos los habitantes de Nueva España. Como en los demás temas, aunque sigue la tradición escolástica, adapta el bien común a las circunstancias propias de las Indias.

La expresión tomista “bien común” contiene dos elementos que se deben analizar de manera separada y en conjunto: “bien” y “común”. Un bien es “lo que todos apetecen”.<sup>584</sup> El bien es aquello que todos desean, y aquello a lo que todas las cosas tienden como su fin. Pero los fines de las cosas mantienen una jerarquía, y hay bienes intermedios que se ordenan a los superiores, y bienes particulares que se ordenan a los universales. Es decir, los bienes inferiores son medios para conseguir los bienes intermedios, que a su vez están en función de conseguir los bienes superiores. Por otro lado, “común” se refiere a una extensión máxima pero no de manera unívoca sino análoga<sup>585</sup>, pues no se realiza de manera igual para todos, sino que se realiza en todas las partes de manera diversa pero en algún respecto igual.

El ser humano forma la sociedad para cumplir diversos fines, sean éstos bienes inferiores y medios, pero tiene que lograr de manera principal su fin último, el cual es el bien supremo. Este

---

española, porque los derechos de los indios fueran plenamente respetados y porque se diera en Nueva España un gobierno equitativo, que fuera capaz de poner los medios administrativos y de autoridad adecuados para lograr una convivencia armónica entre los españoles y los indios” (DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, “Avisos al Marqués de Falces, tercer Virrey de Nueva España. Directrices de política social de Alonso de la Veracruz” en *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, No. 13, UASLP, San Luis Potosí, 2006, p. 36).

<sup>583</sup> VERACRUZ, Alonso de la, “Los avisos que se dieron al señor marqués de Falces cuando yva a Nueva España” en *De Iusto Bello contra Indos*, CSIC, Madrid, 1997, p. 111.

<sup>584</sup> AQUINO, Tomás de, *ST*, I, c. 5, a. 1.

<sup>585</sup> Para ver la cuestión de la analogía Cf. BEUCHTO, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit.; *Hermenéutica analógica y del umbral*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2003; *Hermenéutica, analógica y símbolo*, Herder, México, 2004; *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, op. cit.

bien es el “bien común” de toda la sociedad y es, además, el bien correspondiente a la naturaleza humana. Se trata de un bien tanto del individuo como de la sociedad, porque en ambos se concretiza la naturaleza humana. Sin embargo, la sociedad no es un conjunto homogéneo, sino que las partes que lo componen, tanto grupos como personas, son diferentes en función de sus necesidades y capacidades. En este sentido, el bien común no se aplica de igual manera sino de manera proporcional, de forma analógica. Por eso, el bien común no se puede identificar con la suma de los bienes individuales, ni tampoco con el bien del todo. Sino que es un bien distinto, que incluye tanto los bienes individuales como el bien de la comunidad. En este sentido, señala Tomás de Aquino: “El bien común de la ciudad y el bien particular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según la diferencia formal, pues no es igual la razón de bien común que la del bien particular, como tampoco es igual la razón del todo que la de la parte”.<sup>586</sup> El bien común es un bien que aunque sólo es uno es compartido por cada ciudadano de la ciudad.<sup>587</sup>

La voluntad humana se dirige a los objetos según lo propone la razón; pero puede suceder que bajo una razón algo puede considerarse bueno, y bajo otra razón, lo contrario. De ahí que “puede suceder que algo sea bueno según una razón particular y no lo sea según una razón universal”.<sup>588</sup> Sin embargo, para el aquinense, no es recta la razón que no refiera un bien particular al bien común como su fin, pues todo bien inferior debe estar ordenado al bien superior.<sup>589</sup> No se puede dar el bien particular sin la consecución del bien común. En otras palabras, la perfección humana no se puede realizar de manera individual sino en sociedad; como si ésta fuera un solo hombre que realizara las perfecciones de la naturaleza humana.

La ley también participa en la consecución del bien común. Toda ley debe tener como finalidad no los intereses particulares ni el interés del gobernante, sino el bien común: “como la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Se concluye, pues, que toda ley se ordena al bien común”.<sup>590</sup> Es decir, si la finalidad del ser humano es conseguir la felicidad, y la persona debe ordenarse al todo, entonces la ley debe tener a la vista la felicidad común. En este sentido, Santo Tomás se apoya en San Isidoro para sostener que las leyes deben ser expedidas para satisfacer la utilidad común de los individuos: “Todo aquello que existe como medio ordenado a un fin debe ser proporcionado a ese fin. Mas el fin de la ley es el bien común, puesto que, como dice San Isidoro en II *Etymol.*, la ley se escribe no para provecho privado, sino

---

<sup>586</sup> AQUINO, Tomás de, *ST*, II-II, q. 58, a. 7.

<sup>587</sup> Cf. AQUINO, Tomás de, *Sobre el gobierno de los príncipes*, I, 1; *In IV Sent.*, Dis. 49, qu. 1, a. 1, qu. 1, sol. 1 ad 3m.

<sup>588</sup> AQUINO, Tomás de, *ST*, I-II, q. 19, a. 10.

<sup>589</sup> *Ídem.*, q. 47, a. 10, c.

<sup>590</sup> *Ídem.*, *ST*, I-II, q. 90, a. 2.

para la común utilidad de los ciudadanos. Luego las leyes humanas deben ser proporcionadas al bien común”.<sup>591</sup>

Para que la ley realmente cumpla con el bien común es necesaria su aplicación con equidad, pues dada su carácter general es necesario considerar la situación particular: “Sucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. En consecuencia, si surge un caso en que esta ley es dañosa para el bien común, no se debe cumplir”.<sup>592</sup> En este sentido, es tarea del poder político la construcción del bien común: “El rey es aquel que dirige a toda la muchedumbre de una providencia o ciudad hacia el bien común”.<sup>593</sup>

¿De qué manera aplica Veracruz este concepto a la realidad novohispánica? Abunda en sus reflexiones acerca del bien común en cuanto a las obligaciones del gobernante en relación con la propiedad y la manera en que ella se encuentra sujeta al bien común, que persigue asegurar las condiciones necesarias para la vida.

En primer lugar, Veracruz afirma que contar con una organización política es un medio para la satisfacción de necesidades del pueblo, y por eso, refiriéndose a los pueblos indios, señala que “Dios no ha faltado en lo necesario dándoles, según sus circunstancias, hombres que pudieran gobernar al pueblo y dirigirlo políticamente **a su manera**”.<sup>594</sup> Por eso, el gobernante debe dirigir todas sus acciones a lograr el bien común. En segundo lugar, al resolver casos concretos sobre el derecho y uso de la tierra, encontramos en Veracruz la preocupación de que sea en función del bien común. Pero cabe hacer notar que se trata de un bien común no referido al “interés del gobernante” sino en función de la vida de las personas; es decir, la propiedad debe usarse para asegurar la vida de todos, no de unos cuantos. En esto recupera la tradición del uso social de la propiedad que sostenían los Padres de la Iglesia primitiva.<sup>595</sup>

Es importante insistir que la defensa que realiza Veracruz del derecho a la vida es universal, o sea, es para todo ser humano aunque parte de una opción por las víctimas y los oprimidos. Por eso, tratándose del bien común, éste debía contemplar tanto la vida de los indios como la de los españoles, de las dos principales culturas que formaban la joven sociedad. Como señala Heredia, “[p]artícipes y beneficiarios de lo superfluo no son ya sólo los indígenas; son

---

<sup>591</sup> *Ídem.*, ST, I-II, q. 96, a. 1.

<sup>592</sup> *Ídem.*, ST, I-II, q. 96, a. 6.

<sup>593</sup> AQUINO, Tomás de, *Sobre el gobierno de los príncipes*, I, 1.

<sup>594</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, X.742, p. 335 (negrillas mías).

<sup>595</sup> En el capítulo tercero de esta investigación, se verá cómo la Teología de la Liberación latinoamericana ha recuperado de nuevo, en este y otros aspectos, la tradición patrística.

también los españoles. Indígenas y españoles son una misma comunidad; el bien común es el bien común de todos”.<sup>596</sup> En este sentido, fray Alonso afirma:

“...el bien de todo el pueblo consiste no sólo en la conservación del mismo pueblo de los indios, sino en la conservación de los españoles que viven en estas partes; y como esto son pueden conservarse a menos que tengan granos para su alimentación, sembrándolos en las tierras de los indios, estas ventas y compras son lícitas, sobre todo porque el pueblo es ayudado verdaderamente en esta manera: en efecto, si los españoles no tuvieran predios y campos que pudieran cultivar y sembrar con sus bueyes, los mismos pueblos de los indios sufrirían perjuicio en su agricultura, porque se les arrancarían de lo suyo, con extorsiones y otros medios gravosos, el pan que tienen para su propio consumo; y así, ellos mismos trabajarían en exceso o sufrirían hambre, por tener que alimentar a los españoles, como enseña la experiencia donde los españoles no tienen siembras y mieses de esta clase. Por tanto, estas circunstancias deben ser consideradas y ponderadas”.<sup>597</sup>

Como señala nuestro autor, las circunstancias deben ser “consideradas y ponderadas”, pues le queda en claro que su afirmación respecto a los derechos de los nuevos habitantes en las Indias, podría servir de pretexto para justificar abusos contra los indios y legitimar el despojo de sus tierras: “Sin embargo, no quiero, a partir de esto, aprobar un hecho que sucede a menudo; porque no hay tal necesidad, pues existen en otros lugares terrenos incultos, abandonados y sin dueño”.<sup>598</sup> En efecto, considera viable que en búsqueda del bien común el emperador otorgue tierras incultas, abandonadas y superfluas, “con tal que se haga para subvenir a la indigencia de los españoles y no para lujos y abundancia, y con tal que esto se haga sin otro perjuicio en los bienes poseídos en forma particular”.<sup>599</sup>

Los derechos de propiedad no los considera absolutos sino en función del bien común, en concreto, la propiedad de los colonos españoles tenía que ser compatible con la producción de vida de los pueblos indios. Como veremos más adelante, una de las defensas más férreas que realizó el agustino fue el derecho de propiedad de los indios.

Tal vez la muestra más clara y radical de la función social de la propiedad que defiende Veracruz, como parte del bien común, es la que guarda relación con el derecho a la vida. Se trata de su postura respecto a evitar la concentración de riqueza (lo superfluo) que ocasiona la indigencia, la pobreza y, por lo tanto, la muerte. Es decir, en su pensamiento encontramos una

---

<sup>596</sup> HEREDIA, Roberto, “Augurios de una nueva nación”, *op. cit.*, p. 57.

<sup>597</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, VI.309, p. 210.

<sup>598</sup> *Ídem.*, VI.316, p. 211.

<sup>599</sup> *Ídem.*, VIII.470, p. 259.

visión dialéctica entre riqueza y pobreza, y considera que la acumulación superflua de bienes tiene como consecuencia la negación del derecho de los pueblos de satisfacer sus necesidades materiales para reproducir su vida:

“Si algún ciudadano poseyera en gran abundancia y tuviera bienes superfluos, podría el gobernante de la república, por la potestad que se le ha conferido, darlos a aquel **que padeciera necesidad**, y, aun contra la voluntad del dueño, quitárselo (...) si uno posee bienes, como dijimos antes, podrá darlos a otro que no tiene, para que así **se guarde la equidad**; y esto, sea en el mismo pueblo, sea en otro: porque entonces podrá tenerse en vista el bien de toda la provincia, que él debe buscar más que el bien de un solo pueblo”.<sup>600</sup>

La misma regla aplica en cuanto a las propiedades comunitarias, siempre que sean bienes comunales superfluos y que deben entonces destinarse para el bien común.<sup>601</sup> En dicho sentido señala, siguiendo su postura iusnaturalista:

“Parece cierto por la luz de la razón que se nos ha impreso, que el que tiene debe compartir de lo superfluo con el indigente. Pues así la naturaleza, providente con el individuo, destina este sobrante superfluo a la conservación de la especie. Por tanto, si sucede que ciertos hombres tienen en la república esto superfluo, y lo retienen con gran avaricia, también cometen injusticia cuando no lo dan a los indigentes. Este mal debe arrancarse de la república por la persona que gobierna, pues a él corresponde **hacer buenos ciudadanos y dirigirlos a la virtud**. Podrá, por tanto, aunque estos mismos no quieran, quitarles lo superfluo y darlo a los que menos tienen, para que así **haya igualdad y preserve la justicia, dando a cada cual lo que es suyo**; porque aquello superfluo era de quienes padecían indigencia. Por tanto, así en este caso, el rey y el virrey guardan tal justicia”.<sup>602</sup>

Saltan a la vista, desde una postura pura liberal que no recupere la tradición republicana de la “virtud cívica”, los riesgos contra los derechos del individuo que se encuentran en el bien común según Veracruz. La frase “hacer buenos ciudadanos y dirigirlos a la virtud” puede ser criticada por buscar imponer una moral particular como ética pública; es decir, de realizar una política basada en un orden moral, por encima de una política respetuosa y cumplidora de derechos. No obstante, en este punto, nuestro autor no defiende propiamente un “bien común

---

<sup>600</sup> *Ídem.*, VIII.468, p. 259 (negritas mías).

<sup>601</sup> *Ídem.*, VI.332-VI.

<sup>602</sup> *Ídem.*, III.136, p. 161 (negritas mías).

moral” sino un “bien común político y económico”<sup>603</sup>. Es decir, un bien común que significaba la construcción de una economía solidaria en la joven sociedad novohispánica, que estableciera las bases para la existencia de las condiciones para la satisfacción de las necesidades de los pueblos.

No se trata de identificar el bien común con el bien de un ente abstracto, como el estado o la corona (o el mercado) –no es una postura colectivista–, sino de un bien que impone al gobernante la obligación de procurar una igualdad material y no meramente formal. Propone que la justicia sea una justicia material, que asuma el derecho como una serie de medios para la satisfacción de las necesidades que le impone la naturaleza al ser humano; es decir, como un conjunto de derechos naturales. Por eso, el agustino pide prudencia en esta política del bien común para que no se dañe el bien particular: “...es necesario advertir que se obre de esta manera para el bien común, y con el menor detrimento con que pueda hacerse; y que en aquel bien común se incluya aquel bien particular en el cual está el detrimento”.<sup>604</sup> En efecto, para autores como Heredia, lo complicado en el planteamiento de Veracruz no es determinar el bien común –éste significaría la satisfacción de necesidades para la vida según la naturaleza– sino en saber qué es “lo superfluo” que le corresponde al indigente:

“El bien común tal vez puede definirse sin grandes problemas. Pero ¿cómo podría definirse lo superfluo? Para fray Alonso la delimitación seguramente no habría sido tan difícil. A nosotros ahora no nos parece tan fácil. Pero, en todo caso, teóricamente el problema está planteado: la naturaleza providente ha destinado lo superfluo a la conservación de la especie –algún filósofo, algún teojurista, algún biólogo podría intentar una explicación–: la idea parece atrevida para el siglo XVI novohispano. Lo superfluo pertenece a aquellos que no tienen, a los indigentes –algún político, algún sociólogo, algún economista podría proporcionar una explicación razonable. Porque los textos están ahí”.<sup>605</sup>

Efectivamente, el agustino realiza diversas reflexiones para determinar con claridad, sobre todo tratándose del problema de la tenencia de la tierra, cuándo se está ante algo superfluo que corresponde al indigente. De inicio, como ya dijimos, se deben respetar los derechos de los indios sobre sus propiedades, y no quitárselas usando como justificación el “bien común”: “Es necesario considerar ahora si de otro modo puede mantenerse a salvo este bien común sin detrimento del bien particular. Porque entonces no valdría la donación. Por ejemplo, si en lugares distantes

---

<sup>603</sup> El propio agustino utiliza la expresión “bien político” como sinónimo de bien común: “concedo que los tributos se reciben justamente en razón de la administración y gobierno relacionados con el **bien político**” (*Ídem.*, II.99, p. 147), negrillas mías.

<sup>604</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, III.137, p. 162.

<sup>605</sup> HEREDIA, Roberto, “El *dominium* de los indios” en VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, p. 57.

puede haber pastos que nunca fueran ocupados ni poseídos, entonces no es lícito conceder, con daño de los naturales, este campo donde hay daño y detrimento; y de modo semejante, si en otra parte pudiera haber campos de siembra, aunque el lugar esté distante, entonces no debe concederse este campo contra la voluntad del pueblo”.<sup>606</sup> Fray Alonso establece una reserva práctica y prudente; si en aras del bien común una parte de la comunidad o un individuo –sobre todo el indio, víctima de la conquista– debe sufrir daño, esto debe examinarse y tratar de evitarse, ya que es necesario considerar que el bien común debe contener en lo posible el bien particular.<sup>607</sup>

Entre las diversas hipótesis que Veracruz analiza, considera que si conviene al bien de todo el pueblo que algunos determinados predios de particulares se vendan, aun en contra de su voluntad, una vez entregado el pago justo por medio del gobernador del pueblo, la venta se considera lícita.<sup>608</sup> Pero es condición necesaria que el precio pagado sea justo y sea entregado al dueño; de lo contrario, no se está actuando conforme al bien común, pues se daña imprudentemente el bien particular. En esta hipótesis, Veracruz hace referencia a casos en que los gobernadores se quedaban con el pago de la tierra, sin dárselo a los dueños. Como se observa, en esta postura encontramos los criterios de la actual expropiación por utilidad pública.

Esta política del bien común tampoco puede ser un pretexto para enriquecer el gobernante o a otras personas, estableciéndose así un límite al poder: “...debe advertirse que esto que se concede sea para el bien común y no para el privado; que sea para proveer a la república de cosas necesarias, y no para facilitar que los hombres cambien de situación y tengan ocasión de ensoberbecerse. Pues, si se hace la distribución o donación de manera que se quite a alguien lo superfluo para que otro posea lo superfluo, entonces es mejor la condición del que posee, y no puede quitársele justamente contra su voluntad, ni aun por el príncipe”.<sup>609</sup>

La política del bien común propuesta por Veracruz también establece otros límites a la propiedad; si el gobernador o el señor del pueblo venden, con el consentimiento del pueblo, los campos comunales cultivados o no, es lícita la operación a menos que esto sea para ruina del pueblo.<sup>610</sup> Así, dentro de este criterio, explica el siguiente caso: “...en el caso de vender campos comunales de algún pueblo, que parecen superfluos, para pastos de ganados, fuera causa de perjuicio para el pueblo, porque todas las siembras de los ciudadanos serían destruidas, pisoteadas o devoradas, si los ganados están cerca del pueblo, como suele suceder, en tal caso,

---

<sup>606</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., III.138, p. 162.

<sup>607</sup> “...es para el bien común, como supongo, quitar a uno de lo que es superfluo y darlo a otro que no tiene. Por consiguiente, podrá hacer aquellos que sea para el bien común. Esto es manifiesto, porque el bien de los particulares redundará en el bien común, así como el mal de los particulares va en detrimento del pueblo” (VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., XI.466, p. 258).

<sup>608</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., VI.305, p. 209.

<sup>609</sup> *Ídem.*, III.139, p. 162.

<sup>610</sup> Cf. *Ídem.*, VI.322, p. 213.

aun cuando existiera la anuencia del gobernador y del pueblo, y aun el consentimiento del virrey y del emperador, la venta sería ilícita”.<sup>611</sup>

Esta política del bien común busca hacer efectivo el derecho a la vida de los pueblos. No se trata de una visión colectivista de la sociedad, que pase por encima los derechos de los individuos. Como él mismo señala, debe evitarse que el gobernante dañe el bien particular en búsqueda de lograr el bien común. Así, en las hipótesis que analiza, confronta el derecho a la vida con el derecho de propiedad, y sin negar éste, considera que debe hacerse una prudente ponderación entre ambos derechos para que al indigente –el que no puede ejercer efectivamente su derecho a la vida– le sea entregado lo que le corresponde por su calidad humana y por pertenecer a una comunidad. Lo superfluo no puede ser protegido por el derecho de propiedad cuando hay otros que viven en la indigencia. Es un bien común construido desde la perspectiva de las diversas víctimas del sistema colonial, y no desde la visión de la Corona.

#### **4.2.4.2. Límites al poder del gobernante y la cuestión de los tributos**

En el pensamiento de Veracruz encontramos diversas limitantes al poder del gobernante que funcionan como protección de los gobernados; algunas de ellas ya las hemos visto, y a través de las siguientes páginas analizaremos otras más. No obstante, en este apartado, queremos mostrar cómo algunos de estos límites están en función de respetar y fomentar la vida de los pueblos, entre las que destacan las relacionadas con la explotación laboral y el cobro de tributos. Dos aspectos estrechamente relacionados con el derecho a la vida pues, desde la perspectiva de nuestro autor, significan formas de negar a los pueblos los medios materiales para satisfacer sus necesidades. De hecho, al inicio de su tratado *De dominio*, describe la situación de negación de vida que sufren los pueblos indígenas debido a los abusos de los encomenderos:

“De igual modo no puede hablarse de negligencia por parte del pueblo o del verdadero y antiguo señor antes de la llegada de los españoles; porque en esto no son negligentes quienes respirarían, si pudieran, y clamarían, si fueran escuchados, contra la tiranía y opresión que padecen, no por parte del emperador, sino de algunos a quienes fue encomendada la custodia del pueblo, que los devoran como manjar de pan, los despojan, los desgarran, los destruyen y de ningún modo los defienden; sino que piensan que prestan un servicio a Dios, tanto mayor cuanto más los afligen con tributos y otras exacciones. Soy testigo de vista”.<sup>612</sup>

---

<sup>611</sup> *Ídem.*, VI.325, p. 214.

<sup>612</sup> *Ídem.*, I.44, p. 128-129.

Por otra parte, en los consejos al marqués de Falces, concretamente en los numerales diecinueve y veinte, encontramos descripciones de cómo se realizaba la explotación a los indios, despojándoles de sus ganancias por medio de colocarlos en un estado alcohólico, y esto con la intervención o con la anuencia de alcaldes mayores y corregidores. En efecto, para procurar el bien común, aconseja al marqués detener estos abusos:

“Décimonono, poner mucho cuidado (...) en que a los indios no se venda vino de Castilla, porque en esto ay muchos males: lo uno, que lo compran y sin medida los principales beben y se emborrachan; lo otro, que los mercaderes que lo venden, les venden vinagre por vino y aun lo aguan y en pretio excesivo. Y esto es comúnmente en las costas donde ay cacao, que es la moneda que corre y es bebida de los indios. Y llévanles de México muchas cosas impertinentes para ellos y se las fían asta la cosecha: y lo que vale 15, toman ellos por diez; y lo que dieron, no valía seis”.<sup>613</sup>

“Lo vegésimo que estas cosas suelen azer los alcaldes mayores y corregidores; y, porque no sean entendidos, algún conozido o criado entiende en ello y reparten la ganancia. Y así no prohíbe esto; ante da lugar a ello y, al tiempo de la cosecha, es el dicho corregidor el executor de la paga. Y difo que a esto se advierta mucho: que tienen, por terceras personas y aun por sí mesmos, tabernas y otras cosas de mercaderías que contratan o rescatan con los indios”.<sup>614</sup>

En los mismos avisos, Veracruz pide que no se permita que el trabajo en las minas sea considerado como un tributo. En primer lugar, porque esto significaba que los indios no recibieran el salario que en justicia les correspondía; en segundo lugar, porque es un trabajo excesivo que provoca la muerte y la reducción de la población: “En lo que toca a las minas, a de aver mucho recato y consideración que ya totalmente sea quitado todo el servicio y tributo que se solía dar en cantidad de hombres que yvan a servir a las minas. Y, en esto, fuera del trabajo ser excesivo, era ocasión de muchas ofensas de Dios y de los pueblos desminuyr; que se advierta que, como abominable se tenga, y aunque se pida este modo de tributar, no se conceda”.<sup>615</sup>

Dentro de esta lucha contra la explotación de la mano de obra del indio, Veracruz se fundamenta en las *Leyes Nuevas*, y señala que el emperador ha condenado “todos los servicios personales, como son los servicios para cavar minas y todos los demás, como son la custodia de los rebaños o de las casas u otros, que quienes exigen eso, obran injustamente y están obligados a restituir”.<sup>616</sup> En efecto, se opone a que se considere el trabajo como una forma de tributo, pues

---

<sup>613</sup> VERACRUZ, Alonso de la, “Los avisos que se dieron...”, *op. cit.*, p. 111.

<sup>614</sup> *Ídem.*, p. 111.

<sup>615</sup> *Ídem.*, p. 106.

<sup>616</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, IV.206, p. 181.

esta práctica significaba la explotación de la mano de obra del indio; de ahí que exija que todo trabajo debe ser retribuido con un salario justo.

Pero, por otro lado, también pide que, al quitar el tributo de trabajo en las minas, se cuide que el salario sea entregado directamente al trabajador, y no quede en manos del cacique, gobernado o principal del pueblo: “Es de mucho advertir que así como solían yr indios de los pueblos por tributos a las minas, agora van alquilados; y este alquiler, porque su manera de gobierno es así, no se aze con los que lo an de trabajar sino con el cazique o gobernador o principal, y éste toma la paga de todos y éste les manda yr. Y es ordinario que a los que trabajan no les dan el jornal concertado sino que el señor o principal se queda con él o un parte”.<sup>617</sup>

Es importante darse cuenta la manera en que Veracruz –aunque en otros aspectos respeta a las autoridades indias y a su organización comunitaria (como en el caso de la propiedad comunal)– defiende el derecho de cada individuo al producto de su trabajo, a su salario justo, no admitiendo que el cacique sea quien reciba toda la paga. Esta es una muestra concreta de cómo la política del bien común defendida por el agustino no niega los derechos de cada persona, en su esfera individual, sino que los contiene. Congruente con su postura, exige que cada individuo reciba el producto de su trabajo para poder vivir, pues ello es parte del bien común que debe procurar el gobernante:

“Dévese tener mucha cuenta en que se encomiende a los alcaldes mayores de las minas que desto avisen y pregunten a los indios que de los pueblos trabajan, si an recibido su jornal, y azer que, en efecto, se page al que lo trabaja. Y no se tenga esto por cosa liviana: que es muy pesada y inportante y scrupulosa y muy cargosa a los pueblos. Y lo sé como quien lo ha visto y tratado así con los indios como con mineros”.<sup>618</sup>

Veracruz rechaza la servidumbre de la encomienda que colocaba a los indios en peor situación que en los casos de esclavitud que existían en algunos pueblos prehispánicos. De hecho, al hablar del abuso en los tributos que pesaban sobre los pueblos indios a cargo de los españoles, recuerda la esclavitud del pueblo hebrero en Egipto: “Y así, ¡oh dolor!, el pueblo clama ahora como en otro tiempo bajo la servidumbre egipcia”.<sup>619</sup> Por eso, propone que la Corona elimine la encomienda y, en todo caso, la sustituya por un tributo justo que no significase una mayor carga a la que tenían los indígenas con sus gobiernos originarios previo a la llegada de los españoles.<sup>620</sup>

---

<sup>617</sup> VERACRUZ, Alonso de la, “Los avisos que se dieron...”, *op. cit.*, p. 107.

<sup>618</sup> *Ídem.*, p. 107.

<sup>619</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, IV.223, p. 185. Este uso del texto bíblico del Éxodo es coincidente con la hermenéutica que realiza la Teología de la Liberación, como veremos en el capítulo tercero de esta investigación.

<sup>620</sup> Cf. VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, *Republicanismo y multiculturalismo*, Siglo XXI, México, 2006, p. 97.

Esto lo lleva a realizar diversas reflexiones sobre los tributos, empezando por establecer el fundamento de la legitimidad de exigirlos.

En la duda I de su tratado *De dominio*, pregunta si aquellos españoles que tienen pueblos en las recién tierras conquistadas, sin título, pueden justamente recibir tributos o, en caso contrario, están obligados a la restitución de los mismos y a la renuncia del pueblo.<sup>621</sup> La duda inicia citando el versículo 22 del capítulo 21 del evangelio de Mateo: “Dad al César las cosas del César y las que son de Dios a Dios”.<sup>622</sup> Al responder esta duda, establece un límite en el cobro de impuestos: tiene que venir de una persona competente, que haya recibido tal facultad de parte del emperador o del gobernador. En este sentido, en la tercera proposición, señala que quien recibe tributos sin la comisión o donación del emperador o del gobernador, lo hace de manera injusta y está obligado a la restitución.<sup>623</sup> Esto se complementa en la quinta proposición, cuando afirma que si alguno se hace pasar por encargado de un pueblo, pero sin legitimidad alguna pues sólo lo ocupó, ya por la fuerza, ya por autoridad propia sin violencia alguna, entonces no es verdadero señor y está obligado a restituir todos los tributos percibidos.<sup>624</sup>

Dicha limitante al poder que establece Veracruz respecto a la legitimidad en el cobro de los impuestos tiene una estrecha relación con la política del bien común. El hecho de que la concesión del emperador otorgara legitimidad para tal cobro, funcionaba de fundamento para ciertas características que deberían tener los tributos. En la primera conclusión de la duda II de su tratado *De dominio*, afirma:

“El emperador, al recibir los tributos de estos naturales, está obligado a tener cuidado no sólo de su bien temporal sino también de su bien espiritual. Es evidente: porque, como el rey existe por el reino y no el reino por el rey, **el rey está obligado a procurar el bien del mismo reino, puesto que ésta es la razón de exigir tributos justos.** En efecto, quien ara, ara en la esperanza de cosechar, y el beneficio se dice debido en razón de una obligación”.<sup>625</sup>

En esto observamos dos características de los tributos: deben ser justos y su fin es el bien del reino, el bien común, y no el enriquecimiento del emperador. Más adelante, en el mismo texto, lo repite de manera puntual: “[L]os estipendios y tributos justos se dan por el pueblo en orden a su cuidado y gobierno, obligación que está en el que los recibe”.<sup>626</sup> También señala que el gobernante “debe dirigir todas sus obras al bien común, y para el bien común, se le deben

---

<sup>621</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., I.3, p. 117.

<sup>622</sup> *Ídem.*, I.1, p. 117.

<sup>623</sup> Cf. *Ídem.*, I.21, p. 122.

<sup>624</sup> *Ídem.*, I.31, p. 125.

<sup>625</sup> *Ídem.*, II.56, pp. 133-134 (negrillas mías).

<sup>626</sup> *Ídem.*, II.101, p. 148.

establecer los tributos necesarios para un sustento congruo”.<sup>627</sup> El cobro de tributos a los indios no debe ser una forma de enriquecimiento de la metrópoli, sino la manera de que el gobierno novohispánico se haga de recursos materiales para promover el bien común tanto en las poblaciones indias como en las españolas.

Ahora bien, si el emperador está obligado a destinar los tributos para el bien común, con mayor razón las autoridades novohispánicas, y en especial los beneficiarios de una encomienda, que se funda en una concesión hecha por aquél. Si no cumplen con esta condición, entonces la donación no es válida y se debe proceder a la restitución.<sup>628</sup> En este contexto, el encomendero, según nuestro autor, tiene obligaciones muy precisas para promover el bien común del pueblo que le ha sido encargado; así, por ejemplo señala que: “...el español, a quien llamamos *encomendero*, está obligado a que la convivencia en su pueblo sea pacífica y no haya robos ni extorsiones”.<sup>629</sup> “...porque aquel que posee un pueblo está obligado a aplicar la diligencia y cuidado necesarios para la instrucción de los naturales”.<sup>630</sup>

Otra limitación que establece nuestro autor al poder político es una garantía de seguridad jurídica: los impuestos tienen que estar tasados. Si no lo están, entonces deberá restituirse lo que se cobró: “[P]orque cualquiera que exige aquello que no es tributo, obra injustamente y está obligado a la restitución. Pues bien, quien exigía algo más que el tributo, es de esta clase”.<sup>631</sup> Además, esta tasación debe ser clara para evitar arbitrariedades:

“Y juzgo que esto es verdadero no sólo respecto del verdadero señor, cuando en la tasación de los tributos no habían sido estipulados tales servicios, sino también en el caso en que la tasación era sólo en la forma de estas palabras: ‘y queremos que les sirvan en sus haciendas y granjerías’, como fueron muchas tasaciones de esta clase (...). Pues con esta cláusula no se justifica su avidez, para que pudieran pedir lícitamente lo que quisieran: *tamemes, tlapias, guardas de ganados, yerba para caballos*. **La razón porque tal tasación es injusta es que deja el tributo en la confusión, dependiente sólo de la voluntad de la persona a la cual se debe el tributo.** A causa de esto cualquiera fuese la tal tasación de tributos hecha por quien tiene autoridad y de acuerdo

---

<sup>627</sup> *Ídem.*, I.8, p. 119.

<sup>628</sup> En efecto, el agustino señala: “Por tanto, siendo así que el emperador dona bajo una condición, si ésta no se cumple, no obliga la donación. De igual manera debe considerarse, si lo hace por una causa final; y si, según un modo, si éste no se cumple, la donación no obliga. Por tanto, cuando se dona un pueblo con alguno de estos modos, para que lo instruyan y a ello apliquen diligencia, se sigue que, si no se cumple la causa, el modo o la condición, la donación no vale, y se estaría obligado a la restitución, como se dijo en la primera duda” (*Ídem.*, II.71, p. 138).

<sup>629</sup> *Ídem.*, II.95, p. 146.

<sup>630</sup> *Ídem.*, II.92, p. 145.

<sup>631</sup> *Ídem.*, IV.194, p. 177.

con la intención del emperador –lo cual negamos–, no valdría, porque la voluntad sería inicua y la imposición, impía”.<sup>632</sup>

Congruente con su postura democrática del poder, que analizaremos más adelante, sostiene la necesidad de que los tributos sean consensados con el pueblo: “Para que el virrey estuviese libre de pecado debería, antes de la tasación de los tributos, investigar por medio de algún varón totalmente digno de fe, (...) para que interrogue a los naturales qué pueden cómodamente pagar de tributo”.<sup>633</sup> Y esto debe hacerlo el virrey para evitar abusos, pues así vería “los engaños y fraudes que hacen por los españoles y por los *calpisches*”.<sup>634</sup> Es decir, la justicia en los tributos depende, en parte, de que sean aceptados por todo el pueblo, y no sólo por sus nobles o principales:

“Para que los tributos que se imponen sean justos, no es suficiente que se impongan en aquellas cosas que hay en tal pueblo, ni basta que intervenga la voluntad del mismo gobernador de los indios, a quien llamamos *cacique*, ni basta tampoco para la justicia que intervengan la voluntad de los nobles, a quienes llamamos *principales*, sino que se requiere el asentamiento y la voluntad, expresa o implícita, del pueblo”.<sup>635</sup>

En los avisos al marqués de Falces, señala que la conmutación de los impuestos también debe realizarse con consulta al pueblo, pues esto evita actos de corrupción:

“Lo octavo, que se advierta que, quando se a de hazer alguna conmutación de tributo, en algún pueblo, de dinero en comida o en ropa, o de ropa en dinero, que no se aga porque lo dize uno o dos o más principales, sino que se dé parte al pueblo que es el que lo a de trabajar. Y esto se haze fácilmente scriviendo una carta al ministro que allí estuviere, fraile o clérigo; porque acaeze sobornar a los mayores con una botija de vino, o un sombrero, o una capa vieja de Castilla”.<sup>636</sup>

Ahora bien, Veracruz señala que si el dominio es justo, entonces se puede recibir legítimamente *tributos moderados*.<sup>637</sup> Esta limitación respecto a la cuantía de los impuestos es fundamental en su pensamiento, pues significaba una manera de proteger la vida de los pueblos ante los abusos de la encomienda y de las autoridades: “...puede exigir y recibir tributos

---

<sup>632</sup> *Ídem.*, IV.199, pp. 178-179 (negrillas mías).

<sup>633</sup> *Ídem.*, IV.224, p. 186.

<sup>634</sup> *Ídem.*, IV.224, p. 186.

<sup>635</sup> *Ídem.*, IV.216, p. 184.

<sup>636</sup> VERACRUZ, Alonso de la, “Los avisos que se dieron...”, *op. cit.*, pp. 109.

<sup>637</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, I.13, p. 120.

moderados, porque, si éstos exceden la capacidad de los súbditos, son exigidos y recibidos inicuaamente. Es evidente: porque el derecho para recibirlos no puede ser mayor en éstos que el que habría en el mismo emperador, si exige tributos excesivos. Por tanto, de manera semejante aquél a quien se ha encomendado una población, etcétera, a quien llaman comendero en estas partes, no puede exigir ni recibir tributos inmoderados”.<sup>638</sup> Así, el encomendero no puede pedir tributos más allá de lo que puede imponer el emperador, cuyo límite se encuentra en no sobrepasar lo que los indios entregaban a sus gobiernos originales:

“Sin embargo, pienso que hay una cosa que no se debe pasar en silencio, ella es un requisito para la justicia de este tipo de traslaciones: que el rey, a cuya autoridad llegaron estos pueblos, no los grave más que el primer señor; mejor dicho, es conveniente que reciba mucho menos tributos, para que de esta manera se entienda que la traslación se hizo para el bien del pueblo”.<sup>639</sup>

Esta limitante es absoluta, pues no se podía exceptuar por otras razones, aún cuando el tributo fuera tasado y pareciere moderado; si excedía lo que antes se pagaba a los gobiernos originales, sería un cobro injusto: “Se sigue otra consecuencia que considero gravísima: que todos aquellos que exigen tributos, aunque hayan sido tasados y parezcan por otras razones moderados, si exceden a aquellos que los naturales solían dar a sus señores en el tiempo de su infidelidad, pecan al exigirlos, y están obligados a la restitución de aquella parte en que los exceden”.<sup>640</sup> Para fundamentar esta limitante, Veracruz se basa de nuevo en su doctrina iusnaturalista. Considera que es una cuestión de equidad natural, pues por más que el emperador fuera verdadero señor, y los españoles tuvieran legítimo dominio por donación, no podían éstos exigir a su arbitrio el tributo. Aceptando o no la existencia de un dominio justo, lo que no podía dudarse era que los españoles que exigieron mayores tributos, lo hicieron de forma injusta y estaban obligados a su restitución.<sup>641</sup>

Además, el perjuicio ocasionado por el cobro excesivo de tributos, y ante la oposición del pueblo, es causa para que la donación del emperador o del virrey dada al encomendador quede sin efectos; esto lo afirma Veracruz siguiendo una regla general del derecho natural:

“...si el emperador o el rey dieran una ciudad o una población a un duque, y fuera probable que el estar tal ciudad bajo el dominio de aquél fuese en detrimento de la misma ciudad, porque aquél a quien la confía y a quien la dona la gobernara

---

<sup>638</sup> *Ídem.*, I.16, p. 121.

<sup>639</sup> *Ídem.*, XI.895, p. 379.

<sup>640</sup> *Ídem.*, IV.207, p. 181.

<sup>641</sup> *Cf. Ídem.*, IV.192, p. 177.

tiránicamente, u obrara impíamente exigiendo tributos excesivos; en tal caso el rey o el emperador excederían la potestad que se les concedió; y si el pueblo reclamara o no lo consintiera, tal donación no valdría. Estas cosas son reconocidas a la luz natural de la razón”.<sup>642</sup>

Que los tributos sean *moderados* va mucho más allá del límite mencionado en relación con los gobiernos originarios; también incluye que sean establecidos en congruencia con las posibilidades del pueblo. Señala Veracruz que si la tasación de tributos excede la posibilidad del pueblo, el encomendero obra de manera injusta al exigirlos y está obligado a la restitución. Para fundamentar esta limitante, afirma que la justicia tributaria también implica que las tasaciones no excedan las fuerzas de los súbditos; de lo contrario se comete tal injusticia que el acto se puede comparar con “un hurto”.<sup>643</sup> Es decir, siguiendo la tradición iusnaturalista, Veracruz acusa a los gobernantes de convertirse en una banda de ladrones<sup>644</sup> cuando sus actos no son justos. En este contexto, denuncia los abusos de los encomenderos contra los pueblos:

“...que aquél que tiene un pueblo, si el pueblo no puede completar los tributos tasados, porque son excesivos, y por esta razón los naturales están endeudados y deben tributos *rezagados*, como los llaman, en tal caso con mala conciencia los puede exigir (...) Me duele en lo más profundo ver cuán inhumanamente se ejecuta esto, de tal suerte que los principales y el mismo gobernador de los naturales, que llaman *cacique*, son arrojados en las cárceles y son obligados finalmente con tal pena a completar los tributos excedentes, ya despojando a otros, ya desprendiéndose de sus propios bienes”.<sup>645</sup>

Este atentado contra la vida de los pueblos, cuyo origen es la inmoderación en la tasación de tributos, no sólo era condenable cuando lo realizaban los encomenderos; Veracruz también denuncia los abusos cometidos por otros funcionarios de la Corona: “Se sigue también que pecan mortalmente todos los oficiales del rey, *contador*, *tesorero*, *factor*, y el mismo virrey y todos los oidores, si participan en la decisión, cuando en los pueblos que están bajo el dominio del rey

---

<sup>642</sup> *Ídem.*, I.11, p. 119.

<sup>643</sup> *Ídem.*, IV.200, p. 179.

<sup>644</sup> Es una manera de Veracruz de recuperar la faceta crítica del pensamiento de Agustín de Hipona, quien en la “Ciudad de Dios” señala: “Si falta la justicia, ¿qué son los gobiernos sino ‘bandas de ladrones’ a gran escala? ¿Qué otra cosa son las bandas de ladrones sino reinos en pequeño? Una banda está compuesta de hombres unidos por un pacto, que obedecen a un jefe y se rigen por un acuerdo a la hora de repartir el botín. Si una banda, a fuerza de reclutar nuevos miembros, consigue poderío suficiente para ocupar territorios, capturar ciudades y someter poblaciones enteras, puede atribuirse con pleno derecho el título de reino. Título que, según la opinión popular, no se le conoce por la renuncia al pillaje, sino por la conquista de la impunidad” (SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, IV, 4).

<sup>645</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., IV.202, pp. 179-180.

exigen tributos, así como otro tipo de deudas que no pudieron saldar fácilmente o por enfermedad o por alguna otra causa, y también ellos están obligados a restituir, como ministros de iniquidad”.<sup>646</sup>

Aunado a lo anterior, la justicia también se concretizaba en “que sean impuestos de acuerdo con sus posibilidades (de los indios), para que puedan pagarlos cómodamente”.<sup>647</sup> Es decir, nuestro autor establece el principio de proporcionalidad, el cual también señala en su obra *Sobre los diezmos*: “...quien tiene más bienes, está obligado en mayor medida, a hacer gastos que quien tiene menos, según la equidad natural, como sucede en otras exigencias y tributos”.<sup>648</sup> Este principio significaba también una limitante para impedir que los encomenderos forzaran a los indios a realizar nuevos trabajos con tal de hacerse de mayores riquezas: “Pues un hombre no está obligado, para solventar el tributo, a emprender negocios ni a reunirlos con esfuerzo extraordinario, sino que el tributo debe imponérsele de acuerdo con sus posibilidades”.<sup>649</sup> En un sentido semejante, al tratar la cuestión de los diezmos, afirma que “basta con que quienes dan el diezmo lo paguen donde se les pide, y no están obligados a soportar otros gastos y trabajos”.<sup>650</sup> Él mismo da testimonio de una práctica donde a través de este cobro se explotaba a los indios, y exige la restitución:

“...parece no haber sido equitativo, que por muchos años, en el Nuevo Mundo estuvieran en vigor la costumbre de que el diezmo de la semilla debida por los españoles, se mandara llevar a los ministros que habitaban en México, a lo largo de 20 leguas y sobre los hombros de los indios. No fue equitativo, porque esto se hizo, o por la avaricia de los ministros para que creciese el precio de los diezmos, o por avaricia de aquellos a quienes llaman *arrendadores*, que vendían más caro, siendo así mayor su lucro. Y fue inicuo porque los españoles, si hubiese justicia, deberían haber sido compelidos por otros medios, en vez de obligar a los indios, que no debían el diezmo, porque los ministros que administraban a los mismos españoles, no pueden sufrir el peso del ministerio en lugares distantes, como consta a todos, por lo cual parece que debe hacerse restitución a los indios”.<sup>651</sup>

Como parte de las limitantes a la tasación, que implicaba congruencia con las posibilidades de pago, Veracruz considera que el virrey no puede establecer impuestos en otras cosas que en las que hay en el lugar, si no es por voluntad del mismo pueblo: “[L]a potestad de imponer tributos

---

<sup>646</sup> *Ídem.*, IV.203, p. 180.

<sup>647</sup> *Ídem.*, IV.225, p. 186.

<sup>648</sup> VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre los diezmos*, *op. cit.*, 671, p. 207.

<sup>649</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, IV.228, p. 187.

<sup>650</sup> VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre los diezmos*, *op. cit.*, 600, p. 187.

<sup>651</sup> *Ídem.*, 588, pp. 183-184.

está en el virrey por voluntad del emperador. Ahora bien, el emperador ha declarado su voluntad en cuanto a la imposición de tributos; es decir, que se impongan sobre las cosas que se cosechan en el pueblo, para que, donde se cosecha trigo, el tributo sea de trigo, y donde algodón, sea del algodón. Por tanto, no pueden imponerse otros tributos”.<sup>652</sup> No acatar esta limitante significaba abrir la posibilidad de abusos contra la vida de los pueblos indios, facilitando la explotación laboral. En efecto, denuncia que “obran injustamente el virrey y los oidores, cuando en una tierra en que se cosecha lo que nosotros llamamos algodón, se imponen **contra todo derecho y justicia** tributos en vestidos o telas elaboradas o en tejidos del mismo material. Esto es manifiesto: porque, aunque en su tierra haya algodón, sin embargo, no hay telas o lienzo de algodón, las que llaman *mantas*, y éstas se tejen por las mujeres con grandísimos trabajo y severo peligro de sus cuerpos y sus almas”.<sup>653</sup>

Para Veracruz el acatamiento de los límites de la potestad tributaria es fundamental para hacer valer el derecho a la vida de los pueblos. Por eso, no acepta ninguna excepción cuando, al no respetar tales límites, se establecen tributos que arrebatan a los pueblos los medios para satisfacer sus necesidades: “Y no vale decir que pueden dar lo que dan; porque no dan esto sin gran detrimento de ellos. Casi de continuo andan buscando reunir el tributo, y no les queda lugar para ocuparse de las cosas necesarias para sí y sus hijos”.<sup>654</sup>

Relacionado con el pago de tributos, y tomando en cuenta las características del poder político-eclesiástico de la época, encontramos las reflexiones que sobre los diezmos realiza nuestro autor. Como señalamos al abordar su biografía, se trata de su relección *Sobre los diezmos* que Veracruz leyó y comentó en 1555 en la cátedra universitaria en el ciudad de México. El punto de mayor controversia era la cuestión del pago de los diezmos. La jerarquía eclesiástica consideraba que los indios tenían que pagarlos al igual que los peninsulares y los criollos. En cambio, varios religiosos consideraban que los indios ya sustentaban a los ministros de culto a través de otras prestaciones<sup>655</sup>, y no era justo imponerles la carga adicional del diezmo. Esto con mayor razón si se tomaba en cuenta que esta carga iba a parar a las arcas del clero regular, que no tenía a su cargo la evangelización de los pueblos indios.

Para argumentar a favor de los pueblos indios, y justificar que no debían ser gravados con los diezmos, de nueva cuenta Veracruz se vale de la doctrina del derecho natural. Señala que no hay precepto natural que establezca los diezmos: “Por lo cual ni los diezmos, ni alguna otra cuota, se instituyó en tiempo de la ley natural a favor de los sacerdotes. Y si existió en aquel

---

<sup>652</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., IV.210, p. 182-183.

<sup>653</sup> *Ídem.*, IV.212, p. 183 (negrillas mías).

<sup>654</sup> *Ídem.*, IV.232, p. 188.

<sup>655</sup> De hecho, Veracruz señala: “Segunda conclusión. Si el emperador o rey quiso incluir en los tributos impuestos a los neófitos del Nuevo Mundo el diezmo para la sustentación de los ministros y en razón de su obligación hacia lo espiritual, a ninguna otra cosa están obligados más que al pago de los tributos” (VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre los diezmos*, op. cit., 166, p. 68).

tiempo alguna ofrenda, fue voluntaria y no de institución divina o de precepto, aunque fuese inspirada especialmente por Dios”.<sup>656</sup>

En la cuestión VI de *Sobre los diezmos*, se pregunta si los indígenas están obligados a pagar el diezmo. En la primera conclusión, señala que como todos los fieles, los neófitos –los indígenas del Nuevo Mundo– están obligados a pagarlos, pues no tienen ningún privilegio especial que los exima de tal pago de diezmos.<sup>657</sup> No obstante, señala que siempre que no existan otras razones para que no lo paguen, mismas que va desarrollando a través de las siguientes conclusiones.

En primer lugar, considera que a través del tributo que ha impuesto el emperador ya se cubren las necesidades por las que se cobran los diezmos; por lo tanto, es injusta la doble tributación y los indios han de quedar libres de ese pago.<sup>658</sup> En segundo lugar, el emperador ordenó que fuera obligación de los encomenderos el sustento de los ministros del pueblo, al igual que la edificación de templos; por lo tanto, es injusto que quieran volver a gravar a los indios a través del diezmo. En tercer lugar, y siguiendo la misma línea argumental, establece:

“Los nativos, después de pagar el tributo justo, quedan libres del pago de diezmo para el ministro. El Rey en virtud de la concesión papal, tiene toda la responsabilidad al respecto, aunque los diezmos no estuviesen ya incluidos en el tributo. Obvio porque aquel a quien se le da o se le dona algo bajo condición, está obligado a cumplir con tal condición. Como a los reyes católicos se les concedió el dominio sobre los indígenas del Nuevo Mundo, que de otra manera no había tenido lugar, ni por derecho ni de hecho, pues aunque sea emperador, no es el señor del orbe, bajo la condición de que los instruya en la fe. Como esta instrucción en la fe incluye la administración espiritual, como es claro. Luego, a eso está obligado el rey pero no por sí mismo, ya que no es ministro en las cosas espirituales. Luego está obligado de otra manera. Pero si es de otra manera, quiere decir que está obligado él mismo, a proveer de ministro adecuado y darle lo necesario para la alimentación y vestido, según la condición y la exigencia de los ministros, desde el momento en que aceptó el dominio y el imperio de este Nuevo Mundo. Luego los que dan tributo no están obligados a más. Y esto se confirma por la solicitud misma que tiene el rey de enviar, con sus propios recursos, ministros religiosos, dándoles un congruo estipendio, etc.”.<sup>659</sup>

Por lo tanto, Veracruz exige que el encomendero utilice el pago de tributos para el bien del pueblo, y no pretenda imponer una doble tributación: “En el pueblo, donde un español tiene

---

<sup>656</sup> *Ídem.*, 47, p. 34.

<sup>657</sup> *Ídem.*, 165, p. 68.

<sup>658</sup> *Ídem.*, 166-168, pp. 68-69.

<sup>659</sup> *Ídem.*, 170, pp. 69-70.

nativos bajo *encomienda*, como dicen, los indios no están obligados a dar diezmos a sus ministros más allá de lo que establece el tributo justo si este es suficiente”.<sup>660</sup> Esto guarda coherencia con lo que señala en su tratado *De dominio*, cuando afirma que “la razón para exigir tributos justos proviene del dominio justo, y no es por causa de la instrucción de la fe”.<sup>661</sup> La obligación de evangelizar, como parte de la condición de donación, no justifica la imposición de cargas inmoderadas a los indios y, mucho menos, una doble tributación. Los tributos moderados deben cubrir las necesidades del pueblo, incluyendo las necesidades espirituales, por lo que el cobro por separado del diezmo se vuelve un acto injusto contra los pueblos indios; por eso, denuncia que se hace más daño a los pobres que a los ricos con esta doble tributación: “...los que deben pagar el diezmo y que también dan el tributo, o son ricos, pues tiene suficiente para sí y otros, pagados los tributos y los diezmos, o son pobres e indigentes, de modo que pagando los diezmos carecen de lo suficiente para la honesta y debida sustentación propia y de su familia, como son casi todos los habitantes indígenas del Nuevo Mundo”.<sup>662</sup> La misma idea la desarrolla ampliamente, mostrando de nuevo que para los indios no es un mandato de derecho natural el pago del diezmo, ni están obligados por derecho humano, pues de lo contrario se violentaría su derecho a la vida:

“El pobre que no tiene más que el sustento debido y lo necesario para la familia, de modo que dando el diezmo le faltaría lo necesario para la vida natural, no está obligado a dar el diezmo de los frutos, a no ser que el ministro estuviese constituido en la misma necesidad. Se prueba: alguien está obligado al diezmo por derecho natural en cuanto tal diezmo se requiere para la sustentación del ministro. Como por derecho el pobre no está obligado, porque supongo que el ministro no se encuentra en tal necesidad, y que si paga los diezmos caería en la miseria, a la cual tampoco está obligado, porque supongo que el ministro no se encuentra en tal necesidad, y que si paga los diezmos caería en la miseria, a la cual tampoco está obligado. Es claro, porque está obligado a proveer primero para sí mismo que para los demás, porque el ministro no los necesita y porque si da los diezmos se queda en extrema necesidad, por eso, no estará obligado a pagar el diezmo. Ni está obligado tampoco por el precepto humano, porque los diezmos se ordenan y se dan para la sustentación de los ministros y las necesidades de los pobres. Como quien tiene que pagar diezmos es pobre en extrema necesidad, como suponemos. Luego en el primer caso no está obligado al diezmo. Puesto el segundo caso, aquel que recibe el diezmo está obligado a dárselo al que lo da porque es pobre, pues de otra manera retiene lo ajeno, según opinión común. Luego el pobre, podría retenerlos consigo, y no darlos, porque a él se le deben. Esto se prueba también por la causa por la

---

<sup>660</sup> *Ídem.*, 172, p. 70.

<sup>661</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, II.48, p. 131.

<sup>662</sup> VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre los diezmos*, *op. cit.*, 164, p. 68.

que fueron introducidos los diezmos: para que *'haya alimento en la casa del señor'* para los pobres".<sup>663</sup>

Si el cobro del diezmo daña a los pobres consistiría en una negación de una de sus finalidades, ya que, una de las razones por las que se instaure es la necesidad de los pobres: "Pues no sólo para los ministros se manda dar los diezmos, sino también para la necesidad de los pobres. De donde la Padre Agustín dice: 'Los diezmos se piden como deuda; quien no quisiere darlos está invadiendo lo que es ajeno; y cuantos pobres falleciesen en los lugares en que él habita por no haber dado los diezmos, tantas veces aparecerá como reo de homicidio ante el tribunal del eterno Juez; porque aquello que por Dios fue reservado en favor de los pobres, lo reservó para su propio uso'. Así escribe él".<sup>664</sup>

Otra de las razones por la que los indios no deberían pagar el diezmo consiste en la prudencia con que debe realizarse el proceso de evangelización, pues ellos no han de asimilar la fe de la misma forma que el cristiano europeo; debe darse una diferencia entre ambos, en función de las costumbres propias: "Si los neófitos del Nuevo Mundo estuviese obligados a pagar los diezmos, lo estarían también a todos los preceptos de derecho positivo impuestos por la Iglesia, como los cristianos más antiguos. Como a muchas otras cosas no están obligados, como al ayuno, a la observancia de las fiestas, y también a la abstinencia de laticinios, etc. Luego, también parece que están exentos de pagar los diezmos".<sup>665</sup>

Para finalizar esta sección, mencionaremos algunos puntos de los avisos al Marqués de Falces. En ellos, Veracruz recomienda poner un alto a prácticas corruptas de diversas autoridades que, finalmente, terminan dañando a los pueblos e imposibilitándoles el acceso a la satisfacción de sus necesidades de vida:

"Lo décimo, que los corregidores o alcaldes mayores no se entremetan en dar mandamientos de amparo (que dizen) a los indios de sus tierras; y cuiden de que nadie se las quite, pues que, sobre este color, sacan de los indios gran cantidad de dinero, llevando por los mandamientos a 4 y a 6 reales. Y, como temen que todas sus tierras les an de quitar (aunque las pidan por el mandamiento mucho), se huelgan de lo dar; estando confiados en el papel".<sup>666</sup>

"Lo undécimo, que, quando se embía comission a corregidor, o a alcalde mayor, con término limitado, para la residentia o algún negocio de principal, o gran señor, el tiempo sea poco y con dificultad aya prorogación; porque, por recrescer la ganancia de salario,

---

<sup>663</sup> *Ídem.*, 183, pp. 72-73.

<sup>664</sup> *Ídem.*, 133, pp. 58-59.

<sup>665</sup> *Ídem.*, 153, p. 65.

<sup>666</sup> VERACRUZ, Alonso de la, "Los avisos que se dieron...", *op. cit.*, p. 109.

se huelgan de lo dilatar. Y también ay otro mal, que ponen los mismos juezes, de su mano, un defensor de la parte contraria con partido arreglado. Y aquel, con mañas, dilata la causa y pleyto y aun más dineros. Y esto último se debe prohibir y aviendo necesidad desde protector, avía de ser embiado por su señoría o el audientia; y a persona de quien se tuviesse tal concepto, etc.”<sup>667</sup>

#### 4.2.5. Derecho a la igualdad

Para abordar el derecho a la igualdad en la obra de Veracruz, partimos de la misma perspectiva que utilizamos cuando hablamos de la praxis y pensamiento de Las Casas. Se trata de presentar aquellos puntos donde el agustino pone en un plano de igualdad, respecto a diversos temas, a los indígenas con los europeos. Se busca comprender, entonces, que la lucha por la igualdad en las circunstancias desde donde actuaba el agustino pasaba por comprenderla como un empoderamiento de los indígenas en la construcción de una nueva sociedad, que tenía sus raíces en una guerra injusta pero finalmente consumada. Como señala Roberto Heredia, “en la Nueva España una nueva sociedad, una comunidad mixta se iba configurando. Cada vez había una mayor cantidad de hijos de conquistadores y colonos nacidos en estas tierras, sin relación ninguna ya con España. El número de mestizos, legítimos e ilegítimos –los más– aumentaba. Con la llegada de los esclavos negros la cantidad de mulatos crecía”.<sup>668</sup>

Las reflexiones de Veracruz buscan establecer derechos y obligaciones que permitan la convivencia en la nueva sociedad, pero desde una “opción por los pobres”, que en ese contexto eran principalmente los indígenas, pero también los mestizos, los negros, los mulatos, etc. En este sentido, consideramos adecuado el juicio que hace Cerezo de Diego: “El conocimiento que adquiere de la realidad novo-hispana le proporcionará una visión objetiva de los hechos y le permitirá adoptar en sus escritos una postura de equilibrio a la hora de establecer los derechos y obligaciones de vencedores y vencidos. Si los maestros de Salamanca, ante el desconocimiento personal de los hechos, se ven precisados en sus exposiciones a limitarse al planteamiento teórico de los títulos legítimos e ilegítimos de la conquista del Nuevo Mundo, Veracruz, por el contrario, posee sobre ellos la ventaja de su experiencia americana que le permitirá actuar como un tratadista teórico y a la vez práctico, aportando soluciones no sólo al problema de la justicia de la Conquista sino resolviendo también los problemas concretos de ética colonial que planteaba la convivencia entre aborígenes y los nuevos establecidos”.<sup>669</sup>

Aunque la cuestión de la igualdad se hace presente en diversos temas que abordamos en otros apartados de esta investigación, en este momento desarrollaremos algunos puntos

---

<sup>667</sup> *Ídem., op. cit.*, pp. 109-110.

<sup>668</sup> HEREDIA, Roberto, “Augurios de una nueva nación”, *op. cit.*, p. 56.

<sup>669</sup> CERESO DE DIEGO, Prometeo, *op. cit.*, p. 12.

sobresalientes al respecto: la manera en que Veracruz reconoce la igualdad entre los indios y los españoles; el reconocimiento de los gobiernos indios; la defensa del derecho de propiedad de los pueblos indígenas; y la manera en que aborda el derecho de tránsito y comunicación.

#### 4.2.5.1. Reconocimiento de la igualdad

Unos de los elementos más frecuentes para apoyar un concepto del indio que fundamentaba su desigualdad con los demás seres humanos, en especial con los europeos, eran los relatos de los primeros exploradores y conquistadores de las Indias que llegaban a Europa. Ya hemos analizado, al hablar del fundamento de derechos humanos en Las Casas, cómo el explorador y el conquistador se encontraban encerrados en su mismidad, y no reconocían la alteridad del *Otro*, del indio. Gran parte de estos relatos formaban una imagen de amentes o seres infantiles sobre los indios, lo que tenía importantes consecuencias jurídicas en cuanto a su capacidad para ejercer sus potestades de gobierno y el dominio sobre sus bienes. Al considerarlos como amentes, se asumía que no tenían la misma capacidad de gobierno y administración que los demás pueblos, en especial, que los europeos. Esto daba pie, por supuesto, a la creación de un orden jurídico desigual e injusto.

A diferencia de su maestro Vitoria, Veracruz afirma la capacidad de los indios y, por tanto, niega que se les puedan negar sus derechos debido a una supuesta condición de infantes o amentes. Al no conocer las Indias personalmente, Vitoria sólo tenía la información obtenida de los relatos llegados a Europa, y por eso, su postura es dubitativa. Si bien no concede verdad a las opiniones contra los indios, se mantiene en una postura neutral, y formula una postura reservada: “aún supuesto que estos bárbaros sean tan ineptos y romos como se dice, no por eso debe negárseles el tener verdadero dominio, ni tenérseles en el número de los siervos civiles. Verdad es, no obstante, que de esta razón y título puede nacer algún derecho para someterlos, como se dirá después”.<sup>670</sup>

Veracruz, en cambio, es tajante al afirmar la capacidad plena de los indios.<sup>671</sup> De inicio señala que el hecho de que algunos juzguen como niños y amentes a los indios, como hombres de poco ingenio y sin dotes para gobernar, no es causa justificatoria de la guerra.<sup>672</sup> Pero además de no ser un argumento válido para privarles de su dominio y sus bienes a los indios, tampoco es cierto que los indios sean comparables con niños o amentes. Como veremos con mayor detalle en el punto siguiente, reconoce la capacidad de gobierno y la complejidad de las instituciones

---

<sup>670</sup> VITORIA, Francisco de, *De indis*, I, 23.

<sup>671</sup> De hecho, “con pruebas históricas en la mano enjuicia y critica el ‘Demócrates Segundo’ del cronista Juan Ginés de Sepúlveda” (PEREÑA, Lucio, “La economía de la solidaridad. Estudio introductorio”, *op. cit.*, p. 29) y toma posición en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, y desde México manda su voto particular.

<sup>672</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, X.708, p. 327.

políticas de los pueblos indígenas. Afirma que no sólo no son como niños o amentes, sino que se muestran aventajados a su manera y que algunos de ellos son aventajadísimos.<sup>673</sup>

Para afianzar su postura, Veracruz realiza un argumento inverso, utilizando una justificación a la guerra que usaban los propios conquistadores. Éstos afirmaban que cometer ciertos pecados era causa para que los indios fueran privados del dominio y de la propiedad de sus bienes. Entonces Veracruz les hace ver su contradicción al señalar que reconocer la responsabilidad de esos pecados era reconocer la capacidad de los indios, es decir, consistía en asumir que eran sujetos éticos capaces de responder por la moralidad de sus actos. En efecto, señala que “si estos hombres fueran incapaces como niños o amentes, la consecuencia sería que no podrían pecar, y así, todos aquellos vicios, lascivia, embriagueces, promiscuidad sexual, incesto y sodomía, no podrían todo ello imputárseles a dichos hombres más que a los animales irracionales. Pero ya que se les imputan sus vicios, y con razón, está claro que tienen suficiente juicio de razón para pecar, y por lo mismo, son en general capaces de dominio, por lo que su defecto de razón no justifica la guerra contra ellos”.<sup>674</sup>

Por último, hace ver que la realidad india es semejante a la realidad española, y que hace ver que en todo pueblo existen diferencias en cuanto a las habilidades para gobernar: “Y así como entre nosotros no todos se distinguen por su prudencia o sobresalen de manera que puedan gobernar a los demás, antes bien, son pocos, sin embargo los demás obedecen a los magistrados y gobernantes, así también entre estos naturales, como en cualquier pueblo por pequeño que sea aparecen dotados de virtud, aparecen algunos en los cuales se da el talento y la sagacidad para gobernar a los demás”.<sup>675</sup>

En cuanto a la postura teológica de Veracruz, haciendo referencia a un texto de la Carta a los Ramanos (10, 12), afirma la igualdad de todos los seres humanos: “Pero dio su vida no sólo por el pueblo israelita, no sólo por aquellos que en aquel momento eran creyentes, sino por todos los que fueron, eran y habrían de ser; por los judíos, los gentiles y los bárbaros. Pues para Dios no hay diferencia entre un judío y un griego. Hay un solo Dios ajeno a la acepción de personas, que salva a todos los que invocan su nombre”.<sup>676</sup>

Por otro lado, encontramos diversos textos donde el argumento de Veracruz se basa en poner en un plano de igualdad a los pueblos indios con los pueblos europeos. Así, por ejemplo, al hablar del derecho de comunicación, lo argumenta a partir de señalar que la misma regla que se aplicaría entre pueblos europeos, debería aplicarse con los pueblos indios: “Los infieles que no adoran al Dios verdadero no son de mejor condición que los fieles que veneran al Dios verdadero. Ahora bien, los galos fieles no podrían prohibir este viaje a los españoles. Por tanto, los infieles

---

<sup>673</sup> *Ídem.*, X.716, p. 329.

<sup>674</sup> *Ídem.*, X.718, p. 329.

<sup>675</sup> *Ídem.*, X.741, p. 335.

<sup>676</sup> *Ídem.*, VIX.551, p. 290.

tampoco lo pueden”.<sup>677</sup> En cuanto al uso de metales y minerales que estén en un lugar común, es decir, que no son propiedad aún de un pueblo o individuo, señala que el trato tiene que ser igualitario tanto para españoles como para indios: “...los españoles que viven o viajan entre estos habitantes, pueden como los habitantes de este Nuevo Orbe, excavar y sacar metales y minerales que estén en cualquier lugar común, como también los habitantes del Nuevo Orbe. Y no pueden con justicia ser impedidos en nada, como tampoco a los habitantes naturales se les podría lícitamente prohibir mediante algún poder la excavación de los minerales, si quisieran”.<sup>678</sup>

Al defender la propiedad de los indios ante el poder del Emperador, utiliza un argumento donde señala que los mismo límites que tiene el poder político en España deben proteger también a los indios: El emperador “en España no tiene la propiedad de los bienes poseídos en común, de suerte que pudiera tomarlos a los pueblos y adueñarse de ellos y darlos a otros, como son pastos y bosques y sitios de pesca y otros de esta índole. Por consiguiente, tampoco podrá de suyo apropiárselos en estas partes”.<sup>679</sup>

En cuanto a los impuestos, fray Alonso exige que haya equidad en su cobro y que se usen los mismos criterios que en España en tanto beneficien a los indios: “Vemos en España que los labradores pobres que viven de su trabajo pagan tributo; sin embargo, ninguno es tan pobre que no sea más rico con mucho que todos éstos. Pero este labrador no pagaría de tributo más de dos o tres pesos de plata cada año a lo sumo. ¿Con qué justicia, pues, los indios pagarán el doble, y algunos el cuádruple y más, cuando ellos, a no ser unos cuantos, no ganan dinero de los frutos que cosechan, porque no venden sus productos, sino que siembran sólo lo que les es necesario?”.<sup>680</sup> También tratándose de impuestos, exige que los españoles vean como sus iguales a los indios, y que no los usen para transportar los diezmos que deben ser transportados por quien tiene la obligación, es decir, por aquéllos:

“...se requiere que los mismos españoles, a su costa, si tienen de donde, los lleven y no en hombros de los indios, como fue costumbre por muchos años. Lo cual vimos con nuestros propios ojos. Pues, entonces, o estaban obligados los españoles a llevar el diezmo de la semilla a casa del obispo o no. Si estaban obligados los españoles, ¿por qué motivo compelián a los indios? Y si no estaban obligados los españoles, como juzgo que no lo estaban, ¿con qué derecho obligaban a los indios del Nuevo Mundo a llevarlo sin pago?”.<sup>681</sup>

---

<sup>677</sup> *Ídem.*, XI.905, p. 381.

<sup>678</sup> *Ídem.*, XI.922, p. 385.

<sup>679</sup> *Ídem.*, VIII.458, p. 256.

<sup>680</sup> *Ídem.*, IV.229, p. 187.

<sup>681</sup> VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre los diezmos*, *op. cit.*, 585, pp. 182-183.

Otro ejemplo de cómo defiende Veracruz la igualdad entre indios y españoles es que reconoce la existencia de verdaderos matrimonios en las costumbres indígenas, y según sus ritos, y además les otorga suficiente validez con fundamento en el derecho natural.<sup>682</sup> Afirma que si el ser humano es por naturaleza un animal político o social, también es más un animal conyugal, y por lo tanto, la unión del matrimonio es algo a lo que la naturaleza del ser humano lo inclina, aunque es un acto de libertad:<sup>683</sup> “[A]unque el hombre por libre arbitrio sea movido hacia el matrimonio, ciertamente eso es natural, porque para ello hay una inclinación natural, aunque se complete por medio de la voluntad”.<sup>684</sup> En efecto, “como los infieles también tienen las cosas naturales íntegras, aunque oscurecidas, sin duda será necesario afirmar constantemente, que también existe el matrimonio entre los infieles”.<sup>685</sup>

Lo anterior a pesar de las importantes diferencias que tenían con los matrimonios cristianos españoles que se constituían según la moral de la cristiandad. Es decir, se trata de un reconocimiento de la igualdad desde una perspectiva intercultural, pues reconoce que el matrimonio puede “tener muy diversas manifestaciones culturales, todas ellas coincidentes con principios generales de la ley natural”.<sup>686</sup> Veracruz afirma al respecto que “en el matrimonio no es del mismo modo entre todos, porque según las diversas condiciones de los hombres se puede contraer de modo diverso y tantos son diversos los ritos como las ceremonias para contraer matrimonio”.<sup>687</sup>

Como último ejemplo, destacamos la lucha que emprende Veracruz para que los indios reciban la eucaristía; se trata de un dato que en nuestra sociedad secularizada pierde interés, pero que en la sociedad novohispánica era una expresión más de la lucha por la igualdad. En este punto, nuestro autor es, junto con el franciscano fray Jacobo Daciano<sup>688</sup>, el primero en dar el sacramento de la eucaristía a los indígenas.

#### 4.2.5.2. Reconocimiento de los gobiernos indios

Una de las formas más comunes para no reconocer la igualdad de los indios consistía en negar la legitimidad de sus gobiernos, sobre la base de las ideas de la época influidas en las luchas de los reinos cristianos contra los reinos infieles y gentiles. En efecto, surgía la pregunta sobre si los pueblos indios tenían un gobierno legítimo, con igualdad de derechos que los gobiernos

---

<sup>682</sup> Cf. VERACRUZ, Alonso de la, *Espejo de los cónyuges*, op. cit.

<sup>683</sup> Cf. *Ídem.*, p. 11.

<sup>684</sup> *Ídem.*, p. 15.

<sup>685</sup> *Ídem.*, p. 9.

<sup>686</sup> VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Introducción” en Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*, op. cit., p. XIII.

<sup>687</sup> VERACRUZ, Alonso de la, *Espejo de los cónyuges*, op. cit., p. 21.

<sup>688</sup> Cf. RASMUSSEN, Jorgen Nybo, *Fray Jacobo Daciano*, Trad. Estanislao Navarrete, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1992; STANGERUP, Henrik, *Fray Jacobo*, Trad. Ana Sofía Pascual, Tusquets Editores, Barcelona, 1993.

cristianos. Las respuestas podían agruparse en dos grandes grupos: por un lado, quienes negaban la existencia de derechos que implicaran la existencia de gobiernos paganos sin subordinación, sea de hecho o de derecho, a la autoridad del papa o del emperador cristiano; por otro lado, quienes aceptaban la existencia de los mismos derechos a los gobiernos infieles mientras no causaran injurias ni daños a los cristianos.<sup>689</sup> En efecto, como señala Cerezo de Diego, fueron “principalmente nuestros clásicos del Siglo de Oro los que, sustituyendo las doctrinas teocráticas medievales por los principios del derecho natural, defenderían frente la universalismo político y religioso del *orbis christianus* la soberanía de los Estados paganos y la igualdad jurídica de sus habitantes”.<sup>690</sup> En este sentido, fray Alonso reconocía la calidad de los gobiernos de los pueblos indios y su organización social: “...estos naturales no son tan necios y estúpidos como algunos estiman (...) tienen su método de gobernar y sus costumbres, con las cuales viven; tienen leyes, recibidas de boca de sus mayores, por las cuales juzgan, discurren, razonan, investigan, consultan. Son obra de no fatuos o dementes, sino de gente prudente”.<sup>691</sup>

En Nueva España, la oposición en este tema contra los defensores de indios como Las Casas y Veracruz, era apasionado y fuerte; un caso paradigmático es la obra de Juan Velázquez de Salazar, quien en su obra *Praefatio in sequentes questiones* señala que “[l]os infieles, paganos y tiranos indignamente detentan el poder, ya despótico, ya político y así de nombre como de hecho (...) y con óptimo derecho puede nuestro rey invictísimo quitar su principado a los que llaman principales y cuidar de ellos según sus merecimientos, si los tuvieren”.<sup>692</sup> En cambio, desde las primeras páginas de su tratado *De dominio*, fray Alonso deja en claro que no se puede considerar un pueblo como una cosa sin dueño que puede ser apropiado por la pura ocupación, sino que tiene que darse un título justo para que ese dominio sea legítimo:

“...porque aquellas cosas que han sido concedidas, tanto por la ley natural como por la humana, a quien las ocupó primero, lo son o porque nunca fueron propias de alguien o porque son tenidas por derelictas.”<sup>693</sup>

---

<sup>689</sup> Por ejemplo, el dominico Matías de Paz, catedrático de la Universidad de Salamanca, reconocía en su *De dominio regum Hispaniae super indos* que por derecho natural los indios tenían verdadero dominio sobre sus bienes temporales pues eran necesarios para su sustento; no obstante, no admite que tengan por derecho natural la potestad de gobierno, de la que pueden ser privados por razón de su infidelidad cuando la Iglesia lo considerara necesario (Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., “El P. Matías de Paz, O.P y su tratado *De dominio regum Hispaniae super indio*” en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia*, Tomo I, Editorial OPE, Salamanca, 1972, p. 621).

<sup>690</sup> CEREZO DE DIEGO, Prometeo, *op. cit.*, p. 187.

<sup>691</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, X.740, p. 334.

<sup>692</sup> VELÁZQUEZ DE SALAZAR, Juan, “Praefatio in sequentes quastiones” en Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas, descubiertos y anotados por Lewis Hanke*, Ed. Agustín Millares Carlo, FCE, México, 1977, p. 52.

<sup>693</sup> El término jurídico “derelicta”, señala Heredia, se refiere al abandono de una cosa, como acto voluntario del propietario o del titular de un derecho, que se desliga de la cosa objeto de la propiedad de su derecho, que se desliga de la cosa objeto de la su propiedad o de su derecho, considerando rota la vinculación jurídica.

Pero no es así acerca del dominio de los pueblos, porque el dominio de un pueblo siempre estuvo desde el principio en el pueblo mismo, y nunca fue cosa derrelicta. Y si tenía un señor, como éstos tenían uno a modo de rey y superior, y otro señor bajo aquél, no pudo haber justicia en el ocupante; porque, si lo ocupó por la fuerza y aun por la guerra, entonces fue necesario que la guerra fura justa, la cual no puede ser justa por parte de un hombre particular que ocupa. Si por causa injusta de guerra, no puede tener dominio por ello, ya que oprimir injustamente atañe a la tiranía. Si posee, no por la fuerza sino pacíficamente, entonces es necesario que sea por voluntad del príncipe o de la república. Pero tal voluntad no existe, sino más bien es contraria. Por tanto, nadie que tiene sin título un pueblo, lo posee justamente”.<sup>694</sup>

En la *Duda V* del mismo tratado, fray Alonso se pregunta si los indios eran verdaderamente señores, y si así eran, si pudieron ser despojados; también se pregunta si estaban de hecho privados del dominio desde entonces. Para ejemplificar presenta algunos argumentos que se decían a favor del hecho de que no existía verdadero dominio, ya sea porque los indios eran infieles, idólatras, homicidas o tiranos; y, por otro lado, en caso de existir dominio, se argumentaba que habían sido privados justamente de su señorío porque gobernaban para mal a sus súbditos y para su perjuicio.<sup>695</sup> Muchas de estas posturas reflejan, como ya hemos señalado, las tesis del Ostiense. Por su parte, Veracruz sostiene que los infieles pueden ser auténticos señores porque la potestad y el dominio verdaderos no se fundan en la fe. Por lo tanto, los españoles no podían “acabar con estas monarquías por el título de que su rey no era cristiano y porque el pueblo era idólatra o pagano. Ni, en consecuencia, lícitamente podían destituir o despojar de sus legítimos poderes a los caciques o señores de la ciudades que se habían sido nombrados y elegidos por voluntad popular, aunque no quisieran convertirse al cristianismo y continuaran en sus creencias y culto a sus ídolos”.<sup>696</sup>

En primer lugar, en su tratado, fray Alonso concluye que aquel que era monarca entre los indios, por más que fuera infiel e idólatra, era verdadero gobernante, debido a que como la fe no quita ni confiere dominio entre los gentiles siempre ha existido dominio verdadero.<sup>697</sup> En efecto, la fe es una cuestión de derecho divino, y el dominio es de derecho de gentes y, por eso, la legitimidad de un gobernante no se basa en la fe sino en que la república transfiera la potestad. Veracruz afirma en este sentido: “Ni por causa de idolatría puede alguien ser privado de dominio;

---

<sup>694</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., I.32-33, p. 125.

<sup>695</sup> *Ídem.*, V.241-V.245, p. 191.

<sup>696</sup> PEREÑA, Lucio, *La idea de la justicia en la conquista de América*, Mapfre, Madrid, 1992, p. 54.

<sup>697</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., V.250, p. 193.

porque de este modo todos los infieles idólatras podrían ser despojados de su dominio por esta causa, lo cual es completamente falso”.<sup>698</sup>

En segundo lugar, Veracruz concluye que en el tiempo de la infidelidad había dominio justo y legítimo entre en los pueblos indios, cuyos señores eran designados por la ciudad, ya sea de manera de sucesión hereditaria, por elección del rey, ya por elección de algunos miembros de su consejo, que se nombraban para ese propósito.<sup>699</sup> Tampoco estos señores podían ser despojados de su dominio, lo que tiene importantes consecuencias para la sociedad novohispánica que se estaba construyendo: “Y así, los españoles tampoco pudieron tener dominio verdadero, ni aun por concesión del emperador, porque ni el emperador mismo podía quitar el dominio a sus señores verdaderos y darlo a otros, aun cuando concediéramos que el emperador es señor verdadero de todo el mundo, lo cual negamos (...) no podría contra la voluntad de la república quitar al señor que la misma república constituyó; ni podría en estas partes, contra la voluntad del rey, quitar al señor que éste constituyó en virtud de la potestad conferida por la república”.<sup>700</sup> Por lo tanto, tampoco sería justo el despojo de los tributos ni la imposición de estos al pueblo por parte de quien despojó injustamente del dominio a los indios, como hicimos mención páginas arriba.

Una vez señalados la injusticia de la privación de dominio de los indios y la usurpación del gobierno de los pueblos por parte de españoles, Veracruz denuncia: “En verdad, como está ahora la situación de las cosas en este Nuevo Mundo, todos los señores verdaderos, constituidos ya sea por sucesión, ya por elección, debe decirse que han sido privados de su dominio verdadero”.<sup>701</sup> En efecto, afirma que los señores indios son tratados como esclavos miserables, son objeto de injusticias, y sólo sirven a los españoles para el cobro de impuestos; de ahí que cuente la siguiente anécdota:

“Y en verdad alguna vez que escuché esto de los oidores, no pude contener la bilis y así les dije: ‘Vosotros que gobernáis el mundo, llamáis ladrón a un señor verdadero, si tiene cincuenta o cien hombres que le sirvan y le paguen tributo; y no llamáis ladrón al español que tiene a todos los del pueblo, así sean treinta mil, que le pagan tributo. No sé de dónde ha venido tanta ignorancia’. En efecto, callaron”.<sup>702</sup>

Veracruz refirma entonces la soberanía de los pueblos indios, su derecho a darse y tener un gobierno propio, y su capacidad para constituir una buena república. Es decir, como señala

---

<sup>698</sup> *Ídem.*, V.252, p. 194.

<sup>699</sup> *Ídem.*, V.253, p. 194.

<sup>700</sup> *Ídem.*, V.256-V.257, p. 195.

<sup>701</sup> *Ídem.*, V.265, p. 197.

<sup>702</sup> *Ídem.*, V.270, p. 199.

Ambrosio Velasco, “rechaza la imputación de que los infieles indios son moralmente inferiores a los cristianos europeos y que las faltas a la moral individual, los pecados, no merman la legitimidad de la soberanía. En este sentido fray Alonso, al igual que lo había hecho Maquiavelo, preserva la autonomía del poder público respecto a la moral de la vida individual y de las creencias religiosas”.<sup>703</sup> Por eso, si bien destaca las virtudes de gobierno de los indios<sup>704</sup>, con juicios como el siguiente: “...antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo estamos viendo, hay entre ellos magistrados, gobiernos y ordenamientos de lo más conveniente, y tenían gobierno y régimen no sólo monárquico sino aristocrático, y existían leyes entre ellos y castigaban a los malhechores, del mismo modo que premiaban a los que habían merecido bien la república...”<sup>705</sup>, también refiere que existían abusos y actitudes tiránicas, pero que si esto sucedía, podían ser suspendidos y privados de sus cargos por el pueblo, quien originalmente les había dado la potestad, pero no por razón de su infidelidad.<sup>706</sup>

Como consecuencia de esta defensa a la soberanía de los gobiernos indios, Veracruz denuncia que quienes tienen un pueblo, sea en su totalidad o en parte, sin concesión de alguien – como era el caso de muchas encomiendas– lo poseen injustamente, cuando consta que es contra la voluntad del propio pueblo y contra la voluntad del gobernador del pueblo (el *cacique* indio), y que los encomenderos poseen por la fuerza y la violencia. En efecto, señala que “son culpables de robo y pueden con justicia ser llamados ladrones y raptores; y a menos que restituyan, no pueden ser absueltos; y la restitución es debida a la comunidad misma o al señor de aquella comunidad, ya sea el rey de ellos mismos o algún otro señor particular”.<sup>707</sup> Y además de restituir el poder a quien tiene el título justo, están obligados a la reparación de los daños cometidos.<sup>708</sup>

#### 4.2.5.3. Defensa del derecho de propiedad de los indios

Veracruz sostiene dos cosas sumamente importantes respecto a la propiedad de los pueblos indios: en primer lugar, reconoce el dominio pleno de los indios sobre sus bienes, aunque sean infieles e incluso no acepten el cristianismo; y en segundo lugar, ese dominio o propiedad de los indios es anterior a la llegada de los colonizadores. Desde el inicio de su tratado, señala que aunque el emperador tuviera jurisdicción justa sobre los indios, la propiedad de los indios debe ser protegida y respetada: “Si tuviese [el emperador] verdadero dominio en cuanto a la propiedad, sería principalmente porque tuviera jurisdicción sobre sus súbditos. Pero no se sigue de esto; porque jurisdicción y propiedad están muy alejadas entre sí y son independientes una de otra,

<sup>703</sup> VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, *Republicanismo y multiculturalismo*, op. cit., p. 98.

<sup>704</sup> Cf. VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., V.273-V.274, pp. 199-200.

<sup>705</sup> *Ídem.*, X.717, p. 329.

<sup>706</sup> Cf. *Ídem.*, V.275-V.277, pp. 200-201.

<sup>707</sup> *Ídem.*, I.38, p. 126-127.

<sup>708</sup> *Ídem.*, I.39, p. 127.

como consta, porque un magistrado tiene jurisdicción en cuanto a las personas, y, sin embargo, no tiene propiedad, porque no son esclavos”.<sup>709</sup>

En efecto, si jurisdicción y propiedad constituyen diferentes derechos, y reconociendo que el probable dominio justo del emperador sólo tiene que ver con la jurisdicción, entonces con mayor razón es así con los encomenderos. En este sentido, Beuchot señala:

“Es decir, se trata de ver si hay un justo dominio, un sentido de *soberanía*, no de *propiedad*, en los encomenderos. Pero el dominio pertenece al pueblo, y él lo concede a los gobernantes. Por eso el soberano español puede dar un pueblo a alguien, pero no en propiedad, sino para que lo represente y para que lo haga trabajar, y reciba tributos moderados. Pero no lo hace dueño de las tierras, sino que sólo le da el derecho a percibir tributos con moderación, a cambio de que dirija y proteja a los que tiene a su cuidado”.<sup>710</sup>

La defensa del derecho de propiedad de los indios es el tema principal de la *Duda III* del tratado, y plantea la cuestión del derecho que pueda tener el encomendero para usar las tierras de un pueblo, con el fin de destinarlas ya sea a actividades agrícolas o a quehaceres ganaderos. En efecto, esta duda la comienza señalando: “[S]e duda si quien tiene el dominio justo de un pueblo por donación regia puede a su arbitrio ocupar sus tierras, aun cuando no estén cultivadas, para pasto de sus rebaños o para cultivar y cosechar grano, etcétera”.<sup>711</sup> Confronta la posición que considera que el emperador tiene dominio en todo su imperio y el monarca en su reino, y por tanto, pueden ocupar *a su arbitrio* tierras incultas para pasto de rebaños o para cultivos; señala como argumento base la propiedad de los pueblos a su tierra: “[N]adie puede ocupar lícitamente lo ajeno contra la voluntad del dueño. Ahora bien, la tierra, aun abandonada, es del pueblo y no del señor que tiene derecho a los tributos. Por tanto, no puede éste ocuparla a su arbitrio”.<sup>712</sup>

---

<sup>709</sup> *Ídem.*, I.5, p. 118.

<sup>710</sup> BEUCHOT, Mauricio, “Fray Alonso de la Veracruz, catedrático y filósofo”, *op. cit.*, p. 37-38.

<sup>711</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, III.106, p. 151.

<sup>712</sup> *Ídem.*, III.106, p. 151. Ahora bien, esta postura –distinguiendo entre derecho al cobro de tributos, con las características justas que hemos mencionado líneas arriba, y el derecho de propiedad– resolvía ciertos problemas jurídicos que venían desde los inicios de la conquista, pues como señala Zavala: “Es de recordar que Hernán Cortés, en su carta al emperador del 15 de octubre de 1524, había informado que él no permitía que los indios de encomienda fuesen sacados de sus casas para hacer labranzas sino que dentro de sus tierras mandaba que se señalara una parte donde labraban para el encomendero, y éste no tenía derecho a pedir otra cosa. Cortés no aclaraba si el español gozaba del derecho de propiedad en esa tierra o solamente recibiría los frutos como tributo. Parece tratarse de lo segundo. Por otra parte, en las tasaciones figuraban a menudo contribuciones agrícolas: cargas de maíz, ají, frijoles, etcétera, y había casos en que se ordenaba a los indios encomendados que hicieran algunas sementeras como parte del tributo. Por ejemplo, en la tasación del pueblo de Tuetenango, del año de 1553, figuraba la obligación de dar 2,000 hanegas de maíz; en la que hizo el licenciado Lebrón de Quiñones para el pueblo de Acanbaro, encomendado en Hernán Pérez de Bocanegar, que debía regir desde el año de 155, mandó a los indios que hicieran sementeras en que se cogieran para el encomendero 2,000 hanegas de maíz y 600 de trigo. De esta suerte, una parte

Es importante señalar que Veracruz realiza esta defensa de la propiedad de los indios desde las categorías jurídicas del régimen hispánico. Como señala de la Torre Rangel, en el régimen prehispánico los indios no eran propietarios de la tierra en el sentido de la tradición jurídica romana, sino que aquélla pertenecía en su totalidad al *tlatoani*<sup>713</sup>, aunque con diversos fines; por su parte, el régimen jurídico hispánico identificó el hecho posesorio con el derecho de dominio, y así fue como reconoció la propiedad de los indios, tanto de manera comunal como individual.<sup>714</sup> Así, pues, cuando se reconocía “el derecho de propiedad de los indios, al otorgarse el título, el rey expresaba: ‘*confirmamos... las tierras y heredades*’, fórmula jurídica que demuestra un reconocimiento de derechos que el rey suponía pre-existentes y no como si otorgara derechos nuevos”.<sup>715</sup>

Para resolver esta duda, Veracruz realiza una clasificación de las tierras de los indios. Por un lado, *las tierras comunes* que nunca estuvieron en posesión privada de algún individuo, sino que fueron poseídos en común (los montes, los bosques, las selvas, etc.), pero que se encuentran dentro de los límites del pueblo. En segundo lugar, las tierras que *alguna vez fueron cultivadas*, las cuales se subdividen en las que son propias de particulares y las que se cultivaban en común.<sup>716</sup> En cuanto a la ocupación, Veracruz hace notar que puede ser para el bien común o para “utilidad privada propia”. Además, la ocupación puede darse por persona privada o por el gobernante, y éste lo puede hacer con acuerdo o sin acuerdo del pueblo, o con acuerdo o desacuerdo del *cacique*.<sup>717</sup>

En la primera conclusión, realiza una distinción entre propiedad de la tierra y encomienda; señala que “[n]adie que tiene un pueblo en *encomienda*, como dicen, puede por su propia autoridad ocupar tierras en otro tiempo cultivadas por personas particulares o por la comunidad, aunque por el momento estén sin cultivar, ya lo haga para sembrar, ya para pasto de los ganados. Se prueba: porque si el tal pudiera ocuparlas a su voluntad, sería porque es dueño de los tributos y tiene un pueblo que le ha sido encomendado. Pero no es por esto. Es evidente porque las mieses y

---

al menos de los cultivos beneficiaba al encomendero del pueblo y una porción correspondiente de tierras era afectada para ese servicio. Mas, fuera del derecho a la percepción del fruto como renta de la encomienda, el encomendero no gozaba en esas tierras de dominio directo ni de facultad de disposición, y bastaba una modificación de la tasa para que la contribución agrícola cesara” (ZAVALA, Silvio, “Veracruz, iniciador del derecho agrario” en AA.VV., *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz*, *op. cit.*, pp. 58-59).

<sup>713</sup> El *tlatoani*, entre los mexicas, era el monarca y responsable de la justicia y del gobierno. Tenía la facultad de administrar y dictar las leyes para su gobierno. Era electo por una asamblea en la que participaban los más distinguidos de la comunidad (Cf. CRUZ BARNEY, Oscar, *op. cit.*, pp. 9-11).

<sup>714</sup> Así, por ejemplo, “[e]l visitador Alonso de Zorita constataba la coexistencia de tres tipos de propiedad entre los aztecas: la propiedad colectiva de la tierra, la propiedad privada de personas particulares y la propiedad pública de tierras trabajadas en beneficio de instituciones políticas y sociales. Esta estructura es asumida por Veracruz y sobre ellas define los derechos y deberes de la Corona española y de sus representantes en América” (PEREÑA, Lucio, “La economía de la solidaridad. Estudio introductorio”, *op. cit.*, p. 22).

<sup>715</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, *op. cit.*, p. 183-184.

<sup>716</sup> Cf. VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, III.110, pp. 151-152.

<sup>717</sup> *Ídem.*, III.110-III.111, p. 152.

tierras del pueblo no son tributos, sino que son aquellos bienes de los cuales los naturales pagan los tributos debidos”.<sup>718</sup> Este argumento lo refuerza señalando que tampoco se justifica la ocupación de tierras por el hecho de ser encomendero, porque al ser una concesión del emperador, éste no puede dar lo que no es suyo, y él sólo posee, en el supuesto de tener verdadero dominio, los tributos y no el dominio de las tierras. Por tanto, no puede alguien ocuparlas lícitamente por su propia autoridad.<sup>719</sup> De hecho, señala que usar así las tierras convierte al colonizador y al encomendero en un ladrón y un salteador, y está obligado a la restitución de la tierra, y además a resarcir los daños causados por la ocupación.

En la segunda conclusión de esta duda, señala rotundamente que la Corona española no tiene derecho alguno sobre la propiedad de los pueblos indígenas: “Por concesión del príncipe o del gobernador, sin la voluntad de la comunidad, ocupar tierras en otro tiempo cultivadas por particulares o por la comunidad, es pecado. Y el que hace esto, está obligado a la restitución, y también está obligado en relación con el daño causado”.<sup>720</sup> Y esto lo prueba con el siguiente argumento, refiriéndose a los fundamentos democráticos del poder político:

“[S]i esto fuera lícito, sería sobre todo porque interviene la autoridad del príncipe o del gobernador. Pero no basta. Esto es manifiesto: porque si bastara, sería porque el emperador fuera el verdadero señor de las tierras de estos naturales y pudiera disponer de ellas a su arbitrio. Pero no es así; pues el rey o el emperador no tienen otro dominio que el que les ha sido dado por la república, como se ha dicho en la primera duda. Ahora bien, la república no les dio el dominio de sus campos o sus mieses, sino que los retuvo para sí. Por tanto, el emperador no puede darlos a otros”.<sup>721</sup>

Como menciona Silvio Zavala, en esta duda, Veracruz pone en tela de juicio la práctica de las mercedes reales: “Se trata de la licitud de las mercedes de tierras o estancias a favor de los españoles por la autoridad virreinal. Fray Alonso interpone, como se ha visto, el requisito del consentimiento de los pueblos cuyos términos se ven afectados. En las mercedes solían expresarse que fueran sin perjuicio de tercero, pero en la práctica no se seguía fielmente esa precaución”.<sup>722</sup>

También señala que no es suficiente para quitar el dominio de la tierra a los pueblos, señalar que por ahora esas tierras estén sin cultivar o que el pueblo tiene en abundancia terrenos donde sembrar. De lo que suponemos que era un argumento usual utilizado para privar de sus

---

<sup>718</sup> *Ídem.*, III.112, pp. 152-153.

<sup>719</sup> *Ídem.*, III.113, p. 153.

<sup>720</sup> *Ídem.*, III.115, p. 153.

<sup>721</sup> *Ídem.*, III.116, p. 154.

<sup>722</sup> ZAVALA, Silvio, “Veracruz, iniciador del derecho agrario”, *op. cit.*, p. 62.

bienes a los indios. Para Veracruz, sólo puede proceder esta privación por una razón: “por cuanto se refiere al bien común que el que tenga en abundancia dé al indigente”.<sup>723</sup> Es decir, como mencionamos al hablar sobre el derecho a la vida, la propiedad tiene una función social en relación con el bien común, entendido éste como el desarrollo de las condiciones en que todos puedan satisfacer sus necesidades y dejar de ser indigentes.

En la tercera conclusión de esta duda, defiende la propiedad privada y comunal de los indígenas ante el abuso de poder de sus propios gobernantes, cuando éstos pretendían venderla a los encomenderos: “El que ocupa tierras de estos naturales en otro tiempo cultivadas, sea por particulares, sea por la comunidad, por medio de compra hecha al señor o gobernador del pueblo, al que llaman *cacique*, o a los individuos importantes, a quienes llaman *principales*”<sup>724</sup>, sin el consenso requerido del pueblo, aunque el precio sea el más justo, el tal no está seguro en conciencia, ni tampoco los que compran ni los que venden”.<sup>725</sup> Y esto porque quienquiera que compra lo ajeno, y lo sabe, no compra con seguridad de conciencia, y si el emperador no tiene dominio para vender lo ajeno, mucho menos los gobernadores y *caciques*: “de modo semejante tampoco es justa la venta por parte del gobernador, porque él no es dueño, y sólo tendría potestad en caso de que la venta fuera para el bien de la república...”.<sup>726</sup> Pues para esto “es necesario, para que pueda poseer lícitamente por compra, que la compra y la venta se hagan por libre consenso de todo el pueblo, y que haya de por medio un precio justo, sin extorsión ni violencia y sin miedo”.<sup>727</sup>

En la quinta conclusión, Veracruz establece otro supuesto en el que se despoja injustamente a los indios de sus tierras; señala que nadie puede por propia autoridad y contra la voluntad del pueblo ocupar las tierras, aun las que están incultas, y ya sea para sembrar, para pasto de los rebaños o cualquier otro uso.<sup>728</sup> Y, más adelante, señala que “ni el rey ni el virrey son señores absolutos del pueblo, para que pudieran hacer donación de esto a su arbitrio”.<sup>729</sup>

Otro título que se alegaba contra los indígenas para privarlos de su dominio y sus bienes, y que ya hemos comentado, era considerarlos niños y amentes, es decir, con poca capacidad para administrar sus bienes. A esta pretensión señala que aún en el caso de que así fuera no constituiría un título justo: “El hecho de que estos naturales tengan la apariencia y sean

---

<sup>723</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., III.119, pp. 154-155.

<sup>724</sup> Señala Roberto Heredia que las clases altas de los pueblos indígenas “estaban constituidas por los *Tlaloque* o *caciques*, y los *pipiltin* (singular *pilli*) o principales. Los *Tlaloque* eran considerados en todas partes como los “señores naturales” de la sociedad indígena. Los principales eran los parientes de los caciques o los herederos de los *pipiltin* anteriores a la conquista” (VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., nota 9, página 155).

<sup>725</sup> *Ídem.*, III.120, p. 155.

<sup>726</sup> *Ídem.*, III.121, p. 155.

<sup>727</sup> *Ídem.*, III.122, p. 156.

<sup>728</sup> *Ídem.*, III.125, p. 157.

<sup>729</sup> *Ídem.*, III.141, p. 162.

considerados como niños o amentes, de escaso ingenio y prudencia, no es una causa justa para debelarlos y sujetarlos. Lo que queremos decir en esta conclusión es que no porque estos indígenas parezcan ser niños en cuanto a la inteligencia, han de tenerse por ello indignos del dominio que han tenido, ni hay justicia en querer privarles del mismo”.<sup>730</sup> En efecto, combate este argumento a través de dos caminos: por un lado, demuestra que aún los niños o los amentes son verdaderos señores y dueños de sus bienes, y por tanto, también los indígenas –aún en el caso de así considerarlos– son auténticos propietarios. Por otro lado, siendo más radical, niega la calidad de niños o amentes a los indígenas, reconociéndoles su capacidad plena; afirma que “[l]os habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son niños o amentes, sino que a su modo sobresalen, y por lo menos algunos de entre ellos son de lo más eminente”.<sup>731</sup> Reconoce, como hemos visto, su buena organización política, la existencia de leyes, de reglas para la seguridad de la república, y además les reconoce la capacidad y la inteligencia para constituirse en sujetos éticos.<sup>732</sup>

Lo anterior se completa con el contenido de la *duda VI* de su tratado, en la cual se pregunta por la justicia en la compra que los españoles realizan de los campos de los indios. Señala que en este tipo de actos jurídicos, es decir en las compra-ventas, se da la justicia conmutativa, con tal de que no intervenga ni fraude ni dolo. En este sentido, dice que la compra puede realizarse por un precio justo, libre y espontáneo, sin mediar medio ni fraude, o por un precio injusto, mediando el miedo o el fraude.<sup>733</sup>

Para resolver esta duda, Veracruz realiza una clasificación de las tierras –de ahí que se le considere como un profesor de derecho agrario– de la siguiente manera:

- a) Por ser incultos: 1) Campos actualmente incultos, pero cultivados alguna época atrás; o 2) Campos siempre incultos, sean de particulares o comunes al pueblo.
- b) Campos comunes e incultos: 1) Superfluos, porque de ellos ninguna utilidad hay ni para el presente ni para el futuro; 2) Útiles, y que en un futuro se espera algo de bien para la república.

Describe distintas situaciones que se daban en la realidad de la Nueva España, y analiza en cada una de ellas la justicia o injusticia de la compra-venta. Es claro que fray Alonso, dadas las circunstancias, es consciente de la desventaja en que se encontraban los indios ante los españoles. Algunas de estas situaciones son las siguientes:

- a) Considera injusto e inequitativo que el gobernador compre campos no comunales, es decir, de propiedad privada sin el consentimiento del dueño, estén cultivados o no. Igualmente, aunque se le entregue un precio justo al dueño, pero contra su voluntad, la

---

<sup>730</sup> *Ídem.*, X.708, p. 327.

<sup>731</sup> *Ídem.*, X.716, p. 329.

<sup>732</sup> *Cf. Ídem.*, X.718, p. 329. También señala: “Y así, antes de la llegada de los españoles vivían pacíficamente en su comunidad política, lo cual no podría mantenerse si fuesen tan infantiles y faltos de prudencia” (*Ídem.*, X.741, p. 335).

<sup>733</sup> *Cf. Ídem.*, VI.283, p. 203.

compra es injusta, y el español comprador no adquiere el dominio verdadero.<sup>734</sup> La injusticia en este caso continúa aunque intervenga el consentimiento del virrey o de los oidores; es decir, por encima de toda clase de autoridad, sea del pueblo o de la Corona, está el derecho de propiedad del propietario y su voluntad es indispensable para transferir el dominio.<sup>735</sup> La única excepción que reconoce es la utilidad común, lo que hoy llamaríamos una expropiación por utilidad pública, como vimos al hablar del bien común.

- b) Si el precio fue pagado por el comprador español al gobernador, siendo aquél justo, pero no llegó a manos del propietario, señala que el comprador lo posee justamente pero debe buscar entregar el precio al auténtico dueño. Es decir, no es suficiente entregar el precio al gobernador, sino que debe llegar a manos del dueño.<sup>736</sup> Es una defensa de la propiedad de los indios que eran engañados por sus gobernadores y pactaban la venta de tierras con españoles. Para hacer esta argumentación, fray Alonso se basa en el derecho natural: “Todo esto es evidente, considerado a partir de la sola equidad del derecho natural, prescindiendo de toda otra consideración; pues es injusto un contrato de compra-venta en el cual el vendedor es defraudado en el justo precio, como sucede en el caso propuesto”.<sup>737</sup>
- c) Defiende la propiedad colectiva de los pueblos indígenas, pues afirma que los campos comunales incultos no pueden venderse lícitamente por el gobernador ni comprarse lícitamente por los españoles sin el consentimiento del pueblo, ni siquiera si se paga el precio justo.<sup>738</sup> La venta es lícita si media el consentimiento del pueblo, excepto si esto conduce a la ruina del pueblo.

Basándose en sus conclusiones anteriores, Veracruz afirma que es evidente que las compraventas realizadas no habían sido, en su mayoría, jurídicamente equitativas, y muchas de ellas eran manifiestamente injustas. Esto porque casi todas fueron realizadas por convenio con el gobernador y los principales o nobles, sin el consentimiento del pueblo; algunas veces de campos de propiedad particular, en otras ocasiones de campos comunales; y ciertas transacciones fueron realizadas con el consentimiento forzado por miedo. Como tales compras fueron hechas generalmente sin la voluntad libre de los indios, mediando sobretudo las amenazas y el miedo, además de que las compraventas se realizaron en un precio “vil e injusto”. O también porque el precio no sirvió para el bien del pueblo sino para el uso privado del gobernador que vendió. Por

---

<sup>734</sup> Cf. *Ídem.*, VI.284-VI.296, pp. 204-207.

<sup>735</sup> Cf. *Ídem.*, VI.297, p. 207.

<sup>736</sup> Cf. *Ídem.*, VI.298-VI.304, pp. 207-209.

<sup>737</sup> *Ídem.*, VI.302, p. 208.

<sup>738</sup> Cf. *Ídem.*, VI.317-VI.321, pp. 212-213.

tanto, señala que “[t]odas estas circunstancias y cada una de ellas por separado vician el contrato”.<sup>739</sup>

En la *cuestión VII*, al oponerse a la pretensión de señorío universal del emperador, señala que “no es lícito que el emperador, por el hecho de que es emperador, tenga dominio sobre los bienes de los mismos pueblos que no le están sujetos ni de derecho ni de hecho; y que de este modo no puede por su propia autoridad vindicar para sí los campos ni donarlos a otros, ya sean de propiedad particular, ya de propiedad comunal, ora abandonados, ora cultivados”.<sup>740</sup> Esto se complementa en la *cuestión VIII*, donde se pregunta si, dado que el emperador no tiene el dominio del orbe, es dueño o no de todas las cosas que son poseídas por sus súbditos, ya sean desde antiguo o por concesión del sumo pontífice. Señala que el emperador no es dueño de las posesiones de sus súbditos, y por lo tanto, con mayor razón no tiene facultades para quitar sus posesiones a los indios. El emperador “no es señor en cuanto a la propiedad de bienes que son poseídos en común y no son de propiedad privada”<sup>741</sup>, y afirma que “no parece que pueda tener mayor derecho en este Nuevo Mundo, habida por concesión, que el tiene en un reino habido por derecho hereditario. Ahora bien, en el reino que tiene por derecho hereditario, como en España, no tiene la propiedad sobre los bienes de sus súbditos, ni puede tomárselos a su arbitrio. Por consiguiente, tampoco podrá en estas partes”.<sup>742</sup> Y si esto se aplica para el emperador, con mayor razón para las autoridades novohispánicas: “...el virrey (...) no podrá de suyo dar las tierras que estos naturales tienen en posesión, y que no son comunes sino de propiedad particular, ya sean cultivadas, ya incultas”.<sup>743</sup>

En cuanto al supuesto del ejercicio del derecho de resistencia contra el tirano, con ayuda de los españoles, Veracruz sostiene que no justifica la privación de las propiedades de los indios, pues los bienes que estaban en poder del tirano deben pasar a manos del pueblo: “[e]n el caso de que la sociedad hubiera dado este dominio al emperador, una vez expulsado el tirano, no habría sido lícito por ello vejar a los que se han sometido de tal manera, o apropiarse de los tesoros de la sociedad conservados como tales, aunque hubieran estado en el poder del tirano, porque todos los bienes poseídos por el tirano pertenecen a la sociedad, y por ello, deben restituírsele y utilizarse en beneficio de la misma; si se erró en esto, se debe corregir con la restitución de las cosas quitadas a la sociedad de quien era el tesoro”.<sup>744</sup>

---

<sup>739</sup> Cf. *Ídem.*, VI.336-VI.337, p. 216.

<sup>740</sup> *Ídem.*, VII.406, p. 238.

<sup>741</sup> *Ídem.*, VIII.455, p. 255.

<sup>742</sup> *Ídem.*, VIII.450, p. 254.

<sup>743</sup> *Ídem.*, VIII.453, p. 255.

<sup>744</sup> *Ídem.*, XI.872, p. 372.

#### 4.2.5.4. El derecho de comunicación

De forma semejante que Vitoria, Veracruz reconoce el llamado *ius communicationis et commercii* como parte de la sociabilidad natural de los seres humanos. De este derecho se derivan diversos derechos como al libre tránsito, de residencia, de comercio y para extracción de minerales. Al abordar este mismo tema cuando tratamos el pensamiento de Las Casas, señalamos cómo Vitoria conceptúa este derecho de tal manera que es funcional a los intereses colonialistas, pues nunca considera la hipótesis de formularlo como derecho de los indios y sólo lo hace como derecho de los españoles. De nuevo, la experiencia indiana de fray Alonso hace que su pensamiento se distinga a la de su maestro.

Veracruz aborda el derecho de comunicación como una de las hipótesis de títulos justificatorios de la guerra; como señala Heredia, “funda esta conclusión en el derecho natural. Tales actividades son facultativas de todos los hombres, y nadie puede legítimamente ser excluido de ellas. Nuestro agustino, es obvio, piensa en el marco ideológico medieval del *orbis christianus*. Apunta apenas en Europa –se irá afianzando a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII– el esquema jurídico de los Estados nacionales. Para fray Alonso, como para los teojuristas de la Escuela de Salamanca, tienen tanto derecho los europeos de venir a coger perlas o buscar oro en los ríos y mares de América, como los indios americanos de ir a pescar en el Mediterráneo”.<sup>745</sup>

Cabe señalar que el derecho de comunicación, es decir, el derecho a viajar y a permanecer en el territorio de otro país, no era para Veracruz un derecho de los Estados sino de los individuos. Pero aunque es un derecho natural no es un derecho absoluto, sino que está condicionado. De las diversas condiciones, la que sobresale para nuestro tema es la condición de que el ejercicio de este derecho no lesione el bien común del país al que se emigra, ya que el objetivo de este derecho es el *bonum commune totius universi*.<sup>746</sup> Al ser este bien común lesionado, el impedimento a ejercer dicho derecho no puede funcionar como título legitimador de una guerra justa. El negocio que realicen los extranjeros no debe generar pérdida para la república. Es decir, el agustino establece una limitación al derecho de libertad de negocio o comercio: “con tal que los habitantes de este Nuevo Orbe no hubieran temido con probabilidad un futuro mal para la república por este comercio”.<sup>747</sup> Y reafirma que si se ocasionan esos daños, hay derecho de resistir a la “invasión”:

“Dije en la conclusión ‘cuando este viaje se hace sin injuria de los infieles’. Pues, si a causa de estos viajeros la paz de su república debiera perturbarse, o padecer algún otro

---

<sup>745</sup> HEREDIA, Roberto, “Augurios de una nueva nación”, *op. cit.*, p. 58.

<sup>746</sup> CEREZO DE DIEGO, Prometeo, *op. cit.*, p. 350.

<sup>747</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, XI.918, p. 384.

daño, no estarían obligados a esta hospitalidad; tampoco, si debieran padecer daño en sus bienes temporales. Esto es evidentísimo bajo la luz natural”.<sup>748</sup>

Como en otros títulos justificatorios de la guerra, Veracruz distingue entre la teoría y los hechos sucedidos durante la conquista y colonización de las Indias. En efecto, si por un lado establece unos derechos que deben ser respetado en la nueva conformación social de Nueva España, se cuida de dejar en claro que no fue en ejercicio del *ius communicationis* la manera en que se realizaron las primeras intromisiones de los españoles entre los pueblos indios: “...los españoles buscando lo que había entre éstos, oro, plata y piedras preciosas, objetos que son comunes y concedidos al primero que los ocupa, no obtuvieron permiso de éstos ni fueron admitidos por este Nuevo Orbe, ni para comerciar y negociar, lo cual es de derecho internacional. Sin embargo, no por esto hay causa justa de guerra; primero, porque nunca intentaron un tal viaje entre éstos; segundo, porque, cuando habían comenzado a comerciar y negociar, no se contentaron con ello, sino les decían que se sometieran al emperador; tercero, porque, para esto no estaban inermes sino armados, aterrorizando a los habitantes y abrumándolos en muchas cosas”.<sup>749</sup> Por otra parte, y dado el hecho de una actitud correcta y pacífica por parte de los españoles, Veracruz afirma que “toda vez que los habitantes de este Nuevo Mundo no han ofendido de ningún modo a los cristianos al tiempo de su arribo, ni les han dañado en nada, ni a ellos ni a sus propiedades, ni han impedido el comercio de cualquier género entre ellos y los cristianos españoles, síguese, vuelvo a decir, que por esta causa no puede justificarse la guerra que fue hecha cuando por primera vez fue sometida esta nación al emperador”.<sup>750</sup>

Por último, es importante insistir porqué el derecho de comunicación tiene estrecha relación con el reconocimiento de la igualdad del indio. Fray Alonso, como señala Cerezo de Diego, “situaba en un plano de igualdad a los habitantes en un plano de igualdad a los habitantes y territorios del Nuevo Mundo con los de España y el resto de los pueblos del *orbis christianus*. Esta idea de igualdad se contrapone a la mentalidad *colonial* desarrollada por los autores mercantilistas, según la cual los territorios dependientes de la metrópoli debían ser utilizados en beneficio de ella, actuando como fuentes suministradoras de materias primas y comprando sus productos manufacturados”.<sup>751</sup> Es decir, en la perspectiva colonial, el bienestar de los habitantes de las Indias pasaba a segundo término y quedaba supeditado al desarrollo de la metrópoli que, por supuesto, se consideraba prioritario. En cambio, para Veracruz, este derecho debía ejercerse para el bien común, y además lo reconocía tanto para españoles como para indios, y podía ejercerse tanto en las Indias como en Europa: “...aquellas cosas que no fueron apropiadas,

---

<sup>748</sup> *Ídem.*, XI.909, p. 382.

<sup>749</sup> *Ídem.*, XI.756, pp. 339-340.

<sup>750</sup> *Ídem.*, X.673, pp. 319-320.

<sup>751</sup> CERREZO DE DIEGO, Prometeo, *op. cit.*, p. 351.

también permanecieron en común, como antes estaban en común en el derecho natural; entonces, quien nació del otro lado del orbe tiene, en efecto, derecho al mineral encontrado en este Nuevo Orbe, así como el nacido en este Nuevo Orbe lo tiene al pez que hay en el mar Mediterráneo; porque no se ha hecho apropiación ni en particular ni en común”.<sup>752</sup>

#### **4.2.6. Derecho a la libertad**

La defensa del derecho a la libertad de los pueblos indígenas, argumentada por Veracruz en sus obras, se ve reflejada en distintas situaciones que los afectaban. Por un lado, está la defensa de la calidad humana de los indios, por la que no son esclavos por naturaleza, desautorizando las interpretaciones dominantes respecto al pensamiento de Aristóteles. Por otro lado, siendo un tema amplio en la obra alonsiana, encontramos el análisis y las críticas de los títulos que pretendían justificar la conquista y negar la libertad a los pueblos indios.

Como puntos también sobresalientes en cuanto al derecho a la libertad, Veracruz defendió que el poder político radica en el pueblo y que es éste quien lo delega al gobernante y, por lo tanto, se debe asegurar la libertad. Y también el tema del derecho a la resistencia contra la tiranía –que igualmente encontramos en Las Casas– como un medio para proteger el derecho a la libertad.

##### **4.2.6.1. Reconocimiento de la libertad**

Alonso de la Veracruz defiende la libertad de los indígenas, tanto personal como comunitaria, para tener su propio gobierno y hacer uso de sus bienes. Sobre la base de una interpretación de Aristóteles, y de analizar el contenido del derecho natural en conexión con los preceptos del derecho de gentes, combate la idea común de la época de negar, desde un argumento naturalista, la libertad a los indios.

En cuanto a la doctrina aristotélica respecto a los esclavos o siervos por naturaleza, Veracruz realiza una interpretación que lo conduce a negar la existencia de una esclavitud natural en sentido estricto. En la sección anterior comentamos, al abordar la controversia entre Sepúlveda y Las Casas, que ciertamente eran los promotores de la esclavitud natural de los indios quienes mejor conocían a Aristóteles y quienes lo interpretaban con mayor fidelidad. Por eso, ante la autoridad que el pensamiento del estagirita tenía, era necesario que los defensores de indios buscaran una interpretación que fuera funcional para contradecir a aquellos que aseveraban la esclavitud por naturaleza de los indios. En este contexto, el agustino interpreta las palabras

---

<sup>752</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., XI.923, p. 386.

aristotélicas en el sentido de que algunos seres humanos están mejor capacitados para gobernar que otros, y estos deben aceptar el gobierno de aquéllos:

“Pues, aunque por naturaleza unos individuos se nombren libres y otros esclavos, como afirma Aristóteles, sin embargo, esto es verdadero en cuanto que hay algunos que sobresalen en virtud y prudencia, que por su mérito pueden estar al frente de otros, y que también pueden conducir y guiar a otros. Otros son siervos por naturaleza, esto es, de tal manera tienen una condición servil, que más bien deben someterse a otros y ser regidos por otros, y no imperar sobre otros o regirlos. Sin embargo, quienes por naturaleza son libres no tienen, por el hecho de ser más prudentes, dominio en acto sobre los otros, aun cuando esos otros sean de condición servil cuanto se quiera”.<sup>753</sup>

Como se puede observar, la interpretación dada a Aristóteles por fray Alonso no coincide con la de Sepúlveda y demás promotores de la esclavitud natural de los indios. En su clasificación se distingue entre el *hombre libre* y el *hombre siervo*, en razón del cargo que han de ocupar en la sociedad, si de gobernante o de gobernado. Los primeros son aquellos que por estar dotados de virtud y de prudencia han de estar frente a los segundos, guiándolos y gobernándolos; pero esto no justifica de ninguna manera que los “hombres libres” posean un derecho de propiedad sobre los “hombres siervos”, y puedan hacerse de sus bienes o abusar de ellos. Al contrario, impone al “hombre libre” el actuar en función del bien común de la sociedad y sujeto a límites en el ejercicio del poder político. Esto porque, señala el agustino, la naturaleza exige la sumisión de lo imperfecto a lo más perfecto, pero no al grado de que los superiores puedan subyugar a los inferiores: “aunque hubiera quienes estuviesen al frente de otros porque son más prudentes, sin embargo, no lo estarían para dominar”.<sup>754</sup>

Esta interpretación se refuerza con la distinción entre servidumbre natural y esclavitud legal. Aquélla consiste, como hemos dicho, en una exigencia de la propia naturaleza, en virtud del ingenio que cada ser humano posee, y a la capacidad o no de dirigir a la sociedad desde un puesto de dirección y de gobierno; esta relación entre el “hombre libre” y el “hombre siervo” no afecta la calidad de persona libre y propietaria de sus bienes del segundo. En cambio, la esclavitud legal sí afectaba la calidad de persona libre del esclavo y tanto él como sus bienes se encontraban en total dependencia de su dueño. Pero esta esclavitud no estaba en función de la naturaleza sino de cuestiones legales que, como vimos al hablar de Bartolomé de Las Casas, eran totalmente aceptadas en la época, tal como caer prisionero durante una guerra justa.

---

<sup>753</sup> *Ídem.*, I.5, p. 118.

<sup>754</sup> *Ídem.*, VII.385, p. 232.

De lo anterior se sigue que no sería posible la existencia de un pueblo entero que “por naturaleza” debería encontrarse sometido a esclavitud por otra nación, perdiendo sus habitantes entonces la libertad personal y la propiedad de sus bienes; a lo más, se justificaría que un pueblo tuviera que ser guiado y gobernado por otro, con mayores capacidades, pero respetando la libertad y la propiedad de los siervos. No obstante, esta hipótesis no se aplica con los pueblos indígenas pues, como hemos visto, el agustino defiende la capacidad que tenían de gobernarse a sí mismos y, por lo tanto, no era necesario que se convirtieran en “siervos por naturaleza”.

Por otro lado, aún interpretando de esta manera la “servidumbre natural”, no se justifica el otorgamiento del poder inmediatamente a los más dotados, sino que por derecho de gentes el pueblo debe elegir a quien los gobierne. Aceptar la existencia de hombres más aptos que otros para gobernar no significa que esto anule la potestad del pueblo para elegir a sus gobernantes; así, se evita que el derecho natural sirva como ideología funcional a quienes ostentan el poder y se presenten como “los mejores”, pues por encima de esta cuestión natural está la decisión del pueblo. En este sentido, fray Alonso afirma:

“Del mismo modo que la propiedad de las cosas, así también la potestad gubernativa y la potestad deliberativa es algo natural. Como enseña Aristóteles en el lugar antes citado, hay algunos que son libres por naturaleza y otros esclavos por naturaleza, porque algunos sobresalen por su prudencia en gobernar y son, por tanto, libres por naturaleza. Y por derecho de gentes se ponen de acuerdo los hombres para elegir a quien ha de gobernar, y el electo adquiere así el poder, mientras que los demás son por naturaleza inferiores. Todo esto se encuentra por naturaleza tanto en los infieles como en los fieles, porque lo que es natural se encuentra en todos”.<sup>755</sup>

A través de esta interpretación del discutido texto de Aristóteles es como fray Alonso reconoce y defiende la libertad de los pueblos indígenas. Como hemos visto en páginas anteriores, el reconocimiento de esta libertad se encuentra estrechamente unido al reconocimiento de su igualdad, de la legitimidad de sus gobiernos y de su propiedad. Pero la cuestión de la libertad adquiere su punto más importante en la discusión respecto a los títulos de la conquista; discusión que ocupa gran parte del pensamiento de Veracruz y que lo conduce a analizar las ideas dominantes de la época, ya sea para mostrar su falsedad o para asumirlas buscando construir unos principios que protegieran a los indios, a los pobres y a los oprimidos en la nueva configuración pluricultural que le tocó vivir.

Como parte de esta defensa de la libertad indígena, cabe resaltar la que hace respecto a la propiedad. No sólo defiende la legitimidad de la propiedad de los indios, la obligación del estado

---

<sup>755</sup> *Ídem.*, X.657, p. 316.

de protegerla y de, siendo el caso, realizar la restitución; también argumenta a favor del uso libre de la propiedad, colocándole obligaciones de no-hacer a la autoridad respecto a limitar el uso legítimo que un particular o un pueblo quisieran darle a sus bienes:

“...si el gobernador del pueblo o todo el pueblo quisieran en tales lugares incultos, poseídos en común, poner rebaños o ganados, o establecer un molino o algún otro negocio, no están obligados a pedir licencia al emperador ni al virrey ni a los oidores. Y, si lo pidieran, no se les debe negar. Ni puede impedirseles justamente por nadie, sea de cualquier condición. Esto es manifiesto. Porque cualquiera puede usar de sus bienes a su arbitrio, sin perjuicio de otro, de tal manera que nadie se haga daño”.<sup>756</sup>

“El pueblo puede hacer lo que quiera en todas las propiedades comunales; así como también podrían los habitantes dividir las entre sí para que hubiese apropiación y dominio privado”.<sup>757</sup>

Otro punto donde sobresale la defensa de la libertad de los indios es en la aceptación de la fe cristiana. Como comentaremos en el siguiente punto, el tema de la infidelidad era frecuentemente usado como título justificatorio de la guerra, fundamentado en posturas teocéntricas propias del medioevo europeo que eran trasladadas a la discusión sobre la realidad india. En una de las conclusiones de la cuestión X de su tratado *De dominio*, dice:

“Si los infieles del Nuevo Mundo reciben a los misioneros y les permiten evangelizar con toda libertad, y si después de esto no quieren creer, no pueden por esta razón ser privados por la guerra de su dominio. Lo que quiero decir en esta conclusión es que, en el supuesto de que estos infieles hayan admitido a los primeros misioneros y les hayan permitido evangelizar en público y en privado, y con todo ello no quieran aceptar la fe en el Dios verdadero, no por esto ha de hostilizárseles con acciones bélicas, ni privárseles de un dominio justo por otros motivos”.<sup>758</sup>

Para Veracruz, la libertad de los indios de rechazar la fe cristiana se fundamenta en que “nadie puede ser forzado a creer”. Por eso, amenazar con la privación de los bienes o del dominio es una manera de forzar a creer, y “el hombre puede hacer las demás cosas sin querer, pero el creer no lo puede hacer sino queriendo”.<sup>759</sup>

---

<sup>756</sup> *Ídem.*, VIII.463, p. 257.

<sup>757</sup> *Ídem.*, VIII.464, p. 258.

<sup>758</sup> *Ídem.*, X.688, pp. 322-323.

<sup>759</sup> *Ídem.*, X.690, p. 323.

#### 4.2.6.2. Crítica a algunos títulos justificatorios de la conquista

Aunque en las condiciones abstractas de los títulos legítimos, Veracruz fue menos radical que Las Casas y Vitoria, en el caso concreto de la conquista de México, no la llega a declarar legítima, y presenta una serie de elementos que constituye, desde su perspectiva, una prueba de su ilegitimidad. Como señala Pereña, el agustino “calificó la conquista de México de invasión. Por no existir legítimos títulos de ocupación, aquellas guerras de conquista fueron injustas y resultó tiránico el primero dominio de los españoles”.<sup>760</sup> Una de sus preguntas al analizar los títulos es “con qué derecho se hizo el primer arribo de soldados armados a tierra”<sup>761</sup>, y le quedaba claro que no había ningún título justo para tal llegada.

Es cierto que Veracruz considerará, al final de su tratado, la existencia de un título justo para el dominio español, después de haber falsado diversos argumentos que se utilizaban comúnmente, ya sea porque en sí mismos no podían ser justificados o porque en la realidad los hechos no se acomodaban a la aplicación de determinado título justo. Pero, cabe señalar, nunca declaró la conquista como legítima, pues de raíz la llegada de soldados y el sentido de la guerra contra los indios no se habían dado cumpliendo las razones de un título justo. Lo cierto es que, como hemos insistido, la realidad histórica en que se encontraba lo obligaba a pensar respecto a una guerra consumada y a la formación de una nueva sociedad, donde deberían darse las reglas para una convivencia justa, sobre todo favoreciendo a los pobres y oprimidos que, en su caso, eran los indios que sufrían las consecuencias del despojo.

#### A. Universalismo del Imperio y del papado

La teoría del señorío universal del emperador era una de las formas de justificar el dominio sobre los indios, y la consiguiente privación de sus bienes. Veracruz analiza este tema en las *cuestiones VII y VIII* de su tratado. Un tema importante de responder pues se consideraba que el emperador podía, por tal potestad, tener derecho a hacer la guerra contra los infieles y privarlos de su dominio y sujetarlos a su autoridad, como opinaban autores como el Hostiense, Oldrado<sup>762</sup> y otros.

Inicia su reflexión con una clasificación del dominio del emperador, entre el dominio *de facto* y el dominio *de iure*. Entre las provincias que *de facto* no se encuentran sometidas al emperador, unas estuvieron en algún tiempo bajo el imperio romano mientras que otras no consta que lo estuvieran. Con respecto a estas últimas, las divide entre las que son hostiles a los

---

<sup>760</sup> PEREÑA, Lucio, *La idea de la justicia en la conquista de América*, op. cit., p. 54.

<sup>761</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., XI.755, p. 339.

<sup>762</sup> Oldrado de Ponte (+1335) fue profesor de Derecho en Montpellier, Bolonia, Padua y Perusa, y tuvo influencia sobre el papa Juan XXII.

cristianos y aquellas que no causan daño. Después realiza un repaso a las opiniones de distintos juristas que afirman que el emperador es señor de todo el orbe, “de tal manera que todas las naciones y provincias y todos los reinos están bajo su imperio de hecho o de derecho, de tal suerte que si hay algunos reinos o provincias que sólo de hecho no reconozcan al emperador como señor, sin embargo, de derecho le están sujetos”.<sup>763</sup>

Veracruz va dando pruebas de porqué no se puede considerar como señor universal al emperador, y por tanto, la guerra a los indios había sido injusta bajo tal título. Realiza una descripción de los distintos reinos e imperios que han existido, y que han sido contemporáneos entre sí, y concluye que “en ningún tiempo hubo alguien que gobernara sobre todos los pueblos”.<sup>764</sup> Ahora bien, señala que “si después de Cristo alguien fue señor universal de todo el orbe, esto sería o por derecho natural o por derecho divino o por derecho humano”,<sup>765</sup> y prueba que por ninguno de los tres órdenes puede darse tal facultad.

Por derecho divino, Veracruz señala que no hay nada en las sagradas escrituras que apoyen el señorío universal del emperador. Tampoco es de derecho natural porque en la naturaleza no se encuentra algo que establezca dicha prerrogativa a favor de persona alguna, pues por derecho natural, en un principio, todas las cosas eran comunes, y aunque hay una naturaleza corrupta – aquí fray Alonso adopta la postura de la naturaleza corrompida propia de la patristica– no significa que uno solo deba gobernar a todos. Y, por último, por derecho humano no hay un único señor en los asuntos temporales, “porque nadie podría promulgar una ley acerca de esta sujeción, pues ésta sólo podría obligar a quienes le estén sujetos”.<sup>766</sup> Además, si fuese por derecho humano, el dominio universal sería por sucesión, elección o por guerra justa, y ninguno de los tres motivos se da: no es por sucesión porque nunca hubo un único señor de todo; no es por elección porque no consta que se haya hecho tal elección; y tampoco fue por guerra justa, porque aun suponiendo que así fue, nunca fueron sometidas todas las provincias por medio de la guerra. Y por eso, “de ningún modo hay uno solo que sea señor de todo y pueda llamarse emperador universal y señor de todo el mundo”.<sup>767</sup>

Como uno de sus corolarios, señala fray Alonso, “el emperador no tiene justo dominio en otras provincias de las cuales no consta que le hayan estado sujetas ni de derecho ni de hecho”.<sup>768</sup> Por lo tanto, no se puede justificar la guerra por el supuesto señorío universal del emperador, ni hacerse del dominio ni de los bienes, ni cobrarles tributos. Y esto lo aplica a la realidad de las Indias, de la siguiente forma:

---

<sup>763</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., VII.353, p. 221.

<sup>764</sup> *Ídem.*, VII.379, p. 230.

<sup>765</sup> *Ídem.*, VII.385, p. 232.

<sup>766</sup> *Ídem.*, VII.394, pp. 234-235.

<sup>767</sup> *Ídem.*, VII.395, p. 235.

<sup>768</sup> *Ídem.*, VII.403, p. 238.

“Se sigue con esto que, supuesto que este Nuevo Orbe, como consta, nunca estuvo sujeto por derecho ni de hecho al imperio romano, y que estos infieles no eran perjudiciales a los cristianos, se sigue, digo que el emperador no puede lícitamente por su propia autoridad, por el hecho de que es emperador, quitar a estos naturales sus campos o pastos, y contra su voluntad darlos a otros; y que si obra así, el mismo emperador peca, y quien posee a partir de tal concesión, no está seguro en conciencia, si posee por el solo título de que el emperador se lo concedió, o el virrey, en su nombre, a menos que la ignorancia lo excuse”.<sup>769</sup>

Es decir, Veracruz niega la potestad del emperador sobre el Nuevo Mundo por razón de una supuesta titularidad universal. Es una manera como, siguiendo la tradición de la Escuela de Salamanca, deslegitima la conquista, y protege los derechos de libertad y propiedad de los indios. No obstante, como hemos insistido, es claro que ante las circunstancias de la conquista como hecho consumado, Veracruz tuvo que buscar un título que justificase, en los hechos y por derecho, la potestad de la Corona española. Título justificatorio que, además, permitiera establecer las bases de convivencia de una nueva sociedad que hiciera justicia a los que habían sido despojados injustamente de sus bienes, es decir, los indígenas. Por eso, como veremos al final de esta sección, justificará la potestad del emperador como una concesión del papado, con el fin de la evangelización.

Por otro lado, y también como un tema central para la defensa de los derechos indígenas, Veracruz analiza la cuestión de la potestad del papado. En esto, sigue la tradición medieval de la división de los asuntos temporales y los asuntos espirituales, señalando que el papa “no tiene potestad en los asuntos temporales de manera que sea llamado señor del mundo”.<sup>770</sup> Pero además señala que “tiene la plenitud de la potestad en los asuntos espirituales inmediatamente de Cristo sin limitación alguna y dependiente sólo de Cristo”.<sup>771</sup> Y esta potestad no sólo sobre los fieles sino sobre los infieles para administrarles los bienes espirituales.<sup>772</sup> No obstante, reconocerá la potestad indirecta en los asuntos temporales, lo que le da pie a establecer el título justo que comentaremos al final de esta sección.

## **B. La infidelidad de los indios**

Además de la doctrina aristotélica de la esclavitud natural, las teorías teocráticas relacionadas con la infidelidad de los bárbaros también eran utilizadas frecuentemente para justificar la conquista

---

<sup>769</sup> *Ídem.*, VII.408, p. 239.

<sup>770</sup> *Ídem.*, IX.510, p. 274.

<sup>771</sup> *Ídem.*, IX.519, p. 278.

<sup>772</sup> *Ídem.*, IX.533-IX.539, pp. 283-285.

de las Indias. La idea medieval de que los cristianos tenían el deber y la posibilidad de castigar a los gentiles debido a sus cultos idolátricos, en especial aquellos considerados *contra naturam*, renació con fuerza como argumento contra la libertad de los pueblos indios. Esta justificación se veía alimentada por los siglos de conflicto entre los reinos cristianos y el Islam, donde las diversas categorías utilizadas contra los infieles repercutían fuertemente, pero ahora contra los nativos de las tierras recién descubiertas. Se trataba de imponer la *pretensión de validez universal* de la moral de los conquistadores sobre los habitantes de las Indias, por medio de la violencia y no por el diálogo.

La importancia de estas posturas para justificar el despojo a los indios queda claro cuando se observan las diversas acotaciones que sobre el tema de la infidelidad hace fray Alonso. Su interés principal es demostrar que tanto los indígenas como sus gobernantes tenían posesión legítima de sus bienes y contaban con dominio legítimo, y que el despojo de que habían sido objetos por razón de su infidelidad era ilegítimo y procedía la restitución.

En la *cuestión X* de su tratado *De dominio*, Veracruz realiza una clasificación de infieles no basada en la relación existente entre estos y los reyes cristianos –que era la sostenida por Cayetano– sino en el contenido propio de la infidelidad (la no profesión de la fe cristiana). Así, por infieles entiende, en términos generales, los que no tienen la fe verdadera,<sup>773</sup> y la clasificación que realiza es la siguiente: (a) Los *herejes* y *cismáticos*, que son lo que profesaban la fe cristiana y la perdieron; (b) los *judíos*, que profesaron la fe ortodoxa en el Dios verdadero hasta la llegada de Cristo; (c) los genéricamente llamados *gentiles*, que nunca recibieron la fe. Ahora bien, respecto a la última categoría de infieles, los divide en diversos pares de grupo: c.1) los que habitan o no tierras que alguna vez fueron de los cristianos; c.2) los que son hostiles o no a los cristianos; c.3) los que tienen gobiernos tiránicos o que tienen buenos y prudentes gobiernos; c.4) los que cumplen con la ley natural o los que la infringen matando a inocentes, comiendo carne humana y practicando la sodomía; c.5) los que reciben y admiten a los predicadores cristianos, y los que no los reciben ni los escuchan.<sup>774</sup>

Una vez realizada esta clasificación, fray Alonso hace un repaso de las opiniones más conocidas respecto a la guerra justa por infidelidad, y entre ellas cita a una de las autoridades eclesiásticas que primero defendió que el estado de infidelidad era causa justa para privar del dominio y la jurisdicción –a quien Las Casas, como hemos visto, hace referencia para criticarlo–: el cardenal de Ostia, Enrique de Susa (¿?-1271), mejor conocido como el Ostiense.<sup>775</sup> Según este autor, los pueblos gentiles poseyeron su dominio y jurisdicción con fundamento en el derecho natural y el derecho de gentes hasta la venida de Cristo, momento en el cual, debido a la

---

<sup>773</sup> Cf. *Ídem.*, X.614, p. 308.

<sup>774</sup> Cf. *Ídem.*, X.614-X.621, pp. 308-309.

<sup>775</sup> Ya hemos visto que, en el tema del requerimiento, es el jurista Palacios Rubios quien introduce en las Indias la temática propuesta por Enrique de Susa, el Ostiense.

concesión de la plenitud de la potestad temporal y espiritual de la persona de Cristo delegada en el Papa, éste poseía la autoridad y potestad no sólo sobre los cristianos sino también sobre los infieles; así, si el pontífice lo creyera necesario, tenía las facultades para privar a los infieles de sus reinos y bienes. Si, dado el caso, los infieles se resistían, era lícita la guerra que se les hacía para cumplir con la orden papal.<sup>776</sup> Si esta opinión fuera verdadera, sostiene Veracruz, entonces los reyes católicos y el emperador, pudieron lícitamente subyugar a los indios y quitarles sus reinos. Además, podrían participar en esta misma tarea cualquier cristiano particular, como sería el caso de los encomenderos.

Para combatir a esta opinión, Veracruz inicia citando al papa Inocencio IV según el cual los infieles tienen verdadero dominio y verdadera posesión y jurisdicción. Y cita autores que apoyan de alguna manera la misma idea: Pedro de Ancarano, Juan Andrea, entre otros. La conclusión a la que llega es que por el sólo hecho de que los indios sean infieles no puede justificarse la guerra: “Ninguna potestad, ni la espiritual del sumo pontífice ni la temporal del emperador puede iniciar una guerra contra los infieles para arrebatarles sus dominios por la sola razón de su infidelidad, y que por ella no pudieran tener ningún dominio”.<sup>777</sup> Esto debido a que, entre otras razones, ni el papa ni el emperador son señores de todo el orbe. No era justo someterlos al emperador por ser infieles, “porque eran los nativos legítimos señores y tenían verdadera jurisdicción y posesión, y no eran poseedores injustos por la sola infidelidad”.<sup>778</sup> Pero la radicalidad de Veracruz va más allá y señala que si la infidelidad fue la única razón por la que los indios fueron sometidos y privados de su dominio, entonces el emperador está obligado a restituir todos los bienes expoliados y a indemnizarlos por los daños y perjuicios ocasionados.

Ahora bien, la clasificación de los infieles hecha por Veracruz es importante porque demuestra que, al no ser los indios infieles que hayan estado bajo el dominio del emperador romano ni que hayan ocupado tierras cristianas, no puede el emperador hacerles guerra justa ni privarlos de su libertad. En efecto, refiriéndose a los pueblos indígenas señala que “no consta en absoluto que hayan sido súbditos alguna vez, ni que exista un derecho de disponer de dicho territorio, la consecuencia es la de que no fue lícita la guerra que se les hizo por aquel motivo, ni por la misma razón puede el emperador gobernar en estos países, como tampoco puede justamente por esta causa imponer tributos ni reclamarlos ni recibirlos, por lo que está obligado a la restitución de todo (lo que haya obtenido)”.<sup>779</sup>

---

<sup>776</sup> Cf. VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., X.623-X.624, p. 310. Además del Ostrense, fray Alonso también hace referencia a otros autores que tenían una postura semejante, tales como Oldrado, Juan de Leñaño, Guido de Baisio, Juan Fabro, Juan de Fantuciis, Martín de Lodi, Corseto Siciliano, y el doctor Arias “en su exposición de las *Leyes del Toro* (ídem., X.626, p. 311).

<sup>777</sup> Ídem., X.650, p. 314.

<sup>778</sup> Ídem., X.659, p. 317.

<sup>779</sup> Ídem., X.666, p. 318.

Por último, cabe señalar que Veracruz admite dos hipótesis que podrían justificar la guerra contra indios. Una es la hostilidad contra los españoles<sup>780</sup>, y la otra, impedir la predicación de la fe. Pero en ambos casos, el agustino señala que no se verificaron tales hechos en la realidad, y por lo tanto, no se puede utilizar tal pretexto para justificar la guerra.

En la sexta conclusión de la cuestión X del tratado *De dominio*, y relacionado con el tema de la infidelidad, fray Alonso señala que por el hecho de que los indios adoraran ídolos y fueran politeístas, cometieran adulterios, fornicaciones o embriagueces, u otros tipos de vicios, no son razones para justificar la guerra, ni para someterlos, o despojarles de su legítimo dominio.<sup>781</sup> Es más, reconoce que si bien estos “vicios” sucedían, los propios pueblos indios tenían leyes para castigarlos.

### **C. Sobre el uso ideológico de la predicación de la fe**

En la mentalidad teocrática en la que se formó fray Alonso, era lugar común establecer la obligación de todos los seres humanos de recibir la fe cristiana. La ideología dominante de la época, la que justificaba el universalismo europeo entonces, era la cristiandad. De ahí que un título común sostenido para justificar la guerra contra los indios era la predicación del Evangelio. En una de las conclusiones de la duda X de su tratado *De dominio*, establece el siguiente título justo:

“Si los infieles, cualquiera que sea su condición, no quisieran recibir a los predicadores del Evangelio, sino que les causaran injurias o los mataran, y de ningún modo se les diese la oportunidad de predicar libremente, sería lícita entonces la guerra contra ellos, y sobre todo con la autoridad del sumo pontífice”.<sup>782</sup>

La anterior afirmación podría justificarse desde una perspectiva universalista, basándonos en la libertad y en el derecho de repeler las agresiones. Es decir, de manera positiva, se está reconociendo a los españoles su derecho de tránsito, de predicación y de repeler aquellas agresiones que les impidieran ejercer tales derechos. En realidad, no se está defendiendo la obligación sin condiciones de los indios de aceptar la fe, sino tan sólo aquella respecto a que permitan la predicación del Evangelio. Sólo ante una predicación adecuada, reconoce Veracruz, podría hablarse de una obligación de creer.

Si bien Veracruz acepta la necesidad de que el Evangelio se predicara, no obstante, de forma semejante a Las Casas, critica el uso ideológico de este derecho por parte los españoles, y

---

<sup>780</sup> Más adelante, al analizar el derecho a la resistencia, volveremos sobre este punto.

<sup>781</sup> Cf. *Ídem.*, X.693, p. 324.

<sup>782</sup> *Ídem.*, X.666, p. 318.

levanta la voz contra los modos en que la supuesta evangelización se realizó. Es decir, denuncia que la predicación de la fe cristiana no era, en realidad, un fin en la acción de los conquistadores y encomenderos sino tan sólo un pretexto para justificar la opresión de los indios. El caso que seguramente tenía en mente Veracruz era el requerimiento, pues señala que “el papa puede autorizar a los príncipes seculares a declarar la guerra a todos los infieles que, después de haber sido amonestados, no quieren profesar la fe cristiana...”.<sup>783</sup> Su ubicación en una nueva realidad pluricultural lo hace sensible para darse cuenta de la trampa que significaba el uso ideológico de la evangelización, como herramienta de dominio y opresión y como pretexto para violar los derechos de los pueblos indígenas.

Para el agustino es claro que no se puede justificar la guerra justa como una legítima defensa, pues afirma que los indios “no están en disposición hostil ni rechazan a los ministros de Dios, antes bien los reciben con los brazos abiertos”.<sup>784</sup> En cambio, da cuenta que la predicación de la fe fue la cortina ideológica de la guerra:

“...síguese que si los misioneros que vinieron no eran de aquella condición, sino que por el contrario vinieron soldados armados que aterraban, expoliaban y mataban a los habitantes del Nuevo Mundo, síguese, vuelvo a decir, que por esta causa no puede justificarse la guerra que se les hizo para someter estas tierras al dominio del emperador. Y así, ni el emperador ni los españoles a quienes les fueron encomendados estos naturales, están en justa posesión...”.<sup>785</sup>

Recordando lo acontecido en Perú, donde se sometió a Atahualpa, nuestro autor señala que no era ése el modo de predicar ni de proponer la fe, pues se debió de hacer de manera seria y prudente; debió hacerse sin acompañamiento de soldados y por medio de hombres que su vida confirmara su doctrina. Afirma que “el primer método que estuvo en uso no fue el de proponer la fe, ni el de enviar misioneros, ni la predicación del Evangelio, sino que la manera con que se propuso, los oyentes no estaban obligados a creer, y sobre todo si no había intérpretes competentes, y de ninguno sabemos en aquel momento”.<sup>786</sup> Por tanto, no se justifica la guerra contra los indios por esta razón, ni la privación de su libertad, pues lo que sucedió en realidad fue que “la soldadesca dejó sueltas las riendas a su sensualidad, como lo hacía con sus caballos, en una conducta de lujuria y rapiña”.<sup>787</sup>

---

<sup>783</sup> *Ídem.*, X.680, p. 321.

<sup>784</sup> *Ídem.*, X.683, p. 321.

<sup>785</sup> *Ídem.*, X.682, p. 321.

<sup>786</sup> *Ídem.*, X.686, p. 322.

<sup>787</sup> *Ídem.*, X.687, p. 322. Ver también XI.786, pp. 347-348.

No obstante, es importante reconocer que Veracruz se muestra demasiado influenciado por doctrinas teocráticas en lo que se refiere a la supresión del culto pagano. Si bien es cierto que en cuanto a la evangelización reconoce la necesidad del convencimiento y del diálogo, sin embargo, en los métodos que permite para la supresión del culto pagano, cuando en general un pueblo ha asumido la fe cristiana, se olvida “de la verdadera naturaleza y carácter de la potestad civil, confunde el fin natural que debe perseguir la sociedad humana con el sobrenatural y atribuye indistintamente al poder civil la potestad legífera para dirigir tanto los asuntos humanos como los derivados de la ley revelada”.<sup>788</sup> De ahí que considere viable la expedición por parte del príncipe cristiano de una ley para evitar la idolatría.<sup>789</sup>

#### **4.2.6.3. El poder radica en el pueblo**

La idea de que el poder radica en el pueblo es un punto de partida esencial para la configuración de derechos humanos. En otras tradiciones de derechos humanos, diferente a la hispanoamericana, como la estadounidense o la francesa, también encontramos este punto de partida; así, por ejemplo, la “Declaración de Derechos de Virginia” (1776) señala que “todo poder está investido en el pueblo y consecuentemente deriva de él; que los magistrados son sus mandatarios y servidores y en todo momentos responsables ante él” (sección 2), y la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” (1789) sostiene que “el principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer una autoridad que no emane de ella expresamente” (artículo 3). Pues bien, este aspecto fue defendido, siglos antes, en los inicios de la Modernidad temprana, por la Escuela de Salamanca y asumido desde la realidad indiana por varios pensadores, entre otros, por Veracruz.

Fray Alonso sostiene el principio del origen democrático del poder, de manera muy cercana a la teoría de sus maestros de la Escuela de Salamanca. Señala que el dominio reside principalmente en el pueblo, y por eso ni por ley natural ni por ley divina, alguien puede ser verdadero gobernante y señor de las cosas temporales, por lo que otros estén obligados a dar tributos.<sup>790</sup> En este sentido, niega cualquier elección divina del poder –excepto aquellos casos especiales, referidos explícitamente por la Biblia–; por tanto, el poder de los gobernantes no puede ser independiente de la voluntad de la república, pues ella es la que transfiere y legitima el poder, ya sea por elección o por consentimiento tácito. En este sentido, sus palabras son claras al afirmar que “[a]sí pues, como no consta de tal elección divina, es necesario recurrir a la misma república, la cual puede transferir la potestad de dominio. Y así, puede elegir a uno de entre muchos, o a unos pocos de entre los mismos, para que gobiernen. Y entonces, éstos tienen tal y

---

<sup>788</sup> CERREZO DE DIEGO, Prometeo, *op. cit.*, p. 315.

<sup>789</sup> *Ídem.*, XI.765-XI.776, pp. 342-345.

<sup>790</sup> *Ídem.*, I.4, p. 118.

tanta potestad, cuanta la república les confiere para el bien de la comunidad”.<sup>791</sup> Por tanto, Veracruz se opone a la doctrina del origen divino del poder, y sostiene que éste proviene Dios en el sentido de que es de derecho natural y divino que el ser humano viva en sociedad, y constituya repúblicas, y para tal objetivo elija a sus autoridades. Así, afirma que “el dominio de un pueblo siempre estuvo desde el principio en el pueblo mismo, y nunca fue cosa derrelicta”.<sup>792</sup> De ahí que, Velasco Gómez señala que

“...fray Alonso invierte totalmente la concepción piramidal del poder virreinal, que originada en el papa y en el emperador desciende hacia las instancias más locales y particulares, desde el virrey hasta los encomenderos. En contra de esta concepción fray Alonso propone una idea republicana en la que el origen de todo poder político debe estar en el pueblo mismo y no sólo ello, sino también su ejercicio en cada una de las instancias debe ser revalidada por los gobernados. De otra manera, sea por el origen, sea por el ejercicio, el gobierno se convertiría en tiránico y carecería de toda legitimidad”.<sup>793</sup>

De nuevo encontramos que Veracruz se basa en su doctrina iusnaturalista para señalar que el poder político radica originalmente en la propia república, en el pueblo, y es transmitido por voluntad de la mayoría a sus gobernantes: “Es necesario, pues, que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad misma”.<sup>794</sup> No duda en señalar que el gobernante no tiene otro poder que el conferido por el propio pueblo.

Este origen popular del pueblo es fundamento para la defensa, entre otras cosas, de la libertad. Así, por ejemplo, cuando Veracruz desarrolla, como título legítimo del dominio español sobre los indios, el hecho de que el pueblo indígena haya dado su consentimiento para ser gobernado por la Corona, cuando no tuviere una autoridad ya elegida<sup>795</sup>, señala: “Dije, ‘si libremente consintieran’. Porque si este consenso estuviera forzado, aunque fuera de todos los de la sociedad, no sería suficiente. En efecto, si, viendo a los hombres armados, estos bárbaros, más temeroso que las liebres, se hubieran entregado a sí mismos a la autoridad de aquel jefe o emperador, la sujeción no habría sido suficiente de su parte, porque no habría sido libre; y así debería hacerse la restitución de lo quitado y de lo ofrecido. Ciertamente, cuando hay miedo, máxime si éste es fundado, un contrato, que puede caer en un varón constante, es nulo por derecho natural y por derecho humano”.<sup>796</sup> En el mismo contexto, señala que el gobernante del

---

<sup>791</sup> *Ídem.*, I.7, p. 119.

<sup>792</sup> *Ídem.*, I.32, p. 125.

<sup>793</sup> VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, *Republicanism and multiculturalismo*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>794</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, I.6, p. 118.

<sup>795</sup> *Cf. Ídem.*, XI.856-XI.859, pp. 368-369.

<sup>796</sup> *Ídem.*, XI.860, p. 369.

pueblo no podría por su sola voluntad transferir el dominio a otro, sin la aprobación de la sociedad.<sup>797</sup>

La legitimidad democrática del poder no sólo se refiere al momento de la elección; ya vimos que el ejercicio del poder se legitima en la búsqueda del bien común, lo que le impone diversas limitantes y obligaciones. Pero también la labor legislativa debe descansar sobre su origen democrático, sobre la voluntad popular. Esta cuestión la aborda Veracruz al analizar el tema de la costumbre, al buscar demostrar que una ley que imponga el pago de los “diezmos” a los indígenas va en contra de la voluntad del pueblo. En el siguiente texto encontramos la manera en que sustenta, desde el derecho natural, la legitimidad democrática de la ley:

“...aunque el que preside en la república promulgue una ley, sin embargo, esta potestad la tiene por derecho natural por la misma república que gobierna. Se sigue, por tanto, que es el pueblo el que da fuerza obligatoria a la ley y la funda, porque excluida la voluntad del pueblo, el magistrado sería impotente. Y el mismo pueblo, no aceptando la ley o, después de aceptarla, revocándola por una costumbre contraria, virtualmente despoja al legislador de la potestad dada. Y así como el mismo legislador no podría quitar una ley justa dada, contradiciendo al pueblo, el pueblo puede quitar la ley, aunque esté en contra el legislador, porque la potestad siempre radica en el pueblo, aunque la misma comunidad como tal carezca de la capacidad de promulgar la ley. Y así la costumbre puede prevalecer por consentimiento expreso o interpretativo del legislador”.<sup>798</sup>

En el mismo tratado *Sobre los diezmos*, señala que “una costumbre justa y aprobada por la práctica de los usuarios tiene valor de ley”.<sup>799</sup> En la cuestión VII se responde si la costumbre de no pagar los diezmos puede prevalecer contra el precepto de pagarlos. Entre sus observaciones, destacamos las siguientes:

“Primera observación. Para la solución de la cuestión se debe considerar que la ley es múltiple: una es natural y otra es divina, y ésta es doble: antigua y nueva. Existe también la ley humana positiva. Y la costumbre puede prevalecer contra alguna de estas leyes. Los ejemplos son claros, aunque contra la ley natural o la ley divina nueva no puede prevalecer.

Segunda observación. Introducir la costumbre contra la ley puede darse de dos maneras: un modo consiste en que la ley dada y aceptada, puede ser abatida por la costumbre. Con

---

<sup>797</sup> *Ídem.*, XI.874, p. 373.

<sup>798</sup> VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre los diezmos*, *op. cit.*, 237, p. 87.

<sup>799</sup> *Ídem.*, 101, p. 50.

el correr del tiempo una ley que estuvo vigente y fue recibida y así deviene la costumbre de hacer lo contrario. Otro modo consiste en que la costumbre de hacer lo contrario, se origina a causa del descuido en poner por obra aquella ley que no fue prevista por la autoridad competente.

Tercera observación. La costumbre contra la ley puede ocurrir de dos modos: que quienes al principio obraron contra la ley pecaron, o dado que empezaron a obrar contra la ley, de donde tuvo origen la costumbre, tal vez no pecaron, porque quizá empezaron a obrar contra la ley por epiqueya”.<sup>800</sup>

De estas observaciones, la que nos interesa resaltar para nuestro tema es la última: que la costumbre se crea porque no se cumple la ley por razones de equidad; es decir, porque la ley es injusta y el pueblo la rechaza a través de la práctica. Por eso afirma que “como entre los habitantes del Nuevo Mundo no había la costumbre de dar limosna en los días de fiesta, de ninguna manera están obligados a darla ni pueden ser obligados por ningún derecho”.<sup>801</sup>

#### **4.2.6.4. El derecho de resistencia a la opresión**

Veracruz no aborda de manera sistemática el tema de la tiranía y el derecho de resistencia en su tratado *De dominio*, pero en diversos párrafos realiza referencias sobre abusos del gobernante, del poder político que no es ejercido para conseguir el bien común, o del exceso en el cobro de tributos, actos que tienen como consecuencia que el gobierno se considere como tiránico; de hecho, en dicho tratado, afirma que “[p]or derecho natural, la sociedad tiene el poder de defenderse”.<sup>802</sup> En efecto, ya hemos visto algunas de estas posturas de Veracruz a través de las páginas anteriores, al referirnos al derecho a la vida y a la igualdad. Ahora analizaremos cómo, siguiendo la doctrina de sus maestros de la Universidad de Salamanca, aplica la teoría de la resistencia a la tiranía en el caso de la encomienda, del reconocimiento del gobierno indio y de las obligaciones de la Corona.

Veracruz sostiene, como hemos analizado, que el poder radica originalmente en la propia república, y es ésta la que lo transfiere al gobernante con el objetivo de que promueva y defienda el bien público.<sup>803</sup> De no procurar el bien común, y sólo preocuparse por el bien de unos cuantos, el gobierno se convierte en una tiranía. Como consecuencia de esta concepción democrática del poder, cuando su uso no cumple con esa finalidad, entonces se reconoce a la comunidad política el derecho de resistencia contra el gobernante tiránico, con la facultad de deponerlo de su cargo;

---

<sup>800</sup> *Ídem.*, 196-198, p. 78.

<sup>801</sup> *Ídem.*, 616, p. 192.

<sup>802</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, XI.868, p. 371.

<sup>803</sup> *Ídem.*, IV.162, p. 168.

lo cual puede darse –señala Veracruz– aún tratándose del Emperador: “...el emperador no tiene otro dominio sino el que se le ha dado por la misma república, de tal suerte que si gobernara tiránicamente, podría la república deponerlo y privarlo del reino”.<sup>804</sup>

Ahora bien, ¿cómo aplica Veracruz la doctrina del derecho a la resistencia en el caso de Nueva España? Como hemos visto, Las Casas lo interpreta como el derecho de los pueblos indígenas a rechazar la invasión y la conquista. En un sentido más amplio, por su talante más académico y por las circunstancias históricas que le tocaron vivir, el agustino realiza un análisis general, desarrollando diversos escenarios y tomando en cuenta no sólo la tiranía ejercida por la encomienda, por el rey o por el emperador (es decir, los actores políticos europeos) sino también por los gobernantes indios. Esto es congruente con la necesidad que veía fray Alonso de determinar un derecho y una ética pública para la convivencia de una nueva república intercultural, donde los criterios deberían ser aplicados a todos en igualdad de circunstancias, aunque reconociendo las diferencias culturales y las situaciones que requerían mayor atención en función de su situación concreta de opresión; y todo esto, como ya hemos señalado, en búsqueda del bien común.

El análisis de Veracruz tiene un gran valor por dos cuestiones: no sólo busca legitimar el derecho a la resistencia de los indios en contra de los españoles, sino también evalúa la calidad de los gobiernos indígenas. En este segundo punto, establece los límites que debe tener la ayuda de los extranjeros para derrocar un gobierno tiránico; es decir, señala las consecuencias legítimas de la ayuda de los españoles a un pueblo indio para derrocar al gobernante tiránico. Esto es importante pues en ese tiempo, al igual que hoy día, la colaboración a un pueblo contra su gobernante tiránico ha sido motivo para justificar invasiones, expandir los imperios y simular buenos gobiernos (“instauración de democracias”).

Veracruz considera que si entre los indios, al igual que entre los demás pueblos, se encontrasen gobernantes tiránicos, la comunidad tiene el derecho a la resistencia y a deponerlos: “[e]l rey existe por la sociedad, en tanto que todo dominio legítimo en el rey procede de la sociedad. No tiene, por tanto, ningún otro derecho ni ningún dominio legítimo, si no gobierna para el bien de la sociedad. Entonces, éste que gobierna así, tiránicamente, tiene un dominio ilícitamente y este dominio es injusto. Podrá, por tanto, con justicia ser privado de él”.<sup>805</sup> De hecho, señala que si entre los pueblos indios “existía un régimen tiránico, la guerra pudo ser justa y los tiranos pudieron ser lícitamente privados de su dominio”.<sup>806</sup>

---

<sup>804</sup> *Ídem.*, I.18, p. 121.

<sup>805</sup> *Ídem.*, XI.816, p. 356.

<sup>806</sup> *Ídem.*, XI.815, p. 356.

Si la resistencia del pueblo para deponer al tirano no puede hacerse por otro camino que no sea a través de la guerra<sup>807</sup>, entonces ésta será justa. Es importante resaltar que nuestro autor, en cada uno de sus argumentos, hace hincapié en ello: la guerra contra el tirano es la última instancia para deponerlo de su dominio, y por lo tanto, deben agotarse otros caminos previos. En principio, el derecho de resistencia para deponer al tirano corresponde a la comunidad que es oprimida, lo que desautoriza la intervención de gobernantes extranjeros:

“...la facultad de matar al tirano, si no está en un hombre particular, reside en la sociedad misma, de la cual obtiene el poder en lo temporal quien gobierna, o residen en otro poder superior al rey. Ahora bien, el emperador, o el jefe que primero les declaró la guerra ni era una persona particular del pueblo tiranizado, ni su ejército era la sociedad oprimida, ni este emperador [era] superior, puesto que se ha dicho que estos infieles ni de derecho ni de hecho estaban sometidos al emperador”.<sup>808</sup>

De hecho, respecto a dónde reside la facultad de deponer al tirano, las palabras de fray Alonso son claras cuando afirma que los indios tenían una estructura política de buen gobierno y que se deponían a los señores que obraban contra el bien común: “...consta clarísimamente que entre estos naturales había un régimen encaminado al bien de la república, y que sus señores eran verdaderos señores. Y, si alguno se apropiaba de cosas mientras gobernaba, inmediatamente era depuesto o muerto por el rey”.<sup>809</sup>

Siendo coherente con su pensamiento, considera que una de las causas que pudo justificar la guerra contra indios fue hacerla contra el tirano para privarle de su reino. Es decir, un título justo que consideraba apto para justificar el dominio español era que el pueblo, al ser gobernado tiránicamente por sus gobernantes originarios, pidiera someterse al rey de España o a cualquier otro gobierno. En la novena conclusión de la cuestión XI de *De dominio* señala: “Si el rey hubiera gobernado tiránicamente entre éstos, no para el bien de la sociedad, sino para su mal, toda ella hubiera podido, incluso contra la voluntad del rey, darse y someterse al rey de España, o a algún otro”.<sup>810</sup> Pero cabe resaltar que esto debe ser a través de una libre elección de los indios<sup>811</sup>, que de manera voluntaria optaran por el gobierno de la Corona española en lugar de seguir bajo la tiranía de sus antiguos reyes, y cualquier acto de presión para obligar a tal decisión,

---

<sup>807</sup> Ciertamente, Veracruz en este punto habla como un filósofo político de su época, en el ámbito de la cristiandad y como consejero de Estado, y con la visión todavía existente del *Orbis christianus* (Cf. CEREZO DE DIEGO, Prometeo, *op. cit.*, pp. 81ss.). Por tanto, como teólogo no tiene la radicalidad de la no-violencia del cristianismo primitivo, que ha sido rescatada por la Teología de la Liberación y que, desde nuestra perspectiva, analizaremos en el capítulo tercero de esta investigación.

<sup>808</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, XI.751, p. 314.

<sup>809</sup> *Ídem.*, V.274, p. 200.

<sup>810</sup> *Ídem.*, XI.867, p. 371.

<sup>811</sup> Cf. *Ídem.*, XI.857-XI.862, pp. 368-370.

dejaría nula la entrega del señorío. Además, se tiene que probar que el gobernante es tiránico, pues esa sería la causa justa por la que el pueblo podría quitarle el señorío que ya le había sido encomendado; esto porque, como ya habíamos señalado, Veracruz considera que si bien el pueblo elige a sus gobernantes, una vez electos, debe haber una causa justa para su destitución.<sup>812</sup>

Pero esta guerra justa contra el tirano tiene sus fundamentos. En la cuarta conclusión de la cuestión XI de *De dominio*, Veracruz señala que “[s]i entre estos bárbaros infieles recientemente encontrados existía un régimen tiránico, la guerra pudo ser justa y los tiranos pudieron ser lícitamente privados de su dominio”.<sup>813</sup> Pero, para comprender cabalmente el sentido de este “título justo” señalado por Veracruz, habría que ver sus razones<sup>814</sup> que se establecen como limitantes:

- a) Al actuar tiránicamente el dominio del gobernante se vuelve ilegítimo al no procurar el bien de la sociedad, y con justicia puede ser privado de su señorío; y si no hay otro modo si no la guerra, entonces ésta será justa. Uno de los límites que establece Veracruz es que se “hubiera sabido con certeza”<sup>815</sup> que entre los indios había un rey tirano, de modo que sus gobernados estaban oprimidos y no había otra manera de liberarlos sino expulsando y despojando de su poder al tirano.
- b) Es lícito para cualquiera liberar al oprimido, y los que están bajo tiranía debe considerárseles como oprimidos. Por tanto, el deponer al tirano tiene como finalidad no la transmisión del dominio en sí, sino la liberación de los oprimidos; y si esta liberación no se cumple, el título no se justificaría.
- c) Todos los de una sociedad que están bajo el dominio del tirano pueden privarlo de su dominio mediante guerra, si de otro modo no pueden. Pero también el papa, el emperador o cualquier otro rey podría auxiliar en este caso al oprimido.

No obstante, la guerra justa contra el tirano para deponerlo en las Indias es sólo una hipótesis, una conclusión lógica de su postura sobre el derecho de resistencia a la tiranía, pero no señala que las cosas en realidad hubieran sido realmente así: “...si el dominio entre estos bárbaros era tiránico (como les parece a algunos), todos los del reino podían, incluso contra la voluntad de su rey, someterse al dominio español y dar obediencia al emperador; y éstos, sometidos en tal forma, estarían obligados a dar tributos justos al emperador, que gobierna para el bien y conservación de la sociedad. Y así, supuesto que los reyes fueron tiranos, puedo haber justicia en el dominio [español]. Si la sociedad habrá hecho esto, lo ignoro”.<sup>816</sup> En efecto, en los casos concretos, señala que nada consta que los gobiernos de Moctezuma o de Cazonzi hayan

---

<sup>812</sup> Cf. *Ídem.*, XI.861, p. 369.

<sup>813</sup> *Ídem.*, XI.815, p. 356.

<sup>814</sup> Cf. *Ídem.*, XI.816-XI.818, pp. 356-357.

<sup>815</sup> *Ídem.*, XI.819, p. 357.

<sup>816</sup> *Ídem.*, XI.871, p. 372.

sido tiránicos. Con lo cual, queda claro, fray Alonso reflexiona sobre este título legítimo no para justificar el dominio español sino para demostrar que no se aplica a los hechos, tanto porque no hay certeza de la tiranía de los gobiernos indios, porque no hay constancia de la libre voluntad de los pueblos a someterse a la Corona para cambiar el régimen tiránico, y sobre todo, porque no ve una mejora en la calidad de vida de los indios bajo las encomiendas.

Es decir, para que este título justificase el dominio español era necesario que se dieran tres circunstancias: un gobierno tiránico y que el pueblo prefiriese ser gobernado por la Corona para, por supuesto, mejorar sus condiciones de vida. Ni una ni otra cosa, decía Veracruz, habría pasado.

No obstante, señala que en “otro tiempo” se exigía al pueblo llano cosas fuera de norma pues los señores actuaban de manera tiránica, y ante esto, se pregunta si el emperador cristiano tiene algún interés al respecto. Se responde que “debe decirse que aquel que gobierna mal debe ser corregido, debe ser castigado; sin embargo, no por eso debe ser despojado. Si el verdadero señor no dirige a sus súbditos a su fin, debe ser amonestado por aquel que lo advierte. Si no atiende a esto, y el pueblo permanece en el error porque el señor no consiente en su conversión o no la quiere, entonces en tal caso debería ser despojado, porque no gobierna para el bien de la república”.<sup>817</sup> Es decir, ante la tiranía, lo primero que procede no es el despojo del poder sino el intento de corrección de las acciones del gobernante. Además, Veracruz establece una regla fundamental para la valoración de la cultura del otro, y para impedir que ciertas concepciones de justicia (hoy diríamos de “derechos humanos”) sirvan como instrumento ideológico para el colonialismo y la imposición de los intereses de los más fuertes. En una clara apertura hacia el *Otro*, en una auténtica búsqueda de la alteridad y de la tolerancia, señala: “Quizá esto que parece tiránico desde el punto de vista de una nación, sería conveniente y adecuado desde el punto de vista de esta gente bárbara, como si fuera mejor que estuvieran gobernados por sus señores con temor e imperio y no con amor”.<sup>818</sup> Es decir, para declarar la tiranía en otro pueblo se debe conocer su circunstancia para valorar la situación y para saber si el gobernante cumple o no con el bien común de la sociedad; es decir, Veracruz reconoce que no son los criterios eurocéntricos (de la cristiandad) aquellos que siempre han de regir en la evaluación de los gobernantes.

Otra condición que pone Veracruz para que un poder extranjero ayudase a los oprimidos a liberarse de su tirano era que tenía que ser notoria su mejoría de vida después del derrocamiento del tirano. En este sentido, por ejemplo, señala que “de ningún modo sería lícito exigir de ellos [los indios], en tributo y en otros servicios, más de lo que ellos mismos daban al rey (que pensábamos tirano)”.<sup>819</sup> Pero además considera que bajo el imperio de un rey católico (tomemos en cuenta la realidad en la que escribe) se deben exigir menos tributos que los exigidos antes por

---

<sup>817</sup> *Ídem.*, V.277, p. 201.

<sup>818</sup> *Ídem.*, XI.820, pp. 357-358.

<sup>819</sup> *Ídem.*, XI.821, p. 358.

el supuesto tirano, para que “de esta manera la justicia de su dominio sea evidente a todos”.<sup>820</sup> En este sentido, el agustino realiza una crítica a la “ideología” que justificaba a la encomienda, y que la presentaba como una institución favorable para el indio, pues “se le había liberado de gobiernos infieles y tiránicos”. En efecto, considera que por ningún motivo se pueden justificar las cargas tributarias que los indios pagaban en el sistema de encomienda, pues ésta constituía una tiranía. De hecho, siendo el caso de querer justificar el dominio sobre la base de considerar tirano al rey natural, se impone la obligación del emperador de evitar los tributos abusivos, como hemos visto en apartados anteriores: “[Y]a que él [el emperador] así lo dispone en sus decretos, y declara su voluntad de que los recientemente convertidos no sean gravados con tributos, y den menos de lo que daban antes, cuando como infieles estaban bajo un rey fiel”.<sup>821</sup>

Pero, por otro lado, la reflexión sobre la ayuda que puede recibir un pueblo para quitar el dominio al tirano queda completada con la reflexión que hace Veracruz sobre la relación de los tlaxcaltecas con los mexicas. Como es sabido, Hernán Cortés realizó distintas alianzas<sup>822</sup>, unas para lograr un sometimiento pacífico, y otras para fortalecer su guerra contra los mexicas. Una de las más famosas fue con los tlaxcaltecas, a la que refiere fray Alonso en su tratado, al analizar los títulos justificatorios de la guerra y del dominio.

Fray Alonso señala, como una de las hipótesis de títulos justos, la siguiente: “Si algunos de los bárbaros tenían guerra justa con otros, los cristianos, llamados para ayudar a la parte que padecía injuria, pudieron, de parte de éstos, hacer guerra justa a la parte que infería el daño, y en tal forma podían obtener el dominio, del mismo modo que podría obtenerlo la parte dañada”.<sup>823</sup> En esta hipótesis, Veracruz quiere indicar la posibilidad de que un país intervenga en auxilio de otro que es dañado por un tercero y no puede ejercer su derecho de resistencia, y señala un caso acontecido en Europa, el de las provincias de Hungría y Polonia que son ayudadas por España para protegerse de los turcos.

Esta hipótesis la analiza el agustino en clara referencia, como hemos dicho, al caso de los tlaxcaltecas. Entonces, podemos suponer, intentaba dar una respuesta a un “título justo” que se solía argumentar por parte de los colonizadores: la alianza de los tlaxcaltecas con Cortés para ir contra los mexicas. En efecto, una vez consumados los hechos, fray Alonso debía establecer términos al respecto, pues dicha alianza debía tener límites posteriores, que servían para juzgar las consecuencias que vivía la sociedad a la que le hablaba el agustino.

Veracruz señala que la guerra de los tlaxcaltecas contra los mexicas era, según suponían, lícita. En efecto, aquéllos podían pedir ayuda a unos amigos cristianos para hacer tal guerra. Se

---

<sup>820</sup> *Ídem.*, XI.822, p. 358.

<sup>821</sup> *Ídem.*, XI.823, p. 358.

<sup>822</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo, “La creación de Nueva España” en *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 2000, pp. 237-242.

<sup>823</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, XI.840, p. 363.

trataba de una guerra lícita porque era en defensa contra un dominio mexicana, que podía considerarse tiránico sobre los tlaxcaltecas por los tributos que exigían y por no ser un dominio otorgado por el propio pueblo. En este sentido, señala que “[p]or derecho internacional y natural, cualquiera que padece una injuria puede defenderse y defender sus bienes. Por tanto, los tlaxcaltecas, padeciendo injuria, también pudieron; ahora bien, no podían de otro modo sino llamando a los españoles. Por tanto, pudieron lícitamente llamar a los españoles en su ayuda. Si, por tanto, lícitamente pudieron llamarlos, también los españoles lícitamente pudieron hacer la guerra”.<sup>824</sup>

Ahora bien, de nuevo, para Veracruz, que la guerra fuera justa entre tlaxcaltecas y mexicas es un supuesto. Pues en caso contrario, la ayuda de los españoles a los tlaxcaltecas sería injusta, y por lo tanto, se da la obligación de reparar los daños causados.<sup>825</sup> Del mismo modo, también se cuestiona si los tlaxcaltecas tenían el derecho nada más de defenderse a sí mismos y sus cosas, y no lo tenían hasta el punto de que pudieran privar a los mexicas de su dominio. En consecuencia, los españoles no podían ir más allá, ni podían exigir mayores derechos que los que serían justos para los tlaxcaltecas. Señala el agustino:

“Y así, si los tlaxcaltecas, peleando y venciendo, no tenían potestad para despojar con justicia a los mexicanos de su dominio, tampoco tenían potestad los españoles, por es razón de la alianza. Y en tal forma, los tlaxcaltecas no podían apropiarse de los tesoros escondidos de los mexicanos, a los cuales éstos tenían en sus templos o en algún otro lugar para realizar sus ritos o para los sacrificios de sus dioses, ni estos españoles podían apropiarse de aquellos tesoros. Esto, pues, es evidente bajo la luz natural, sin necesidad de la luz de la revelación”.<sup>826</sup>

Y es que Veracruz señala claramente que “no parece que, de hecho, se justifique el dominio justo de los españoles por este título”.<sup>827</sup> Y esto por tres razones: porque no constaba con certeza sobre la justicia de la guerra por parte de los tlaxcaltecas; porque, aunque hubiera existido justicia, no sería a tal grado cómo para privar a los aztecas de su dominio; y, además, tampoco existiría justicia para expoliarlos de su tesoro. Además, también señala que los tlaxcaltecas realmente no pidieron auxilio a los españoles, ni los llamaron, y el primer asentamiento de éstos en tierra se considera injusto (una invasión).<sup>828</sup>

---

<sup>824</sup> *Ídem.*, XI.845, pp. 364-365.

<sup>825</sup> *Ídem.*, XI.848, p. 365.

<sup>826</sup> *Ídem.*, XI.850, p. 366.

<sup>827</sup> *Ídem.*, XI.852, p. 366.

<sup>828</sup> “Sin embargo, esto no es suficiente; primero, porque [es necesario] que aquellos hubieran sido llamados; ahora bien, los españoles, en primer lugar, no fueron llamados por los tlaxcaltecas, puesto que ya había en tierra soldados armados que causaban pavor y terror a todos los habitantes; segundo, porque en cuanto a su primer arribo a tierra, la

Por otro lado, la ayuda dada no justifica que los españoles tuvieran dominio sobre los tlaxcaltecas: “[N]o por esto habría habido justicia para poseer y para retener el dominio de estos tlaxcaltecas, a menos que ello hubiera sucedido por algún otro medio de donación”.<sup>829</sup> Y esto porque el derecho de los españoles estuvo en función de la petición de auxilio de los tlaxcaltecas; por tanto, aunque los españoles derrotaran a los aztecas, esto no justificaba usurpar el dominio de los tlaxcaltecas.

En conclusión, el derecho de resistencia a la opresión es reconocido como una facultad del pueblo ante el tirano. La titularidad de este derecho, entonces, reside principalmente en el pueblo oprimido, quien ha de buscar los medios para la destitución del tirano, antes de valerse de la guerra, la que sería legítima. No obstante, si el pueblo oprimido, por su situación de postración, no puede rebelarse por sí mismo, es legítima la intervención de terceros; pero esta ayuda tiene su finalidad precisa: liberar al oprimido. De ahí que quedan ilegitimadas otras consecuencias que la ayuda de un poder extranjero tenga sobre los pueblos: el hacerse del dominio del pueblo sin su consentimiento; el apoderarse con sus bienes y sus tesoros; o el cobrar tributos mayores a los que pagaba con el supuesto tirano.

#### **4.2.6.5. La cuestión del título justo**

En páginas anteriores, hemos hecho referencia a varios supuestos que constituían para Veracruz causas justificantes de la conquista de las Indias; no obstante, en los hechos, la mayoría de ellas no se cumplían cabalmente o no existían evidencias de que así fuera. No obstante, es importante analizar cuál sería el título por el que Veracruz reconoce la jurisdicción del emperador en el Nuevo Mundo. Resolver esta cuestión, como ya hemos dicho, era necesario para el agustino, tomando cuenta del hecho consumado al que se enfrentaba; la posible restitución total de los reinos indios, y el abandono de los españoles de sus posesiones americanas, como lo exigió Las Casas al final de su vida, era una solución real y políticamente inviable. De seguro, nuestro autor consideró más viable buscar un título justo del dominio del emperador, para que desde éste se establecieran límites a las autoridades coloniales y a los encomenderos, para proteger a los pueblos indios. De hecho, a través del análisis del pensamiento alonsiano hemos visto cómo establece estos límites, derechos y obligaciones en cuanto al bien común, la propiedad, la libertad, la igualdad, los tributos, etc. De ahí que, como señala Lucio Pereña, para el agustino “el emperador reinaba y gobernaba sobre seres libres sin derecho de propiedad sobre sus bienes y sus personas. No era una potencia de represión y explotación sino de protección y defensa y

---

injusticia queda asentada; tercero, porque no consta acerca de la justicia de los tlaxcaltecas, ni de la injusticia de los mexicanos. Se sigue, por tanto, que ésta no es una causa justa [de guerra]” (*Ídem.*, XI.754, p. 339).

<sup>829</sup> *Ídem.*, XI.854, p. 367.

promoción de los derechos de los indios y españoles que ya formaban una comunidad con derechos comunes iguales e interdependientes”.<sup>830</sup>

Sobre la base de lo anterior, se entiende mejor la cuestión XI de su tratado *De dominio*, que inicia con la pregunta “si se da alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes de este Nuevo Orbe”,<sup>831</sup> donde después de recordar algunos títulos que no son suficientes para declarar la guerra, realiza una distinción nuclear:

“Para cualquier decisión hay que considerar, al hablar acerca de la justicia de la guerra, que una cosa es hablar del inicio de la guerra para poseer, y otra, de la justicia que existe en retener el reino conseguido por la guerra. En efecto, pudo ser que en un principio haya habido injusticia por parte del que causó la guerra, y que después, conseguida la victoria, hubiera justicia en la retención, como solemos decir que hay muchas cosas prohibidas, que, sin embargo, hechas, tienen validez. Del mismo modo puede ser que, en un principio, el declarar la guerra haya sido algo prohibido para el emperador, y que, sin embargo, una vez declarada, la guerra hecha tenga validez, de modo que él mismo sea el legítimo poseedor”.<sup>832</sup>

Como se observa, Veracruz asume las circunstancias políticas reales a las que se enfrenta, y busca un argumento que le permita, por un lado, reconocer el dominio del emperador, pero por otro lado, establecer desde él límites y obligaciones para defender a los pueblos indios. El primer paso que da es dejar en claro que la guerra fue una invasión, sin justicia alguna, y que tal hecho no puede justificarse por ningún título; en cambio, una vez realizada la conquista, se da a la tarea de buscar bajo qué título justo gobierna el emperador.

El título justo por el cual el emperador tiene dominio sobre el Nuevo Mundo, concluye Veracruz, tiene que ver con la donación hecha por el papa para la evangelización. En cierta manera, sigue la tónica de Las Casas, cuando a través de esta donación establece condiciones y limitantes a la actuación de la Corona, pues ya hemos visto cómo el agustino exige que la predicación del evangelio se haga con coherencia y se evite su uso ideológico. Así, la justificación más clara que se encuentra del dominio del emperador es que él asegura la evangelización, como una obligación que asume por la donación papal:

“Y ciertamente yo considero que esta causa justa [se dio] de hecho sobre todo en estas tierras, como, por ejemplo, en Moctezuma y otros reyes, que en tal forma fueron privados de sus reinos, de manera que actualmente parece claro que el dominio legítimo

---

<sup>830</sup> PEREÑA, Lucio, “La economía de la solidaridad. Estudio introductorio”, *op. cit.*, p. 25.

<sup>831</sup> VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, XI.747, p. 337.

<sup>832</sup> *Ídem.*, XI.758, p. 340.

está en el emperador, y que han sido válidas la donación y concesión que, para gobernar, hizo el sumo pontífice. Así pues, en cuanto a esto, puede haber justicia después de recibida la fe, aunque antes, en un principio, haya habido iniquidad, por lo que toca al modo y a la intención. La razón es muy evidente, ya que si el dominio hubiera permanecido en los antiguos señores, hubiera sido fácil la aversión de la fe, la apostasía y la defección. Por lo cual, el gobierno está con justicia en el rey católico”.<sup>833</sup>

No obstante, hay conclusiones donde Veracruz se ve demasiado influenciado por las teorías teocráticas de la época, y que deben tomarse con cautela y ponderarse dentro de todo su pensamiento. Por ejemplo, el hecho de justificar que, si la predicación ha sido hecha de manera correcta, hay una obligación de los indios de creer y, si no lo hacen, el emperador y el papa –éste de manera indirecta– podrían compelerlos a hacerlo.<sup>834</sup> O los casos en que, ya cristianizados los indígenas, se corre el peligro de apostasía si no hay uso de la fuerza.<sup>835</sup> Ciertamente es que a estos supuestos les establece reglas precisas y exigentes para hacer uso de la fuerza, pero finalmente en este punto su pensamiento no llega a recuperar la radicalidad del cristianismo primitivo que, como hemos visto, sí lo hace en otros aspectos.<sup>836</sup>

### 4.3. Vasco de Quiroga

Vasco de Quiroga fue primordialmente un abogado y un obispo cuya praxis quedó plasmada más en su quehacer como oidor y en sus fundaciones de pueblos-hospitales e instituciones educativas que en obras escritas. Aunque con una sólida formación en el pensamiento jurídico y humanista de la época, realizó contadas obras escritas, y ninguna de las conocidas expresa de manera completa y estructurada su pensamiento. Por eso, al analizar su inclusión dentro de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos (THDH) no tendremos acceso a la misma cantidad de textos como en los casos de Las Casas y Veracruz.

---

<sup>833</sup> *Ídem.*, XI.813, pp. 355-356.

<sup>834</sup> “Si la fe ha sido propuesta suficientemente a estos bárbaros isleños, de modo que ellos mismos estén obligados a creer, de suyo pueden ser compelidos por su superior con la guerra a recibir la fe, si es que no se tema la apostasía” (*Ídem.*, XI.759, p. 340). “Si la fe ha sido propuesta suficientemente a estos bárbaros por predicadores dignos de fe, a quienes están obligados a escuchar, de suyo pueden ser compelidos por el sumo pontífice a recibir la fe y observarla, si es que se desecha todo escándalo y peligro de apostasía” (*Ídem.*, XI.795, p. 350).

<sup>835</sup> “En caso de que la fe hubiese sido recibida, y hubiese certidumbre moral de que no pudiese perdurar sin que haya soldados que defiendan a quienes prediquen e implanten la fe, pueden enviarse esos soldados para que defiendan a los predicadores de la fe; y ellos pueden recibir pagos temporales por parte de aquellos cuya fe defiendan” (*Ídem.*, IX.587, p. 300).

<sup>836</sup> En el capítulo tercero de esta investigación, veremos cómo la Teología de la Liberación ha realizado una hermenéutica sobre el cristianismo primitivo, donde hay una crítica a la estatización del cristianismo; donde, por cierto, un autor importante para la justificación histórica de esto ha sido Agustín de Hipona.

Vasco compartió, con cierta seguridad, los planteamientos teóricos iusnaturalistas y humanistas de la filosofía lascasiana y alonsiana; conoció y tuvo conversaciones con Bartolomé de Las Casas y contó con la colaboración de Alonso de la Veracruz en la diócesis de Michoacán.<sup>837</sup> Si bien no compartió con ellos todas sus posturas políticas y eclesiales, el fundamento filosófico que pudo tener Quiroga en cuanto a la justicia y al derecho tendría estrecha relación con el de ellos. Pero, desde su calidad de abogado y funcionario de la Audiencia, incorporó en su pensamiento corrientes humanistas y argumentos del derecho romano que no del todo encontramos en los otros dos autores. Su pensamiento jurídico está influenciado por el Derecho Romano, los códigos de Teodosio y Alarico, el Digesto, la *Lex romana visigotorum*, las cédulas reales y las bulas de Alejandro VI, y también por el pensamiento de Juan de Gerson.

De ahí que la lectura que hagamos de la obra de Quiroga desde la perspectiva del pensamiento de la liberación deba tomar la precaución de no limitarse y encerrarse en los textos, pues como hemos dicho éstos son limitados. Debemos considerar que “[e]stamos ante un hombre que sobresale por su mentalidad laical en el ejercicio de su profesión en su papel de abogado, juez, oidor e incluso obispo”,<sup>838</sup> y desde estas múltiples facetas hemos de valorar la defensa que hizo de los indígenas. Al respecto, advierte Arce Gargollo que la vida de Vasco “puede quedar desfigurada, lo que acontece con alguna frecuencia, si no se valora toda su actuación como una consecuencia de la concepción que tiene del hombre y el trabajo fruto de su humanismo y de su pasión por el derecho”.<sup>839</sup> Para comprender la manera en que su acción y pensamiento se incorporan a la THDH debemos evitar interpretaciones cerradas, que busquen un sistema completo e integral de pensamiento, ya que es inviable encontrarlo con las fuentes disponibles; en cambio, es preferible vincular los textos con la praxis concreta que efectuó, con las finalidades concretas que buscó, con los logros que obtuvo y con la memoria histórica que de su persona se tiene entre los pueblos que defendió.

En cuanto a sus fuentes de pensamiento, no sólo se encuentra la teología renovada por la obra de Juan Gerson, sino también restos del pensamiento medieval, en especial lo referente a los poderes eclesiástico y temporal; se trata de la filosofía tomista y de la agustina. También encontramos autores latinos y griegos como Luciano de Samosata, Horacio y Aristóteles, y también a Padres de la Iglesia y autores eclesiásticos como a san Basilio, Jasón Mayno. Y entre otros, a Tomás Moro, Antonio de Guevara, Sebastián Brandt, Cardenal Cayetano, San Antonio de Florencia, Erasmo, Guillermo Vudeo, Tomás Moro y Guillermo Budeo.

---

<sup>837</sup> Cf. MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español en la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*, FCE-CONACULTA-INAH, México, 2005, pp. 158 y ss.

<sup>838</sup> ARCE GARGOLLO, Pablo, *Vasco de Quiroga. Jurista con mentalidad secular*, Porrúa, México, 2007, p. XI.

<sup>839</sup> *Ídem.*, p. XI.

El conflicto y los litigios de Vasco de Quiroga con autoridades civiles y órdenes religiosas son temas prioritarios para conocer la vida de este personaje.<sup>840</sup> No obstante, su análisis rebasa las intenciones de esta investigación, y por lo tanto sólo haremos mención de estas circunstancias cuando se relacione con la cuestión de la defensa de los indios. Sobre esta faceta de nuestro autor, Tena Ramírez comenta:

“Sin embargo, hay algo en la vida querellante de Don Vasco que no se vincula, por lo menos necesariamente, con la protección de los nativos (...) El licenciado en cánones, el antiguo funcionario judicial se había convertido en abogado hábil, presto al ardid en ocasiones, enérgico siempre. En la mayoría de los casos obtuvo sentencia a su favor, lo que sólo es indicio de derecho, porque si la cosa juzgada sirve para poner fin al litigio, no siempre coincide con la justicia intrínseca. Más bien procede decir en abono del litigante Quiroga que las causas a las que sirvió fueron nobles, que jamás litigó en beneficio propio directa ni indirectamente y que la pasión que enarbolaba respondía con frecuencia a un carácter sensible en grado sumo ante cualquier apariencia de injusticia. Todo esto que decimos sirve para darnos una imagen humana, cálida, de Quiroga al aproximarse en compañía de sus defectos hasta nosotros”.<sup>841</sup>

Considerando lo anterior, abordaremos el pensamiento y quehacer de Quiroga a través de las siguientes secciones: daremos algunos datos bibliográficos; analizaremos la manera en que se hace presente la perspectiva de las víctimas y la opción por los oprimidos; y veremos la defensa que realizó de los derechos a la vida, a la igualdad y a la libertad de los pueblos indígenas.

#### 4.3.1. Algunos datos biográficos

Vasco de Quiroga<sup>842</sup> nace en Madrigal de Altas Torres, España, y sobre la fecha de nacimiento hay diversas hipótesis. Algunos autores la establecen en 1470, en función del epitafio sobre su

---

<sup>840</sup> Cf. CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, *Vasco de Quiroga: La pasión por el derecho*, El Colegio de Michoacán-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Arquidiócesis de Morelia, Zamora/Morelia, 2003.

<sup>841</sup> TENA RAMÍREZ, Felipe, *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, Porrúa, México, 1990, pp. 38-39. Carrillo Cázares hace una observación también en este sentido: “En cuanto a la figura de don Vasco de Quiroga, su recia y compleja personalidad seguirá despertando justamente la admiración de quienes han tenido al menos alguna noticia de su vida y sus virtudes. Según advierte el antiguo aforismo, todo hombre tiene los defectos de sus propias virtudes, y en esto el primer obispo de Michoacán no fue la excepción. El asunto de sus pleitos ha sido tema de polémica apreciación. Ignorarlo u ocultarlo, lejos de favorecer la estimación de sus méritos, dificulta la comprensión de su genio y su legado” (CARRILLO CÁZARES, Alberto, *Vasco de Quiroga. La pasión por el derecho*, Tomo I, *op. cit.*, p. 193).

<sup>842</sup> Datos biográficos obtenidos de las siguientes fuentes, entre otras que se citarán: WARREN, J. Benedict, *Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, Universidad Michoacana, Morelia, 1990; WARREN, J. Benedict, *Vasco de Quiroga en África*, Fimax, Morelia, 1999; MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*,

tumba que indica que murió a los 95 años de edad en el año 1565.<sup>843</sup> Otros se basan en un “Breve pontificio” de 1538<sup>844</sup>, para considerar que nació en 1477 ó 1478. Lo más probable es que la fecha correcta sea la segunda, tomando en cuenta que entonces los epitafios se realizaban sin mucha precisión, pues se calculaba la edad en función de la apariencia física del difunto. Seguramente, por el tipo de vida que llevó –llena de actividades, viajes y conflictos que solucionar– su físico aparentaba una edad mayor a la real.

Nuestro autor fue hijo de Vasco Vázquez de Quiroga y de María Alonso de la Cárcel, ambos eran de familias acomodadas. Sus dos hermanos se llamaron Álvaro y Constanza. El padre fue gobernador del priorazgo de San Juan en el reino de Castilla, y era propietario de haciendas y mayorazgos. Vasco tuvo dos hermanos: Constanza y Álvaro. Ella ingresó a un convento y él heredó el mayorazgo.

Sigue en discusión el lugar de estudios de Vasco: si fue en Valladolid o en Salamanca. Se cree probable que haya estudiado en la universidad de esta segunda ciudad<sup>845</sup>, en razón del apoyo que tal vez contó del rector Juan Tavera –posterior obispo de Toledo–, quien era amigo de su familia. No obstante, Silvio Zavala demuestra que no se ha podido afirmar con seguridad la universidad en que estudió.<sup>846</sup> Lo que se sabe con seguridad es que Quiroga se tituló de licenciado en Derecho Canónico<sup>847</sup>, y fue un jurista con la formación humanista de su época.

---

JUS, México, 2007; SERRANO GASSENT, Paz, “Introducción” en Vasco de Quiroga, *La utopía en América*, Dastin, Madrid, 2002, pp. 6-51; MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *op. cit.*; ARCE GARGOLLO, Pablo, *op. cit.*; ZAVALA, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa, México, 1997; RUIZ SOTELO, Mario, “Vasco de Quiroga” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, Siglo XXI-CREFAL, pp. 708-709; DUSSEL, Enrique, “Vasco de Quiroga (1538-1565)” en *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, *op. cit.*, pp. 314-323; BEUCHOT, Mauricio, “Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia” en *Vasco de Quiroga o la Filosofía en Busca de Justicia*, IMDOSOC, México, 2005, pp. 15-34; MIRANDA, Francisco, “Vasco de Quiroga, repaso de su memoria” en *Vasco de Quiroga o la Filosofía en Busca de Justicia*, *op. cit.*, pp. 63-86.

<sup>843</sup> Cf. GONZÁLEZ D’ÁVILA, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias Occidentales*, Tomo I, Porrúa, Madrid, 1959, pp. 167-172.

<sup>844</sup> Cf. WARREN, J. Benedict, *Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, *op. cit.* Se trata de un Breve que le impone la obligación de la visita *ad limina* a don Vasco cada seis años en vez de cada tres por las razones de distancia, peligros de viaje y de edad, de fecha 7 de enero de 1538, referido por otro Breve pontificio de nombre *Exponi nobis* de 12 de mayo de 1549.

<sup>845</sup> Por ejemplo, al respecto Francisco Miranda, experto en la vida de Vasco de Quiroga, señala: “La vecindad de las importantes ciudades universitarias de Salamanca y Valladolid, y su equidistancia de Madrigal, nos dejan inciertos sobre en cuál de ellas hizo sus estudios. Ni en los catálogos de esas universidades ni en los de sus Colegios Mayores se ha podido encontrar rastro del Quiroga universitario. Tampoco ayuda a resolver el enigma de su trayectoria universitaria la de su sobrino Gaspar de Quiroga, que se inició en Salamanca, luego en Valladolid, en el célebre Colegio de Santa Cruz. Quizá por algunas noticias que han quedado de sus compañeros, amigos o referencias a lo aprendido ahí, nos permitan suponerlo estudiante en la Universidad de Salamanca donde cursaría en la Facultad de Artes antes de inscribirse en la de Cánones, misma que le otorgaría su licencia al empezar la segunda década del siglo XVI” (MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, *op. cit.*, pp. 10-11).

<sup>846</sup> Cf. ZAVALA, Silvio, “Suplemento biográfico al artículo sobre Vasco de Quiroga” en *Memoria de El Colegio Nacional*, No. IX:3, México, 1981, pp. 11-32; *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, *op. cit.*, pp. 243-259.

<sup>847</sup> Al recibir la Bula papal de su nombramiento como obispo de Michoacán, don Vasco solicitó la corrección que lo señalaba como licenciado en Teología, pidiendo que se le pusiera como licenciado en Derecho Canónico (Cf. MÉNDEZ ARCEO, Sergio, “Contribución a la historia de Don Vasco de Quiroga” en *Abside*, no. 4, 1941).

Alrededor de 1515 debió terminar sus estudios para después dedicarse a la abogacía, aunque las primeras noticias que se disponen de ello son del 3 de octubre de 1523, cuando Carlos I lo nombró a través de cédula real como juez de residencia en Orán, al norte de África, y permaneció en esta colonia española hasta septiembre de 1526. El principal enjuiciamiento que realizó, el 6 de marzo de 1525, fue el del corregidor del lugar, Alonso Páez de Ribera, por actos de corrupción contra comerciantes. Al respecto, Warren comenta que “ya por siglos la ciudad había sido un centro de intercambio comercial entre los mercaderes europeos y los del noroeste de África. Mercaderes de Francia y de los varios reinos de las penínsulas itálicas e ibéricas habían traído sus telas, cristalería y herrería y regresado con cueros curtidos, marfil, oro, armas de hierro y esclavos. Como resultado, la ciudad contaba con una población muy internacional, de musulmanes de África y exiliados de España, judíos, saboyanos, genoveses, napolitanos, franceses, catalanes, valencianos y castellanos, entre otros. Esta situación, un tanto cosmopolita, propició conflictos”.<sup>848</sup> Es probable que esta primera experiencia pluricultural fuera calando en la percepción de la realidad en Quiroga, preparándolo para su encuentro con la situación que vivió en las Indias.

En el mes de julio de 1526, Vasco es nombrado representante de la Corona para la firma de un tratado de paz con Abdula, rey de Tremecén.<sup>849</sup> Este tratado estaba detenido en su firma por diferencias acerca de los impuestos que la ciudad debía pagarle a España; finalmente, los españoles cedieron y el tratado contiene diversas disposiciones que podrían considerarse un antecedente de la tolerancia que exigió Quiroga para los indios en el Nuevo Mundo.<sup>850</sup> A partir de octubre de 1526, nuestro autor radicó durante un tiempo en Granada, cuando esta diócesis estaba a cargo de fray Hernando de Tavera. También vivió durante un tiempo en Valladolid.

La vida en Granada, aseguran varios de los estudiosos sobre la vida de Quiroga, le significó una experiencia que recordaría durante su estancia en la Nueva España. Al ser conquistada esa ciudad en 1492, se plantearon dos estrategias para la cristianización: la encabezada por el cardenal Cisneros y los franciscanos, que se efectuaba a través de bautismos masivos, siendo forzados la gran mayoría de los “conversos” y que fue semilla de alzamientos, como el acontecido en el año 1499; y la propuesta por fray Hernando de Talavera, que se realizaba a

---

<sup>848</sup> WARREN, J. Benedict, *Vasco de Quiroga en África*, op. cit., p. 10.

<sup>849</sup> En el tratado respectivo, existe una cláusula destacable que nos puede señalar indicios de la práctica que después aplicará Vasco en cuanto a la evangelización de los indios; es la XIII que señala: “que los vasallos del rey de Remecén no sean tornados cristianos por fuerza, ahora sean moros o judíos, sino que vivan en su ley en sus casas y haciendas libremente y se contrate con ellos en todos los reinos de sus majestades como con vasallos de sus majestades guardando las leyes de los reinos” (MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 14).

<sup>850</sup> Por ejemplo, en el artículo noveno se establecía que los españoles no podían comprar ningún objeto que hubiera sido robado a los sirvientes del rey de Remecén, y se debía proceder a la restitución; el artículo décimo proclamaba la libertad de comercio para los moros y judíos de Orán; el decimotercio prohibía convertir por la fuerza al cristianismo a los vasallos del rey de Tremecén.

través de un método de persuasión y catequesis, fundando además el colegio de San Cecilio y un seminario para crear los recursos humanos necesarios para llevar la evangelización a cabo. Así pues, al parecer, como veremos más adelante, Vasco recordará esta experiencia en su ejercicio como obispo al fundar el Colegio de San Nicolás. En este sentido, Francisco Miranda señala:

“La manera como Quiroga interpreta la nueva sociedad y su cultura nos obliga a reconocerle que viene a ejercer en las Indias una vida madura cargada de útiles experiencias. Mucho de lo vivido en España lo aplicará en la Nueva España y en lo que se refiere a sus modales hemos hecho cuenta de lo aprendido y experimentado en los ambientes refinados de la cultura árabe donde había vivido, combinados con las frugalidades de la sobria meseta castellana. La figura casi paisana de Hernando de Talavera arzobispo de Granada, antes obispo de Ávila, la tomará como modelo cuando venga el caso”.<sup>851</sup>

Ante diversas opciones que se le ofrecían –magistratura o gobernación en España o un cargo en el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición–, Vasco optó por partir a realizar funciones públicas a Nueva España. El 13 de diciembre de 1529 y el 2 de enero de 1530 recibió notas de la emperatriz Isabel que le señalaban su nombramiento como parte del cuerpo de oidores de la nueva Audiencia de Nueva España<sup>852</sup>, por lo que le urgía a embarcarse hacia el Nuevo Mundo. El 5 de abril de ese año se realizaron los nombramientos de la Segunda Audiencia, pero sus instrucciones fueron efectuadas hasta el 12 de junio. El presidente de esta audiencia fue Sebastián Ramírez de Fuenleal, arzobispo de Santo Domingo; y los otros oidores fueron Alfonso Maldonado, Francisco Ceynos, Juan Salmerón y Vasco de Quiroga. El 30 de diciembre de 1530 llega nuestro autor al puerto de Veracruz.

La Segunda Audiencia tenía, entre sus principales propósitos, reparar los daños causados por la Primera Audiencia; entre sus asuntos, destacaban solucionar las pugnas entre Nuño de Guzmán y Hernán Cortés, y dar cierta estabilidad a la convivencia social entre españoles e indígenas.

---

<sup>851</sup> MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., pp. 19-20.

<sup>852</sup> La Real Audiencia en las Indias constituyó un órgano básico de gobierno y de administración de justicia. Era el principal contrapeso del gobierno virreinal, cuyas funciones políticas garantizaban el equilibrio de poderes buscado por la Corona. Se le llamaba *audiencia* por el acto de oír y atender cualquier exposición o petición fuera o no de tipo judicial. La Primera Audiencia de Nueva España, con funciones administrativas y judiciales, se creó por cédula fechada en Burgos a 13 de diciembre de 1527, y comenzó a funcionar en diciembre de 1528 (Cf. GARCÍA GALLO, Alfonso, *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de derecho indiano*, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1987, p. 889; HERNANDO SÁNCHEZ, Carlos José, *Las Indias en la monarquía católica. Imágenes e ideas políticas*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996, p. 159; CRUZ BARNEY, Oscar, op. cit., pp. 251-261; DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Lecciones de historia del derecho mexicano*, op. cit., pp. 126-128).

La Primera Audiencia estaba formada por el mencionado Nuño de Guzmán, como presidente, Diego Delgadillo y Juan Ortiz de Matienzo; habían muerto ya dos oidores, Alonso de Parada y Francisco Maldonado. El ejercicio de estos oidores se había sido arbitrario, corrupto, con gran maltrato a los indios y con constantes imposiciones a la población española. Bravo Ugarte señala que estos oidores “se dedicaron a enriquecerse, despojando a Cortés y a sus capitanes y soldados y extorsionando a los indios, de los que se señalaron 100,000 en encomienda, y a los que pedían mantenimientos y ropas en tanta cantidad, que con lo que sobró pudieron hacer alhóndigas de maíz y ropa, que públicamente vendían”.<sup>853</sup> En efecto, acontecieron una serie de conflictos con los conquistadores, con los indios y con las órdenes religiosas. A la Corona llegaron, entre otras, las cartas del obispo de México y de Tlaxcala, dando a conocer esa situación.

El 9 de enero de 1531, Quiroga entra a la Ciudad de México, acompañado por Maldonado; mientras que los otros dos oidores ya habían llegado tiempo antes. Al dar inicio a sus tareas, la Audiencia comenzó a realizar una descripción de la situación para intentar solucionar el problema de los indios; don Vasco recibía indios en la audiencia para escuchar sus quejas e intentar administrar justicia. Este primer acercamiento a la realidad india fue la base para su posterior propuesta de crear pueblos para los indios. Además, Quiroga recibió la tarea particular de cumplir lo mandado a la Segunda Audiencia por las ordenanzas del 12 de julio de 1530, de realizar informes sobre la existencia de una supuesta esclavitud entre los indios antes de la Conquista, así como la injusta esclavización masiva de los indios por españoles, legitimados por el rescate o la guerra justa.

La Segunda Audiencia tenía también la misión de dar cumplimiento a las provisiones del 20 de noviembre de 1528, y especialmente a la del 2 de agosto de 1530, que prohibían en adelante tomar indios por esclavos, sea por rescate o por guerra justa, y mandaban hacer una matrícula de esclavos indios, asentada en un libro, para saber los que verdaderamente lo eran e impedir el aumento de ellos que iría contra la provisión. El encargado de coordinar y realizar esta matrícula de esclavos indios fue Vasco de Quiroga.

Quiroga inicia su primer experimento de vida comunitaria para los indios: el pueblo-hospital de Santa Fe. Fue un proyecto realizado con sus propios recursos y con el trabajo de los indígenas que serían sus habitantes. Entre febrero y agosto de 1532 compra una serie de terrenos, que están a poco más de dos leguas de la ciudad capital en lo que se llama los Altos de México. El primer pueblo-hospital que funda es el de Tacubaya, hoy parte integrante de la Ciudad de México, el 14 de septiembre de 1532, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz. El segundo pueblo-hospital, Santa Fe de la Laguna, lo funda en su visita como oidor a Michoacán, también un 14 de septiembre de 1533.

---

<sup>853</sup> BRAVO UGARTE, José, *Historia de México (II). La Nueva España*, JUS, México, 1970, p. 27.

Durante años se creyó que estos dos habían sido los únicos hospitales de Santa Fe fundados por Quiroga. Pero también se ha comprobado que fundó el de Santa Fe del Río, a través de una serie de documento que Tena Ramírez selección de los libros de Cabildos de Morelia. Entre otros documentos, señala que en una acta de 1826, dice: “Por tanto usando del patronato que tenemos, y administración del Primitivo Colegio de San Nicolás Obispo en esta ciudad y de los pueblos y hospital de Santa Fe del Río, Santa Fe de los Altos de México, y el citado de Santa Fe de la Laguna que fundó el Illmo. Sor. Don Vasco de Quiroga”. También señala un documento del 14 de marzo de 1766 en que se declara que el Hospital del Río fue fundado por Quiroga.<sup>854</sup>

A mediados de 1533 y principios de 1534 estuvo Quiroga en Michoacán como oidor de la Audiencia para pacificar el Reino de Michoacán. La Segunda Audiencia tuvo conocimiento del asesinato del Cazonci<sup>855</sup> cometido por Nuño de Guzmán. Los oidores piden permiso a la Corona para que uno de ellos realice una visita de inspección a Michoacán; la reina lo autoriza el 19 de abril de 1532, y se decide que sea Quiroga quien vaya. Su partida se realiza hasta el 5 de agosto de 1533, pues antes la Audiencia había intentado solucionar la situación por otros medios. Su objetivo era encontrar la verdad sobre aquella muerte y las razones de las revueltas posteriores de los indios. Permaneció en la provincia durante seis meses; ejerció plenamente sus poderes de justicia y gobierno, pues como oidor era la máxima autoridad en Michoacán. Otros de sus objetivos eran informarse sobre el oro y la plata que tomó el corregidor Álvarez de Castañeda, componer las relaciones entre los funcionarios y encomenderos españoles con los pueblos indígenas y sus autoridades, restablecer la paz, y dar asiento forma a la población indígena.

En esta visita, Quiroga se reúne con el gobernador de la ciudad, Pedro Ganca, y con los principales del pueblo. Desde esta visita, realizaba referencias sobre la experiencia del pueblo-hospital de Santa Fe, que a la larga le posibilitarán fundar el de la Laguna. Además, ante las quejas de los indios, juzgó y ordenó castigar los abusos realizados por los corregidores Godoy, Arellano y Álvarez de Castañeda, además de otros colonizadores abusivos.

A mediados de 1535, Quiroga tiene que regresar a la Ciudad de México por diversos asuntos de la Audiencia, entre ellos el enfrentar el Juicio de Residencia.<sup>856</sup> El gobierno de

---

<sup>854</sup> Cf. TENA RAMÍREZ, Felipe, *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, op. cit., pp. 142-144.

<sup>855</sup> No es clara la etimología del nombre del señor de Michoacán, quien Cortés escribe la primera vez como *Calcucin*, el 15 de mayo de 1522, y la segunda vez *Casulci*, el 15 de octubre de 1524. No hay consenso entre los estudiosos sobre si su origen es mexicano o michoacano. Puede ser la traducción al náhuatl del término tarasco *irecha*, “rey, emperador”, cuya etimología puede reducirse a *ire-cani*, “tener asiento, morar”, y *acha*, “señor”, lo cual da “Señor del asiento o de la morada”. Otros autores señalan que significaría “el rapado”, siendo una “versión mexicanizada de *Catzóntsini*, rapar cabeza. Unos más señalan que la interpretación sería “el que está en lugar del Curícaueri”, imagen y encarnación del dios Curícaueri. El término también pudo ser un proceso de racionalización en la asimilación del término por los nahuas. (Cf. MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, op. cit., pp. 48-55).

<sup>856</sup> “El juicio de residencia se considera el ‘nervio vital’ en el sistema de fiscalización y control aplicado por España respecto de sus funcionarios en Indias. Se dividía en dos partes: una primera en la que se investigaba de oficio la

transición de las Audiencias terminó al designarse, en ese año, al primer virrey, don Antonio de Mendoza, miembro de la casa de Tendilla. Don Sebastián Ramírez volvió a Santo Domingo y de allí se embarcó a España, como ya lo había hecho el oidor Salmerón. Los otros tres oidores, Maldonado, Ceinos y nuestro Quiroga quedarían ligados a las Indias, aunque en forma distinta. Quienes terminaron su periodo administrativo pasaron al juicio de residencia, éste les fue tomado por el licenciado Francisco de Loaisa que había venido ya en 1534 para suplir al oidor Salmerón. Quiroga sería suplido hasta el 4 de mayo de 1537, por Lorenzo de Tejada.

En 1535 escribe su obra *Información en derecho*<sup>857</sup>, que es una argumentación en contra de otras informaciones interesadas que habían hecho llegar los mineros y encomenderos. Está fechada el 24 de julio de ese año, cuando entonces Quiroga ya había fundado dos pueblos-hospitales: Santa Fe de los Altos y Santa Fe de la Laguna, y se encuentra ya en los últimos años de su cargo como oidor de la Segunda Audiencia, poco tiempo de ser nombrado como primer obispo de Michoacán. Los objetivos de esta obra son básicamente dos: dar razones suficientes para demostrar que la provisión real que volvía a permitir la esclavitud de los indios era injusta, y recomendar un remedio general para la situación que se había generado en las Indias después de la conquista.

El 20 de febrero de 1534, la Corona española expide una real cédula que crea cuatro obispados en Nueva España, entre ellos el de Michoacán. Al año siguiente, el Consejo de Indias comunica al emperador que Michoacán no cuenta con obispo, pues fray Luis de Fuensalida, quien había sido nombrado, no había aceptado el cargo. El 15 de diciembre, el mismo consejo escribe de nuevo a la Corona para proponerle a Vasco de Quiroga para ocupar ese obispado. El 12 de enero de 1536 el rey recibió dichas cartas del Consejo al parecer en Nápoles. El 16 de febrero de 1536 la reina personalmente escribe a Quiroga desde Madrid pidiéndole acepte el nombramiento. La carta de petición de la Corona para la erección del obispado y de presentación de Vasco de Quiroga fueron enviadas al cardenal de Mantua, embajador en Roma, el cual suplicó el 8 de agosto de ese año la erección del obispado de Michoacán y la preconización de don Vasco como su primer obispo. El 6 de agosto de 1536 se expidieron las bulas de erección del obispado, y el nombramiento de su primer obispo. Las bulas y breves papales llegaron a España por el 2 de marzo de 1537 de donde se reexpidieron a la Audiencia de México. El 20 de septiembre de 1537 una real cédula menciona que Vasco de Quiroga había enviado a la Corona una relación en la que manifestaba su deseo de partir para su diócesis. En diciembre de 1537 el virrey pide se envíe pronto un sustituto para Quiroga.

---

conducta del residenciado, y una segunda, en donde se recibían las demandas de los particulares que se consideraban agraviados por la conducta de aquél” (CRUZ BARNEY, Oscar, *op. cit.*, p. 365).

<sup>857</sup> Cf. QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho” en *La utopía en América*, *op. cit.*, p. 72. Esta edición está basada en *Información en derecho* con introducción y notas de Carlos Herrejón, SEP, México, 1985, a la que sigue casi en su totalidad. No obstante, hemos preferido utilizar aquella debido a que adapta aún más el texto de Vasco de Quiroga al castellano moderno a comparación de la edición de Carlos Herrejón.

Como ya se señaló, el 4 de mayo de 1537, el Consejo de Indias sustituyó a Quiroga como oidor por el licenciado Lorenzo de Tejada. No obstante, un año después, durante su segunda visita a Michoacán de abril de 1538, el obispo electo conservaba todavía el cargo de oidor.

Entre el 16 de febrero y el 6 de agosto de 1536, es probable que Quiroga recibiera la orden sacerdotal, que le daba la calidad de clérigo presbítero de la diócesis de Ávila. La ordenación episcopal de don Vasco ocurrió a mediados del año de 1536, a partir de haber acepto la mitra y poco antes de la expedición de las bulas que lo nombraron obispo. Entonces quedó temporalmente adscrito a la diócesis de Ávila en el reino de Castilla. Es decir, al parecer recibió las órdenes con antelación a lo que diversos documentos oficiales señalan. Tomó posesión de su diócesis en agosto de 1538, en la antigua capital del imperio tarasco, Tzintzuntzan.

Con el tiempo, cambiaría la sede episcopal a Pátzcuaro. Fue creando más parroquias, hospitales como el de la Ascensión y Santa Marta en Pátzcuaro, el Colegio de Niñas. Se sabe de su participación en las juntas eclesiásticas de 1536, 1537, 1539, 1540, 1541, 1544 y 1546, y en el Primer Concilio Provincial Mexicano de 1555.

En 1543, fundó el Colegio de San Nicolás, y obtuvo la Cédula Real en la que se le declarara como tal. En ese mismo año, como comentamos al hablar de Veracruz, Quiroga intentó ir al Concilio de Trento, pero su barco tuvo que regresar debido a que hacía aguas.

En 1547 va a España y permanece en la Península hasta el año de 1554. En este tiempo, dedica tiempo en la Corte, en Valladolid, a asuntos jurídicos. Coincide en esa misma ciudad con la discusión entre Las Casas y Sepúlveda, aunque no participa en ella; logra que los indios de los pueblos-hospitales no paguen impuestos y queden exentos de todo servicio personal. En ese entonces, Felipe II le ofreció el arzobispado de México o el de Puebla –ambas plazas estaban vacantes– o algún obispado en España, pero no los aceptó. También consiguió de parte de Roma que los alumnos del Colegio de San Nicolás pudieran ordenarse de colegiales.<sup>858</sup> A su regreso a México, erige la Catedral de Michoacán el 25 de diciembre de 1554 y organiza el cabildo eclesiástico. Se dedica a consolidar la obra de los hospitales y a mejorar la división del trabajo en los pueblos, fortaleciendo así sus artesanías.

A principio de 1565 escribe su testamento, y fallece el 14 de marzo de 1565. Tradicionalmente se ha considerado que muere en la ciudad de Uruapan, durante una visita pastoral, en función de lo escrito por su segundo biógrafo Juan Joseph Moreno, quien afirma que una pintura que se encontraba en la catedral de Michoacán así lo afirmaba. Sin embargo, otros se inclinan en creer que murió en la sede episcopal, Pátzcuaro, debido al testimonio de uno de sus albaceas y a una pintura que se encuentra en la iglesia de Santa Fe, en la ciudad de México.<sup>859</sup>

---

<sup>858</sup> AGUAYO SPENCER, Rafael, *Don Vasco, taumaturgo de la organización social*, Ediciones Oasis, México, 1970, p. 24.

<sup>859</sup> ARCE GARGOLLO, Pablo, *op. cit.*, pp. 121-122.

### 4.3.2. La perspectiva de y la opción por el oprimido

Son diversas las ideas y las prácticas que ubican a Vasco de Quiroga dentro de la THDH, en virtud de adoptar una perspectiva desde y realizar una opción por los oprimidos. Analizaremos en este apartado las que consideramos más destacadas, sin negar que al abordar los derechos a la vida, a la libertad y a la igualdad se haga mención a otras ideas y prácticas a favor de las víctimas del sistema.

En este apartado analizaremos algunas denuncias realizadas por Quiroga contra la conquista y la explotación de los pueblos indígenas; la manera en que sostiene la humanidad de los indios contra quienes sustentaban la idea común, como hemos visto, de considerarlos bárbaros; los argumentos que vierte contra los gobiernos indios, y que fuera de contexto y sin tomar en cuenta las finalidades que perseguía, pueden ser leídos de tal manera que lo desvinculen de la THDH; algunas prácticas que realizó desde el lugar social del oprimido; y su pretensión de construir la utopía en las Indias desde una perspectiva comunitaria.

#### 4.3.2.1. La denuncia de la injusticia

Un lugar común en la historiografía del siglo XVI que se ha venido posicionando en los últimos años es considerar como opuestos a Vasco de Quiroga y a Bartolomé de Las Casas.<sup>860</sup> El juicio sobre ellos dependerá mucho de la postura ideológica, pero finalmente se les verá como contrarios. Desde una perspectiva progresista, se visualizará a Quiroga como el pragmático y conformista que no supo defender hasta las últimas consecuencias a los indios y que optó por afianzar su mitra por encima de la causa de los pobres, mientras que Las Casas sería quien siempre actuó con congruencia y llegó a la mayor radicalidad posible a favor de los pueblos indígenas.<sup>861</sup> En cambio, desde una perspectiva conservadora, se juzgará a Vasco de Quiroga

---

<sup>860</sup> Un ejemplo de esta contraposición: “Frente al batallador fray Bartolomé, Quiroga aplicará la constancia y sabiduría de sus proyectos de largo alcance que comenzaban por dar educación a los débiles antes de requerir derechos para ello; consideraba que el desarrollo integral de los oprimidos era la única base firme para la exigencia de sus derechos y no sólo la urgida y demagógica aplicación de leyes, pues éstas volverían a ser violadas apenas quedaran los indefensos a merced del poderoso. Quiroga no compartía el extremismo de fray Bartolomé, pues consideraba a los españoles tan importantes como los indios para el futuro de la sociedad novohispana; para explicarlo se servía constantemente del ejemplo del cuerpo humano, en que tanto los huesos –los españoles–, como la carne –los indígenas–, eran necesarios. Así sucedía en el nuevo cuerpo en el que era necesaria la presencia de ambos para el provecho común” (MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal, op. cit.*, p. 80).

<sup>861</sup> Por ejemplo, aunque no de manera muy expresa, Fernández Buey parece caer en la contraposición del conservador Quiroga contra el radical Las Casas: “...Quiroga se volvió a México y siguió trabajando en un proyecto integrador. Una labor así forma con el tiempo caracteres tendentes a ver el lado práctico de las cosas y, por ello, dispuestos al pacto y a la conciliación de posturas enfrentadas. Las Casas, en cambio, había andado demasiado tiempo de un lado a otro como para fijarse en los detalles y en los pequeños matices contenidos en los cambios de comportamiento, lentos, que podían observarse ya en esa época en México y en Perú, razón por la cual cuando vuelve a hablarse de perpetuar las encomiendas éste ve en la propuesto sobre todo la repetición de la vieja historia, y

como el prudente y el realista, el que obtuvo resultados palpables para los indios a través de la construcción de obras y que no perdió el tiempo en denuncias “idealistas” e inservibles, mientras que Las Casas sería el esquizofrénico, el sembrador de la leyenda negra contra España, el radical y promotor de “denuncias planfeteras” sin resultados palpables, y que en realidad poco tiempo vivió entre los indios, no conoció su lengua, y no obtuvo logros sólidos a su favor.<sup>862</sup> Ambas perspectivas parten de presupuestos que poca justicia hacen a estos personajes y, peor aún, no contribuyen a una historiografía de derechos humanos desde América Latina.<sup>863</sup>

Suponer que Quiroga era un opositor sistemático a Las Casas, además de ser históricamente incorrecto, propicia lo que hemos llamado el desperdicio de la experiencia. En realidad es una contraposición de estereotipos que desvinculan al personaje con su contexto, con sus proyectos, con sus vivencias y experiencias, y pasan por alto los factores relativos a sus personalidades. Por eso, Lenderreche señala que “hay estilos diferentes entre Las Casas y Don Vasco”, pero “no existe una diferencia que amerite la contraposición. En sus denuncias, Quiroga podía ser tan duro y quemante como Las Casas”.<sup>864</sup>

Desde la perspectiva de una historiografía de la liberación, esta oposición debe ser rechazada porque falsea, además de “suavizar” y “endulzar”, la praxis quiroguiana. Como dijimos al inicio de este capítulo al establecer los presupuestos para recuperar la THDH, no buscamos principalmente los grandes sistemas sino las ideas y categorías que sirvieron a los seres humanos para analizar, enfrentar y hacerse cargo de los problemas y retos de su realidad específica. Por eso, quienes buscan “sistemas puros” con cierta facilidad pueden encontrar contraposiciones entre Las Casas y Quiroga<sup>865</sup>, pero esto se hace pasando por alto su realidad

---

su postura se hace cada vez más crítica y fundamentalista” (FERNÁNDEZ BUEY, Fernando, *La gran perturbación*, *op. cit.*, p. 203).

<sup>862</sup> El ejemplo más claro de una postura conservadora al respecto es Enrique Krauze, quien al comparar al obispo Samuel Ruiz con Las Casas y a un padre Diego Andrés con Quiroga, muestra esta perspectiva del radical y del edificador (Cf. KRAUZE, Enrique, “El profeta de los indios” en *Letras libres*, no. 1, enero 2009, México, pp. 10-19). José Luis González realiza la comparación entre Las Casas y Quiroga valorando más a este último por los resultados obtenidos: “En todo caso, desde una perspectiva histórica y realista, es probable que hizo más por los indios Vasco de Quiroga con sus Pueblos-Hospitales y con su proyecto pastoral profundamente humanista en todo sentido, que Las Casas con todas sus prolongadas polémicas y ausencias. No obstante, en un plano del derecho internacional y de las relaciones interculturales, Las Casas ha logrado un lugar más reconocido en la historia y dejó en herencia herramientas conceptuales de más largo alcance” (GONZÁLEZ M., José Luis, “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud”, *op. cit.*, p. 105).

<sup>863</sup> Landerreche también detecta y denuncia este lugar común, describiéndolo de la siguiente forma: “Hay dos lugares comunes con respecto a Don Vasco de Quiroga. Uno es que fue él quien enseñó las artesanías a los pueblos indígenas de Michoacán y el otro lo contrapone a Bartolomé de Las Casas. Este último sería el *ultra*, el alborotador, el que nada más criticó, pero no construyó, mientras que Don Vasco, en esta versión, sería el comprensivo, el que no criticó y se puso a construir; enseñó artesanías en vez de incitar a la rebelión. Como todos los lugares comunes, estos son reflejo pálido de una parte de la verdad a costa del resplandor de la totalidad de la verdad” (LANDERRECHE, Rafael, “La utopía abandonada de Vasco de Quiroga” en *Ixtus*, no. 45, Cuernavaca, mayo-junio 2004, p. 38).

<sup>864</sup> *Ídem.*, p. 40.

<sup>865</sup> Por ejemplo, en sus posturas respecto a las encomiendas, a la calidad de los gobiernos de los indios o, considerando la última postura lascasiana al respecto, sobre la legitimidad de la presencia española en las Indias.

concreta. Si en “teoría” hubo algún punto de contradicción entre estos dos personajes, no lo hubo en cuanto a su decida opción por los indígenas y oprimidos; la diferencia estaba en los modos y las formas, en los resultados que fueron obteniendo de sus proyectos, en el contenido de sus experiencias<sup>866</sup>, y no en el fundamento de su acción. En otras palabras, no se trata de defender que ambos pertenecieron al mismo grupo político o a la misma escuela de pensamiento –que en algunos aspectos así fue– sino de que ambos forman parte de una tradición, es decir, de la THDH. Es decir, se trata de defender esto a los efectos de la argumentación que seguimos y de acuerdo con el objeto y el objetivo de esta investigación.

Esta reflexión no es ociosa para la finalidad de nuestra investigación, sino que busca reforzar lo que hemos sostenido sobre la THDH. Las Casas y Quiroga pertenecen a esta tradición porque ambos utilizaron lo jurídico y la política para defender prioritariamente los derechos de los pueblos indígenas, quienes eran los oprimidos y las víctimas del naciente “sistema-mundo”. No destacar esto podría ocasionar que perdiéramos la perspectiva de la liberación al abordar la praxis quiroguiana, para terminar hundidos en ese dañino lugar común que hemos descrito. En efecto, como afirma Landerreche, “al igual que Las Casas, Vasco de Quiroga no fue verdaderamente comprendido por la Iglesia y la sociedad de su tiempo y por consiguiente su herencia quedó trunca. Pero la diferencia es que mientras la incomprensión de Las Casas se convirtió en animadversión y calumnias, la de Don Vasco supuso distorsión y empequeñecimiento de su obra; se le alabó por lo que había hecho y se ignoró totalmente lo que quiso hacer. La posterioridad trató de *borrar* o *empañar* la memoria histórica de Las Casas, la de Don Vasco fue simplemente *domesticada*”.<sup>867</sup>

Para evitar que la memoria histórica de Quiroga sea domesticada –como señala Landerreche– es necesario recuperar, en las pocas fuentes con que contamos, la denuncia que realiza contra la conquista y colonización.

Como miembro de la Segunda Audiencia, Quiroga llevó a cabo el juicio de residencia contra Nuño de Guzmán y su gente. Por eso pudo conocer de forma cercana las injusticias y abusos cometidos contra los indios. La Audiencia había recibido las quejas y peticiones de estos, y tenía el deber de hacer justicia. Guzmán se había ensañado con la población indígena, pues desde su gobernación en Pánuco, iniciada en 1526, había ganado una fortuna vendiendo indios esclavos, productos de supuestas guerras, que había exportado a las islas donde los colonos carecían ya de esta mano de obra. Como presidente de la Audiencia de México, junto con los oidores Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo y otros colaboradores, como el arriero

---

<sup>866</sup> Por ejemplo, como hemos visto, la utopía lascasiana de fundar poblaciones de indios donde pudieran desarrollarse con cierta autonomía, no tuvieron buen término; en cambio, como veremos, los pueblos-hospitales propuestos por Quiroga tuvieron éxito, pudieron existir de cierta forma hasta el siglo XIX, y aún en la actualidad la vida de varios pueblos de Michoacán expresan este proyecto. Sin duda, estas experiencias tan diferentes sobre el destino de sus proyectos, los cuales tenían mucho de común, marcaron la ruta política que tomó cada uno.

<sup>867</sup> LANDERRECHE, Rafael, *op. cit.*, p. 41.

Antonio de Godoy y el intérprete García del Pilar, extendió a Nueva España las prácticas esclavistas.

Las principales denuncias de Quiroga tienen relación con el trabajo forzoso a que someten a los indios en las minas. Por eso, ante la provisión real de 20 de febrero de 1534 por la que la Corona vuelve a permitir la esclavitud por rescate o justa guerra en las Indias, Quiroga denuncia cuál será su auténtico uso: llevar a los indios al trabajo en minas para que mueran y los pueblos queden sin habitantes. Quiroga afirma que “los que tienen minas y no tuvieren ánimas ni ánimos de poblar la alaben [la provisión real]; que los verdaderos pobladores, cierto soy, ven claro lo que es: la total perdición de toda la tierra. Porque, aunque a aquéllos hincha las bolsas y pueblen las minas, a estos verdaderos pobladores destruye y despuebla los pueblos; y a estos miserables que por ella, como rebaños de ovejas, han de ser herrados quita las vidas con las libertades; digo a aquestos pobrecillos maceoale”.<sup>868</sup>

Quiroga denuncia que las nuevas disposiciones afectarán a los más pobres de entre los oprimidos, es decir, a los indios maceguals<sup>869</sup>. Estos eran los que estaban en la situación más riesgosa de ser puestos en esclavitud en función de lo establecido por la provisión. Nuestro autor ve con claridad que la raíz de esta situación tiene que ver con la acumulación de riquezas, es decir, “por la condición, manera y codicia desenfrenada de nuestra nación, que en ninguna manera esto allá se podría imaginar cuánto y de la manera que sea”.<sup>870</sup> Y, al respecto, cita a San Ambrosio: “el avaro codicioso siempre se aprovecha de lo ajeno, se nutre con el daño de los demás”,<sup>871</sup> considerando que esas palabras se aplican perfectamente a los conquistadores y colonos españoles. También afirma que “la desenfrenada codicia de los que acá pasan lo causa, que por cautivar para echar en las minas a estos miserables”.<sup>872</sup>

La situación en las minas la compara con un infierno, donde no existe derecho, y donde la situación niega cualquier posibilidad de producción y reproducción de vida: “...la confusión e infierno de las minas, *donde no hay orden alguno, sino habita un horror sempiterno*, donde estos pobrecillos miserables, que así han de ser herrados, han de ir a maldecir el día en que nacieron”.<sup>873</sup> Situación que, como señalamos, conduciría a la desaparición de los pueblos: “en la buitrera de las minas; porque aquéste es el fin de estos alborotos y, al fin, ha de ser el fin y el

---

<sup>868</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 73.

<sup>869</sup> Los *maceguals* o *macehuals* eran la gente común y los labradores, quienes realizaban trabajos manuales. Trabajaban por su cuenta o para un particular, noble o gobernante. El término es náhuatl y se refiere de inicio a la estructura social de los mexicas. Su nombre significa “el que hace merecimientos o penitencia”, pero no tenía ninguna connotación despectiva. Eran los gobernados y tenían la obligación de pagar tributos y servicios personales. (Cf. CRUZ BARNEY, Oscar, *op. cit.*, pp. 12 y 15; CARRASCO, Pedro, “Cultura y sociedad en el México antiguo” en *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 2000, pp. 174-175).

<sup>870</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 74.

<sup>871</sup> *Ídem.*, p. 124. La cita de San Ambrosio corresponde a *Opera omnia eius, III. De avaritia*.

<sup>872</sup> *Ídem.*, p. 79.

<sup>873</sup> *Ídem.*, p. 75.

cabo, y destrucción también de toda esta tierra, como lo fue en las Islas y Tierra Firme, si Dios no lo remedia por su piedad”.<sup>874</sup> En efecto, el nuevo sistema económico mundial que se iba gestando, que requería del oro de las Indias, negaba la vida a los pueblos vencidos; por eso, el oidor afirma que por obtener riquezas, los encomenderos “[l]es sacan las vidas y la sangre y les destruyen las almas”.<sup>875</sup>

En general, Quiroga denuncia diversas prácticas que conducían a la muerte a los indios:

“...por aprovecharnos de ellos y para que mejor nos sirvamos de ellos, como de bestias y animales sin razón, hasta acabarlos con trabajos, vejaciones y servicios excesivos, sería una especie de tiranía”.<sup>876</sup>

“haya más lugar su deseo que es éste de poblar las minas: rapiñas, robos, fuerzas, opresiones, tomas y violencias, tomándoles, talándoles y comiéndoles y destruyéndoles lo que tienen, y casas e hijos y mujeres, sin ellos saber ni entender ni aun merecer por qué...”<sup>877</sup>

Como vemos, la denuncia de la injusticia realizada por Vasco no distancia mucho de la pasión con que la hizo Las Casas.<sup>878</sup> Como último ejemplo, narra una historia sobre un león que atacaba a los indios, y lleva el texto a compararlo con los españoles que provocaban a los indios para que huyeran de los pueblos para luego fingir una guerra justa y apresarlos para justificar su esclavitud: “...andando la gente española entendiendo en esto, a mi ver, *como león que ruge rondando a quién devorar*”.<sup>879</sup>

Estos son sólo unos ejemplos de la perspectiva que tenía Quiroga de las consecuencias ocasionadas por la acumulación del oro y la plata, y por lo tanto la conquista y la colonización, contra la vida de los pueblos indios. En los siguientes apartados, veremos otras situaciones que consideró injustas y algunos remedios que propuso, desde la perspectiva de los oprimidos.

#### **4.3.2.2. La humanidad del indio**

La posición de Quiroga respecto a la naturaleza racional del indio no se encuentra expresada de manera clara. Hay que tomar en cuenta que se trata de un jurista y funcionario real –después, de

---

<sup>874</sup> *Ídem.*, p. 81.

<sup>875</sup> *Ídem.*, p. 183.

<sup>876</sup> *Ídem.*, p. 105.

<sup>877</sup> *Ídem.*, p. 117.

<sup>878</sup> González hace notar las semejanzas de las denuncias de Quiroga y Las Casas: “Quiroga ve, en la misma perspectiva, tanto la pasión de Cristo como los maltratos que están sufriendo los indios, ultrajes que se incrementarían con la implantación de la esclavitud como recurso económico; y concluye: ese beneficio sería precio de sangre que mancharía toda la empresa de las Indias y las mismas arcas reales. Este paralelismo entre el Cristo crucificado y los indios maltratados es otro encuentro conceptual con Bartolomé de Las Casas” (GONZÁLEZ M., José Luis, “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud”, *op. cit.*, p. 102).

<sup>879</sup> Cf. QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 81.

un jurista y obispo– con una perspectiva que lo conducía a tomar decisiones prácticas para resolver los problemas que se le presentaban en la realidad. Por eso, a diferencia de las obras de Las Casas y Veracruz, quienes contaban con una formación más cercana a la teología y a la filosofía sin olvidar la importante carga de conocimientos jurídicos, los escritos que tenemos de don Vasco no contienen la cantidad de reflexiones filosóficas que encontramos en aquéllos. En efecto, es a partir de diversos pasajes de su *Información en derecho* como podemos darnos una idea, y hacer ciertas interpretaciones a partir de nuestro marco de referencia, sobre la manera en que abordó su encuentro con *el otro* y el reconocimiento de su humanidad.

Quiroga nunca duda de la capacidad racional de los indios y de la universalidad y unidad de la humanidad. Si bien es cierto que este tema no lo toca de manera directa en sus escritos, existen diversos pasajes donde se muestra la gran consideración que tiene de los pueblos indios y su cultura. La confusión se presenta cuando realiza su valoración sobre los gobiernos indios, a los que considera carentes de una “policía” adecuada y los cataloga como “bárbaros”. No obstante, como analizaremos más adelante, esta condena se basaba en catalogarlos como gobiernos tiránicos, pero sobre todo se trataba de un argumento fuerte contra las pretensiones esclavistas de los conquistadores.

En primer lugar, una parte de las denuncias que realiza Quiroga contra los conquistadores y colonos se refiere al uso ideológico que daban a la idea común –que hemos analizado al abordar la praxis de Las Casas y Veracruz– sobre la negación de la humanidad de los indios. Esta negación no se debía a una auténtica valoración de la naturaleza de los indios sino que, al negarles su calidad humana y hacerlos pasar por bestias, era la justificación ideológica propicia para la explotación y la opresión: “Y no sé por qué, siendo como son por naturaleza tan dóciles; aunque miento, que **sí sé por qué no les conviene que sean tenidos por hombres sino por bestias**: por servirse de ellos como de tales a rienda suelta y más a su placer, sin impedimento alguno”.<sup>880</sup>

Las pretensiones esclavistas de los conquistadores se oponían a la igualdad entre españoles e indios. Quiroga hace una referencia teológica para afirmar la igualdad que es soslayada por los esclavistas, quienes no aceptan a los indios como “**hombres humanos** y dóciles y **redimidos por la misma sangre que nosotros**, parece que repugna a los propios intereses de nuestros españoles, por que los tienen todos puestos en servirse de ellos, no como de hombres, sino como de bestias y peor; cuanto más que, sin más hacerlos esclavos, después de una vez sujetos por bien y haciéndoles buenos tratamientos, ellos, aunque sean libres, les son tanto en utilidad como si fuesen esclavos...”.<sup>881</sup> La expresión “hombres humanos” es una forma literaria que Quiroga copia del Antiguo Testamento, donde la reiteración busca poner énfasis al sentido del mensaje;

---

<sup>880</sup> *Ídem.*, p. 89 (negritas mías).

<sup>881</sup> *Ídem.*, p. 122.

no se trata de un pleonasma sino de afirmar la humanidad de los indios sin dejar ningún resquicio de duda: en ellos está la naturaleza humana en total plenitud. Quiroga es consciente de que la defensa de la humanidad de los indios no es una cuestión meramente teórica, sino una praxis que afecta los intereses económicos de los conquistadores.

En segundo lugar, Vasco realiza una valoración muy alta de la calidad humana de los indios. Esto se ha pretendido ver, al igual que con Las Casas, como un antecedente del mito del buen salvaje o, en el caso de nuestro autor, como el rescate de los relatos utópicos clásicos y renacentistas. Esto lo analizaremos más adelante, pero cabe destacar que esta valoración demuestra que Quiroga asumía la humanidad y la racionalidad plena de los indígenas; de no ser así, ellos no podrían constituirse como destinatarios y constructores –es decir, *sujetos*– de la utopía. En este sentido, encontramos valoraciones de la persona del indio como la siguiente:

“Por do algunas veces me paro a pensar en este grande aparejo que veo, y me admiro, cierto, mucho conmigo, porque en esta edad dorada de este Nuevo Mundo y gente simplicísima, mansuetísima, humildísima, obedientísima de él, sin soberbia, ambición ni codicia alguna, que se contenta con tan poco y con lo de hoy, sin ser solícitos por lo de mañana ni tener cuidado ni congoja alguna por ello que les dé pena, como en la verdad no la reciben por cosa de esta vida; que viven en tanta libertad de ánimos con menosprecio y descuido de los atavíos y pompas de este nuestro, en este infeliz siglo, con cabezas descubiertas y casi en el desnudo de las carnes, y pies descalzos, sin tratar moneda entre sí y con gran menosprecio del oro y de la plata, sin aprovecharse del uso ni aprovechamiento de ello para más de solamente andar galanes en sus fiestas, hasta que los españoles vinieron, que por tenerlo ellos en tanto, ya lo van teniendo éstos en algo...”<sup>882</sup>

Estas descripciones más que referirse al mito del buen salvaje eran una manera como, dentro del contexto de la crítica a la cristiandad medieval, Quiroga defendía la racionalidad de los indios al considerarlos más propicios para vivir la fe cristiana a comparación de otros pueblos que, sin duda alguna, se consideraban racionales. En este sentido, Manuel Ceballos afirma que “[p]ara demostrar con mayor intensidad la capacidad de los indígenas, empleó un argumento por lo demás romántico y convincente. Para Quiroga se trataban de personas más parecidas a los primeros cristianos que a los europeos”.<sup>883</sup>

Como oidor destaca la defensa de la capacidad natural del indio, de su naturaleza racional, que lo conduce a ser capaz de tener nociones de justicia para defender sus libertades y exigir las.

---

<sup>882</sup> *Ídem.*, p. 216.

<sup>883</sup> CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, “Los Hospitales-Pueblos de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable” en *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*, *op. cit.*, p. 41.

En su *Información en derecho* se muestra satisfactorio de la progresiva liberación que realizan los indios comunes (maceguals) respecto de los antiguos caciques. También valora, como parte de esta naturaleza racional, la capacidad laboral de los indios, de escucha y diálogo, y su hospitalidad.

Otra referencia teológica que realiza para enfatizar la humanidad del indio es sostener su calidad de imagen de Dios, y que el rostro del indio –que participa de esa naturaleza divina– se ha convertido, por la codicia del conquistador, en un “papel” para escribir (en realidad, marcar con fuego) los nombres de los esclavistas:

“...y aun como condenados a las minas, siendo libres e inocentes, y también que los que los venden y los compran, por la mayor parte, son cristianos, mayormente los que los rescatan; y, sin embargo de esto, los hierran en las caras por tales esclavos y se las aran y escriben con los letreros de los nombres de cuantos los van comprando, unos de otros, de mano en mano. Y algunos hay que tienen tres y cuatro letreros, y unos vivos y otros muertos, como ellos llaman los borrados. **De manera que la cara del hombre que fue criado a imagen de Dios se ha tornado en esta tierra**, por nuestros pecados, papel no de necios, sino de codiciosos, que son peores que ellos y más perjudiciales”.<sup>884</sup>

Por otro lado, la comparación de los indios con los germanos de la narrativa del “Villano del Danubio” puede considerarse como una muestra de que Quiroga defiende la naturaleza racional de aquellos. Se refiere al pasaje conocido como el “Villano del Danubio” que es parte de la obra *Vida de Marco Aurelio o Relox de príncipes*. En esta narración un campesino germano se presenta ante el Senado romano para denunciar las injusticias que sus ejércitos cometen en sus tierras. Guevara, y por tanto Vasco, refiere esta conversación a propósito de las exigencias y reclamos de justicia que realizan los indios contra el trato inhumano que recibían de los conquistadores y colonos. El paralelismo entre romanos-españoles y germanos-indios muestra que tanto Guevara como Vasco reconocían la humanidad de los indios, y no dudaban en comparar a los habitantes de Europa con los de las Indias.<sup>885</sup>

Ahora bien, Quiroga utiliza el término de barbarie no de la manera clásica como se utilizaba en la época, es decir, para referirse a la inferioridad racional del indio; más bien, la utiliza como “barbarie política”. Por diversas razones, que más adelante analizaremos, Quiroga

---

<sup>884</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 181 (negritas mías). Sobre este texto, Silvio Zavala, uno de los más importantes estudiosos sobre Quiroga, señala: “Un bello rasgo cristiano de la protesta de Quiroga consiste en la censura que endereza a la práctica de marcar la cara de los indios. El rostro humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, según la doctrina bíblica, era convertido en papel para imprimir los sucesivos letreros a hierro de los compradores” (ZAVALA, Silvio, “Ideario de Quiroga” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga, op. cit.*, p. 45).

<sup>885</sup> Ampliaremos esta explicación más adelante, en el punto 4.3.2.4, al tratar la ubicación de Quiroga “desde el lugar del pobres”.

realiza una dura crítica de los gobiernos indios. No obstante, se trata de una crítica al sistema político que no se relaciona con la barbarie por naturaleza, que era el argumento para negar la calidad humana de los indios y su esclavitud por naturaleza.

Es importante destacar que no insiste en señalar los delitos con la ley natural que solían ser de los argumentos más frecuentes de la época contra la calidad humana de los indios. Cuestiones como la antropofagia, la sodomía o los sacrificios humanos no son materia de las críticas que refiera cuando califica de bárbaros a los sistemas políticos indios. Probablemente no lo haga porque no fue testigo de estos, o le pareció riesgoso para la solidez de su argumentación.

Lo que podemos afirmar es que definitivamente, a partir de una lectura global y sistemática de la *Información en derecho* aunada a sus demás escritos y a los testimonios respecto a su praxis en la construcción de los pueblos-hospitales, que referiremos en las páginas siguientes, Quiroga se inscribía a la línea de Las Casas y Veracruz de rechazar la inferioridad natural del indio. El uso del concepto “bárbaro” está referido más a los sistemas políticos que a la naturaleza en sí del indio, al que considera plenamente racional y capaz de llevar a cabo la construcción de una nueva sociedad. Pero esta dura crítica no justifica que se le considere a Quiroga como un defensor de las tesis de la inferioridad humana del indio; como señala Serrano, “[i]ncluso cuando el oidor ataca la civilización indígena, jamás aparece en su crítica alguna consideración que avale la tesis de su inferioridad natural”.<sup>886</sup>

#### **4.3.2.3. Los cuestionamientos a los gobiernos indios**

En este apartado abordaremos la crítica que realiza Quiroga a los gobiernos indígenas. Es un cuestionamiento que se ubica principalmente en su *Información en derecho* y, por tanto, debe ser tomado con prudencia y ser analizado dentro de la argumentación contra la esclavitud y a favor de la construcción de los pueblos-hospitales. Además, es necesario comprender la situación que vivía el pueblo náhuatl y en especial el pueblo purépecha<sup>887</sup>, principal referente de Quiroga, ante la conquista y el proceso de colonización; en efecto, haremos unas breves referencias sobre la “pacificación” del reino de Michoacán.

El pueblo purépecha había resistido la expansión del Imperio mexica, a quienes consideraban sus enemigos. Cuando todavía no se daba la caída Tenochtitlan ante las fuerzas españolas, se dieron embajadas mexicas para solicitar a los tarascos su ayuda, pero el cazonci Zuangua –gobernante de los purépechas– dio largas a la ayuda y nunca la envió. Esto se debió tal

---

<sup>886</sup> SERRANO GASSENT, Paz, “Introducción”, *op. cit.*, p. 33.

<sup>887</sup> Pueblo ubicado al occidente de México, cuyas tres ciudades más importantes eran Pátzcuaro, Ihuatzio y Tzintzuntzan. Cuando en el año 1522 llegaron los conquistadores españoles, los miembros de la corte y calzonci, procuraron ganarse su amistad. Les dieron a sus hijas como mujeres y los llamaron “tarascos” que en náhuatl quiere decir “yerno”. Los españoles creyeron que ese significado era del pueblo, cuando en realidad era “purépecha”.

vez por encontrarse impresionado por la presencia de esos hombres extraños o por el ánimo de ver destruidos a sus antiguos enemigos. Este gobernante murió de la viruela traída por los conquistadores, y su sucesor, Tzintzicha, se negó también a ayudar a los mexicas.

Después de la caída de Tenochtitlan en agosto de 1521, el Cazonci mandó una embajada con regalos a Hernán Cortés, y los embajadores regresaron acompañados por un grupo de españoles. Las conversaciones de rendición pacífica fueron concretadas y ratificadas por la donación de mujeres michoacanas a los españoles. Así, el reino tarasco negoció su rendición con la Corona española de manera relativamente pacífica.

Hernán Cortés recibió, en 1522, al Cazonci Tangáxoan Tzintzicha en Coyoacán, con todos los honores y lo reconoció como gobernador y señor de la provincia de Michoacán, a cambio de someterse pacíficamente a la Corona española y aceptar la religión cristiana. Ambos personajes entablaron buena relación y se reconocieron mutuamente como señores. No obstante la sumisión pacífica al rey español, poco a poco se fueron mostrando diversas acciones que generaban sumisiones de los indios a los colonos y conquistadores.

Reconocido por Cortés como señor de su pueblo, el Cazonci regresó a sus tierras, convertido al cristianismo, y acompañado por unos franciscanos encargados de la conversión general de los tarascos. Para 1526, esta transferencia de poder estuvo a cargo del factor Gonzalo de Salazar, quien delimitó los pueblos pertenecientes al emperador, para el cobro de tributos y el repartimiento de encomiendas. Entonces los purépechas debieron encargarse del sustento de los amos españoles, y pagar tributos a los encomenderos que les designó Cortés. No obstante, la soberanía en la persona del Cazonci dio cierta cohesión y capacidad de resistencia a los michoacanos.

Probablemente el Cazonci no estaba de acuerdo con el sometimiento hacia los españoles. Francisco de Montaña, quien llegó a fines de 1521 a Tzintzuntzan, refiere las siguientes palabras que le dirigió el Cazonci, en su perdida *Relación*, que se conoce gracias a las amplias citas realizadas por Francisco Cervantes de Salazar en su *Crónica de la Nueva España*:

“De ahí a dos horas que los nuestros hubieron comido, el Cazonci, que por instigación del demonio, que tanto perdía en la conversión de aquellos indios, no teniendo el pecho sano, tornó a salir a ver los españoles; esto sería a las diez de la mañana, y como antes (aunque ellos le salieron a rescebir), no consintiéndolos llegar a él, les dixo por la lengua con gran severidad: ‘¿Quién sois? ¿De dónde venís? ¿Qué buscáis? Que tales hombres como vosotros ni los hemos oído ni visto hasta ahora. ¿Para qué venís de tan lexos? ¿Por ventura en la tierra donde nacistes no tenéis de comer y beber, sin que vengáis a ver y conoscer gentes extrañas? ¿Qué os hicieron los mexicanos, que estando en su ciudad los destruistes? ¿Pensáis hacer lo mismo conmigo? Pues yo tan valiente y poderoso soy, que

no lo consentiré, aunque he tenido siempre guerra con los mexicanos y han sido grandes enemigos míos.”<sup>888</sup>

De hecho, el Cazonci ocultó pueblos en la visita del censor español y estorbó durante los años siguientes a la explotación de las encomiendas. En 1529 fue acusado ante el presidente Nuño de Guzmán por ocultar pueblos, entre otras cosas, y fue condenado a muerte. El Calzonci pensó probablemente que los franciscanos podrían ayudar a los indios michoacanos contra los abusos de los encomenderos y funcionarios españoles. No obstante, nada pudieron hacer dichos religiosos, y se multiplicaron los actos de rebeldía y desacato de los indios. Muchos regresaban a sus antiguas prácticas religiosas, o huían al monte, y esto servía de pretexto a los españoles para capturarlos y hacerlos esclavos *legalmente*, pues habían sido capturados en un “guerra justa”.<sup>889</sup>

A pesar de la rendición pacífica, el abuso de los encomenderos propició algunas rebeliones. Por ejemplo, el alcalde de la capital, Juan Ortega azotó a señores indios e hizo esclavos; el presidente de la Primera Audiencia, Nuño de Guzmán, no conforme con las tasaciones y encomiendas realizadas en 1528, sometió a tortura al Cazonci, a su yerno y al hermano de Huitztitli Pedro Cuiniarángari para que le entregaran mayores riquezas.

El Cazonci fue varias veces encarcelado, extorsionado y vejado por los colonos y conquistadores, y don Pedro Cuñierángari lo reemplazaba en el gobierno de la provincia, hasta que lo sustituyó formalmente después de su ejecución el 14 de febrero de 1530. La muerte de su monarca fue un golpe para los purépechas. Muchos indios escaparon de sus pueblos, a las sierras o a las comunidades más aisladas, para eludir a los colonizadores. La rebeldía empeoró la represión contra los indios, además de darse la epidemia de sarampión y otras enfermedades.

Los tarascos comenzaron a huir a los montes, aunque se mantuvo a la sombra del poder español a la autoridad autóctona, ante el temor de una rebelión general, bajo los hermanos adoptivos del cazonci asesinado, Huitztzilzi y Pedro. Aquél murió en una expedición de conquista junto con los españoles, y éste quedó como gobernador hasta que lo sucediera uno de los hijos del Cazonci cuando tuviera edad para ello.

Con dichos antecedentes, la situación que encontró Quiroga entonces era de “[i]ndios ocultos en los montes, asombrados de cómo, tras haberse sometido, se podía ultrajar de tal modo a su rey sagrado. Hambrientos y desesperados, se rebelaban ocasionalmente, pero ya habían sido vencidos moralmente, al hundirse todo un sistema que dependía del cazonci abandonado por los dioses”.<sup>890</sup> Además, la nobleza tarasca había venido a menos. Si en un principio Cortés pensó utilizarla para mantener la paz en la región, con el asesinato del calzonci se había reforzado su

---

<sup>888</sup> CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, Atlas, Madrid, 1971, Lib. VI, Cap. XVII.

<sup>889</sup> Cf. ZAVALA, Silvio, *Los esclavos indios en Nueva España*, El Colegio Nacional, México, 1994, cap. I.

<sup>890</sup> SERRANO GASSET, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, FCE-UNED, México-Madrid, 2001, p. 143.

humillación y su relegación a un papel simbólico. Situación no muy distinta había encontrado Quiroga al llegar a la ciudad de México, donde el pueblo mexicana vivía en situaciones semejantes; por eso, en su *Información en derecho* encontramos referencias a ambas realidades.

Quiroga se encuentra con indígenas destrozados por la guerra, que trataban desesperadamente de adaptarse, para poder sobrevivir, a las costumbres, al idioma y a la religión de los vencedores. La nobleza y la organización política habían venido a menos, y lo que realmente existía eran indígenas sin pueblos, sin lugar, huyendo por los montes, y siendo cazados por los conquistadores para llevarlos a las minas. Serrano Gasset describe de la siguiente forma esta situación:

“Cuando Quiroga llegó, en su primera visita, como juez a Michoacán, encontró una población destruida económica, humana y culturalmente. Su forma de producción se había sustituido, bajo las encomiendas, por un uso extensivo de la tierra, que determinaba la pérdida de sus antiguos cultivos y trabajos. Sus habitantes, a consecuencia de las pestes, los trabajos forzosos, la vida en las minas o las levas para las constantes campañas militares de conquista, desaparecían o huían. Su organización social, eliminaba su estructura cultural, muertos o cooptados sus nobles, se reducían al caos de la sumisión o la rebelión desde los montes.”<sup>891</sup>

Así, las encomiendas eran un fracaso pues lejos estaban de cumplir con su función. Además, la nueva provisión de la Corona abría la puerta a conseguir nuevos esclavos a través del supuesto “rescate” y la “guerra justa”. En este contexto, Quiroga escribe las páginas de su *Información en derecho* donde critica a los gobiernos indios.

En un inicio, a primera vista, la postura de Quiroga es totalmente opuesta a las que hemos analizado en los pensamientos de Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Veracruz. En ellos la valoración de la manera de gobernarse de los indios es positiva, y consideran que tenían buena “policía” y contaban con leyes. En cambio, nuestro autor afirma que carecían de ambas cosas, y por eso les aplica el término “bárbaros”. No obstante, para hacer una lectura adecuada de esta crítica, que además sea congruente con la gran valoración que tenía Vasco de los indios en general y sobretodo de la praxis que generó a favor de ellos, es necesario ubicar la funcionalidad de su argumento en cuanto a la defensa de la vida y la libertad de los indios. En este sentido, es importante tener en cuenta la siguiente observación realizada por Carlos Herrejón:

---

<sup>891</sup> SERRANO GASSENT, Paz, “Introducción”, *op. cit.*, p. 40.

“La presencia de Don Vasco es diferente.<sup>892</sup> No llega como aventurero. Tampoco viene a investigar culturas indígenas ni a considerar desde un punto de vista meramente teórico si es lícita o no la presencia de España en América. Ni siquiera desembarca como misionero. Pero viene en nombre del rey para hacer justicia, conforme al complejo derecho occidental, del que es perito, conforme a las cambiantes leyes de la misma corona y conforme a sus propios ideales de humanista cristiano”.<sup>893</sup>

Desde esta perspectiva, los intereses de Quiroga son claros: como oidor debe buscar justicia para los indígenas, usando el derecho que por su cargo está obligado a aplicar, y procurando solucionar su bienestar tanto espiritual como material. La situación concreta en que vio a los indios, agravada por la previsión esclavista de la Corona, lo conduce a escribir su *Información en derecho*. Es decir, en dicho texto, aunque se refiere al pasado de los pueblos indios, su informe es con base en el presente y los testimonios que escucha de los indios, especialmente de los jueces indios y de los maceguales, y a partir de ellos busca dar solución a estas realidades.

En efecto, nuestro autor realiza la división del gobierno siguiendo a Gerson y Aristóteles. Señala que los gobiernos indios no tienen ninguna de los tres modos de buen gobierno<sup>894</sup>:

- a) La *real*, que es la congregación y unión perfecta de mucho bajo la sujeción de uno, según sus leyes y ordenanzas, para el bien común de la cosa pública;
- b) La *aristocracia*, que es la congregación perfecta bajo el mando de los pocos, como el Senado, bajo sus leyes y ordenanzas, para conseguir el bien común;
- c) La *timocracia*, que es la congregación de la comunidad bajo el mando de muchos, en búsqueda del bien común y bajo la guía de leyes y ordenanzas.

En cambio, Quiroga considera que entre los indígenas se dan las tres maneras de mala *policía*, que son:

- a) La *tiranía*, que es el gobierno de uno y que pretende sólo el bien particular, “y que quiere y traba que los súbditos ni sepan ni entiendan ni puedan, y siempre están divisos y discordes entre sí”.<sup>895</sup>
- b) La *oligarquia*, que es el gobierno de pocos, y se asemeja en lo demás a la tiranía.

---

<sup>892</sup> Diferente a otros actores europeos que estaban en América. El mismo Herrejón los refiere así: “Los intereses particulares de muchos europeos y los intereses de la misma corona española, son tan grandes, que ya no quitarán el pie de América, por más que clamen insignes misioneros. Los españoles no se irán; sacarán provecho a lo conquistado y partirán a nuevas conquistas. Les interesan los indígenas, porque éstos los mantienen y sirven y los enseñan a vivir en las tierras nuevas. Les interesan sobre todo, porque los indígenas trabajan en las minas.” (HERREJÓN PREDERO, Carlos, “Vasco de Quiroga: Educación y socialización del indígena” en Francisco Miranda *et al.* (Comp.), *Vasco de Quiroga: Educador de adultos*, Biblioteca Digital CREFAL, www.crefal.edu.mx, p. 1, consulta: mayo 2010.

<sup>893</sup> *Ibidem*.

<sup>894</sup> Cf. QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 97.

<sup>895</sup> *Ídem.*, p. 98.

- c) La *democracia*, que es el gobierno de la multitud desordenada, confusa y viciosa, “donde cada cual busca y pretende para sí y para su bien e interés propio particular y no para el común”.<sup>896</sup>

Sobre la base de estas clasificaciones, Quiroga afirma “yo las tengo cotejadas **con las que he visto** entre estos naturales”<sup>897</sup>, y al margen de la *Información en derecho* se encuentra la siguiente frase: “compárense las de estos naturales a éstas malas, **porque en los efectos parecen ser las mismas**”<sup>898</sup>. De este par de frases podemos corroborar lo que ya hemos dicho: por un lado, nuestro autor está dando su parecer como oidor y testigo de los hechos, cuando la conquista es un hecho consumado, y observa la organización política a través de una nobleza indígena maltrecha, funcional a los colonizadores –como parece haberlo sido don Pedro Cuínierángari<sup>899</sup>– y contando con el testimonio<sup>900</sup> de los indígenas macegales que pedían justicia ante la Audiencia; y por otro lado, más que una crítica puramente teórica sobre la organización política de los indígenas, está interesado por los resultados, por los efectos, es decir, por la situación en que ve a los indígenas. Es importante tener en cuenta que al llegar el oidor ya se habían eliminado diversas estructuras de la organización política autóctona.

La situación política en que observa a los indígenas, lleva a Quiroga dar las siguientes apreciaciones:

“Porque yo veo que Moctezuma, que fue el que presidía entre ellos cuando esta tierra se ganó, a quien acataban y tenían como a Dios, tenía las condiciones del uno malo”.<sup>901</sup>

“Pues tampoco veo ni alcanzo que tuvieren la policía de los pocos buenos, que procurasen no el bien propio, sino el común; antes veo que tenían y tienen la de los pocos malos, que procuraban y procuran el bien propio, y destruían y destruyen el bien y la gente común”<sup>902</sup>.

“Y menos veo entre ellos la policía de los muchos buenos, que principalmente procuren y pretendan el bien común y no el propio suyo particular; antes me parece veo la de los muchos malos que lo hacen todo al contrario”.<sup>903</sup>

---

<sup>896</sup> *Ibidem.*

<sup>897</sup> *Ibidem.* (negritas mías).

<sup>898</sup> *Ibidem.* (negritas mías).

<sup>899</sup> Cf. MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *op. cit.*, pp. 119 y ss.

<sup>900</sup> Por ejemplo, cuando acusa a Moctezuma de gobernar tiránicamente, señala que “la pena de quien no le acataba y obedecían, **dicen**, era sacrificarle y matarle o cosa semejante” (QUIROGA, Vasco de, “*Información en derecho*”, *op. cit.*, p. 98. Negrillas mías).

<sup>901</sup> *Ídem.*, p. 98.

<sup>902</sup> *Ídem.*, p. 99.

<sup>903</sup> *Ídem.*, p. 100.

Probablemente, tanto Las Casas como Veracruz conocieran mejor la organización política originaria de los indios, y su valoración haya sido más justa que la realizada por Quiroga. No obstante, el oidor no pretendía, al ser crítico de los gobiernos indios, sumarse a las filas de los justificadores de la conquista, de la explotación y de las tesis de la inferioridad natural de los indios. Una prueba de esto es el hecho de que en la junta de obispos celebrada en 1546, don Vasco firmó junto con Bartolomé de Las Casas y otros obispos, las conclusiones aprobadas en la junta, una de las cuales versaba sobre el reconocimiento de los principados, señoríos y bienes de los indios. Al respecto, Julio César Morán afirma que no existe contradicción entre esta postura colectiva en que participó el obispo Quiroga con su *Informe en derecho*, “ya que este postulado siempre fue aceptado por Quiroga, con la salvedad de que tales bienes y derechos podían ser permutados por otros de valor superior”.<sup>904</sup> Es decir, Quiroga no negaba el dominio y la jurisdicción legítima de los indios, pero era crítico de ellos al considerarlos tiránicos.<sup>905</sup>

Ahora bien, si Quiroga no deseaba justificar la explotación de los indios al considerarlos tiránicos a sus gobiernos, entonces qué pretendía. Al respecto, Paz Serrano da la siguiente respuesta:

“En ese contexto hay que entender la crítica quiroguiana a la barbarie de la política indígena. Surge a partir de un doble interés: primero, la eliminación de sus viejas estructuras y su dependencia de los caciques, a los que, para escándalo del oidor, casi consideraban dioses, y segundo, su deseo por reunir a todos los indios iguales en el orden civilizado de sus pueblos, donde los buenos naturales comunes, asilados y alejados de sus antiguos principales, podrían llevar una vida de cristiandad y armonía”.<sup>906</sup>

De cierta manera podríamos coincidir con la postura de Serrano; no obstante pasa por alto un elemento fundamental para la THDH y el pensamiento de la liberación, y que explica mejor la postura de Quiroga: la opción por el pobre. La crítica a los gobiernos indios surge de la realidad que observó y la búsqueda de dar una solución a los oprimidos y víctimas. Con los hechos

---

<sup>904</sup> MORÁN ÁLVAREZ, Julio César, *El pensamiento de Vasco de Quiroga: Génesis y trascendencia*, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia, 1990, p. 86.

<sup>905</sup> No obstante, llega a reconocer que aún en el “uno malo”, Moctezuma, se hacía justicia por su voluntad, aunque faltaran las leyes: “...aunque me dicen los cuatro jueces que están conmigo en la audiencia que entre ellos se hace [de la manera de justicia que había entre ellos], que, **cuando a Moctezuma se quejaban, se deshacían semejantes agravios**. Pero a lo que de ellos he sentido, no había en esto entre ellos justicia constante, ni perpetua voluntad ni leyes ni reglas ni ordenanzas ciertas para ello, sino como y cuando se les antojaba y les estaba bien; de manera que unas veces hacían justicia y castigos excesivos y crueles, y otras veces se disimulaban grandes crueldades y delitos; y por la mayor parte cada uno se tomaba la justicia o tiranía por sus manos como más podían; y otras veces, como no sabían, por hacer justicia, cuando algunas veces se les pedía, hacían grandes agravios, como me consta...” (QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 153, negrillas mías).

<sup>906</sup> SERRANO GASSET, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, *op. cit.*, p. 168.

consumados de la conquista y la destrucción de los gobiernos originarios, seguramente Quiroga juzgó improcedente la pretensión de restablecerlos. Al igual que Veracruz, asumía que era necesario establecer *una ética y una política* que hiciera viable y justa la convivencia entre españoles e indígenas. En este sentido, creemos que diversos autores han realizado una interpretación *idealista* de Quiroga: lo presentan como un humanista que obsesionado por la *Utopía* de Tomás Moro, por los *Saturnales* de Luciano<sup>907</sup> y los relatos de la Iglesia primitiva hace todo lo posible por imponer *su* proyecto a los indios, promoviendo un proceso de aculturación; es decir, presentan a un Quiroga *utopista* más que utópico. En cambio, se debe realizar una interpretación *materialista* de la praxis quiroguiana: don Vasco se enfrenta a la realidad, la interpreta y se hace cargo de ella, y esto lo realiza desde el marco teórico disponible<sup>908</sup>; es decir, a partir de la vivencia de la realidad, del encuentro con el *otro* oprimido y pobre –que no es una idea sino una realidad material– y de la indignación ética que de esto surgió, interpreta y busca soluciones con las categorías cristianas y humanistas de que disponía. En este sentido, aunque desde otros presupuestos, podemos coincidir en esto con Silvio Zavala:

“Nada más lejano del carácter de Quiroga que la quimérica idealización. Si traza un proyecto es para ejecutarlo. Cuando no encuentra apoyo suficiente, modifica y adapta su concepción original. Por eso las amplias propuestas utópicas que envía a la corte, pasan pronto a servir de inspiración a los hospitales-pueblos de Santa Fe que funda con audaz determinación”.<sup>909</sup>

Al asumir lo anterior, es necesario tener en cuenta la opción por lo pobres que se muestra en la praxis de Quiroga. Su crítica a los gobiernos indios no se basa en la supuesta superioridad de la cultura europea, sino en su incumplimiento del bien común. Pero se trata de un “bien común” concreto, que tiene que ver con la satisfacción de las necesidades materiales para la producción de la vida, y que parte desde la verificación histórica de que *todos* gocen de los bienes para vivir; verificación que debe iniciar desde los pobres y los excluidos del sistema. No se trata de una pretensión de aculturación sino de contar un *criterio material* capaz de juzgar a los

---

<sup>907</sup> Cabe resaltar que Quiroga refiere a Luciano seguramente por referencia de Moro: “Luciano había sido traducido por Erasmo y Moro, sin que haya duda acerca de que Quiroga conocía la versión debida al humanista inglés, porque la cita expresamente. Su lectura le convence de que se encuentra en Nueva España ante la humanidad sencilla capaz de vivir conforme a la inocencia de aquella Edad Dorada y según las virtudes de la ‘Renaciente Iglesia’” (ZAVALA, Silvio, “Ideario de Quiroga”, *op. cit.*, p. 55).

<sup>908</sup> Podemos en esta cuestión estar de acuerdo con Silvio Zavala, quien afirma: “Bien pertrechado con ideas y lecturas de su tiempo, don Vasco de Quiroga expone en varios de sus escritos cómo concibe la necesaria agrupación de los indios en pueblos para que puedan alcanzar los fines temporales y espirituales anhelados, cuáles habían de ser los medios más apropiados para llegar a ellos, qué suerte correrían los caciques o señores naturales y los principales indígenas.” (ZAVALA, Silvio, “Quiroga ante las comunidades de indios” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, *op. cit.*, p. 299).

<sup>909</sup> ZAVALA, Silvio, “Personalidad de Vasco de Quiroga” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, *op. cit.*, p. 280.

gobiernos, tanto indígenas como europeos: “Cierto, gran ceguera es la nuestra, si esto no vemos y si esto no remediamos, habiendo manera tan fácil, tan útil y tan buena para cumplir con todo y gozar de todo y que gozasen todos”.<sup>910</sup> No obstante, cabe aclarar, cuando abordemos el tema del derecho a la vida, veremos cómo en la praxis quiroguiana se descubre que, desde otra perspectiva, valoró ciertas características del sistema político indígena que incorporó a la organización de los pueblos-hospitales.

La crítica quiroguiana a los gobiernos indios se centra en la manera en que satisfacen o no las necesidades de vida de los pobres: los indios maceguals. No son juicios esencialistas o idealistas, sino materiales, concretos, contextuales y a posteriori. En efecto, afirma que los príncipes indígenas son tiranos porque actúan “contra los menores y maceoales que poco pueden y tienen opresos”<sup>911</sup>, y que “aunque muy dócil, tan opresa y tiranizada de los que más podían, que no osaban resistir, ni contradecir ni alzar cabeza”<sup>912</sup>. Cabe señalar que la sociedad del reino tarasco estaba claramente dividida entre la clase noble (*acháecha*) y la de los indios comunes, *purépecha* (a los que Quiroga llama maceguals por utilizar el náhuatl). La clase dominante poseía gran cantidad de tierras para su sustento, distribuidas en todo el territorio del reino, y trabajadas por labradores locales o traídos, llamados *acípecha*. Se considera que este grupo era particularmente numeroso en Michoacán a comparación de otras provincias, además de que los españoles los llegaron a considerar en calidad de esclavos.<sup>913</sup> Los campesinos, apareceros, pescadores, comerciantes y artesanos eran quienes constituían las clases sociales no pertenecientes a la nobleza.

Si repasamos las críticas a los gobiernos indios, una gran cantidad de ellas se refiere a la situación de opresión que vivían los maceguals. Como hemos dicho, el bien común es verificado por Quiroga en la situación de los indios comunes, y condena la manera en que la clase noble se aprovecha de ellos y les niega el acceso a los satisfactores de sus necesidades. Algunos de estos textos son los siguientes:

“[sobre Moctezuma] y quería y trabajaba que sus súbditos ni pudiesen ni supiesen ni entendiesen, ni tuviesen libertad de alzar los ojos a mirarle, ni traer buenas mantas ni calzado delante de él ni aun oler, según todos afirman, ciertas rosas, porque eran buenas y olorosas, ni de comer gallinas y cosas buenas semejantes”.<sup>914</sup>

---

<sup>910</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 99.

<sup>911</sup> *Ídem.*, p. 96.

<sup>912</sup> *Ídem.*, p. 153.

<sup>913</sup> Cf. MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo y ESPINOSA MORALES, Lydia, *La vida michacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*, INAH, México, 1999, pp. 45-46; MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *op. cit.*, p. 101-105.

<sup>914</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 98.

“Con otras cosas peores, muchas que en perjuicio del común de esta pobre gente moceoal se cree y tiene por muy cierto que hacen; y no se entiende ni se pueden remediar por estar como están así bárbaros y derramados: así de prenderlos por su autoridad en cepos y cárceles y prisiones endiabladas que tienen, donde nunca parecen, según dicen, más algunos de ellos, sin poderse averiguar, por más diligencias que haya, qué se hizo de ellos, **como haciéndolos esclavos**, porque no les pueden acudir tan presto con el tributo incomportable por su gran miseria, o porque los hallaron malos y los curaron o los dieron algo con que se curasen, o por otras cosas semejantes, cosa de mucha lástima e inhumanidad”.<sup>915</sup>

Además de establecer el criterio del bien común verificado desde la satisfacción de las necesidades de los indios comunes, la crítica de Quiroga tiene por lo menos otras dos finalidades: servir de base para descalificar uno de los tipos legales de esclavitud y fortalecer la crítica a la opresión y explotación. Por un lado, la crítica a la nobleza india no era tan sólo una referencia al pasado, sino que seguramente buscaba deslegitimarla al darse cuenta de que si bien en ciertas ocasiones servía de cohesión entre algunos pueblos indios, también era funcional a los intereses de los colonizadores. Al respecto, Martínez Barac señala que “la sumisión a una autoridad superior era condición para el mantenimiento de las autoridades y formas de gobierno locales. También se ha hablado de una suerte de *indirect rule*, dominio indirecto, en el que la clase dirigente india quedó en el papel de intermediaria entre los pueblos de indios y las autoridades y encomenderos españoles”.<sup>916</sup> En este contexto, Quiroga denuncia cómo la nobleza india explota a los indios comunes para el pago de los tributos a los españoles:

“son los principalejos que éstos [los macegulaes] tienen entre sí y sobre sí; que, según muchos, se quejan aún ahora so color de recoger de la gente maceoal, que es de la gente común de que tienen cargo, los tributos para su Majestad y para sus amos y comenderos españoles. Se quejan los cobran para sí más acrecentados que solían y los alquilan por tamemes, hasta que mueren por los caminos, por beberse ellos las botijas de vino que los españoles les dan por ello”.<sup>917</sup>

Por otro lado, Quiroga critica a los caciques indios que, como describe en el párrafo citado líneas arriba, apresaban a los indios comunes “como haciéndolos esclavos”, y que los españoles negociaban con ellos para, amparados en la provisión real, los legalizaban bajo la categoría de “esclavos de rescate”. En efecto, la crítica quiroguiana a las formas de gobierno no sólo se enfila

---

<sup>915</sup> *Ídem.*, p. 100 (negrillas mías).

<sup>916</sup> MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *op. cit.*, p. 151.

<sup>917</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, pp. 99-100.

a los nobles indios sino también a los colonizadores españoles: tan tiránicos son unos como otros, pues ambos niegan *sus libertades* a los indios comunes. Por eso, afirma Quiroga, “aunque los libraron del tirano y bárbaro, pero no de la tiranía y barbarie en que estaban”<sup>918</sup>, y las formas de explotación aumentaron y empeoraron: “habiendo como hoy hay tantos Moctezumas que mantener en esta tierra, yo no siento cómo se puede sufrir mayormente acrecentándoles éstos y no disminuyéndoseles los otros que solían dar a sus principales”.<sup>919</sup>

Estas “nuevas tiranías” establecidas en las Indias, deslegitimaba la presencia de los españoles en las Indias: “[S]i estaban antes de la venida de los españoles en una tiranía puestos, opresos y tiranizados, ahora, después de venidos, los veo que están en ciento entre nosotros, debiendo ser todo al contrario, pues que para que alabasen y conociesen a Dios en la libertad cristiana y saliesen de opresiones y tiranías se concedió la bula de esta tierra y no para ponerlos en dobladas”.<sup>920</sup> Cabe señalar que seguía un argumento semejante a Las Casas, pues utilizaba la bula papal y la obligación de evangelización como fundamentos para mostrar la incoherencia de los españoles. Lo que teóricamente no era tan radical como la desautorización de la potestad papal, en la práctica era una manera efectiva de intentar detener los abusos contra los pueblos indios.

Como hemos mostrado, Quiroga critica a los gobiernos indios y colonos por no ocuparse de los indios comunes, que eran los que más sufrían la opresión y la pobreza, y los que requerían un cambio en la política para evitar su muerte. Por eso, el oidor valora –al grado de considerarlo un regalo divino– la manera en que los indios se acercaban a la Audiencia a pedir sus libertades en contra tanto de la “tiranía” de sus caciques como de los encomenderos: “Pues Dios permitió que yo, por experiencia cierta, lo viese y entendiase y supiese no como privado, sino como en la audiencia de sus libertad, que me está cometida por esta Real Audiencia, que hago cada día *con sencillez y llaneza* entre estos indios naturales sobre sus libertades, donde concurren de muchas y diversas partes gentes muchas a pedir sus libertades y otras cosas, como quien sale y se escapa de una tan gran tiranía, como era en la que hasta ahora (que se ha entendido la cosa) siempre estaban”.<sup>921</sup>

Este tipo de acciones fueron empoderando a los macegales<sup>922</sup>, y seguramente fue algo de lo que se percató Quiroga. Ante esto, hay voces críticas que consideran un error este tipo de

---

<sup>918</sup> *Ídem.*, p. 99.

<sup>919</sup> *Ídem.*, pp. 104-105.

<sup>920</sup> *Ídem.*, p. 123.

<sup>921</sup> *Ídem.*, pp. 86-87.

<sup>922</sup> Delfina López Sarrelengue señala, en su estudio sobre la nobleza de Pátzcuaro, las causas de ascenso de los indios comunes y la progresiva desaparición de la antigua clase dirigente; señala entre otras: a) El interés de los encomenderos de este cambio social, pues lograban de esta manera separar a los indios de su dependencia ancestral e introducirlos en su orden colonial; b) la labor de los religiosos, que con sus ideales utópicos buscaban una sociedad entre los indios sin jerarquías; c) las políticas de protección de las autoridades, al atender las quejas de los indígenas contra sus caciques, e ir así eliminando las funciones de la nobleza (Cf. LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina, *La*

acciones, pues a la larga el ataque a la nobleza indígena fortaleció a las estructuras coloniales sin beneficiar a los indios comunes. Así, por ejemplo, Serrano Gasset señala:

“Se va completando así, aunque esta no fuera la intención de Don Vasco, la obra de la conquista. Sin pretenderlo, los reformistas, en su afán destructivo de lo que consideraban crueles sistemas tiránicos, terminaron por acabar con toda la estructura jerárquica india, con un resultado final que no fue el de elevar a todos los indios pobres a un orden superior, de mayor civilidad física y espiritual, sino el de arrastrar a todos, nobles y comunes, a una penuria mayor que la anterior, una vez que fue imposible la implantación de la utopía”.<sup>923</sup>

Este tipo de críticas tiene algo de cierto: el debilitamiento de la nobleza india era funcional al fortalecimiento de las estructuras coloniales, pero pasa por alto que esas noblezas indias eran ya en sí mismas funcionales a los colonizadores. Ni una ni otra opción significaba la promoción de la vida de los indios comunes, pues finalmente eran víctimas de las negociaciones que podían establecerse entre sus dos tipos de gobernantes. Las soluciones podrían entonces ser dos: la última y más radical de Las Casas, o la de siempre de Quiroga y la primera de Las Casas; es decir, exigir el abandono total de las Indias por parte de los españoles y restituir los gobiernos independientes a los pueblos indios, o buscar una organización social –la *utopía*– donde los indios pudiesen organizarse con cierta autonomía, conservando lo mejor de sus culturas<sup>924</sup>, conviviendo con los españoles y contando con la suficiente protección de la Corona. Para Las Casas la segunda opción significó un fracaso que lo condujo a radicalizar su postura; en cambio,

---

*nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, UNAM, México, 1965). La praxis de Quiroga, como obispo y como oidor, puede catalogarse en los incisos b) y c); sin embargo, es importante considerar que si bien la nobleza indígena fue perdiendo su protagonismo a la par de que las estructuras coloniales se reforzaban, personajes como Vasco de Quiroga no perseguían tal finalidad. Como hemos insistido, él buscaba que los indios comunes disfrutaran de sus libertades, que ellos mismos exigían ante la Audiencia, y que tuvieran una organización social que les permitiera vivir dignamente. Finalmente, el fortalecimiento de las estructuras coloniales no sólo perjudicó a la nobleza india sino también a los indios comunes.

<sup>923</sup> SERRANO GASSET, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 166. En otra parte de su libro señala que Quiroga “siempre criticaría a los antiguos señores, que quizás estorbaban su nuevo orden al ser considerados como dioses, según no cesaría de recordar y que, por tanto, iban a constituir el blanco en el que aparecería con mayor virulencia su censura al mundo indiano” (p. 147). Es curioso que la autora se fije tanto en los señalamientos respecto a que los antiguos señores eran considerados como dioses, dando la impresión de que la crítica quiroguiana era una cuestión meramente religiosa-teocrática; no obstante, las críticas respecto a que los indios “acataban y tenían como a Dios” a sus señores son sólo accesorias en Quiroga, pues el núcleo está en la verificación de las condiciones de vida material, de acceso a los bienes comunes, con que contaban los indios macegales. Reducir la crítica de Quiroga a la nobleza india a una mera lucha entre teocracias es una de las formas como se ha amansado la memoria histórica de don Vasco.

<sup>924</sup> En este sentido, en las *Ordenanzas* de los pueblos-hospitales señala: “...conservándoles siempre lo bueno que tengan, y no destruyéndolo, ni trocándoselo por lo que no les cuadra, ni conviene (según suerte, y manera de vivir, entendimiento, estado, y condición) y les sea a ellos más dañoso que provechoso...” (QUIROGA, Vasco de, “Reglas y ordenanzas...” en *La utopía en América*, op. cit., p. 257).

Quiroga tuvo un gran éxito con sus hospitales-pueblo y, a juzgar por el contenido de su testamento, pensó que eso podía expandirse y perpetuarse en beneficio de los indios. En este sentido, la misma Serrano Gasset matiza su crítica al reconocer que Quiroga “vivió en un momento más abierto, donde todavía parecía posible incidir en el rumbo de la conquista, no fingió el gobierno conveniente, sino que intentó realizarlo”.<sup>925</sup>

En síntesis, podemos afirmar que la crítica de Quiroga a los gobiernos indios no significaba una baja valoración de su cultura, ni la adscripción a las tesis de su inferioridad natural, sino que era una argumentación con finalidades concretas, entre las que estaban defender la vida y las libertades de los indios comunes, y demostrar que si se seguía gobernando tiránicamente la presencia de España en las Indias no estaba legitimada.

#### 4.3.2.4. Desde el lugar del pobre

La praxis de Quiroga se realizó en gran medida desde el lugar del pobre, es decir, desde su perspectiva pero también a su lado, desde él, para constituirlo como sujeto. Son dos las actividades que abordaremos en este apartado, que demuestran esta ubicación social: su función de oidor y su proyecto para Pátzcuaro como sede episcopal. En este contexto, Juan Manuel Hurtado afirma que “[l]a opción por los pobres es clara en Don Vasco. Vivió pobre, promovió a los pobres, los defendió, jugó todo su haber, preparación y sabiduría para defenderlos en los conflictos”.<sup>926</sup>

Ubicarse desde el lugar del oprimido y excluido fue el fundamento para la praxis de Quiroga. Sus denuncias y sus proyectos partieron de su experiencia, y de haber presenciado las situaciones de injusticia que padecían los indios. La importancia de esta calidad de testigo la expresa en diversas partes de su *Información en derecho*; por ejemplo:

“Y porque quería cumplir lo que prometí, y se comiencen ya a describir algunos de los muchos malos engaños que de esta cosa de esta tierra la buena fe de quien en ausencia y aun en presencia le gobierna recibe, como testigo de vista y experiencia cierta, diré lo que siento”.<sup>927</sup>

“...porque a estos también digo lo que otras muchas veces tengo visto y experimentado, y, si necesario es, lo afirmo, porque cierto pienso que no me engaño por muchas experiencias que he habido y tenido de ello”.<sup>928</sup>

---

<sup>925</sup> SERRANO GASSET, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 223.

<sup>926</sup> HURTADO, Juan Manuel, *Don Vasco de Quiroga. Una visión histórica, teológica y pastoral*, Dabar, México, 1999, p. 195.

<sup>927</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, op. cit., p. 72.

<sup>928</sup> *Ídem.*, p. 230.

Este valor que el propio Quiroga otorga a su experiencia, refuerza lo que en el apartado anterior dijimos respecto a interpretar su praxis colocando antes que sus ideas, la realidad que vivió. Pero, además, nuestro autor defendía epistemológicamente tal camino gracias, en parte, a las influencias nominalistas con que contaba. En efecto, el pensamiento de Juan Gerson buscaba relacionar el pensamiento teológico con las cuestiones éticas reales, las nacidas de la experiencia y la práctica, superando la casuística que dominaba en los ámbitos teóricos. Utilizaba un método de origen aristotélico-tomista con influencia del nominalismo; en él, se daba mayor importancia a la experiencia y a la observación, y a partir de ellas a la realización de los principios generales. Para Quiroga, éste sería el camino epistemológico adecuado para abordar los problemas de las Indias, y cita en extenso el siguiente texto de Gerson, que trascibimos en partes porque clarifica lo que hemos insistido sobre el rechazo a las interpretaciones idealistas:

“En este asunto se comprende de dónde proviene el error tan frecuente en los juicios que se refieren al hombre y a sus costumbres. Hay quienes se fundan sólo en reglas generales, como son las sentencias proverbiales y los dichos autorizados de los santos; hay quienes se dedican completa y únicamente a examinar lo singular sin llegar a ninguna resolución que alcance los principios, (...). Hay otros hombres (...) que con cuidadosa experiencia van juntando y componiendo las cosas singulares y con sabiduría las sintetizan en reglas generales, apuntando igualmente la razón de la ley encontrada (...). Y, puesto que son rarísimos tales hombres discretos, ya que se requiere una larga aplicación de la experiencia junto con erudición, no conviene andar buscando en todos los individuos juicio sólido para esos asuntos relativos al hombre y a sus costumbres, ni tampoco hay que suponer que cualquiera deba ser ese juicio sólido, sobre todo, sin tener la verdadera información que se exige sobre tal caso con todas sus circunstancias”.<sup>929</sup>

Quiroga desarrolló un pensamiento que buscaba solucionar los problemas concretos que enfrentaba. Ruiz Sotelo se ha percatado de esto, y ha destacado que “[b]ien puede afirmarse que su reflexión parte desde la situación de injusticia en la que los indios estaban sujetos a partir de la conquista y que el objetivo central de su pensamiento consistía en revertir tal circunstancia”.<sup>930</sup> Por tanto, insistimos, no era un *utopista* que deseará imponer un modelo ideal a la realidad, sino que buscó en los referentes ideológicos de su época, respuestas viables para promover la vida de los pobres. Un especialista en Quiroga también da cuenta de esta prioridad de la realidad y la praxis sobre la especulación abstracta, en los siguientes términos:

---

<sup>929</sup> *Ídem.*, pp. 77-78. La cita realizada por Quiroga corresponde a GERSON, Juan, *Opusculum de solitudine ecclesiasticorum. Opera omnia*, partícula XVI.

<sup>930</sup> RUIZ SOTELO, Mario, “Vasco de Quiroga”, *op. cit.*, p. 709.

“Mientras lo especulativo había logrado la brillantez de expositores como Francisco de Vitoria y otros teólogos, y la paulatina conformación del derecho indiano, Quiroga buscaba la aplicación de esos principios, traduciéndolos a la realidad de los grupos vencidos, económicamente deprimidos, sin comprensión del nuevo esquema jurídico, y faltos de competencia en el nuevo esquema de acumulación de riqueza, contrario a sus hábitos de prodigalidad y dispendio, esenciales del espíritu festivo compenetrado en la cultura indígena, lo que plásticamente se nos describe en varios pasajes de la mencionada *Relación de Michoacán*”.<sup>931</sup>

Su función como oidor es un ejemplo de su praxis desde las víctimas y los pobres. En un primer momento, Quiroga comenzó a sensibilizarse de la situación indígena a través de las quejas que recibió por parte de la nobleza india tarasca; en su *Información en derecho* narra esta audiencia que le abre los ojos a la realidad de esa provincia.<sup>932</sup> En agosto de 1532, los caciques y la nobleza de Michoacán acudieron personalmente a la ciudad de México para quejarse ante la Audiencia de la situación en que vivían; iban con ellos los dos hijos del Cazonci Tangáxoan y un hijo de don Pedro Cuñierágarí. Señala que los españoles habían levantado diversas demandas contra los indios nobles y los habían tenido presos, por lo que corrieron “asaz peligro de sus personas, y tanto que fue maravilla ser vivos y no ahorcados sin culpa alguna”. Esta comitiva de nobles se comunicó a través de “un naguatato de la lengua de México y de Michoacán”. Quiroga se admiró de la elocuencia del *naguato* y comparó esta situación, como lo comentamos líneas arriba, con la narración del villano del Danubio: “[Q]ue las lástimas y buenas razones que dijo y propuso, si yo las supiera aquí contar, por ventura holgara vuestra merced tanto aquí de las oír, y tuviera tanta razón después de las alabar, como el razonamiento del villano del Danubio (...) porque, en la verdad, parecía mucho a él, iba casi por aquellos términos, y (...) no había por ventura menos causa ni razón”.<sup>933</sup>

Es interesante la referencia que realiza Quiroga respecto al *Villano del Danubio*, sobre el que habría conversado, como ya comentamos, con el destinatario de la *Información en derecho* en el camino de Burgos a Madrid. Este es un episodio ubicado en los capítulos tres a cinco del libro tercero del *Relox de príncipes*<sup>934</sup> de fray Antonio de Guevara, que circulaba de manera apócrifa antes de su primera edición autorizada de Valladolid en 1529. En esta obra, de carácter

---

<sup>931</sup> MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 37.

<sup>932</sup> Cf. QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, op. cit., pp. 79-83.

<sup>933</sup> *Ídem.*, p. 82.

<sup>934</sup> GUEVARA, Antonio de, *Reloj de príncipes*, Valladolid, 1529. Versión de Emilio Blanco publicada por la Biblioteca Castro de la Fundación José Antonio de Castro: *Obras Completas* de Fray Antonio de Guevara, tomo II, páginas 1-943, Madrid, 1994. Utilizamos la edición electrónica de esta obra disponible en <http://www.filosofia.org/cla/gue/guerp.htm>, consulta mayo 2010.

ficticio pero con intenciones críticas<sup>935</sup>, un poblador rural de Germania pronuncia en el Senado romano un elocuente discurso contra la esclavitud y a favor de los derechos naturales de los seres humanos.

El texto del Villano del Danubio es un claro y contundente rechazo a la conquista. Su autor era un humanista cristiano, al estilo de Juan Luis Vives, que creía en la posibilidad de crear una monarquía universal que evitara las guerras y expandiera un espíritu de convivencia universal. No obstante, había comprobado que el camino que realizaba la Corona española en las Indias no era el adecuado para llevar a cabo tal finalidad, aunque creía que todavía podía revertirse esta situación.

En dicha narración se realiza una discusión acerca de la decadencia de Roma, entre Marco Aurelio y sus funcionarios. Ellos culpan de esta situación a la ausencia de personas sinceras que planteen la verdad a los gobernantes evitando caer en un lenguaje de adulaciones. Entonces, el emperador relata como ejemplo de sinceridad la experiencia de un campesino germano que fue a Roma para denunciar ante el senado las maldades de los censores romanos gobernantes de su pueblo.

El interés por analizar algunos textos de este relato radica en que Quiroga, en cierta forma, está confirmando la perspectiva de Guevara sobre la conquista, pero basado en su función de oidor, de los testimonios que ha recibido y de lo que ha sido testigo. Al inicio del texto, en voz de Marco Aurelio refiriéndose al villano, se da una crítica a las posturas que negaban la humanidad de los indios: “Por cierto quando yo le vi entrar en el Senado, imaginé que era algún animal en figura de hombre, y después que le oý lo que dixo juzgué ser uno de los dioses, si ay dioses entre los hombres; porque si fue cosa de espanto ver su persona, no menos fue cosa monstruosa oýr su plática”.<sup>936</sup> Como vemos, esta sorpresa ante el discurso del villano es comparada con las demandas de los nobles indios por parte de Quiroga.

El villano llamado Milenio comienza señalando que si bien Roma es alabada por sus victorias, pesarán más en la memoria sus atrocidades contra los pobres. Denuncia las riquezas

---

<sup>935</sup> Sobre esta obra y su autor, Jorge de la Paz comenta: “Ficción literaria que no tiene arquetipo, el Marco Aurelio es una urdimbre de invenciones y de argucias eruditas, pero la fuerza del genio de Guevara es irrevocable. La devoción de su palabra supo crear esa música del pensamiento que es la esencia del estilo. El libro provocó el escándalo de los doctos. Pedro de Rhúa, el primero, señaló con necia erudición sus yerros y las imposturas. Menos severo, Alonso García Matamoros deploraba su falta de substancia y la abundancia verbal. Juan de Valdés le hizo el silencioso honor de ignorarlo. Ajeno a la sombra culta de Erasmo, Guevara fue en su época el prototipo del falsario. Alfonso de Valdés escribía a Dantisco: ‘Nuestro amigo Suárez te manda tantos saludos como hay mentiras en el Marco Aurelio’. Años más tarde, Pedro Mayle, sabio holandés de fama, lo infamó en su diccionario con torpeza sin término. Los vituperios aumentaron con la publicación de la *Década de Césares*, el *Arte de Marear* y las *Epístolas Familiares*, pero Guevara siguió entretejiendo verdad y mentira con mano recia de artista. No era un impostor sin norte ni caminos; era un creador que ideaba pretextos para trazar sus fábulas con esa experiencia del mundo que invoca la armonía y desatiende la erudición” (DE LA PAZ, Jorge, “Fray Antonio de Guevara y el Villano del Danubio” en *Revista de la Educación Superior*, No. 61, ANUIES, México, enero-marzo de 1987, Versión electrónica en: [http://www.anui.es/servicios/p\\_anui.es/publicaciones/revsup/res061/txt10.htm#1](http://www.anui.es/servicios/p_anui.es/publicaciones/revsup/res061/txt10.htm#1), consulta mayo de 2010).

<sup>936</sup> GUEVARA, Antonio de, *op. cit.*, Lib. III, cap. 3, 634.

que han hecho por despojo a su pueblo y a causa de su gran avaricia y codicia, y cataloga de tiranía a la forma de gobierno de Roma sobre su pueblo. Algunos fragmentos que podemos destacar de la voz de Milenio, que tienen relación con el análisis de la realidad que hacía Quiroga, son los siguientes:

“[Q]ue ni tuvo ocasión, ni menos razón, la superba Roma de conquistar ni tomar a la inocente Germania, andémonos todos a robar, a matar, a conquistar y a saltear, pues vemos el mundo está ya tan corrupto y de los dioses tan desamparado, que cada uno toma lo que puede y mata al que quiere; y (lo que es peor de todo) que tantos y tan grandes males ni los que gobiernan los quieren remediar, ni los agraviados dellos se osan quejar”.<sup>937</sup>

“Vuestros jueces toman todo lo que les dan en público y cohechan lo más que pueden en secreto; castigan gravemente al pobre, dissimulan con las culpas del rico; consienten muchos males por tener ocasión de hazer muchos cohechos; olvidan la governación de los pueblos por darse a placeres y vicios; aviendo de mitigar los escándalos, son ellos los más escandalosos; el que no tiene hazienda, por demás es pedirles justicia; finalmente, so color que son de Roma, no tienen temor de robar aquella tierra”.<sup>938</sup>

“Viene un pobre muy pobre a pedirnos aquí justicia, y, como no tiene dineros que dar, ni vino que presentar, ni azeyte que prometer, ni púrpura que ofrecer, ni favor para se valer, ni entrada para servir; después que en el Senado ha propuesto su querella, cumplen con él de palabra, diziéndole que en breve se verá su justicia. ¿Qué más queréys que os diga, sino que al pobre querellante házenle gastar lo poco que tiene y no le restituyen cosa de lo que pide; danle buena esperança y házenle gastar allí lo mejor de su vida; cada uno por sí le promete favor y después todos juntos le echan a perder; dízenle los más que tiene justicia y dan después contra él la sentencia, por manera que el mísero miserable que vino a quejarse de uno, se torna a su tierra quejoso de todos, maldiziendo sus tristes hados y exclamando a sus dioses justos? Acontece también que algunas vezes se vienen a querellar a este Senado algunos bulliciosos, y esto más con malicia que no con justicia, y vosotros los senadores, dando fe a sus palabras dobladas y a sus lágrimas fingidas, luego proveéys de un censor que vaya a determinar y sentenciar aquellas querellas, el qual ydo y buelto, después tenéys vosotros más que remediar y soldar en los desafueros que aquel juez hizo, que no los escándalos que avía en aquel pueblo”.<sup>939</sup>

---

<sup>937</sup> *Ídem.*, Lib. III, Cap. 4, 642.

<sup>938</sup> *Ídem.*, Lib. III, Cap. 5, 645.

<sup>939</sup> *Ídem.*, Lib. III, Cap. 5, 647.

La visita de la nobleza michoacana conmovió profundamente al oidor Quiroga, quien por orden de la Audiencia había comenzado a realizar una serie de informaciones sobre la situación de los indios, particularmente los esclavos. De esta experiencia se afianzó en su mente la necesidad de visitar la provincia de Michoacán para intentar dar orden, hacer justicia y pacificarla, siguiendo los métodos que había venido pensando desde su estancia en Granada hasta su vida en las Indias.

Usando el paralelismo con la narración de Guevara, dio cuenta de la necesidad de dar voz, de escuchar, a las víctimas; tarea que hará efectivamente como oidor. Quiroga presenta su *Información en derecho* como portador de la voz de los indígenas; si por un lado, la elocuencia del *naguato* le recuerda el relato del Villano del Danubio, por otro, él se constituye en un villano que hace llegar a la Corona lo que realmente sucede en las Indias, por encima de las falsedades de los conquistadores y encomenderos. En este sentido, Serrano observa que don Vasco “plantea un informe como si, privados los indios de su voz, sólo atendida en sus quejas ante los tribunales, él, como su representante, se erigiera en un nuevo villano colectivo que esperara del emperador la misma deferencia y respeto que Marco Aurelio manifestaba ante el bárbaro germano”.<sup>940</sup>

Su acercamiento a la realidad de opresión que padecían los indios, también repercutió en el uso que del derecho hacía Quiroga. José Luis González describe de la siguiente manera esta conversión:

“La realidad del nuevo mundo, cambió al abogado Vasco de Quiroga. El hombre de leyes, funcionario y burócrata, experimentó una gran transformación personal en contacto con la realidad que encontró en la Gran Tenochtitlan. El Vasco de Quiroga *mexicano*, fue resultado del impacto que la miserable condición en que habían quedado los indios vencidos tuvo en el humanista recién llegado. Aquí, el leguleyo pragmático y el cancerbero conservador del orden establecido en la metrópoli, se transformó en el extraño utópico que se arriesgó a ensayar un nuevo orden social en el que, los indios que se refugiasen en él, podrían vivir al resguardo de muchas de las perversidades del nuevo orden implantado”.<sup>941</sup>

Comprendió que la justicia para los indios dependía en gran medida de “una adecuación del derecho castellano a la compleja realidad indígena”, y por eso “abrevió el procedimiento en los juicios civiles relativos a los pleitos entre indios y españoles y, sobre todo, en las peticiones que se referían a libertades de esclavos”.<sup>942</sup> En efecto, en su *Información en derecho* hace ver que la

---

<sup>940</sup> SERRANO GASSET, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 160.

<sup>941</sup> GONZÁLEZ M., José Luis, “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud”, op. cit., p. 89.

<sup>942</sup> RUIZ MEDRANO, Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, Colegio de Michoacán, Zamora, 1991, p. 41.

aplicación de la provisión esclavista es un derecho que se aplica lejos de la realidad de los indígenas: "...y la manera y comodidad de su vivienda derramada, y la manera de los españoles y como a esta causa semejantes justificaciones y remedios al hecho ni a estos naturales no se pueden aplicar, queda que habemos de decir que las tales justificaciones sirvan solamente de bien parecer, y no a los hechos, sino a las palabras, y que por esto tal se pueda decir que *la ley ha sido aplicada a las palabras y no a la realidad*".<sup>943</sup>

Esta opción por los pobres llevó a Quiroga a valorar de manera muy positiva la manera en que los macegales comenzaban a presentarse ante la Audiencia para pedir justicia y exigir el respeto de sus libertades. Esto lo describe de la siguiente forma:

"Lo cual todo, con el auxilio y favor divino, iba ya cesando y la cosa se entendiendo y se desentirando, y la **gente maceoal se animando y esforzando, y pidiendo su justicia y libertades (por sus libelos de pinturas)**, por tan buena manera y con tanto silencio (que es el culto de la justicia), que esto es cosa increíble a quien no lo ve, y tanta consolación y gozo del ánima para quien en ello entiende, que no se siente el trabajo del cuerpo que se recibe ni el quedar defraudado en las horas del comer y reposo, porque sus intenciones, simplecillas y buenas, no queden defraudadas **en sus libertades**; y en la notoria justicia y derecho que en ello, a mi ver, tienen, pretenden y piden, con tan buenos modos y maneras y medios, reposo y razonamientos que tienen en lo pedir, que cierto es, a mi ver, gran vergüenza y confusión para la soberbia nuestra".<sup>944</sup>

Las pinturas a que se refiere Quiroga son los códices, que constituyen testimonios documentales relativos a diversos temas de los pueblos indígenas. Son manuscritos con pictografías con carácter ideográfico; eran hechos por las *tlacuilos*<sup>945</sup>, quienes eran expertos en el arte de la escritura.

En el siglo XVI, los indígenas usaron la escritura pictográfica como prueba legal frente a los tribunales españoles. Estos fueron utilizados como pruebas en contra de encomenderos, colonos y funcionarios reales por diversos abusos. También fueron usados "en litigios de las cabeceras indígenas en contra de sus sujetos tributarios y viceversa; en contratos de compra-venta de casas y en contratos tributarios entre los pueblos y la nobleza, los encomenderos o la propia corona; como testimonio de méritos y servicios prestados al nuevo poder por parte de los

---

<sup>943</sup> QUIROGA, Vasco de, "Información en derecho", *op. cit.*, p. 193.

<sup>944</sup> *Ídem.*, pp. 74-75 (negrillas mías).

<sup>945</sup> "El *tlacuilo* era un profesional de su oficio, conocía los secretos de su lengua, dominaba los sistemas de escritura tradicionales y era un maestro en el arte de la composición, del manejo del espacio y de la narrativa gráfica que aplicaba en cada tema" (VALLE, Perla, "Códices coloniales. Memorias en imágenes de los pueblos indios" en *Arqueología Mexicana*, no. 38, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, julio-agosto de 1999, p. 9).

principales y por los propios pueblos, y finalmente, como testamentos y mapas de las propiedades de los individuos o pueblos”.<sup>946</sup>

Los códigos posthispánicos describen las condiciones sociales de explotación y dominio de los pueblos indios, con descripciones sobre el despojo sistemático de sus tierras, el cobro elevado de tributos, la explotación laboral, entre otros abusos. Al respecto, Perla Valle señala:

“Las condiciones sociales de sujeción y explotación de los pueblos indios bajo el proyecto de dominio de la corona española, con el apoyo de sus instituciones, se reflejaron en los testimonios pintados y originaron los nuevos contenidos, considerados propios de los códigos coloniales. Los conflictos nunca resueltos de la unilateral impartición de justicia, del despojo sistemático de las tierras, del cobro desmedido de tributos, de las diferentes formas de explotación del trabajo, son sólo algunos de los aspectos que motivaron y generaron nuevos tipos de registro aun muy tardíos”.<sup>947</sup>

Esto era parte de lo que los indios demandaban ante la Audiencia, y de lo que Vasco hace referencia en su *Información en derecho*; los códigos eran aceptados “como documentos probatorios de diversos asuntos”.<sup>948</sup> En efecto, señala que a través de estos documentos los indios defienden sus derechos: “[T]an bien dicho y alegado por sus pinturas como lo supieron hacer Bartulo y Baldo en sus tiempos por escrito”.<sup>949</sup> Ésta es tan sólo una muestra de cómo Quiroga fue adaptando el derecho castellano a las realidades indígenas, buscando proteger sus libertades y hacer justicia.

Hasta el momento hemos analizado algunos ejemplos de cómo el oidor Quiroga actuó y se ubicó desde el lugar del pobre. También encontramos diversas obras en su quehacer como obispo que analizaremos en los siguientes apartados; por lo pronto, mencionamos la disputa sobre la ubicación de la sede episcopal y del Colegio de San Nicolás. Se trata del proyecto que tuvo para la ciudad de Pátzcuaro, en contra de las pretensiones de las autoridades españolas y los colonos.

La disputa por la ubicación de la capitalidad y de la catedral no era sólo una lucha por el lugar geográfico sino una lucha por el *lugar social*. Para Vasco, debían estar en Pátzcuaro, entre los indios. En cambio, las autoridades coloniales terminaron ubicándola, después de la muerte del obispo, entre los españoles, en Valladolid. Pero, además, don Vasco tampoco eligió Tzintzuntzan,

---

<sup>946</sup> RUIZ MEDRANO, Ethelia, “Códices y justicia: los caminos de la dominación” en *Arqueología Mexicana*, no. 38, *op. cit.*, p. 46.

<sup>947</sup> VALLE, Perla, “Memorias en imágenes de los pueblos indios”, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>948</sup> RUIZ MEDRANO, Ethelia, “Códices y justicia: los caminos de la dominación”, *op. cit.*, p. 48.

<sup>949</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información de derecho”, *op. cit.*, p. 189.

donde los franciscanos tenían su sede, y donde si bien es cierto habitaban indígenas, estos eran los caciques y la nobleza, mientras que Pátzcuaro era lugar de maceguales.<sup>950</sup>

El hecho de la fundación de Pátzcuaro, como sede episcopal, es un ejemplo y objetivo de integración cultural. Toda la ciudad es como un gran laboratorio donde participan y se comunican los indios, españoles y mestizos sus bienes culturales,<sup>951</sup> pero donde el principal resultado era el empoderamiento del indígena, pues esto era lo más urgente después de las consecuencias de la conquista. Francisco Miranda describe de la siguiente manera este proyecto:

“La idea de Quiroga para Pátzcuaro la podemos resumir en lo siguiente: crear una sede para su diócesis en que las tareas del obispo consistiría en abrir la comunidad a la pluralidad sin que unos diocesanos sirvieran a los otros, rompiendo la aceptada sujeción de los indígenas a los españoles como sus amos. Para ello era necesario dotar a ambas repúblicas de independencia y fortalecer sus propias autoridades, lengua, cultura y costumbre (económicas, políticas, sociales y de organización). Así, dentro del proyecto quiroguiano de ciudad, tendrían los españoles su propio espacio para cultivar tierras y atender ganados, dándoles a la vez la estabilidad de un centro urbano al que pudieran concurrir y socializar, el mismo que frecuentarían los indígenas”.<sup>952</sup>

No obstante, en 1541, el virrey otorgó a los españoles la ciudad de Guayangareo, la futura Valladolid y hoy Morelia, capital de Estado de Michoacán. Entonces se desencadenó una polémica acerca de la capitalidad y la sede episcopal entre esta ciudad de españoles y la ciudad de mayoría indígena. La cuestión iba más allá de una mera cuestión de honor; el proyecto quiroguiano significaba una limitación al poder colonial y por eso “el virrey y los pobladores hispanos se percataron claramente que en Pátzcuaro, la autoridad virreinal y el interés de los encomenderos iban a ser precarios frente a Quiroga y los indios unidos”.<sup>953</sup>

El conflicto entre el virrey Mendoza y Quiroga respecto a la ciudad capital también se relacionaba con sus diferencias sobre el manejo del problema de los pueblos chichimecas. Son dos actitudes contrapuestas: la belicista de Mendoza frente a la pacifista de Quiroga. Si las autoridades hubieran escuchado al obispo, probablemente habrían librado a la provincia de la

---

<sup>950</sup> Desde un principio, la ubicación geográfica fue importante para Quiroga como protección de los indios. Como oidor, intentó, en un inicio, crear una nueva ciudad para los españoles, con el fin de mantenerlos alejados de los indios y evitar abusos. La ciudad se llamaría Granada, no obstante, el presidente de la Asamblea en México prefiere que se le nombre como Uchichila-Michoacán. Las condiciones geográficas llevan al fracaso del proyecto, y para septiembre de 1534 ya estaba des poblada.

<sup>951</sup> Cf. MIRANDA, Francisco, *El Pátzcuaro de Don Vasco, un modelo de integración étnica y cultural*, CREFAL, Pátzcuaro, 1983.

<sup>952</sup> MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 56.

<sup>953</sup> HERREJÓN PEREDO, Carlos, *Los orígenes de Morelia, Guayangareo-Valladolid*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000, p. 60.

dolorosa experiencia de la confrontación con los chichimecas, iniciada con la rebelión del Mixtón.<sup>954</sup>

Después de la muerte de don Vasco, las cosas cambiaron y demuestran que la perspectiva quiroguiana no era la común, ni en el gobierno colonial ni en la iglesia. Antonio Ruiz Morales, obispo que sustituyó a Quiroga, apresuró el cambio de la sede episcopal a Guayagareo. Señala Miranda que le “causó extrañeza ese raro colegio que antecedió la creación de los seminario tridentinos. La mezcla de sus estudiantes –indígenas, mestizos y españoles–, y su bilingüismo activo no le reveló la profundidad de lo igualitario ni el ser institución de educación gratuita. Lo suprimió en lo más importante al decidirse por Guayagareo y sentenciarlo a muerte sacándolo de entre los indios. El nuevo pastor (...) supo de la seducción de aquella comunidad castellana, trasplantada a Indias, que le brindaba la mejor de las acogidas a él, español como ellos, sin ribetes de idealismo y alérgico a las mezcolanzas, y así evitó jugar la dudosa carta de asociar la obra de la iglesia a la nueva cultura –la mestiza–, aunque los tiempos han demostrado que el camino del profetismo vendrá con la cultura mestiza arraigada con el fijador de lo indígena”.<sup>955</sup> Así, en 1581, se pierden diversos elementos de la perspectiva de Quiroga, y su proyecto pierde su fuerza al cambiar el *lugar social* y, por tanto, su principal sujeto.

Es así como encontramos diversas praxis en Quiroga, tanto como oidor como obispo, que demuestran su opción por el pobre. Como señala Serrano, “estos seres destruidos, perplejos, acongojados, iban a ser la materia de la acción de don Vasco. De ellos elegiría al indio común, el que en México se llamaba *macehual*, imagen del humilde, del cordero, del pobre. La lectura del Evangelio lo mostraba como privilegiado, en cuanto preferido del Señor, y por ello adecuado sujeto de un buen pastor”.<sup>956</sup> En efecto, Quiroga interpretó la realidad desde una lectura liberadora del Evangelio y del humanismo de la época, y a partir de ella realizó una opción fundamental que inspiró su praxis, tanto jurídica como pastoral.

#### 4.3.2.5. La construcción de la *utopía*

El tema de la utopía en Quiroga ha sido analizado por distintos autores; la mayoría de ellos se centran en identificar el paralelismo entre la *Utopía* de Moro, los *Saturnales* de Luciano y la organización de los hospitales-pueblos tal como la expresa en las ordenanzas y su testamento.<sup>957</sup>

---

<sup>954</sup> Cf. MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 77.

<sup>955</sup> *Ídem.*, p. 149.

<sup>956</sup> SERRANO GASSENT, Paz, “Introducción”, op. cit., p. 36.

<sup>957</sup> ZAVALA, Silvio, “La ‘Utopía’ de Tomás Moro en la Nueva España” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, op. cit., pp. 11-34; “L’Utopie réalisee: Thomas More au Mexique” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, op. cit., pp. 73-79; “Sir Thomas More in New Spain: A utopian adventure of the Renaissance” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, op. cit., pp. 83-93; LACAS, M.M. “A social welfare organizer in sixteenth century New Spain: Don Vasco de Quiroga, first bishop of Michoacán” en *The Americas*, v. 14, Julio 1957, p. 74; DEALY, Ross, *Vasco de Quiroga’s thought on*

Sin negar la importancia de estos estudios, desde nuestra perspectiva lo importante no es determinar qué tanto se inspiró en dichas obras, sino que se trata de un proyecto que se construyó desde las víctimas del sistema.

Parece claro que el proyecto comunitario de Quiroga pudo estar inspirado en esas obras utópicas, pero no única ni principalmente. Por un lado, está el enfrentamiento a la realidad que padecían los indios que, como hemos insistido en este capítulo, significaba una experiencia nueva para la humanidad y que su injusticia no se reducía a la corrupción de la vieja sociedad europea, que era la criticada por los utopistas humanistas; era el inicio del “sistema-mundo” que requería de la explotación de la fuerza de trabajo en las minas y en el campo con el objetivo de fortalecer el sistema mercantilista. Además, Quiroga contaba con experiencias de pluralismo cultural y de observación de diversas políticas al respecto, y había recogido la experiencia de otros defensores de indios que, desde los inicios del siglo XVI, habían buscado alternativas para proteger la vida y las libertades. En efecto, los “modelos teóricos”<sup>958</sup> que pueden descubrirse en su pensamiento son marcos y referencias que le posibilitaban fundamentar y argumentar a favor de su proyecto, pero no se trataba de una imposición mimética y acrítica de ellos a la realidad. Es decir, si en los pueblos-hospitales Vasco propone una vida comunitaria no es *únicamente* porque así lo establezcan la *Utopía* de Moro, el mito de la edad de oro y los textos novotestamentarios sobre las primeras comunidades cristianas, sino también porque la organización originaria indígena tenía esta característica y porque era una forma de “buena política” que respondía a las necesidades de los excluidos y las víctimas. Antes de los modelos teóricos estuvo la experiencia del *otro*: “El problema que le planteó a Quiroga la presencia de los conquistadores y su comportamiento desenfrenado y codicioso lo llevó a buscar la solución de otro problema: el de la comprensión de la cultura aborigen –reminiscencia granadina–, y a proyectar soluciones acordes a esa cultura. En síntesis, le llevó a cuestionarse el asunto de la otredad”.<sup>959</sup>

Este encuentro con la realidad del *otro*, fue más allá de su función de oidor. Si bien en el ejercicio de la impartición de justicia buscó, como hemos visto, dar un uso del derecho a favor de los indios, se percató que eso no era suficiente. Era urgente tomar medidas para aplicar una política que satisficiera las necesidades de los derrotados por la guerra de conquista. Landerreche describe de la siguiente forma el impulso inicial de Quiroga por hacerse cargo de la realidad:

“Vasco de Quiroga empezó a tratar de impartir justicia en la Audiencia, pero no se quedó ahí. Por las tardes recorría los alrededores de la ciudad donde encontró a muchos

---

*war: its eramians and utopian roots*, Indiana University Press, 1957, p. 5; CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, “Los hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga: Visión de una sociedad deseable”, *op. cit.*, pp. 35-61.

<sup>958</sup> Cf. HERREJÓN PEREDO, Carlos, “Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga” en *Contribuciones desde Coatepec*, No. 10, México, enero-junio 2006, pp. 89-102.

<sup>959</sup> CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, “Los Hospitales-Pueblos de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable”, *op. cit.*, p. 40.

indígenas en el monte, muriéndose de hambre: niños huérfanos, mujeres viudas. Constató que muchas mujeres mataban a sus hijos al parir o antes, pero no se rasgó las vestiduras por la supuesta depravación de los indios o de las mujeres que abortaban. Movidio por entrañas de misericordia compadecía a las mujeres y lanzó sus invectivas contra los españoles que habían creado la situación que las llevaba a esos extremos de desesperación. Entonces empezó a ayudarlos. Dicen testigos de la época que gastaba su sueldo en limosnas”.<sup>960</sup>

La respuesta integral que dio Quiroga a esta realidad fue la fundación de los pueblos-hospitales. Como comentamos, se tiene noticia de tres de ellos: el de Santa Fe de los Altos, en la ciudad de México; el de Santa Fe de la Laguna, en Tzintzuntzan; y el de Santa Fe del Río, cercano a La Piedad de Cabañas.

Este proyecto ya se encuentra mencionado en una *Carta* que envía el 14 de agosto de 1531, escrita a título personal y no como miembro de la Audiencia. La dirige al Consejo de Indias en lugar de a la reina, quizá por la complejidad de los problemas que refiere y la necesidad de dar una pronta solución. Puede suponerse, además, el interés que tiene de que sus reflexiones sean conocidas por su buen amigo don Bernal Díaz de Luco. En ella parte de esta realidad: “Y, habiendo ya, como hay, de ellos mucha perplejidad y congoja [los indios], y todos nos vemos en ella, porque los frailes nos piden el remedio y no sabemos ni hay otro que les dar, sino **el de estos pueblos nuevos**, donde, trabajando y rompiendo la tierra, de su trabajo se mantengan y estén ordenados en toda buena orden de policía”.<sup>961</sup> Esto como una solución a la situación de desesperanza que encontraba en Nueva España: “...que será una grande obra pía y muy provechosa y satisfactoria para el descargo de las conciencias de los españoles que acá han pasado, que se cree que mataron y fueron causa de ser muertos en las guerras y minas los padres y madres de los tales huérfanos y de haber quedado así pobres, que andan por los tiangués y calles a buscar de comer lo que dejan los puercos y los perros, cosa de gran piedad de ver y estos huérfanos y pobres son tantos, que no es cosa de se poder creer si no se ve”.<sup>962</sup> Un año después, escribió un “Parecer”, que hoy se encuentra extraviado, donde proponía una especie de república comunitaria conformada por frailes e indios. En su *Información en Derecho* también proponía organizar la vida de las comunidades de indios.

Se ha dicho que su proyecto de pueblos-hospitales hace referencia a cinco modelos: la *Utopía* de Tomás Moro, el mito de la edad de oro, la Iglesia primitiva, la Iglesia profetizada y la Iglesia jerárquica. De estos, los tres primeros son importantes desde nuestra perspectiva pues son los que fundamentan que el proyecto de los pueblos-hospitales se realice desde los pobres y las

---

<sup>960</sup> LANDERRECHE, Rafael, *op. cit.*, p. 42.

<sup>961</sup> QUIROGA, Vasco de, “Carta al Consejo” en *La utopía en América*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>962</sup> *Ídem.*, p. 64.

víctimas; el cuarto modelo puede considerarse parte del tercero y el último creemos que no guarda relación con los pueblos-hospitales sino más bien expresa la faceta episcopal de Quiroga.<sup>963</sup> También se ha supuesto que este proyecto está inspirado en la tradición democrática del movimiento municipal castellano.<sup>964</sup> No obstante, la experiencia de crear estos pueblos también tiene antecedentes en las propias Indias, con la experiencia lascasiana.

La realidad que la Segunda Audiencia de México debía enfrentar en 1530 se parecía a la que Las Casas y el licenciado Zuazo intentaron resolver en las islas antillanas a partir de 1516, en el vano intento de reformación y salvación de esos territorios de las Indias. En efecto, en la lucha por evitar que los indios de México sufrieran la casi total extinción que sufrieron los de las islas, Quiroga trató de poner en práctica el proyecto de establecer nuevas poblaciones de indios, probablemente con la influencia de las conversaciones de 1530 en Santo Domingo con fray Bartolomé de Las Casas y el licenciado Zuazo, quienes le transmitieron la experiencia de las *Leyes de Burgos* de 1512 y del proyecto comunitario plasmado en el *Memorial de remedios* de Montesinos y Las Casas de 1516. Este es otro ejemplo de que entre ambos personajes existían más semejanzas que diferencias; por eso José Luis González señala:

“Vasco de Quiroga (...) parece dar por irreversible la conquista y la presencia española; aunque cuestiona sus modos buscando *humanizar* el orden colonial y crear espacios jurídicos y físicos (los hospitales-pueblos) para la protección de los indios. Frecuentemente, se ha considerado a Las Casas como un revolucionario mientras Vasco de Quiroga –por su sentido realista y su apego al derecho– parece ser tan sólo un reformador. Sin embargo, al primero, en su proyecto de Tierra Firme, lo vemos optar por un intento, más bien reformista, de utopía posible que habría podido aproximarse a algo similar a los Pueblos de Santa Fe de Quiroga o, en otro sentido, a las reducciones jesuitas de Chuchito (Perú) o del Paraguay. Y por otro lado, (...) vemos a Vasco de Quiroga aproximarse a posiciones cercanas a cierto radicalismo, proponiendo, para

---

<sup>963</sup> Sobre los otros dos modelos mencionamos su sentido general. El modelo de la “Iglesia profetizada” tiene que ver con la realización de la “Iglesia primitiva” en la realidad de las Indias. Es la reforma de la Iglesia ante su corrupción. Quiroga se basa en el pensamiento de Joaquín Fiore y de Catalina de Sena, referidas por Antonio de Florencia. Ambas profecías se refieren a la decadencia eclesial, los castigos, la renovación y la conversión de muchos fieles. Por otra parte, el modelo de la “Iglesia jerárquica” se refiere a la instauración de la estructura eclesial en Nueva España, que pasó por el litigio contra algunos privilegios de las órdenes religiosas (HERREJÓN PEREDO, Carlos, *Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga, op. cit.*, pp. 97-98). Si consideramos que el proyecto de pueblos-hospitales se genera en Quiroga antes de que fuera obispo, este último modelo no se puede considerar como parte de ese proyecto. Si bien es una faceta de su acción, la institucionalización de la jerarquía eclesial en Nueva España sólo podría considerarse como una forma de protección de la existencia de los pueblos-hospitales, pero no como algo que contribuyera a la esencia del proyecto.

<sup>964</sup> Cf. SERRANO GASSENT, Paz, “Introducción” en *La utopía en América, op. cit.*, p. 41.

corregir los abusos, ‘comenzar por camino real y sin velámenes, a difundir la cosa de nuevo’”.<sup>965</sup>

El uso de la *Utopía* de Moro por parte de Quiroga es algo indudable; se podrían buscar diversas coincidencias entre lo dicho por el canciller inglés y lo especificado en la organización de los pueblos-hospitales. No obstante, como hemos insistido, quedarse en esto puede empobrecer la lectura de la praxis quiroguiana. Si bien don Vasco tuvo como uno de sus referentes a Moro, sin duda pesó en él más las circunstancias concretas de la realidad de las Indias, y las costumbres y necesidades de los pueblos indígenas. Los pueblos-hospitales eran una respuesta concreta a los gritos de las víctimas. Por eso, lo que debemos valorar más del uso de la obra de Moro por parte de Quiroga es el otorgar una dimensión utópica a los pueblos-hospitales. Utopía como instrumento de lo nuevo, como la posibilidad real de lo aún no conocido, aún no realizado, pero que ante las posibilidades reales que encaminan y anticipan *lo nuevo*, lo aún no acontecido, lo aún no realizado. Así, la utopía se asume como un método para llegar a lo nuevo, un nuevo justo.

Por otro lado, el mito de la edad de oro es referido por Quiroga como una evocación de las características de aquella humanidad de tiempos remotos que hacen posible una sociedad ideal; sus fuentes son Luciano de Sosamonta y Virgilio. En su *Información en derecho*, destacan las referencias a Luciano, especialmente en cuanto a la abundancia de bienes que todos disfrutaban en esa edad de oro, así como de la libertad y la alegría que generaba la convivencia social; entre estas, destaca la siguiente, cuando dice Luciano que Saturno retomó por un tiempo el mando que había dado a Júpiter, a fin de que los humanos recordaran la época anterior,

“cuando todo el sustento les llegaba sin sembrar ni labrar la tierra. Entonces fluía el vino como los ríos y se servían magníficas viandas, cosas dispuestas no ciertamente por Aristeo sino por Pan. Entonces rebosaban las fuentes de miel y de leche. Los mortales eran buenos y de oro. Por eso ahora retomo el mando un cortísimo tiempo. Que haya, pues, por doquier aplausos, canciones, juegos, igualdad para todos: esclavos y libres, porque, cuando yo reinaba, nadie era esclavo”.<sup>966</sup>

Esta referencia no es una cita ingenua o meramente retórica de Quiroga, pues lo hace para fortalecer su argumentación de que en los indios no había esclavitud; de ahí que insista en comparar a los humanos de la edad de oro con los habitantes del Nuevo Mundo: “Y así pasa entre estos naturales, (...) no son esclavos sino a la manera de aquestos de la edad dorada que dice aquí

---

<sup>965</sup> GONZÁLEZ M., José Luis, “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud”, *op. cit.*, p. 104.

<sup>966</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 211.

Luciano, porque en todo y por todo, como tengo dicho, cierto esta edad de este Nuevo Mundo parece y remeda a aquélla, y a mi ver no lo vemos ni miramos”.<sup>967</sup> Pero la comparación entre las Indias y la época dorada no se reduce a la cuestión de la libertad, sino a justificar la calidad de los indígenas como constructores de la utopía; se resaltan sus capacidades morales y de organización. Entre tantos textos que se ubican en las páginas finales de su *Información en derecho*, a guisa de ejemplo citamos los siguientes:

“Porque, si esto se ha de entender y entiende en aquesta manera dicha, y según y como dicho es que se servían unos de otros en aquella dorada primera edad, semejante a ésta que éstos ahora tienen en este Nuevo Mundo, que es en toda libertad, igualdad con sus amos, sin perjuicio de la ingenuidad y libertad naturales, y sin padecer detrimento en ellas”.<sup>968</sup>

“[L]o que en nosotros parece en tal caso más difícil, increíble e imposible, resistiéndonos para ello nuestra codicia y soberbia, vanagloria y ambición, en aquestos naturales he experimentado (que ninguna cosa tienen de aquesto, sino que están muy libres de ello) se halla y hallará todo al contrario de lo que nos parece que se halla en nosotros”.<sup>969</sup>

Tomemos en cuenta que, para 1535 cuando se escriben estos textos, Quiroga lleva ya cinco años en Nueva España y ha fundado los pueblos-hospitales. Su argumentación nace no sólo de su referencia a Luciano, sino por su propia experiencia de que dicha solución estaba dando frutos. Por eso, señala que es un regalo divino que “en este Nuevo Mundo *ya se envía desde lo alto del cielo un nuevo linaje*”.<sup>970</sup> Pero, por otro lado, no se trata de una idealización pues ya vimos que Quiroga realiza críticas sobre la organización política indígena; tampoco se trata de asumir acríticamente lo que acontecía en la cultura india, pues constantemente llama a tomar lo bueno de las costumbres de los indígenas y desechar lo negativo.

Vasco se dio a la tarea de conocer el sistema de vida de los indígenas, y desde él realizó críticas y elogios. Verdad es que su juicio tenía como fundamento cierto euro-cristiano-centrismo y que desde él juzgaría como malas algunas costumbres indígenas. Pero hay que considerar que, de manera parecida que Las Casas, no era un “relativista cultural” sino un actor que, desde su pretensión de verdad, entraba en diálogo con otras culturas. Y esto era posible porque él mismo consideraba que su cultura no era perfecta, sino que al contrario, siguiendo la línea utópica, la consideraba corrupta y en decadencia. Por ejemplo, Quiroga no veía con buenos ojos el sistema

---

<sup>967</sup> *Ídem.*, p. 212.

<sup>968</sup> *Ídem.*, p. 221.

<sup>969</sup> *Ídem.*, p. 230.

<sup>970</sup> *Ídem.*, p. 215. La cita es de VIRGILIO, *Ecloga IV*, 7.

electivo de los pueblos indígenas, donde en última instancia no existiera un rey nombrado por linaje, pero como veremos, el sistema de gobierno de los pueblos-hospitales recogerá la tradición indígena, aunque por su tradición cultural Quiroga considerase mejor gobierno la monarquía.

No obstante, diversos autores interpretan la apertura al otro de Quiroga como un antecedente del mito moderno del buen salvaje; por ejemplo, Stelio Cro afirma:

“Para fundamentar las bases teóricas del ordenamiento del estado ideal Quiroga muestra que el Nuevo Mundo está habitado por el hombre nuevo que vive en la edad de oro (...) el mito clásico sirve para explicar, entender y, en último análisis, probar, la superioridad del hombre desnudo sobre el europeo. Lo que para Aristóteles y los aristotélicos sería barbarie, para Quiroga y los cronistas es inocencia. **Sobre esta base se plantea la cuestión entre naturaleza y cultura que tendrá entre sus argumentos los de Rousseau y Voltaire en el siglo XVIII**”.<sup>971</sup>

Referir el pensamiento quiroguiano al mito del buen salvaje pasa por alto que su concepción de la cultura no es estático. Los pueblos-hospitales no significaban un espacio donde no pasara el tiempo, donde la realidad no fuera dinámica y en el que se conservara en su pureza el “buen salvaje”. Es decir, en el fondo no estaba la idea del buen salvaje que no entra en comunicación con otras culturas y su organización queda estática.

Describir de esta manera la valoración que realiza Quiroga sobre los indios parte de una lectura que no aporta –y, al contrario, impide– rescatar la dimensión liberadora de su acción. Se trata de una muestra más del imperialismo de categorías que, de manera semejante que con Las Casas, ubica a nuestro autor dentro del mito moderno del buen salvaje. En cambio, si consideramos su formación escolástica, cristiana y renacentista, se observa que el discurso de las cualidades del indio, y ubicarlo dentro de la edad de oro, tiene una función de “mito fundacional” de la utopía, de la nueva sociedad, y no como una perspectiva estática de la cultura indígena. No se trata de una idealización que niegue lo dinámico de las culturas, sino una valoración de las posibilidades que existen para la instauración de una sociedad justa. Es la manera como Quiroga expresa su confianza y esperanza en la naturaleza humana, concretada en los indios, para construir una sociedad donde sean ajenos los vicios y las corrupciones –todo aquello que conformaba una *tiranía*– de las sociedades existentes. Como veremos, un criterio para juzgar las culturas será si sus estructuras son capaces de responder a la instauración de una “policía mixta”,

---

<sup>971</sup> CRO, Stelio, *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispánica (1492-1682)*, International Book Publishers-Fundación Universitaria Española, Michigan, 1983, p. 68 (negritas mías).

es decir, a una política que proporcionara lo material y lo espiritual para la producción y reproducción de la vida.<sup>972</sup>

La construcción de la utopía de Quiroga, más que verse como una imposición sobre los indios, puede considerarse una manera más en que se realza la capacidad racional de ellos. Al contrario, si se partiera de la postura de la inferioridad natural de los indios, entonces éstos serían incapaces de ser sujetos de la utopía. En este sentido, insistimos, está dentro de la línea de Vitoria, Las Casas y Veracruz. Y, además, como señala Paz, “[e]s también la de otros utopistas como los franciscanos o jesuitas, ya que, en definitiva, la racionalidad del americano es el punto de partido necesario para emprender cualquier reforma”.<sup>973</sup>

En tercer lugar, la referencia a la Iglesia primitiva, a las primeras comunidades cristianas, es otro insumo que utiliza Quiroga para fundamentar su proyecto de *Utopía* desde los pobres. José Aparecido, por ejemplo, opina que la utopía evangélica de Don Vasco se plasmará en la construcción de una comunidad cristiana en los pueblos-hospitales de Santa Fe.<sup>974</sup> Este modelo está principalmente descrito en el libro de los *Hechos de los apóstoles*, donde se refiere a la comunidad de bienes y al reparto según las necesidades: “Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno” (Hch 2, 44-45).

Con la experiencia que llevaba Quiroga durante sus primeros años en Nueva España, escribe en su *Información en derecho*:

“Me parece cierto que veo, si ya no me engaño en ello, en aquéstos una imagen de aquéllos, y en lo que leo de aquéllos, un traslado autorizado de aquéstos, y en esta primitiva, nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los santos apóstoles y de aquellos buenos cristianos (...) Pero aquestos naturales vémoslos todos naturalmente dados e inclinados a todas estas cosas, que son fundamento y propios de nuestra fe y

---

<sup>972</sup> Ciertamente es que este criterio para juzgar a las culturas, en el caso de Quiroga, fue abierto y plural en cuanto a lo “material”, pero en relación a lo “espiritual” tuvo las limitantes teocráticas de la época; es decir, si en lo económico, jurídico y político se observa que la vida de los pueblos-hospitales recogió las costumbres indígenas, en lo religioso combatió la “idolatría”. No obstante, aún en este aspecto, se pueden descubrir algunas dimensiones de inculturación del cristianismo, donde se conservaban elementos de la cultura indígena, como sus lenguas o su arte. Por otro lado, Quiroga acude a la primera carta a los Tesalonicenses –“No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo y quedaos con lo bueno. Absteneos de todo género de mal” (5, 19-22) –, para fundamentar su postura hacia las culturas indígenas: hay que examinarlas y quedarse con lo bueno de sus costumbres, que para él es mucho más que lo malo a desechar.

<sup>973</sup> SERRANO GASSET, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 162.

<sup>974</sup> Cf. GOMES MOREIRA, José Aparecido, *Conquista y conciencia Cristiana. El pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga*, Abya-yala-CENAMI, Quito, 1990, p. 14.

religión cristiana, que son humildad, paciencia y obediencia y descuido y menosprecio de estas pompas, faustos de nuestro mundo (...).<sup>975</sup>

De manera semejante que con el mito de la edad de oro, vemos la manera en que Quiroga valora al indio como sujeto de la utopía, contraponiendo sus características con la corrupción de las sociedades europeas. En efecto, como señala Paz, “[c]onsiste en una doble concepción en la que aparecen mezclados dos mitos, el de la edad dorada en su versión más moralizada renacentista, y el de la renovación de la cristiandad, la reconstrucción de una iglesia similar a la primitiva, sobre la base de esa nueva humanidad bondadosa y dócil”.<sup>976</sup> Pero además es consciente de que la construcción de su proyecto no sólo es una solución a la protección de la vida de los indígenas, sino también es un estorbo para quienes los desean explotar. Por eso, recuerda la persecución de la Iglesia primitiva, pero resalta la paradoja de que en el caso de las Indias son los propios cristianos los que persiguen a esta nueva iglesia:

“Por do digo, y pienso y tengo por cierto para mí según lo que he visto y veo que tanto mayor y más recia y fiera persecución es y ha ser la que recibe esta iglesia nueva y primitiva en estas partes de este Nuevo Mundo, de sus hijos los malos cristianos que en ella estamos, y la venimos a plantar, que la primitiva iglesia de este viejo mundo recibió en sus tiempos de sus enemigos y perseguidores los infieles, que, pensando destruirla con tanta sangre como derramaban de los santos mártires, más la edificaban. Y nosotros, viniendo a edificarla, así la destruimos, cuando es mayor la contradicción y repugnancia y el enemigo de dentro de casa, que no el de fuera”.<sup>977</sup>

Una persecución que no tiene que ver con lo religioso, pues Quiroga insiste en la manera tan positiva en que los pueblos-hospitales se forman en la fe cristiana; al contrario, la razón residía en las mermas que imponía a las ganancias de los conquistadores y encomenderos, y a las limitaciones de poder sobre los indios que significaba para las autoridades virreinales. Un sistema que establecía el reparto de los bienes según las necesidades, la aplicación de los excedentes a las necesidades generales y a la ayuda a los más pobres, la propiedad común del principal medio de producción (la tierra), y la comercialización del sobrante –una vez satisfechas las necesidades de todos– en beneficio de la comunidad, no era compatible con el sistema colonial que estaba en función de la acumulación de materias primas y minerales preciosos para el naciente sistema mercantilista. De ahí que contraponga don Vasco la virtud de la humildad de la vida en los pueblos-hospitales con la pretensión de pomposidad y superficialidad de la sociedad en general.

---

<sup>975</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 217.

<sup>976</sup> SERRANO GASSET, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, *op. cit.*, p. 174.

<sup>977</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 186.

Por eso, estos pueblos significaban “la creación de un mundo reformado de los vicios de la cristiandad en decadencia. Quiroga intento proyectar una sociedad deseable que fuera antítesis de su presente europeo”.<sup>978</sup>

Las reflexiones de Quiroga sobre el carácter martirial de la nueva iglesia no era mera retórica teológica, sino que partían de los ataques que contra los pueblos-hospitales había vivido hasta entonces y habría de enfrentar más adelante. Tuvo bastantes conflictos con los colonos y conquistadores, quienes no veían con buenos ojos el proyecto; era obvio que esa organización comunitaria les imposibilitaba utilizar al indio como fuerza de trabajo para la explotación de las minas.

La fundación del pueblo-hospital de Santa Fe de México no se hizo sin enfrentar diversos problemas. En 1533, los encomenderos y otros colonos dirigieron una apelación al rey en la que, entre otras quejas, se lamentaban de los daños que había originado esta fundación. El presidente de la Audiencia y los oidores defendieron la fundación del pueblo-hospital, e informaron a la Corona que los conquistadores deberían avergonzarse de criticar al pueblo de Santa Fe, que estaba distante de México a dos leguas, que era una muestra de la cristiandad del Nuevo Mundo, ya que a la manera de los primeros cristianos, sus bienes eran comunes y se dedicaban a la instrucción; que aquella fundación se debía a la caridad del oidor Vasco de Quiroga que con grandes gastos, había allí recibido dos mil familias de mexicanos, les había comprado tierras y dado reglas para su gobierno.

Otro caso fue el emprendido por Juan Infante, que alegaba tener derechos de encomienda sobre Santa Fe de la Laguna. El encomendero había logrado el reconocimiento de sus derechos sobre los pueblos de la Laguna por parte del Consejo de Indias, en 1539, después de haber perdido un juicio ante la Segunda Audiencia de Nueva España. Contra esta decisión hubo resistencia de don Vasco con el apoyo de los propios indios, lo que finalmente impidió que el ejecutor de la Audiencia realizara su tarea a favor de Infante. El proyecto era sentido como propio por los indígenas al grado de estar dispuesto a defenderlo.<sup>979</sup> No obstante, en su viaje a España, Quiroga logró que el pleito se resolviera a su favor<sup>980</sup>; este litigio por los pueblos del lago de Pátzcuaro, se resolvió en 1575, a favor de los indios y su adscripción a la ciudad de Tzintzuntzan, evitando de esta manera ser sujeto de encomienda.

Además, el acoso contra el pueblo de Santa Fe fue constante por parte del Cabildo de la ciudad de México, debido a las presiones hechas por algunos colonos que deseaban las tierras para ellos. La casa del marqués del Valle presentaría pleitos en contra de los pobladores de Santa Fe, con el objetivo de despojarlos de sus tierras. Se le acusaba a Quiroga de favorecer demasiado

---

<sup>978</sup> CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, “Los Hospitales-Pueblos de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable”, *op. cit.*, p. 36.

<sup>979</sup> Como sucedería dos siglos después con las reducciones jesuitas entre los guaraníes en Sudamérica.

<sup>980</sup> Cf. SERRANO GASSENT, Paz, “Introducción”, *op. cit.*, p. 43.

a los indios, de que cualquier esclavo podía encontrar ahí refugio, y de que esas tierras eran demasiadas y deberían ser mejor aprovechadas por los colonos y conquistadores.

Finalmente, Quiroga logró que sus tres pueblos-hospitales no pagaran ni diezmo ni tributos y, que en un régimen de “policía mixta”<sup>981</sup>, quedasen jurídicamente protegidos contra la explotación de los colonos y conquistadores.

El apoyo de la Corona a los proyectos quiroguianos, aun contra los intereses del virrey y de los encomenderos, es una evidencia de la habilidad jurídica de Vasco; gracias al uso que daba al derecho era capaz de demostrar la “ortodoxia” de sus acciones y superar las acusaciones de sus opositores. En este sentido, coincidimos con Serrano Gasset cuando señala:

“La aparente modestia y limitaciones del proyecto, su sentido de justicia cristiana hacia los naturales que lo habían hecho posible, y su inclusión dentro de la ortodoxia, ya que no trasgredía ninguna de las normas conciliares respecto a la ordenación de los nativos, impidió ver en la metrópoli su peligro a largo plazo para los intereses coloniales, cosa de la que sí se percataron los colonos y encomenderos”.<sup>982</sup>

La sociabilidad natural del ser humano, como fundamento de la política, se encuentra también en Quiroga. Sus fuentes son especialmente los Padres de la Iglesia<sup>983</sup>, y de ahí que sea muy crítico a las “tiranías” que mantenían desparramados a los indios sin realizar pueblos y comunidades. La idea de organización por ciudades la toma Quiroga de San Cirilio, quien en su obra Cuadripartito, escrita en el siglo IV, se refiere a los beneficios que la concentración en ciudades produce tanto en lo temporal como en lo espiritual. Por otro lado, la “sociabilidad” que se establece en los pueblos-hospitales no está en función prioritariamente a la *Utopía* de Moro, sino de recoger la propia experiencia de los pueblos indígenas. Por ejemplo, “el tipo de régimen de propiedad comunal que estableció el oidor en sus fundaciones no chocó demasiado con las formas de cultivar la tierra que ya se tenían, y de ahí su aceptación desde el principio por parte de los indios”.<sup>984</sup> En efecto, en el pueblo tarasco, las tierras se clasificaban en cuatro tipos: patrimoniales del cazonci, patrimoniales de la nobleza, de uso fiscal y de los comunes, y el trabajo se organizaba en grupos según la ocupación, distribuidos en el territorio por linajes y barrios.

La propuesta de Quiroga no puede reducirse, entonces, a una mera aplicación del humanismo utópico europeo. Por más que haya encontrado en ellos referentes, el principal

---

<sup>981</sup> La “policía mixta” en Quiroga no se refiere al gobierno mixto, producto de mezclas equilibradas de algunos de los modelos aristotélicos, sino se trata de un gobierno que atiende tanto las necesidades “materiales” como “espirituales” de los gobernados.

<sup>982</sup> SERRANO GASSET, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 259.

<sup>983</sup> Cf. QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, op. cit., p. 106 y ss.

<sup>984</sup> SERRANO GASSET, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 146.

fundamento fue la realidad de los pueblos indígenas. Por eso, la utopía quiroguiana tiene sus propios caracteres; se trataba de un proyecto abierto al futuro, que posibilitaba la producción y reproducción de vida de las víctimas de la conquista, y que inspiraba sólidamente la praxis presente. El principal sujeto de esta *Utopía* no es una humanidad abstracta, ni el hombre europeo, sino el indígena, quien a través de ella habría de empoderarse para dejar su estado de víctima; en este sentido, Miranda describe de la siguiente forma a los pueblos-hospitales:

“Puede ser un nuevo enfoque que nos permita alimentar otra perspectiva a través de quien lo soñó pluricultural y plurilingüístico, tolerante y cooperativo, solidario y comunitario, respetando diferencias pero sin perder la audacia de la propia identidad, abierta al deseo de combinar lo diverso, sin perder de vista a los demás, persiguiendo entre todos una única meta, la superación y mejoramiento del hombre. (...) había que preparar a los débiles –en el caso los indios– haciéndolos fuertes para que supieran defenderse y exigir su lugar, sin disminución ni sumisiones indebidas, con base en la igualdad natural de todos los hombres, aunque consciente de las diferencias que consideraba enriquecedoras”.<sup>985</sup>

Los pueblos-hospitales significan, desde el derecho, una práctica jurídica viva que pretendía cumplir diversos derechos de los pueblos indios. No sólo las *libertades*, que es el término que utiliza Vasco cuando defiende el derecho de libertad contra la previsión real que permitía la esclavitud, sino también los derechos a la vida y a la igualdad. Pero, siguiendo la THDH, el primer criterio para cumplir estos derechos es el pobre, la víctima y el oprimido; por eso es significativo que exprese con estas palabras la finalidad y la norma de sus pueblos-hospitales: “para que ahí se atiendan los pobres, enfermos, tullidos, cojos, ciegos que ahí vengan”.<sup>986</sup> Es lo que abordaremos en las siguientes secciones.

#### **4.3.3. Derecho a la vida**

A diferencia de su amigo Alonso de la Veracruz, Quiroga no teorizó demasiado sobre el derecho natural y la producción y reproducción de la vida de los seres humanos. El desarrollo de este derecho lo podemos encontrar más en una práctica jurídica viva, como son los pueblos-hospitales, que en su teoría iusfilosófica. Su testamento, las ordenanzas y las referencias a este proyecto realizadas en su *Información de derecho* son fuentes suficientes para valorar la centralidad del derecho a la vida en su organización.

---

<sup>985</sup> MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 151.

<sup>986</sup> Cf. HURTADO, Juan Manuel, op. cit., p. 204.

Nuestro autor fue un crítico radical, comparable con Las Casas y Veracruz, de la pobreza en que se encontraban los pueblos indígenas como consecuencia de la conquista. No obstante, a diferencia de estos, el oidor y obispo no actuó principalmente a través de las ideas sino de los actos. En su praxis lo encontramos como litigante, oidor y creador de instituciones que algunos autores las han visto como las primeras de “seguridad social”.<sup>987</sup> Instituciones que fueron la respuesta que daba a la muerte antes de tiempo que se producía debido a la explotación, la opresión y la ausencia de una vida social; por eso su objetivo era que “vivan y no mueran ni perezcan como mueren y perecen, padeciendo como padecen agravios y fuerzas grandes por falta de esta buena policía que no tiene y por el derramamiento y soledad en que viven”.<sup>988</sup>

Si bien ya hemos mencionado diversas denuncias que realizó Quiroga, cabe mencionar algunas referentes a los actos contra la vida. La indignación ética que ocasionó el estado caótico que encontró al observar cómo los conquistadores y los colonos habían desarticulado las sociedades indígenas y la manera en que pretendían implantar una sociedad “sin orden ni policía”, fue el detonante de sus denuncias, que “no sólo se limitaba a sus bienes materiales, sino incluía la apropiación de su fuerza de trabajo”.<sup>989</sup> Señala que la esclavitud sirve “para echarlos [a los indios] en las minas, donde muy en breve mueran mala muerte, y vivan muriendo y mueran viviendo como desesperados”.<sup>990</sup> La frase deja en claro que el concepto de vida no se reduce tan sólo al momento del nacimiento y al de la muerte; no se acepta tal reduccionismo. La vida se refiere a la integralidad del desarrollo de la persona, y está directamente relacionada con contar con los medios necesarios para su producción y reproducción; por eso, las condiciones donde se niegan tales medios ocasionan que los indios “vivan muriendo” y “mueran viviendo”. Pero la muerte del indio también conducirá a la muerte de lo que hoy llamamos el ecosistema; en cierta forma, Quiroga era consciente que la vida de los indios estaba estrechamente ligada con las demás formas de vida de las tierras de las Indias: “...también juntamente con ellos todo lo de esta tierra, que depende de la conservación de ellos, se acaba; porque sin indios ninguno en ella se puede ni podrá conservar ni aun sabe ni puede vivir”.<sup>991</sup>

En su *Información en derecho*, refiriéndose a una parte de los efectos de la provisión esclavista, Quiroga realiza una crítica sobre el modo ideologizado de operar el derecho. Afirma que no basta la expedición de leyes si en los hechos no se dan las acciones necesarias para evitar

---

<sup>987</sup> MIRANDA, Francisco, “Vasco de Quiroga: Precursor de la seguridad social” en Francisco Miranda *et al.* (Comp.), *Vasco de Quiroga: Educador de adultos*, Biblioteca Digital CREFAL, [http://www.crefal.edu.mx/biblioteca\\_digital/coleccion\\_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/precurs.pdf](http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/coleccion_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/precurs.pdf), consulta mayo de 2010; DÍAZ LIMÓN, José, “La seguridad social en México. Un enfoque histórico” en *Revista de la Escuela Libre de Derecho de Puebla*, No. 2, Puebla, enero-junio 2000, p. 44.

<sup>988</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 105.

<sup>989</sup> CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, “Los Hospitales-Pueblos de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable” en *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>990</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 117.

<sup>991</sup> *Ídem.*, p. 124.

la muerte, y que seguir permitiendo la esclavitud de los indios es permitir su explotación y su muerte, y cualquier otra norma que se pretendiese dar sería “ley solamente a las palabras”. Pero no bastaba tan sólo la prohibición legal de la esclavitud sino que urgía tomar medidas para reconstruir la sociedad y evitar que los indios anduvieran sin “buena policía” expuestos a los abusos de los conquistadores:

“...han de ir de necesidad a parar a la buitrera del hierro de guerra o de rescate, como dicen, de cangas o de mangas, y de ahí consumirse en la sepultura de las minas, como tengo dicho, sin embargo **de todas las ordenanzas sobre ello hechas, y que se harán, pues ningún remedio de ésto basta, que todos quedan cojos y cortos y llegan muy tardíos o nunca**, si las ocasiones y raíces, de donde tantos males y pestilencias que los acaban nacen, no se cortan. Porque sin esto, en esta tierra, todo otro remedio y toda otra ordenanza es imposible **y es dar ley solamente a las palabras**; porque en las obras, permitida una vez la cosa y dada la ocasión, hay imposibilidad en el cumplimiento de las justificaciones, modos, maneras, condiciones y limitaciones con que se permite, y mucha licencia y facultad y atrevimiento y soltura en las tiranías, fuerzas y robos y agravios y malos tratamientos, **que a causa del gran derramamiento de los indios y de estar así como están por los campos solos**, donde no les dejan de hacer males y daños, robos y violencias, y tomas de tamemes y comidas, y de hijos y mujeres, sino solamente el que no quiere, porque el que quiere, que son casi todos los españoles, bien sabe que no tiene de qué se temer”.<sup>992</sup>

Este texto es un ejemplo de la radicalidad de Quiroga y de lo injusto que ha sido crear una “figura dulce” sobre su persona. Si en el tema de la restitución de los gobiernos indios y del abandono de España de las Indias no llegó a la radicalidad de Las Casas, en este punto superó al dominico. Si éste dedicó años de su vida en lograr que la Corona modificara las leyes para mejor protección del indio, Quiroga llamaba la atención de la urgencia de dar soluciones no meramente legales sino prácticas que evitarán la muerte. No queremos decir que despreciara la existencia de buenas leyes, pues él mismo consideraba como “buena y santa” la provisión real que prohibía la esclavitud, sino que ante el drama de quien “muere viviendo y vive muriendo” era necesario constituir una “policía mixta” que posibilitara la vida. Consideraba que las leyes podían modificarse pero su incidencia sobre la realidad llegaría tarde y muchas vidas se habrían perdido para entonces.

---

<sup>992</sup> *Ídem.*, pp. 122-123 (negrillas mías).

#### 4.3.3.1. Sentido de los pueblos-hospitales

Como hemos insistido, la *utopía* de Quiroga se concretizó en la organización de los pueblos-hospitales. Estos fueron una de las instituciones con las cuales buscó superar las condiciones de muerte en que estaban sometidos los indígenas. Un proyecto que iba mucho más allá del repartimiento y la encomienda, pues no estaba para beneficio de un colonizador sino para el desarrollo de la autonomía y autosuficiencia de los indígenas, de su desarrollo y su empoderamiento; en este sentido, criticando la política que se aplicaba, señala que “no se les remedia [a los indios], sino, todo al contrario, aplicándoles remedios contrarios a ella, que es repartirlos y darlos de repartimiento, debiéndoles primero haber dado arte y manera y policía de vivir en que se pudiesen conservar y sustentar y hacerse bastantes y suficientes para llevar adelante la carga que tienen a costas, porque no mueran y se acaban debajo de ella, que aún no es tarde...”<sup>993</sup>

Se les llama “pueblos-hospitales” de Santa Fe, pero no es la idea del hospital para enfermos sino de “hospitalidad”. El término ‘hospital’ está vinculado a la acepción latina *hospes*, que significa *huésped*, y así fue adoptado por Quiroga pues explica ampliamente el sentido que deseaba para esos pueblos. Debía ser un lugar que ofreciera alojamiento para todos los indios que anduvieran vagando o escondiéndose en las montañas a causa del maltrato que les daban los encomenderos. Eran obras que buscaban resolver la situación que creó la conquista; la guerra había dejado viudas, huérfanos, inválidos, pueblos sin tierra, personas sin casa ni comida.

Don Vasco había explicado el sentido de los pueblo-hospital a los indios de Michoacán. Según Warren, esta explicación consistía en que “sería un lugar donde pudieran encontrar refugio los que anduvieran errantes, adonde pudieran ir el pobre, donde los huérfanos recibieran protección y donde se practicaran los divinos oficios. De esto dio testimonio más tarde, en el juicio de residencia de Don Vasco, el indio Alonso de Avalos”.<sup>994</sup>

Pero no sólo era un refugio sino una comunidad, un lugar propicio para el desarrollo integral de la vida, donde se tuviera una “policía mixta” –como decía Quiroga–, es decir, una política preocupada tanto por la dimensión terrenal como espiritual: “La cura y remedio bastante, y bien común y general de todo y para todo, a mi ver, podría ser y sería muy fácil, juntándolos a ellos a su parte en orden de muy buena policía mixta y muy buen estado (...) provechoso así para lo espiritual como para lo temporal”.<sup>995</sup>

Herrera señala que la finalidad de estos “hospitales” es “procurar el bien integral de la persona y de la comunidad, lo mismo que su salvación. Esto lo comprobamos en los diferentes

---

<sup>993</sup> *Ídem.*, p. 109.

<sup>994</sup> WARREN, J. Benedict, *Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>995</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 188.

aspectos de la vida personal y social”<sup>996</sup>. En ellos se propiciaban la educación, las habilidades, el trabajo, la producción de bienes, la fiesta, el esparcimiento, la cultura, el arte, la agricultura, la política, la democracia, el bien común, la responsabilidad mutua, entre otros aspectos de la vida de las personas. Es importante tomar en cuenta que Quiroga llegó en una situación de posguerra, y consideró que la mejor forma de enfrentarla era establecer un proyecto comunitario que recogiera lo mejor de ambas culturas. De ahí que propusiera una organización más compleja que los *calpulli* y las formas de organización indígena de Michoacán, y en este contexto, Landerreche señala que don Vasco decía “que en los Pueblos-Hospitales concurrían todas las formas de hospitalidad que puede haber”.<sup>997</sup> Además, los hospitales se adaptaban según las posibilidades concretas donde se ubicaban.

El tema de los pueblos-hospitales fue parte del juicio de residencia contra el oidor Quiroga, debido a que algunas de las acusaciones versaban respecto a una supuesta explotación y maltrato infligidos a los indios en la construcción de estos pueblos. En su defensa, Vasco explica al juez Loaysa algunos aspectos del pueblo-hospital de Santa Fe, donde se refleja que el derecho a la vida, como contrapartida a las situaciones de muerte que se daban en la realidad de la postconquista, era una de las finalidades de estos proyectos: “Porque también ahí se curan los enfermos y se entierran los muertos de la comarca y se recogen los perdidos, desabrigados peregrino indios, y se casan los huérfanos e se bautizan los infieles, y se doctrinan e enseñan los ignorantes, e se alumbrá a toda la sierra comarcana, que por otra parte tenían malo y tardío el remedio, y se escusan y remedian muchas fuerzas, robos e agravios que se hacían a los que por allí pasaban. Y concurren de donde tarde, mal y nunca concurren muy voluntaria y devotamente a oír los sermones, misas e oraciones e oficios divinos, e donde, en fin, se hacen y ejercitan todas las obras de misericordia, espirituales y corporales...”<sup>998</sup>

#### **4.3.3.2. Trabajo, economía y bien común**

Al buscar superar las condiciones de muerte generadas por la conquista, la cuestión de la organización económica era importante en el proyecto de los hospitales. Se trataría de una economía contrapuesta a la economía del naciente sistema-mundo que requería de la explotación laboral de los indios para el trabajo en las minas y la obtención de otras materias primas, y cuya prioridad era la acumulación de riquezas para la metrópoli. Era una economía que buscaba la autosuficiencia de los pueblos y promovía el bien común a través de la solidaridad:

---

<sup>996</sup> HURTADO, Juan Manuel, *op. cit.*, p. 53.

<sup>997</sup> LANDERRECHE, Rafael, “La utopía abandonada de Vasco de Quiroga” en *Ixtus*, no. 45, Cuernavaca, mayo-junio 2004, p. 44.

<sup>998</sup> Cf. GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, Tomo 2, Porrúa, México, 1980, p. 191.

“...con tantas cargas y sobrecargas debajo de las cuales gimen, caen y perecen y acabarán en breve, si otra mayor industria y arte y otro mejor estado de vivir no se les da del que al presente tienen, con que **puedan cumplir consigo y con todos**, y ser bastantes y suficientes para los unos y para los otros, y sin recibir los malos tratamientos que reciben, incomportables a causa de estar solos por los campos; y de manera que, si cayeren, como de cada día caen, **haya quien los ayude a levantar**, y testigos y juez y justicia para ello...”<sup>999</sup>

No obstante, como señala Gabriel Zaid, en los escritos de Quiroga no podemos encontrar “un modelo formal para el desarrollo económico”<sup>1000</sup>, pues no podía haberlo en el siglo XVI. Este autor nos recuerda que los primeros modelos descriptivos de economía datan del siglo XVIII y los planes de desarrollo del siglo XX. Lo que había en el acervo cultural del que se valió Quiroga eran los diversos relatos utópicos que hemos comentado y la organización de los propios pueblos indígenas<sup>1001</sup>. No obstante, se pueden encontrar ciertas características del modelo de los hospitales-pueblos<sup>1002</sup>, que son:

- a) No era un modelo puramente económico: Se comprende que la vida digna es la finalidad de la economía. La escisión de la economía respecto a la vida sólo se da en autores posteriores.
- b) No limitaba el desarrollo rural a la agricultura: Las tareas llevadas a cabo en los pueblos-hospitales no sólo es el cultivo del campo, sino también a otras actividades de “industria ligera”. Se trataba de artesanías para su exportación y comercialización, pues la mayoría de los alimentos se cultivaban para consumo del propio pueblo.
- c) Favorecía la especialización: La especialidad local actuaba como un polo de desarrollo. En la actualidad, todavía los pueblos de Michoacán reflejan esta especialización en su artesanía.
- d) Promocionó la ocupación laboral que satisfacía las diversas necesidades humanas, antes de las necesidades de un “mercado abstracto”.

---

<sup>999</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 106.

<sup>1000</sup> ZAID, Gabriel, “El modelo Vasco de Quiroga” en *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>1001</sup> Relacionado con esta cuestión, Pablo Arce comenta que la principal tarea de Vasco fue impulsar más que imponer un tipo de desarrollo económico. Finalmente, el desarrollo dependía de los propios indígenas: “No tenemos, por desgracia, lo que debió ser todo un plan de desarrollo elaborado por Vasco. Está claro que fue ejecutado por los mimos indios que, con un poco de impulso, fueron capaces de hacer realidad lo que un día fue sueño de un Vasco que creía en el hombre y que no necesitaba controla nada porque confiaba en todos” (ARCE GARGOLLO, Pablo, *op. cit.*, p. 85).

<sup>1002</sup> Cf. ZAID, Gabriel, “El modelo Vasco de Quiroga”, *op. cit.*, pp. 12-14.

El proyecto gozó aceptación entre los indígenas y no fue ajeno a ello la recuperación de algunos aspectos de su tradición económica. Quiroga organizó las cosas para que hubiera un mercado de trueque:

“Estaban los herreros de San Felipe, los artesanos de Santa Clara del Cobre, los que trabajaban el barro de Patamban, los de los instrumentos musicales en Paracho y los de las lacas de Uruapan, etcétera. Un día todos se reunían e intercambiaban sus productos. Se trataba de un mercado libre, pero planificado; centralizado en la visión planeadora, pero no en el funcionamiento cotidiano y que no requería dinero, porque de Tomás Moro Don Vasco tomó muy en serio que el dinero es la raíz de todos los males”.<sup>1003</sup>

No se trataba sólo del trabajo que produce bienes para el mercado, sino del trabajo que ayuda al desarrollo integral de la persona. Ante el escándalo de la explotación de la mano laboral del indígena, Quiroga establece la jornada laboral como protección del trabajador: “Que se ofrezcan al trabajo con gran voluntad, pues será poco, y moderado, y no se escondan”<sup>1004</sup>. El trabajo era un derecho y una obligación. Un derecho porque a través de él se obtenían los bienes para la satisfacción de las necesidades para tener una vida digna, y una obligación sustentada en la solidaridad que debía regir la vida en común. En efecto, la distribución de productos se efectuaba mediante un reparto común, según las necesidades de cada familia; en las *Reglas y ordenanzas* se establece: “Particular distribución de lo adquirido con las seis horas en común, según que cada uno haya menester para sí y para su familia”.<sup>1005</sup> Y con mayor claridad se señala: “...lo que así de las dichas seis horas del trabajo en común como dicho es se hubiere, después de así habido, y cogido, se reparta entre vosotros todos, y cada uno de vos en particular *aeque* congrua, cómoda y honestamente, según que cada uno, según su calidad, y necesidad, manera, y condición, lo haya menester para sí, y para su familia, de manera que ninguno padezca en el Hospital necesidad”.<sup>1006</sup>

El trabajo en los pueblos-hospitales también era una obligación porque a través de él se podía sustentar la ayuda a los más pobres y el bien común. En las *Reglas y ordenanzas* se establece “que cuando hubiere necesidad de hacer, o reparar alguna familia o la iglesia, o edificio otro, o hacerle de nuevo, todos juntos lo hagáis, y os ayudéis con gran voluntad, y animándoos los unos a los otros, y no al contrario, escondiéndoo, mostrando recibir pena, ni trabajo en ello”.<sup>1007</sup>

---

<sup>1003</sup> LANDERRECHE, Rafael, *op. cit.*, p. 47.

<sup>1004</sup> QUIROGA, Vasco de, “Reglas y ordenanzas...”, *op. cit.*, p. 254.

<sup>1005</sup> *Ídem.*, p. 255.

<sup>1006</sup> *Ídem.*, p. 255.

<sup>1007</sup> *Ídem.*, p. 260.

El sobrante de los bienes, una vez satisfechas las necesidades de todos, se destinaba a ayudar a los sectores más pobres; se podían también vender, una vez satisfechas las necesidades, para aumentar la caja comunal: “...lo que sobrare de ello se emplee en obras pías, y remedio de necesitados, (...) huérfanos, pupilas, viudos, viudas, viejos, viejas, sanos y enfermos, tullidos, y ciegos del dicho Hospital como dicho es, a los cuales todos en tiempo alguno (...) nunca os podrá faltar lo necesario, y honesto en abundancia en este Hospital y Colegio...”<sup>1008</sup>

Podría pensarse desde posturas liberales, que los pueblos-hospitales violentaban la libertad de ocupación debido a que la especialización de los pueblos significaba una imposición propia de las organizaciones colectivistas. No obstante, esta especialización no fue una imposición sino que respondía a las características propias del lugar, y además don Vasco “tuvo una clara visión para organizar el trabajo en los pueblos y logró entusiasmar a sus habitantes para que se especializaran en algo, proporcionándoles los maestros que les enseñaran los primeros pasos en la técnica. A la vuelta de los años, cada pueblo sobresalía por una actividad que hacía cada vez mejor, le daba prestigio y le permitía comercializar productos con sus vecinos”.<sup>1009</sup> Los oficios artesanales se aprendían en el seno del linaje familiar, siguiendo la antigua costumbre purépecha. Además, el trabajo era rotativo, de manera que, por ejemplo, los artesanos debían ir al campo por un lapso de dos años. Por otro lado, esta crítica sería un anacronismo: las sociedades europeas de la época tampoco respetaban la libertad de ocupación.

Las tierras eran comunes, teniendo las familias en usufructo los huertos, que pasaban a los hijos o, en su caso, a los casados más antiguos de la comunidad; además, estaba prohibida su enajenación. Al respecto, señala Miranda que Quiroga estableció “una organización justa del usufructo de los huertos, para que únicamente los usufructúe el que vive allí, y no se puedan vender a otros que no vivan allí, ni se usufructúen de manera desproporcionada. Sólo podrán ser cultivados por los que los hayan recibido en la distribución de bienes. El objetivo de todo esto es que los vecinos vivan sin necesidad, sin demasiada carga de trabajo, aunque sin ociosidad, sin peligro, sin infamia, sin ignorancia”.<sup>1010</sup>

Se estableció una agricultura extensiva, donde se cultivaban diversos tipos de cereales, verduras y árboles frutales; y también se dio el desarrollo de la ganadería y de la avicultura. Además, se creaban pequeñas unidades agrícolas cerca de las viviendas o en forma de huerto casero, donde los diversos grupos familiares usufructuaban. En las *Reglase y ordenanzas* se señala:

“Que haya donde se recoja así lo del común como lo particular.

---

<sup>1008</sup> *Ídem.*, p. 255.

<sup>1009</sup> ARCE GARGOLLO, Pablo, *op. cit.*, p. 84.

<sup>1010</sup> MIRANDA, Francisco, “Vasco de Quiroga, artífice humanista de Michoacán” en Carlos Herrejón Peredo (Ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Colegio de Michoacán, Zamora, 1984, p. 138.

Item que provéais que haya donde se recoja, y guarde que no se dañe, ni se pierda, ni hurte el trigo, o maíz, y las otras semillas, y granjerías que se recogieren en común, como es dicho, para que después allí se dé, y reparta por todos como lo hayáis todos, y cada uno por sí menester, como queda dicho arriba. Y en cada familia también tengáis donde asimismo guardéis a buen recaudo lo que así se os repartiera, y en particular tuviéredes”.<sup>1011</sup>

El sobrante de lo cultivado se destinaba a las necesidades generales del pueblo-hospital, en cuanto a sus servicios de enfermería y asilo. También estableció una política de excedentes y almacenamiento de los cultivos, pero para la prevención de futuros desastres naturales y no para la acumulación fuera de la satisfacción de las necesidades del pueblo. La venta procedía sólo en el caso en que estuvieran satisfechas las necesidades particulares, generales y de prevención.

Las *Reglas y ordenanzas* aconsejan sembrar de más y guardarlo de modo que sean previsiones para tiempos malos; es decir, habría que asegurar también la satisfacción futura de necesidades: “...porque siempre os sobre, y nunca os falte, sembréis en cada un año doblado lo que hayáis menester, lo cual guardaréis hasta que no pueda faltar verosímilmente el año presente, y entonces lo distribuiréis como más convenga, y no antes; y así siempre lo haréis, y esta orden, y depósito en esto siempre guardaréis”.<sup>1012</sup>

La organización económica de los pueblos-hospitales no debió chocar mucho con las costumbres autóctonas. El cultivo de tierras en común existía en la organización originaria de los pueblos, ya fuera de tierras propiamente comunales, de aquéllas destinadas al servicio del monarca y la nobleza, o de las dedicadas directamente al culto. Lo mismo sucedía con la organización laboral, pues como señala Serrano, “[l]a educación comunitaria para las niñas en las *huataperas* pudo trasladarse a esa formación general de doctrina y oficios para los niños del hospital. La división de oficios según barrios, que podían recordar a los gremios, se restauró en gran medida al aplicar a cada pueblo de su jurisdicción una artesanía especial, fomentando el intercambio mercantil y la comunicación de sus habitantes”.<sup>1013</sup>

Para Quiroga, entonces, propiedad comunal y distribución equitativa se unían con el trabajo moderado y asumible para la consecución del bien común. La solidaridad entre los miembros era fundamental, pues como señala Spencer, “[l]a idea central de convivencia está tan perfectamente soldada, que en ella todos los bienes sirven para la satisfacción de todas las necesidades de todos los pobladores, según su estado, condición y situación”.<sup>1014</sup>

---

<sup>1011</sup> QUIROGA, Vasco de, “Reglas y ordenanzas...”, *op. cit.*, p. 270.

<sup>1012</sup> *Ídem.*, p. 263.

<sup>1013</sup> SERRANO GASSENT, Paz, “Introducción”, *op. cit.*, p. 42.

<sup>1014</sup> AGUAYO SPENCER, Rafael, “Estudio introductorio” en *Don Vasco de Quiroga. Pensamiento jurídico. Antología*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1986, pp. 37.

### 4.3.3.3. Organización política

Si bien lo común sería tratar la organización política de los pueblos-hospitales como parte del derecho a la libertad o a la igualdad, consideramos más pertinente hacerlo en este apartado. Se trató de una organización que prioritariamente buscaba, como hemos insistido, superar las condiciones de muerte generadas por la conquista. Se trató de una organización democrática, tanto en lo formal por contar con cargos electivos y rotativos, como en lo material, porque las autoridades tenían la obligación de tomar las decisiones que procuraran el bien común de los habitantes del pueblo-hospital.

La organización de los pueblos-hospitales adoptó diversas costumbres y estructuras de las sociedades indígenas. Esto muestra que el alegato contra los gobiernos indígenas realizado por Quiroga era más un argumento para sustentar su crítica a la provisión esclavista dada por la Corona, que una auténtica valoración sobre su organización política. De hecho, podemos decir que una forma de superar las condiciones de muerte que padecían los indígenas fue permitiéndoles, en cierta forma, volver a recrear su organización política, aunque dada las circunstancias coloniales adoptando elementos de otra cultura.

La organización purépecha, por ejemplo, tenía una división territorial de siete unidades: tres correspondientes a las primitivas capitales de carácter religioso, y cuatro referidas a la expansión territorial por los puntos territoriales. El calzóni tenía diversas funciones, pero es de destacar la manera en que ejercía la justicia. Esta no podía hacerse de manera absolutista, pues sus decisiones debían ser consultadas con el consejo de ancianos, como órgano deliberativo. El puesto era hereditario y electivo dentro del linaje real, y la elección no recaía sobre el hijo mayor sino sobre alguien de la familia que había sido educado para asumir la función. Las formalidades con que se debía asumir el cargo, también muestran los límites que, en cierta forma, reconocían ante sus pobladores. El elegido debía decir ante el consejo: “Príncipes y señores aquí reunidos que habéis decidido con juicio que es conveniente que yo asuma este cargo, les ruego que no me abandonéis ni os rebeléis contra mí. Procuraré llevar este cargo. Si resulto incapaz de gobernar, os pido que no me matéis sino que pacíficamente sea yo destituido, quitándome mi penacho que es el símbolo de mi autoridad como gobernante supremo”.<sup>1015</sup>

La organización política de los pueblos-hospitales se basaba en un sistema electivo de base familiar.<sup>1016</sup> En efecto, los padres de familia se repartían según las cuatro divisiones territoriales

---

<sup>1015</sup> VAN ZANTWIJK, R.A.M., *Los servidores de los santos*, INAH, México, 1979, p. 67.

<sup>1016</sup> Silvio Zavala nos otorga la siguiente descripción de esta organización: “Una ciudad de seis mil familias –cada familia compuesta de diez hasta dieciséis casados, es decir, por lo menos, sesenta mil vecinos– sería regida como si fuese una sola familia. El padre y la madre gobernarían a los familiares. Los jurados cuidarían de cada treinta familias. Los regidores presidirían de cuatro en cuatro jurados. Habría además dos alcaldes ordinarios y un *tacatecle*. Los magistrados serían electos por el método expuesto y un parecer, copiado de la Utopía. A la cabeza de todos

de los pueblos, los barrios, proponiendo cada uno un candidato. De esos cuatro se elegían uno o dos principales, que constituían la máxima autoridad durante tres o seis años, pudiendo ser reelegidos pero también depuestos si no cumplían correctamente su misión. También se elegían por porte de los padres de familia a tres o cuatro regidores, que se ejercía durante un año, y tenía que ser rotativo con el objetivo de que fuese ejercido por la mayor parte de la comunidad; ellos escogían a los demás funcionarios necesarios para el pueblo. Simulando a un cazonci, el rector de los pueblos sería siempre un clérigo y español, educado en el Colegio de San Nicolás. Al respecto, se señala en las *Reglas y ordenanzas*:

“Item como dicho es que los Padres de familia de este Pueblo Hospital elijan entre sí un Principal, a quien obedezcan todos, después del Rector, al cual Rector este tal Principal ha de avisar de lo que pasa, y se ha menester en el Hospital (...) y esto por tres, o seis años, o por todo el tiempo que conveniere, y según aprobare, y juntamente con él, elijan tres, o cuatro Regidores, (...) y que éstos se elijan cada año, y de manera que ande la rueda por todos los casados hábiles; pero el Principal dure como está dicho por tres, o seis años o más si pareciere que le deba hacer, y si no hiciera antes porque sea removido, y otro elegido, así como es dicho, en su lugar...”<sup>1017</sup>

Las reuniones de las autoridades y dos padres de familia se celebraban en la casa del principal cada tres días. En las *Reglas y ordenanzas* encontramos la siguiente disposición:

“Item que para ello, y para todas las otras cosas del pro, y bien común del dicho Hospital se junten de tercer en tercer día en la familia donde morare el Principal, hasta que tengan República por sí para ello, que en todo caso se haga, a platicar, y acordar en lo que se haya de hacer en lo tocante al Hospital, estancias, y términos, y obras comunes de él, conforme a estas Ordenanzas, y lo demás, que les pareciere que convenga no yendo contra ellas, con acuerdo del Rector siempre. Y si el tiempo, o la necesidad diere lugar a ello, no lo determinen luego al primer Ayuntamiento, hasta que en otros, u otros dos lo hayan bien entre sí tratado discurrido, sin votar sobre ello; porque, cuando así lo hubieren bien platicado, y acordado todo, o cualquier cosa, o parte de ello, que sea de importancia, den parte de ello al Rector, y, si fueren cosas dudosas, o dificultosas, lo platiquen primero tres días antes, que se determinen en lo que se hubiere de hacer, salvo si fuere cosa de poca importancia, o que no sufra tanta dilación”.<sup>1018</sup>

---

estaría un alcalde mayor o corregidor español, nombrado por la Audiencia, la cual sería el tribunal supremo en lo temporal” (ZAVALA, Silvio, “Ideario de Quiroga”, *op. cit.*, p. 51).

<sup>1017</sup> QUIROGA, Vasco de, “Reglas y ordenanzas...”, *op. cit.*, p. 267,

<sup>1018</sup> *Ídem.*, p. 268.

La vida comunitaria en los pueblos-hospitales recogía la tradición deliberativa de la organización política indígena, pero en cierta forma la radicalizaba al eliminar las divisiones entre nobleza y demás clases sociales. Si bien el Rector de los pueblos correspondería siempre a un clérigo español, éste debía tener una educación propicia para tal puesto, recibida en el Colegio de San Nicolás. Además, su autoridad era sobre todo consultiva pues las decisiones, como hemos visto, eran tomadas en las reuniones de los principales. Por otro lado, además de las decisiones “ejecutivas” sobre el funcionamiento del pueblo, las autoridades electas también eran encargadas de la impartición de justicia, buscando que los problemas se resolvieran dentro del pueblo para no tener que utilizar la interminable burocracia de la colonia.

#### **4.3.3.4. El cuidado de la salud y la red de hospitales**

El cuidado a la salud era prioritario para superar las condiciones de muerte, y por eso será un elemento recurrente en la praxis de Quiroga. Por un lado, en los pueblos-hospitales, se contaba con la organización para la atención de los enfermos, y se disponía que para ellos “haya una familia, o enfermería grande cuadrada: dos veces mayor que las otras de los sanos, y algo apartada de ellas, en que en el cuarto haya una sala grande para los enfermos de males contagiosos, y otra enfrente de ella para los de enfermedades no contagiosas”.<sup>1019</sup> Además, existían reglas para establecer la prioridad de la atención a la salud, disponiendo tanto de personal como de material para ello:

“Que se les dé lo primero, y mejor del Hospital para los enfermos, y se salarie Boticario, Médico, y Cirujano, que visite los enfermos, los consuele, y den lo necesario, hasta que placiendo a nuestro Señor lo tengan todo propio.

A los cuales Mayordomo, y Despensero se les dé, y provea luego lo que pidan de lo primero, y mejor que haya en el Hospital, y lo que en él no hubiere se compre, y se salarie Boticario, Médico, y Cirujano que los visite, y cure los enfermos del Hospital, hasta que lo tengan propio todo en él, donde haya lo que sea menester para los enfermos, los cuales enfermos sean visitados de los sanos guardándose de los contagiosos, que no se les pegue el mal, y sin falta, ni detrimento de la bien ordenada caridad, que con ellos se use consolándolos a todos, donde sean curados con la mayor caridad, y diligencia que posible sea”.<sup>1020</sup>

---

<sup>1019</sup> *Ídem.*, p. 271.

<sup>1020</sup> *Ídem.*, p. 271.

Por otro lado, los pueblos-hospitales no fueron el único medio que utilizó Quiroga para promover la vida de los pueblos a través del cuidado de la salud; también impulsó la fundación de un pequeño hospital en cada pueblo. Aunque no se reducían sólo a la cuestión de la salud física, sino también eran centros sociales de diversas actividades.

Es cierto que los españoles, una vez conquistada la parte central de México, construyeron hospitales semejantes a los europeos<sup>1021</sup>; por ejemplo, Hernán Cortés ordena la construcción de un primero hospital para la atención de españoles y la nobleza indígena. La orden franciscana fueron los primeros en establecer una enfermería para indígenas pobres en la ciudad de México, en 1529, y que luego se convertiría en el Real Hospital de San José de los Naturales en 1553.

Vasco fundó, en un primer momento, un hospital para gente muy pobre, junto a la catedral de Michoacán, en la ciudad de Pátzcuaro. Después impulsó la creación de una cantidad importante de hospitales en toda la región del occidente de México<sup>1022</sup>, conocidos tradicionalmente como hospitales de La Concepción.<sup>1023</sup> Así narra la fundación, años después, fray Diego de Basalenque:

“Hizo luego un Hospital de Santa Marta dedicado a la Concepción de Nuestra Señora, de donde tuvieron principio todos los hospitales de esta provincia, que es una de las costumbres y obras más pías que en estas tierras se hicieron: de modo que vecinos y forasteros, todos hallan ahí remedio. Trajo grandes indulgencias para éste y de él se derivan a los demás. Púsole muchas rentas en casas de la ciudad, tierras y haciendas”.<sup>1024</sup>

Estos hospitales están basados en un modelo distinto a los fundados anteriormente por los españoles, pues buscaban ser algo más que una clínica. Los hospitales o *guataperas* como se les llamaban eran lugares que servían en cada comunidad como sede para la reunión de la autoridad con objeto de deliberar sobre problemas comunitarios. Además del cuidado de los enfermos, en la *guatapera* se realizaban las fiestas comunitarias, se daba hospedaje a las personas que iban de

---

<sup>1021</sup> Cf. MURIEL, Josefina, *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI*, JUS, México, 1956. SUÁREZ, Marcela, *Hospitales y sociedad en la Ciudad de México en el siglo XVI*, UAM, México, 1988; VENEGAS, Claudia, *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*, INAH, México, 1973.

<sup>1022</sup> Probablemente Quiroga estuvo detrás de la disposición del mencionado Primer Concilio Mexicano que señala: “porque es muy necesario, así para los indios pobres de los pueblos, como para los extranjeros, que a ellos vienen, que haya un hospital donde los necesitados sean recibidos y favorecidos, exhortamos a todos los ministros religiosos y clérigos que por la mejor vía que pudieren, procuren que en todos los pueblos haya un hospital cerca de las iglesias y monasterios, donde puedan ser socorridos los pobres y enfermos, y los clérigos y religioso los puedan fácilmente visitar y consolar y administrar los sacramentos” (*Primer Concilio Mexicano de 1555*, Canon 70).

<sup>1023</sup> Cf. LÓPEZ LARA, Ramón, “Los hospitales de la Concepción” en Francisco Miranda *et al.*, *Vasco de Quiroga. Educador de adultos*, en BIBLIOTECA DIGITAL CREFAL, [http://www.crefal.edu.mx/biblioteca\\_digital/coleccion\\_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/lopez.pdf](http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/coleccion_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/lopez.pdf), consulta mayo 2010.

<sup>1024</sup> BASALENQUE, Diego de, *op. cit.*, p. 214.

paso en la comunidad, y contaba con un granero para funcionar como centro de acopio de las reservas de granos.

Vasco de Quiroga se encargaba de fomentar su fundación y proporcionar algunos medios para su funcionamiento, pero principalmente estos hospitales dependían de los habitantes del pueblo. Fray Diego Besalenque señala que “[e]l servicio de éste como de todos los demás, está dividido en todo el pueblo (...) y si el hospital es pobre, ellos llevan la comida para si y para los enfermos y todo los que trabajan cada uno en su oficio y las mujeres en hilar y tejer es para el hospital”.<sup>1025</sup> Por su parte, Grijalva también da testimonio de esta organización comunitaria: “Entran cada semana (...) seis indios y seis indias que voluntariamente se ofrecen, y en los pueblos mayores doce indios y otras tantas indias; y en tiempo de necesidad más (...) y así son los más servidos y de mayor regalo”.<sup>1026</sup> Así, pues, estos hospitales estaban sujetos a las comunidades que servían y en ellos, y para sufragar los gastos “aunque estaba la entera comunidad detrás, tomarían turnos las familias que voluntariamente lo desearan y dedicarían su tiempo a atender los edificios, cuidar los bienes y aumentarlos con el comercio del producto del cultivo de las tierras de que los dotaba la comunidad”.<sup>1027</sup>

Estos hospitales ayudaron mucho durante las pestes y enfermedades que azotaron la región, ya que el índice de mortalidad fue muy inferior al de otras regiones de México, y parece ser que la población de Michoacán aumentó: “Mientras que de 1546 a 1570 el índice de nacimientos aumentó en Michoacán de 100 a 370 para caer a 200 en 1596, en otras regiones de México en el mismo período, de 100 sube solamente a 160 en 1570, y case hasta menos de 100 en 1596”.<sup>1028</sup>

El éxito de estos hospitales fue notable, y una muestra de la manera en que Quiroga se dio a la tarea de proteger el derecho a la vida de los indígenas. Su naturaleza comunitaria y sus objetivos ayudaron a su propagación, pues el segundo sucesor de Quiroga, Juan de Medina Rincón, en 1582 calculaba la existencia de más de 200 hospitales<sup>1029</sup>, y otro autor habla de 90 hospitales en Michoacán en el siglo XVI.<sup>1030</sup>

#### 4.3.3.5. El derecho a la educación

La praxis de Quiroga para posibilitar la producción de vida de los pueblos indígenas también contempló lo educativo. Era consciente que el buen funcionamiento del trabajo, la economía, la

---

<sup>1025</sup> *Ídem.*, p. 214.

<sup>1026</sup> GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en las Provincias de la Nueva España*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>1027</sup> MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>1028</sup> Cf. MÉNDEZ, Carlos, “Vasco de Quiroga: La ciudad de Dios en el Nuevo Mundo” en *Benengeli* 1, México, 1987, p. 24.

<sup>1029</sup> WARREN, Benedict, *Vasco y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>1030</sup> BRAVO UGARTE, José, *Historia sucinta de Michoacán*, JUS, México, 1962, pp. 78-80.

organización política y las instituciones de salud dependían de una buena educación. De hecho, como hemos visto, las propias estructuras laborales, económicas y políticas contemplaban la educación y la capacitación como parte de su organización. Pero también institucionalizó la educación, siendo su principal logro el Colegio de San Nicolás.

Junto a la catedral fundó dicho colegio en 1540 en Pátzcuaro. Era una institución de enseñanza para los hijos de españoles, donde estudiaban durante cuatro años latín y ciencias filosóficas y teológicas, como preseminario. También eran alumnos jóvenes indios, que aprendían el castellano junto con el latín y las ciencias humanísticas. Al mismo tiempo enseñaban la lengua nativa a los hijos de españoles. La enseñanza era gratuita con vida comunitaria y con buenos resultados. Aunque en su mente e intención, Quiroga tenía contemplada la necesaria y posible ordenación de los indios, no fundó ningún seminario para ellos, probablemente porque durante un tiempo no se determinaba la situación de la ordenación para los indios y el colegio de Tlatelolco era cuestionado.<sup>1031</sup> Aunque cabe anotar que no se tiene total claridad si realizó durante un tiempo ordenación sacerdotal de indígenas, pues se le ha acusado de ambas cosas.<sup>1032</sup> Pero fuera de este debate, lo seguro es que se pretendía que el colegio fuera un espacio intercultural, donde “los alumnos allí residentes convivieran, se enseñaran mutuamente sus lenguas, costumbres, cantos y cultura en general”.<sup>1033</sup>

Don Vasco dejó ordenado que la enseñanza fuera gratuita para los indígenas, y esto suponía que contara con formas de sostenimiento. Consiguió una encomienda en Huaniqueo –que deja de tenerla el 23 de abril de 1544 a causa de las Leyes Nuevas–, una estancia real, un molino y un batán que él mismo había construido. Recupera Huaniqueo el 31 de julio de 1545 por otra Cédula Real. El 5 de junio de 1552, obtuvo por Real Cédula la concesión de dos estancias y unos cerrillos cercanos al Colegio para plantar vides y olivas.<sup>1034</sup> En su estancia en España, en 1553, consiguió donaciones en dinero. Después consiguió dos estancias para la cría de ganados y siembras.

En su *Testamento* señala que se fomente entre los indios “a depender nuestra lengua y a enseñar a los de nuestra nación la suya, que los colegiales sepan también gratis todo y siempre que sea menester haya este ejercicio de los dicho y de las lenguas dichas”.<sup>1035</sup> En el mismo documento, insiste en la gratuidad de la educación de los indios, siendo la forma más justa de retribuirles su trabajo en la construcción de los pueblos-hospitales:

---

<sup>1031</sup> El “Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco” fue fundado en 1536 por fray Bernardino de Sahagún. Estaba destinado a educar a la nobleza indígena pero no acudían españoles, pero fue clausurado en 1576.

<sup>1032</sup> Cf. HERREJÓN, Carlos, “Dos obras señaladas de Don Vasco de Quiroga” en *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, JUS, México, 1965, p. 97.

<sup>1033</sup> HURTADO, Juan Manuel, *op. cit.*, p. 78.

<sup>1034</sup> MIRANDA, Francisco, *Don Vasco y su Colegio de San Nicolás*, *op. cit.*, pp. 207-210.

<sup>1035</sup> QUIROGA, Vasco de, “Testamento”, *op. cit.*, p. 278.

“Por lo que hicieron todo los indios de esta ciudad de Michoacán por mi ruego y mandado, sin habérseles pagado bien como debiera y que se le quede todo como dicho es perpetuamente para siempre jamás al dicho colegio de San Nicolás con cargo que en recompensa y satisfacción de lo que allí los indios de esta ciudad de Michoacán y barrios de la Laguna trabajaron, pues ellos lo hicieron y a su costa, sean perpetuamente en él gratis enseñados todos los hijos de los indios, vecinos y moradores de esta dicha ciudad de Michoacán, y de los dichos barrios de la Laguna, que también ayudaron en los dichos edificios, que quisieren y sus padres enviaren allí a estudiar y ser allí enseñados en todo lo que allí se enseñare y leyere, y esto gratis como es dicho, sin que para ello den ni paguen ni se les pida ni lleve cosa alguna (...) en satisfacción y recompensa de lo que allí y en otra cualquier parte y obra hubieren trabajado los dichos indios...”<sup>1036</sup>

La educación a los indígenas era parte de la utopía de don Vasco, pues significaba la manera de empoderarlos para que pudiesen actuar en plan de igualdad con los colonizadores. Como señala Miranda, era buscar que los indígenas “un día se sintieran ciudadanos con iguales derechos que los españoles, de dar a éstos la posibilidad de conocer las cualidades de aquellos y acostumbrados a tratar al indio en un plano de igualdad desde la infancia”.<sup>1037</sup>

El proyecto de Vasco de extender los colegios para los indios cayó en el olvido. Con la consolidación de la estructura colonial los indios fueron recibiendo menos posibilidades de estudio. Además, como hemos visto, el cambio de sede del colegio significó un fuerte golpe a su carácter intercultural.

La memoria histórica sobre Quiroga es una muestra de la radicalidad de su proyecto de colegio y educación. En 1769, el rector del Colegio, Juan Joseph Moreno publicó una biografía de Vasco de Quiroga.<sup>1038</sup> Su impacto fue importante entre los estudiantes, que comenzaron a debatir sobre la organización social ideal. Se retomó la enseñanza de las lenguas indígenas y se acercó a los pueblos. De ahí que no sea de extrañarse que el Colegio se volvió un semillero de movimientos independentistas: Miguel Hidalgo fue su estudiante y posterior rector, y José María Morelos fue su estudiante. No por nada, al vencer las tropas realistas al ejército insurgente, se decretó el cierre del Colegio y se destruyeron los retratos de Quiroga.

Las instituciones que creó Quiroga para defender la vida de los indígenas tuvieron éxito mientras existieron. Algunos autores han visto en ellas una forma de colonización, a pesar de sus beneficios. Por ejemplo, Serrano señala que “si bien gracias a esto, preservó su vida física, aportándoles los imprescindibles medios de subsistencia, e incluso su dignidad, perdida en esa

---

<sup>1036</sup> *Ídem.*, p. 279.

<sup>1037</sup> MIRANDA, Francisco, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, UMSNH, Morelia, 1990, p. 180.

<sup>1038</sup> Cf. MORENO, Juan Joseph, *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga. Edición facsimilar, de la impresa en 1766*, estudio introductorio de Ricardo León Alanís, UMSNH, Morelia, 1998.

vida desparramada en los montes, también destruyó su antigua identidad”.<sup>1039</sup> El problema de estos juicios es que atribuyen a los proyectos quiroguianos las consecuencias de la conquista y la colonización, y que pretenden juzgarlos desde posicionamientos políticos actuales. Hoy día muchas características de estas instituciones serían catalogadas como “indigenistas” y, por lo tanto, rechazadas por los movimientos indígenas, pero otras serían aceptadas por promover la autonomía y la autodeterminación. En efecto, no fueron estos proyectos los que destruyeron la “antigua identidad” indígena, pues esto lo hizo la guerra de conquista y la avaricia y codicia de los colonizadores; al contrario, con todas las limitaciones teocráticas y eurocéntricas con que cargaban, fueron lo suficientemente abiertos para posibilitar que los indígenas recuperaran y reconstruyeran parte de su identidad perdida. Si no se logró más fue porque los intereses y las estructuras colonialistas se impusieron y la *utopía* de Quiroga quedó en el olvido.

#### **4.3.4. Derecho a la igualdad**

La praxis de Vasco de Quiroga tiene una faceta importante a favor de la igualdad, que podría dividirse en dos grandes luchas: la encaminada a empoderar a los indígenas para que estuvieran en un plano de igualdad con los conquistadores y colonizadores, y la dirigida a superar las estructuras desiguales de la organización política originaria indígena, favoreciendo en este caso el empoderamiento de los indios maceguales. En cierta forma, a través de los anteriores apartados, hemos abundado en ambas luchas; por lo tanto, sólo haremos algunas nuevas referencias sobre ellas.

La primera lucha por la igualdad realizada por Quiroga la podemos detectar en su defensa por la humanidad de los indios. Su comparación con los habitantes de la edad de oro, además de considerarlos capaces, aún por encima de los europeos, de ser sujetos y constructores de la *utopía*, era el fundamento para empoderarlos en la nueva sociedad que nacía de la conquista: “Porque no en vano, sino con mucha causa y razón, éste de acá se llama Nuevo Mundo (y es lo Nuevo Mundo no porque se halló nuevo, sino porque es en gentes y casi en todo como fue aquél de la edad primera y de oro, que ya por nuestra malicia y gran codicia de nuestra nación ha venido a ser de hierro y peor...”<sup>1040</sup>. Desde esta perspectiva, más que hablar de un “mito del buen salvaje”, es una forma de buscar la igualdad material entre los habitantes de una sociedad naciente que, para Quiroga, no tenía una “buena policía”, ni un orden justo.

Al luchar por la libertad de los indígenas, lo hacía desde el fundamento de la igualdad de todos los seres humanos. En uno de sus alegatos contra la provisión esclavista hace una comparación entre los indios con él mismo en el siguiente tenor: “no son más esclavos que yo ni

---

<sup>1039</sup> SERRANO GASSET, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 193.

<sup>1040</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, op. cit., p. 101.

yo más libre e ingenuo que ellos”.<sup>1041</sup> El oidor defiende la libertad de los indios exigiendo que se aplique el mismo derecho y los mismos criterios que se aplicarían a los españoles, pues si así fuera entonces se llegaría a la conclusión, como veremos en el siguiente apartado, de que no hay indios esclavos y que dicha provisión no es aplicable.

La educación a los indígenas fue otra manera de buscar la igualdad con los europeos. Ya hemos visto la tarea educativa que fomentó Quiroga con este objetivo y dentro del marco de lo que él llama “policía mixta”. Trabajó por satisfacer “la necesidad de educar a la ciudadanía nueva, a indígenas y españoles haciéndolos conscientes de sus legítimas diferencias, necesitando ambos ser introducidos en esa mixta policía del espíritu y del cuerpo que genera nuevos hábitos de convivencia: policía mixta que en todo ha de poner orden y concierto nuevo así en lo espiritual como en lo temporal”.<sup>1042</sup>

En relación con lo anterior, y como veremos más adelante, Quiroga se opuso a la conversión masificada al cristianismo. Además de considerarlo como un método inadecuado de evangelización, también veía en él un riesgo para perpetuar la desigualdad entre españoles e indios, pues aunque a ambos se les reconociera parte de la misma iglesia, habría un trato desigual pues a éstos se les consideraría ignorantes en su fe y sin capacidad de incidir en la toma de decisiones. El bautismo masificado era tan sólo una formalidad que no aseguraba que los indios realmente fueran tratados con igualdad, y de ahí la necesidad de que la recepción de la fe fuera totalmente consciente, habiendo recibido la preparación adecuada, y sin el uso de la violencia. En este sentido, Francisco Miranda comenta:

“El haberlos admitido en la Iglesia [a los indios], al administrarles el bautismo, era sólo una garantía aparente de que se les consideraba seres humanos, pues se les colocaba demasiado lejos de los europeos y era casi imposible que éstos los consideraran sus iguales. En consecuencia había que proporcionarles los nuevos conocimientos que les permitieran defenderse y que ellos incorporaran los suyos”.<sup>1043</sup>

Dentro del mismo contexto, y aunque fuera algo simbólico, la estructura de la catedral que planeó realizar en Pátzcuaro refleja el ánimo de igualdad que imperaba en Quiroga. En ese inmenso diseño de catedral contemplaba cinco naves para que confluyeran los diferentes pueblos indígenas y los españoles. A cada grupo se le predicaría el Evangelio en su lengua, pero todos

---

<sup>1041</sup> *Ídem.*, p. 108.

<sup>1042</sup> MIRANDA, Francisco, *El Pátzcuaro de Don Vasco, un modelo de integración étnica y cultural*, CREFAL, Pátzcuaro, 1983, p. 10.

<sup>1043</sup> MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, *op. cit.*, p. 31.

participarían del mismo sacramento.<sup>1044</sup> Landerreche señala que “Don Vasco proponía la unidad en la pluralidad. En el centro estaría el altar donde se celebraría el sacrificio de la misa y todos compartirían el mismo sacrificio, pero a la hora de la homilía varios predicadores se distribuirían en las diversas naves, cada una con su púlpito, y en cada una se daría la homilía en una lengua diferente: purépecha, mazahua, español, etcétera. Eran cinco naves y cinco lenguas”.<sup>1045</sup> Esto era parte de la importancia que dio Quiroga a la promoción de las lenguas indígenas, que se enseñaban en el Colegio de San Nicolás; de hecho, estableció la regla que nadie se podía ordenar si no aprendía por lo menos una de las lenguas de la región.

La “policía mixta” significaba en Quiroga el modo, el instrumento y la finalidad para fomentar una convivencia igualitaria entre españoles, mestizos e indígenas. Su proyecto para Pátzcuaro es un ejemplo de ello, tal y como lo describe Miranda:

“Pátzcuaro debía ser, según él, la coctelera que mezclara las culturas, las economías y las razas, pero sin dar favoritismo a la minoría blanca que consideraba indispensable a la nueva sociedad en gestación. Quería que la ciudad que los reuniera se estructurara en torno a los dos polos de autoridad, la civil representada en el alcalde mayor y el concejo o cabildo, que necesariamente debería ser mixto y componerse de los delegados de cada una de las repúblicas, la de indios y la de españoles; y la autoridad religiosa, representada por el obispo, lo que debería ser el signo de unidad, auxiliado por el cabildo eclesiástico y complementado por las órdenes religiosas”.<sup>1046</sup>

Don Vasco también defiende a los indios de Pátzcuaro cuando se les impusieron impuestos que ni siquiera en tiempos prehispánicos pagaban.<sup>1047</sup> En un documento escrito por medio de su apoderado Cristóbal Pérez, en 1563, Quiroga expone dieciséis razones apoyadas en cédulas reales; eran razones jurídicas de procedimiento, de imposibilidad económica de los indios para hacer el pago, sobre la exención de esos tributos por los servicios prestados por los indios, sobre causas políticas, a favor de la integración de culturas, entre otras. Es de destacar que para Quiroga estos impuestos significaban un trato desigual e injusto a los indígenas, ya que los colocaban en una situación de inferioridad que en nada ayudaba a la creación de una nueva sociedad equitativa. En su *Información en derecho* hace ver que “lo que era propio suyo de estos naturales no se les puede quitar, puesto que sean infieles y se puedan y deban pacificar para bien los instruir y

---

<sup>1044</sup> Actualmente, sólo se conserva con modificaciones la nave principal de la Catedral. Para una monografía donde se muestra cómo esta singular catedral reflejaba el espíritu utópico de Quiroga. Cf. RAMÍREZ, Mina, *La catedral de don Vasco de Quiroga*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1986.

<sup>1045</sup> LANDERRECHE, Rafael, *op. cit.*, p. 49.

<sup>1046</sup> MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>1047</sup> Cf. ZAVALA, Silvio, “Don Vasco de Quiroga en defensa de Pátzcuaro” en *Iberoamericana Pragensia*, Año XX, Praga, 1986, pp. 7-12.

ordenar, y que de sólo lo que daban a Moctezuma (...) se puede disponer”.<sup>1048</sup> Es decir, exigir mayores tributos de los que los otorgaban a sus gobernantes originarios era injusto porque significaba un trato desigual con los propios españoles.

La lucha por la conservación de la vida también la realizaba Quiroga desde un plano de igualdad entre indígenas y españoles. En su *Información en derecho*, cuando exige la protección de la vida y el cuidado de lo que existe en el Nuevo Mundo, señala que esto es “a provecho general y común de todos así españoles como naturales, esta tierra asaz digna de ser conservada”.<sup>1049</sup>

La igualdad entre indígenas y españoles también se hace presente en la praxis de Quiroga cuando éste valora positivamente las tradiciones y las costumbres indígenas. En el siguiente texto del oidor, es clara su exigencia de dar soluciones adaptadas a la realidad indígena y no aplicar miméticamente las instituciones existentes en España u otras que pasaban por alto las especificidades culturales:

“...se habían de proveer y ordenar las cosas de nueva manera, conforme a la manera y condición y complexiones e inclinaciones y usos y costumbres buenos de sus naturales, donde no debería ser tenido por reprehensibles si, según la diversidad y variedad de las tierras y gente, se variasen y diversificasen también los estatutos y ordenanzas humanas. Porque, por ventura, no acontezca lo que al médico ignorante, que quería curar todas las enfermedades con un remedio y colirio; y al otro, que tenía las recetas en el cántaro, y la que primero sacaba ésa aplicaba a los males que curaba, sin hacer otra distinción ni diferencia en ello, debiendo saber que con lo que Domingo sana dicen que Pedro adolece”.<sup>1050</sup>

Por eso, como hemos insistido, en los pueblos-hospitales se volvían a recrear elementos indígenas en la construcción de sus capillas, elementos de su ética, de su organización social, de su elección de sus autoridades, de su vida cultural.

La lucha por el acceso a la justicia por parte de los indígenas fue otra manera en que Quiroga contribuyó con la igualdad. En su *Información en derecho* denuncia cómo aquéllos no tenían acceso a la justicia, pues al tratar de interponer alguna demanda eran acusados de desacato y rebeldía por los encomenderos; es decir, exigir sus derechos era para ellos una acción ilegal:

“...luego el español dice que osarse quejar el indio a la audiencia del territorio es grande desacato y señal de levantamiento, como en la verdad sea de seguridad y sosiego, pues

---

<sup>1048</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 104.

<sup>1049</sup> *Ídem.*, p. 89.

<sup>1050</sup> *Ídem.*, pp. 101-102.

pide justicia de su injuria a los ministros de su rey, que es señal de no la querer él tomar por sus manos; y que ya los indios se les atreven y se les atreven y se quieren levantar, y así luego los levantan que rabian”.<sup>1051</sup>

Hemos comentado la manera en que el oidor ejerció su función escuchando las demandas de los indígenas nobles y macegales. Esto significó tanto una limitación de los abusos de los españoles sobre los indígenas como un empoderamiento de los macegales antes los encomenderos y la nobleza indígena.

La trascendencia de esta manera de ejercer la justicia fue tal que una de las primeras iniciativas de Mendoza fue aceptar la innovación de escuchar a los indios en la propia casa, como lo había comenzado a hacer don Vasco. Gracias a estos se reducían los costos a los indios, en especial aquéllos que venían de lugares fuereños y tenían que pasar días esperando su audiencia. Además, “Quiroga había agregado a sus tareas a sus tareas de funcionamiento, el prolongar las horas de audiencia en su propio domicilio, para resolver los complejos pleitos, de y entre los indios, que requerían de mucha paciencia por la prolijidad de desenvolver sus argumentaciones llenas de formas de cortesía tan naturales en ellos, agregada la monótona repetición de los argumentos”.<sup>1052</sup>

La igualdad en la impartición de justicia que logró Quiroga no se debió a la aplicación formal del derecho europeo tanto a los pueblos indígenas como a los españoles. El oidor se percató de que era necesario tomar en cuenta las características específicas y a partir de ellas renovar la manera en que se ejercía la judicatura. Era consciente de que la manera de acceder a la justicia sobre la base del derecho castellano terminaría haciéndola materialmente imposible para los indígenas. A partir de esta experiencia, suponemos que nació la siguiente regla de los pueblos-hospitales:

“Cómo se averigüen las quejas, y pleitos, que nacieren entre ellos (que sean pocos, o ningunos), sin ser menester juez.

Item si alguno de los Indios pobres de este Hospital tuviere quejas de otro, o de otros, entre vosotros mismos, con el Rector, y Regidores lo averiguaréis llana, y amigablemente, y todos digan verdad, y nadie la niegue, porque no haya necesidad de se ir a quejar al Juez a otra parte, donde paguéis derechos, y después os echen en la cárcel. Y esto hagáis aunque cada uno sea perdidoso; que vale más así con paz, y concordia perder, que ganar pleiteando, y aborreciendo al prójimo, y procurando vencerle, y

---

<sup>1051</sup> *Ídem.*, p. 123.

<sup>1052</sup> MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 47.

dañarle, pues habéis de ser en este Hospital todos hermanos en Jesucristo con vínculo de paz, y caridad, como se os encarga, y encomienda mucho”.<sup>1053</sup>

Como se observa, la organización que propone don Vasco para los pueblos-hospitales contemplaba lo que hoy llamamos “mediación”. Pero lo más importante es que esto posibilitaba que los indígenas rehicieran en parte sus formas comunitarias de solución de conflictos, logrando cierta autonomía de las estructuras coloniales del estado novohispano. Sólo así era posible una igualdad real en el acceso a la justicia.

#### **4.3.5. Derecho a la libertad**

El derecho a la libertad es defendido claramente por el oidor Vasco de Quiroga, especialmente a través de su escrito *Información en derecho*. Hemos dejado como último tema este derecho por razones de forma, aunque es importante señalar que es el mejor desarrollado teóricamente por nuestro autor a comparación de los demás derechos.

Para abordar este tema, primeramente abundaremos en algunos datos sobre el texto, citado varias veces a través de estas páginas, *Información en derecho*. En un segundo lugar, veremos en qué consistieron en general los argumentos para defender las “libertades” de los indígenas.

##### **4.3.5.1. El texto *Información en derecho* y sus motivaciones**

*Información en derecho* es el escrito más largo y completo que se conoce de Vasco de Quiroga, cuyo principal objetivo es defender a los indios contra las pretensiones esclavistas de los españoles. Su origen se remonta a la cédula real del 2 de agosto de 1530 sobre la prohibición de la esclavitud que traía la Segunda Audiencia a su llegada a Nueva España, y a la provisión real posterior que dejó sin efecto a aquélla.

La cédula prohibía el rescate de los esclavos que los indios tenían por tales, además de los esclavos hechos por guerra justa. Señalaba también que los esclavos que tuvieran los conquistadores y pobladores deberían ser manifestados ante las autoridades, con el fin de realizar una matrícula que estableciera los auténticos esclavos en ese momento y se restringiera su aumento. Su contenido antiesclavista lo resume de la siguiente manera Silvio Zavala:

“...prohibía la servidumbre de los indios aun en los casos de guerra justa; revocaba las licencias bélicas existentes en cuanto al efecto de cautiverio; disponía que desde la fecha del pregón no pudieran obtenerse esclavos por ninguna vía, incluyendo la del rescate; los

---

<sup>1053</sup> QUIROGA, Vasco de, “Reglas y ordenanzas...”, *op. cit.*, p. 269.

esclavos adquiridos por los españoles con anterioridad a la prohibición, debían manifestarse en el plazo de 30 días a las justicias para hacer una matrícula en que constara el número de ellos, sus nombres y el de los amos”.<sup>1054</sup>

Esta cédula afectaba gravemente los intereses de los conquistadores y colonos, quienes enviaron sus quejas al Emperador. Argumentaban que sin los esclavos, los españoles no verían atractiva la tarea de sofocar las rebeliones de los indios ni tampoco tomar parte de las empresas de nuevas conquistas. Señalaban que si las expediciones eran sustentadas a costa de los propios soldados, ya ninguno desearía exponerse sin la esperanza de tener la recompensa de esclavos. Les parecía injusto también que los esclavos que tenían los indios no pudiesen ser adquiridos por los españoles.

Estos argumentos tuvieron sus resultados, pues en Toledo, el 20 de febrero de 1534, Carlos V y el Consejo de las Indias derogaban la prohibición anterior y autorizaban la esclavitud en función de la guerra justa y el “rescate” de los indios esclavos por los mismos indios, y establecía ciertas reglas para tal cuestión. Esta ley tenía el siguiente proemio:

“et agora somos informados de muchas e las más principales parte de las dichas Indias, por cartas e relaciones de dichas personas que tienen buen celo al servicio de Dios e nuestro, que de la guarda e observancia de lo contenido en dicha nuestra carta [de 1530] e de no ser aver fecho esclavos en guerras justas, se han seguido más muertes de los naturales de los dichos indios e han tomado ellos mayor osadía para resistir a los cristianos e les hacer guerra, viendo que ninguno de ellos era preso ni tomado por esclavo como antes lo era, e nuestros súbditos cristianos, viendo los daños, heridas e muertes que reciben e que de los matar a todos ningún beneficio reciben, ni dejan en los pueblos haciendas para enmienda de sus gastos e daños, temen la dicha guerra e la dejan de hacer por les haber prohibido lo que de derecho e por leyes destos nuestros reinos está permitido”.<sup>1055</sup>

La Segunda Audiencia, como hemos dicho, tenía como uno de sus principales objetivos, al llegar a la ciudad de México, tomar las medidas necesarias para prohibir la esclavitud. No obstante, la provisión de 1534 significó un golpe de frente a su política pues significaba una nueva concesión para que conquistadores y colonos esclavizaran a los indios.

Las razones para permitir la esclavitud que daba dicha provisión eran las clásicas de la época: la esclavitud por “guerra justa” cuya raíz estaba en la rebelión de los indígenas; la “licitud

---

<sup>1054</sup> ZAVALA, Silvio, *Los esclavos indios...*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>1055</sup> Cf. ZAVALA, Silvio, “Ideario de Quiroga”, *op. cit.*, p. 40.

del rescate”, es decir, la subrogación en el derecho de poseer a un indio que era esclavo; o la mejora en la cristianización que obtendría el esclavo sujeto ahora a un señor cristiano.

El Consejo de Indias resolvió que en las guerras justas, hechas por mandato real o por las personas que tuvieran la facultad de hacerlo, los indios que se aprehendieran podrían ser esclavizados como hechos en “buena guerra”, pero no podían ser vendidos fuera de las Indias. Por otra parte, las mujeres y los niños menores de 14 años no podrían ser cautivos, pero servirían como naborías de hogar u otras labores, considerándoseles personales libres y recibiendo por su trabajo mantenimiento. Respecto a los indios de rescate, se revisaría la matrícula en los pueblos. Los que resultaran legalmente esclavos, existía la posibilidad de rescatarlos y contratarlos; pero además se tenía que analizar la situación por la que fueron hechos esclavos entre sí los indios, pues sólo se aprobarían aquellos que lo fueran conformes a las leyes de la península.

Ante la esclavitud y abusos que se siguen, la Segunda Audiencia envía información a la Corona y al Consejo de Indias pidiendo la anulación de la real provisión de 1534. A esto se suman diversos religiosos, entre ellos el obispo de México, fray Juan de Zumárraga. Al no haber respuesta de la metrópoli, Quiroga escribe su obra más extensa.

Contra todos esos argumentos y en defensa de la libertad indígena reaccionó don Vasco, escribiendo su *Información en derecho*. Fue asesorado por jueces indígenas para conocer mejor su legalidad. El manuscrito original se encuentra en castellano, en la Biblioteca Nacional de Madrid, consta de 162 fojas, y está fechado el 24 de julio de 1535 en la ciudad de México. Contiene notas al margen con aclaraciones de puño y letra del autor, y su aparato crítico está formado por citas de los Padres de la Iglesia, de la Biblia, de teólogos, filósofos y jurisconsultos famosos. El documento tiene la forma de carta y es dirigida, lo más probable según ha demostrado Marcel Bataillon, al doctor Bernal Díaz de Luco, entonces miembro del Consejo de Indias.<sup>1056</sup>

El título *Información en derecho* está tomado de una nota marginal a un documento anexo, que era la bula *Inter caetera*: “La bula, relación de Indios y varias informaciones en derecho”. Es decir, el título que se le ha dado a esta obra no es el que se muestra de manera formal por parte de Quiroga; no obstante, se ha estandarizado debido a que coincide con el objetivo y la intención de su autor, pues pretende sacar de su error a quienes han sido engañados de la información falsa y dolosa dada por ciertos colonos y conquistadores. En este contexto se entiende la manera en que se expresa de la provisión esclavista:

“...sobre alguna provisiones que de ese Real Consejo de las Indias han emanado por siniestras relaciones de personas que, en la verdad, no tienen tanta experiencia, o tan

---

<sup>1056</sup> Cf. BATAILLON, Marcel, “Vasco de Quiroga et Bartolome de Las Casas” en *Revista de Historia de América*, no. 33, junio 1952, pp. 87-99.

buen entendimiento de las cosas cuanto convendría, o, por ventura, no estarían tan libres de algunas pasioncillas, de codicias y otras intereses particulares cuanto sería menester, o quizá de alguna ilusión del antiguo adversario de toda obra que les imprime en la fantasía, **de manera que viendo no vean y oyendo no entiendan**".<sup>1057</sup>

Quiroga hace referencia al texto bíblico de Mateo 13, 13 (“porque viendo no ven, y oyendo no oyen ni entienden”), para enfatizar que los argumentos enviados a la Corona y al Consejo de Indias contra la provisión de 1530 y a favor de la esclavitud eran falsos y provenían de personas que se reusaban a ver la realidad o manipulaban sus pareceres, motivados por intereses económicos y políticos que requerían de la explotación de los indígenas. En efecto, como señala Herrejón, “el título obedece a una antítesis: contra información torcida y siniestra, información recta, en derecho”.<sup>1058</sup>

De la provisión de 1530 Quiroga señala que “muy bien santa y justamente” prohibía esclavos de guerra o de rescate. En cambio, condena la segunda provisión, pues considera que abre la puertas a la tiranía y el mal: “si el antiguo conturbador Satanás así ahora con esta nueva provisión todo no lo contaminara y conturbara”.<sup>1059</sup> Además, critica la cédula esclavista porque se genera bajo el vicio de la información falsa de encomenderos y colonos, y porque provocará que se eche “el hierro a tantos inocentes y quitar la libertad a tantos libres, como de aquí adelante en esta tierra se hará tomada ocasión de la nueva provisión”.<sup>1060</sup> Además, estas prácticas sustentadas en la provisión son contra el derecho natural, pues les quita “sus libertades naturales, que les son tan caras como las vidas, que no las tienen en tan poco como algunos así allá como acá quieren decir”.<sup>1061</sup>

Podemos señalar que los objetivos de esta obra son dos: dar razones suficientes para demostrar que la provisión real que volvía a permitir la esclavitud de los indios era injusta e inaplicable en estricta equidad, y recomendar un remedio general para la situación que se había generado en las Indias después de la conquista. El segundo objetivo que hemos comentado ampliamente en las páginas anteriores, al hablar de la “policía mixta” y especialmente de los pueblos-hospitales. El primer objetivo es el que nos ocupa en este momento, al tratarse de la defensa más clara realizada por Quiroga del derecho a la libertad. Finalmente, ambos objetivos iban de la mano pues “urgido por las condiciones miserables en que han quedado los indios, bajo el efecto de la conquista y de la pretendida cristianización, y presionado por su *utopía*

---

<sup>1057</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 72 (negritas mías).

<sup>1058</sup> HERREJÓN, Carlos, “Introducción” en Vasco de Quiroga, *Información en derecho*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>1059</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, pp. 74-75 (negritas mías).

<sup>1060</sup> *Ídem.*, p. 126.

<sup>1061</sup> *Ídem.*, p. 121.

*pragmática*, siente la perentoria necesidad de rebatir los falsos supuestos de la Provisión y las intolerables consecuencias que tendría su aplicación”.<sup>1062</sup>

#### 4.3.5.2. Argumentos contra la esclavitud

Quiroga realiza una serie de argumentaciones para desautorizar la provisión esclavista, mostrando su formación como jurista y, en términos actuales, dando un “uso alternativo del derecho” a favor de la libertad de los indígenas. En efecto, en su *Información en derecho*, presenta clasificaciones de hechos, invoca derechos basándose en antiguas y nuevas leyes, y usa la “jurisprudencia” para fundamentar sus argumentos. En efecto, acude a diversos argumentos jurídicos para demostrar la inexistencia de la esclavitud entre los indios. Demuestra que la guerra justa no se ha dado contra los indios, pues estos no han hecho daño a los españoles y los reciben con apertura. Se vale, entre otros, del Código de Teodosio y del Breviario de Alarico, para concluir que lo que había entre los indios era simplemente un alquiler de obras a perpetuidad, que los españoles habían confundido con la esclavitud, por codicia o falta de información. Busca demostrar que los indios no son, ni han sido, ni pueden ser por lo tanto, esclavos.

La estrategia de Quiroga no fue rebatir los principios esclavistas, que estaban bien asentados y eran poco cuestionados. Más bien, prefirió concentrar sus esfuerzos en demostrar que no se podían aplicar, a partir de los hechos y la realidad indiana, ninguno de dichos principios. Martínez Baracs señala al respecto:

“Quiroga debió juzgar inútil rebatir estos bien asentados principios esclavistas [esclavitud por ‘justa guerra’ y por ‘rescate’], para concentrar su argumentación en el hecho de que ni una ni otra forma de esclavización de los indios correspondía a la situación de Nueva España, que él había podido estudiar con minuciosidad y veracidad a partir de una muy grande cantidad de testimonios, debido a la comisión que había recibido”.<sup>1063</sup>

Si Quiroga, como jurista, tenía bien claros sus objetivos al escribir su informe, entonces no sería adecuado concluir de manera definitiva su posición respecto a otros temas. Por ejemplo, sobre la “guerra justa”, el oidor expondrá las causas tradicionalmente aceptadas y a partir de ellas argumentará y demostrará que no es la esclavitud el camino para solucionar la problemática de las Indias, sino la predicación pacífica del Evangelio y la instauración de “policías mixtas”. Es decir que, teóricamente, a diferencia de otros autores, Quiroga no se ocupó a profundidad de analizar los títulos válidos e inválidos de la conquista, y asumió aquéllos desde lo que habría que

---

<sup>1062</sup> GONZÁLEZ M., José Luis, “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud”, *op. cit.*, p. 93.

<sup>1063</sup> MARTÍNEZ BARAC, Rodrigo, *op. cit.*, p. 246.

combatir para demostrar la injusticia de la guerra y, por tanto, la inviabilidad de la esclavitud por tal razón.

Seremos lo más someros posibles en la presentación de la defensa que hace Quiroga de la libertad, pues en el texto hay excesivas reiteraciones, como él mismo admite, pues “como los abogados cautelosos de los pleitos en los pleitos y en las causas, que inculcan y redoblan y repitan las cosas disimuladamente por diversas maneras de decir en las posiciones y artículos que hacen, a fin que, si el testigo o la parte o el que no examina se descuidasen en mirar y entender y estar atentos en lo uno, que no se puedan escapar y vengan a caer y a dar de rostro en lo otro, que es como aquello”<sup>1064</sup>. Pero señala que esto se hace para que “la verdad de la causa salga delante y no se pierda por alguna inadvertencia”.<sup>1065</sup>

### A. Crítica a la esclavitud por “justa guerra”

Una de las categorías de esclavos que considera la provisión de 1534 son los realizados por guerra justa. Como hemos visto de cierta forma al tratar a Las Casas y Veracruz, la idea dominante de la época –recogida por la provisión real– afirmaba que la guerra justa debía reunir las características siguientes: Ser declarada por una autoridad legítima de un estado soberano ya que la guerra tiene que servir a los fines públicos y no privados; que la causa por la que se declara sea justa: reparar una injusticia, defensa contra la agresión o contra la supresión de libertades, etc.; que se hayan agotado los medios pacíficos de solución del problema que genera la causa; que los fines sean justos (buscar una solución justa) y que los medios sean proporcionados al mal o daño que se busca reparar; y que haya proporción entre el bien que se busca y el mal que se puede derivar de la acción bélica.<sup>1066</sup>

En su *Información en derecho*, Quiroga no entra a cuestionar los argumentos a favor de la guerra justa; al contrario, alguno lo apoya y desarrolla, tanto en sus fundamentos como en sus finalidades, pero con el fin de descalificar la guerra que en los hechos se había dado y se daba contra los indios.

Considera justificada una guerra si era necesaria para remediar la situación de los indios, para instruirlos en la fe, para salvarlos de la tiranía, mas no para destruirlos.<sup>1067</sup> Aunque de entrada podría parecer que esta justificación estaría relacionada con la tesis de la inferioridad natural de los indios, ya hemos comentado que está lejos de ser así; más bien, es coherente con su postura que, al igual a Las Casas y Veracruz, acepta la legitimidad de las bulas papales como el

---

<sup>1064</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 235.

<sup>1065</sup> *Ibidem.*

<sup>1066</sup> Cf. VIDAL, Marciano, *Moral de actitudes. Moral social*, Tomo III, PS Editorial, Madrid, 1980, p. 616.

<sup>1067</sup> Cf. QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 102. Sigue a Atanasio, quien basándose en la Carta a Timoteo de san Pablo, justifica la intervención de los emperadores romanos para apaciguar a los bárbaros.

fundamento de la presencia española en Las Indias, es decir, como mandato a la evangelización. Esto se refuerza con otra cita que realiza un poco más adelante, donde establece la potestad indirecta del papa para utilizar el poder temporal para la evangelización, pero establece que se debe guardar “la debida proporción” para conseguir “la pacificación o cumpulsión” de los indios, “no para su destrucción sino para su edificación”.<sup>1068</sup> Pero Quiroga es testigo de que la guerra hecha contra los indios no se ajusta a estos principios, sino que es motivada por la codicia y avaricia de los encomenderos y causa “la muerte en vida” de los indígenas:

“Con que se ha quitado y conturbado casi toda la esperanza del bien espiritual y temporal que de aquestas gentes en esta tierra se esperaba” pues lo que ha sucedido es “la confusión e infierno de las minas, *donde no hay orden alguno, sino habita un horror sempiterno*, donde estos pobrecillos miserables, que así han de ser herrados, han de ir a maldecir el día en que nacieron”.<sup>1069</sup>

Es por eso, principalmente, que Quiroga nunca consideró justas la guerra de conquista ni las demás guerras que se daban bajo el pretexto de rebelión de los indios: “Y por esto se les hace la guerra, que más justamente había de ser compasión de los males y daños, que por no los saber atraer ni pacificar, **como el Evangelio y la bula lo mandan**, por nuestra gran culpa y negligencia o malicia y codicia reciben; y de aquí les proceden cuantos males ellos tienen y tendrán, que, al fin, todos se han de tornar sobre las cabezas de los españoles que lo causan y no lo miran, como se debía mirar”.<sup>1070</sup> Aunque aceptaba como un hecho consumado el nacimiento de la nueva sociedad colonial, buscó que esta se construyera respetando las libertades de todos los nuevos habitantes, incluyendo por supuesto a los derrotados.

Al considerar que la guerra contra los indios no es justa, por lo tanto los prisioneros no podrían ser considerados esclavos, como establecía la provisión. Pero su argumento va más allá, pues analiza diversos supuestos para demostrar que en todos ellos, la auténtica raíz es la explotación y el abuso que cometían los colonizadores y que la supuesta razón de guerra justa era tan sólo una manipulación de los auténticos hechos: “Que los inconvenientes que parece que hay en estas partes en los esclavos de guerra son, en los ya pacíficos, la codicia desenfrenada de nuestra nación; y, en los por pacificar, su defensa natural, que parece que naturalmente tienen contra nuestras violencias, fuerzas, opresiones y mala manera que tenemos con ellos en su pacificación por nuestra codicia”.<sup>1071</sup> En efecto, haremos mención de algunas de las críticas que realiza a algunas razones y prácticas esclavistas.

---

<sup>1068</sup> *Ídem.*, p. 102-103. En esta cita, Quiroga sigue a San Agustín y a San Antonio de Florencia.

<sup>1069</sup> *Ídem.*, p. 75.

<sup>1070</sup> *Ídem.*, p. 86 (negrillas mías).

<sup>1071</sup> *Ídem.*, p. 79.

En caso de rebelión de los indios que ya se habían sometido al rey de España, abdicando así de la fe, no justificaba la guerra ni la esclavitud. Tenía claro que la codicia de los españoles llevaba a fingir alzamientos por parte de los indios, con el fin de esclavizarlos para el trabajo en las minas. De hecho, los españoles consideraban que el solo hecho de huir a los montes buscando refugio ya era un acto de rebeldía:

“a los ya pacíficos y asentados los levantan, y siempre han de levantar que rabien, y los han de hacer levantadizos, aunque no quieran ni les pase por pensamiento, inventando que se quieren rebelar, o haciéndoles obras para ello y para que las piedras no las puedan sufrir [en cuanto a los esclavos que dicen de guerra. En cuanto a los ya pacíficos], como no ha mucho que se vio por la experiencia, y no con poco escándalo de todos y más de estas plantas tiernas en la fe, y de la buena conversión de esta tierra, que yo no sé cómo ésta en ella se haga, ni cómo crezcan y convalezcan, ni vengan en conocimiento de ella, si en nosotros no hallan fe ni seguridad alguna para con ellos, y, si de nosotros estas gentes no se fían, por nuestro poco sosiego y desenfrenada codicia, ni sienten que nos fiamos de ellos”.<sup>1072</sup>

Critica la práctica del requerimiento, pues como se realizaba lo considera un acto falso y lejano a cumplir con lo establecido en los bulas: “porque no les falte el interés de esclavos para las minas que pretenden por la resistencia, a que tienen más ojo y respecto que no a que entiendan la predicación o requerimientos”.<sup>1073</sup> El texto era incomprensible por los indígenas sea “por falta de lenguas como de voluntades de parte de los nuestros para ello”<sup>1074</sup>. Lo denuncia como nulo y fraudulento pues no se formula como debería hacerse, o si se les hace no lo entienden por no haber intérpretes, “o si lo entienden piensan que es engaño por ver, como ven, las obras contrarias a las palabras, o por el miedo no alcanzan a meditarlo, lo cual basta a excusarlos de resistirlo”.<sup>1075</sup> Es decir, aunque entendieran el texto, los indígenas no estaban obligados a creer porque el ejemplo dado por los colonizadores era totalmente contrario a la prédica del Evangelio:

“Y éstos son los requerimientos que se les dan a entender, y que ellos entienden y ven claramente, que son que los van robando y destruyendo las personas, haciendas y vidas,

---

<sup>1072</sup> *Ídem.*, pp. 79-80.

<sup>1073</sup> *Ídem.*, p. 84.

<sup>1074</sup> *Ídem.*, p. 84. En otras páginas señala: “Pues, si no se les dice cómo lo entiendan, ¿cómo lo han de entender?, y, si nunca lo oyeron, ¿cómo lo han de creer?, pues que nunca se lo dijeron, a lo menos de manera que lo entendiesen ni señales ni obras de ello vieron, sino todo al contrario. Por donde antes, con más razón, podrán entender y creer que se les trata engaño, que no se les busque su provecho” (*Ídem.*, p. 119).

<sup>1075</sup> CARRILLO CÁZARES, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, Vol. I, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, Zamara-San Luis Potosí, 2000, p. 116.

casas, hijos y mujeres; porque lo ven al ojo y por obra, que es su manera de entender, mayormente en defecto de lenguas; que obras de la predicación del Santo Evangelio éstas no la ven, que, a mi ver, habían de ser las catorce de misericordia que manda el Evangelio, muy contrarias a las que ven y se les hacen y van haciendo; con que, sin duda alguna, muy mejor vendrían al conocimiento de Dios, y se allanarían y pacificarían sin otro golpe de espada ni lanza ni saeta ni otros aparatos de guerra que los alborota y espanta. Porque a las obras de paz y amor responderían con paz y buena voluntad, y a las fuerzas y violencias de guerra, naturalmente, han de responder con defensa, porque la defensa es de derecho natural, y también les compete a ellos como a nosotros”.<sup>1076</sup>

Señala que no pueden ser combatidos por ser infieles ya que no hay pruebas de que sean enemigos de los españoles: “porque para mí, en esta tierra, de parte de los indios contra españoles no hay guerra, que todo lo tengo por defensa natural, bien mirado y entendido lo que pasa”.<sup>1077</sup> Con mayor claridad señala que “ni tampoco éstos tales se pueden decir hostes ni enemigos del nombre cristiano, sino solamente infieles que nunca habían tenido noticia de él, que no merecen, por sólo ser infieles, ser guerreados por fuerza de armas ni violencias, ni otros malos tratamientos, sino con buenos ejemplos de obras y persuaciones y predicación de palabras convidados y atraídos”.<sup>1078</sup>

Afirma que el español no puede ser el juez de la guerra pues él es parte, y por tanto no puede declararla justa pues siempre habrá intereses avaros y codiciosos de por medio: “Y, si estos tales que pretenden en ello su interés de hacerlos esclavos de guerra han de ser jueces, partes y testigos en declarar la guerra por justa en estas partes contra ellos, yo digo que nunca tendrán mal pleito el español, ni bueno el pobre indio, y yo veo su libertad en peligro”.<sup>1079</sup>

También denuncia que los gastos que los soldados realizan no justifican que se tenga que esclavizar a los indios. Afirma que en caso de que la guerra justa existiese, podrían ser castigados los principales, pero no irse contra todo el pueblo; autorizar esto iría en contra de muchos inocentes. Quiroga desautoriza el argumento del mal menor, respecto que más vale tenerlos esclavos que matarlos durante la guerra. La guerra no se puede considerar justa porque no se cumplen las condiciones.

Al no ser la guerra justificada, entonces los indígenas tenían el derecho de rebelión. Quiroga comprende el derecho a la resistencia como un derecho natural, del que son titulares todos los seres humanos. En diversos textos de su *Información en derecho* afirma este derecho de los pueblos indígenas contra la guerra que les hacen los españoles. Basándose en el carácter de

---

<sup>1076</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>1077</sup> *Ídem.*, p. 85.

<sup>1078</sup> *Ídem.*, p. 93.

<sup>1079</sup> *Ídem.*, p. 119.

los indígenas, considera que la resistencia está fundada en su reacción contra actos violentos de los conquistadores: “Porque a las obras de paz y amor responderían con paz y buena voluntad, y a las fuerzas y violencias de guerra, naturalmente, han de responder con defensa; porque la defensa es de derecho natural, y también les compete a ellos como a nosotros”.<sup>1080</sup> Y en otro texto lo dice con la misma claridad: “y defendiéndose en hecho de verdad, naturalmente de defensa natural, huyendo los agravios y males que se les van haciendo”.<sup>1081</sup> Además, la rebelión de los indios no puede considerarse, dadas las circunstancias, como razón justificante para la guerra; en realidad, aquéllos están ejerciendo su derecho de resistencia a la violencia y la opresión de los españoles. El hecho de que en las rebeliones muriesen españoles no hacía la guerra justa y, por tanto, a los indios capturados como esclavos; las muertes eran consecuencia de una violencia originaria, consistente en robos, torturas y explotación:

“...querría yo saber, de derecho, en huir y se esconder como las ovejas delante de los lobos, cuya natural defensa es el huir, como aquéstos huyen, alzándose a los montes de miedo, espanto y temor de todo esto, y más que no digo, qué rebelión o resistencia sea ésta que hacen o puedan hacer, que no sea toda defensa justa y natural, lícita y permitida de todo derecho humano, divino y natural. Pues *todas las leyes y derecho proclaman que es lícito repeler la fuerza con la fuerza*, aunque en ello interviniesen muertes de hombres, algunos de los ofensores que, so color de pacificadores e instruidores, les andan haciendo estos robos, fuerzas y violencias, y males y daños y crueles tratamientos, tomas, robos y crueldades, que es lo que ellos ven, y se les da muy bien a entender y a sentir, y se predica y platica entre los españoles y cristianos de nuestros tiempos en estas partes para con ellos, y se ejecuta en estos tristes miserables”.<sup>1082</sup>

La crítica de Quiroga a la guerra también la aplica a las nuevas empresas llevadas a cabo por los españoles contra los indígenas que aún no aceptaban el vasallaje de la Corona española. Por su experiencia, se refería concretamente a los pueblos chichimecas<sup>1083</sup> que se opusieron con fuerza y valentía al dominio español al norte y occidente de Nueva España. Pero don Vasco había logrado la integración de los ubicados en la región de Michoacán a través de medios pacíficos; de ahí que en su *Información en derecho* señale lo siguiente:

---

<sup>1080</sup> *Ídem.*, p. 84.

<sup>1081</sup> *Ídem.*, p. 92.

<sup>1082</sup> *Ídem.*, 118.

<sup>1083</sup> Cf. CARRILLO CÁZARES, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, Vol. I, *op. cit.*; POWELL, Philip Wayne, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, FCE, México, 1977; POWELL, Philip Wayne, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, FCE, México, 1980.

“En cuanto a los que nunca fueron sujeto ni requeridos ni pacificados, si queremos también en esto estar recatados y mirar bien lo que pasa, no hay duda sino que aquéstor no nos infestan, ni molestan, ni resisten a la predicación del Santo Evangelio, sino defiéndense contra las fuerzas y violencias y robos, que llevan delante de sí, por nuestras y por adalides, los españoles de guerra, que dicen que los van a pacificar”.<sup>1084</sup>

A través de una experiencia muestra cómo los españoles provocaban a los indios, quienes podían ejercer su derecho a la resistencia, y aún así eran lo suficientemente virtuosos para no generar odios contra los conquistadores. Se trata del caso del cacique Guaxaca, de un pueblo mije que era, según el oidor, de “gente dispuesta y no cobarde en su defensa”; aquél fue tomado en guerra por los españoles y ellos lo hirieron sin necesidad y violentando el principio de proporcionalidad<sup>1085</sup>, escapó y huyó a los montes, donde le sirven sus maceguals. Ahí su actuar no es de venganza, sino de buen trato con el caminante solitario o de cuidado con los probables conquistadores: “tiene puestas sus atalayas y, cuando viene por el camino algún español que venga solo, sale él al camino con muchos halagos y comida que le hace traer; y se huelga con él un rato y le envía como mejor puede y se vuelve después al monte; y, si vienen muchos españoles juntos, todo el mundo no le hará bajar, ni les osa hacer bien alguno, porque no se le convierta en mal, resabiado del miedo que concibió de ellos”.<sup>1086</sup> En efecto, insiste en que la vía armada y violenta no es la adecuada –y ni siquiera necesaria– para cumplir con el mandato de las bulas papales.

No queda lugar a dudas de que Quiroga no hallaba ninguna de las causas que se podían considerar justa para hacer la guerra: no había rebeldía de los indios, sino que habían huido ante los abusos de los españoles; incluso en el caso de que efectivamente se hubieran rebelado, el derecho natural a la resistencia los justificaba debido a los abusos de los colonos; y además no aplicaba la potestad indirecta del papa sobre el poder temporal, pues los indios no resistían la predicación del Evangelio. Por lo tanto, por guerra justa no se podía justificar ninguna esclavitud y la provisión era inaplicable: “Porque en cuanto a los esclavos de guerra, no se hallará, en hecho de verdad, para que se pueda justificar la guerra contra estos naturales, como la provisión lo requiere, que ellos nos infesten, molesten ni impidan paso, ni recobranza de cosa nuestra, ni se rebelen, ni resistan la predicación evangélica, si ésta les fuese ofrecida con los requisitos necesarios y como tengo dicho: yendo a ellos como vino Cristo a nosotros, haciéndoles bienes y

---

<sup>1084</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 83.

<sup>1085</sup> Dice Quiroga: “y en la toma le dieron una gran cuchillada (como las suelen dar los españoles por solamente probar en ello cómo cortan sus espadas” (*Ídem.*, p.85).

<sup>1086</sup> *Ibidem.*

no males, piedades y no crueldades, predicándoles, sanándoles y curando los enfermos y, en fin, las otras obras de misericordia y de la bondad y piedad cristiana”.<sup>1087</sup>

## **B. Crítica a la esclavitud por “rescate”**

La segunda categoría de esclavos considerada en la provisión de 1534 era la del “rescate”. Se trataban de aquellos indios que tenían tal condición teniendo como señor a otro indio y que eran “rescatados”, sea por conquista o por compra-venta, por un nuevo amo español. Se consideraba que la justicia residía, además de que el estatus de la persona no cambiaba, en que seguramente la calidad de trato hacia él mejoraría pues sería “cristianizado” y “civilizado”.

La estrategia usada por Quiroga para demostrar la inaplicabilidad de esta categoría en las Indias es demostrar que no existían esclavos en la cultura originaria indígena y, por lo tanto, no se podría dar el rescate. Un análisis histórico confirma en gran medida el argumento de Quiroga<sup>1088</sup>, aunque su estrategia es valerse de la interpretación de los hechos desde el derecho español para fundamentar su postura. Por eso, señala que por la provisión de 1534, “se hacían muchos esclavos que no lo eran”.<sup>1089</sup>

Por su experiencia en la Audiencia, afirmaba que todos los indios eran libres, eran “ingenuos”. Debido a su labor, como hemos dicho, conocía las causas de libertad asesorado por cuatro jueces mayores indios, quienes le decían sus costumbres. Por eso, afirmaba que entre los indios se usó el alquiler a perpetuidad, pero por él no vendían a las personas sino a su trabajo. Por eso era una injusticia que por el rescate, se usara la esclavitud según la costumbre jurídica europea en contra de los indios.

Quiroga señala que tampoco se puede considerar viable la categoría de “esclavo de rescate”, como eran aquellos que se cautivaban en las guerras de los romanos contra los bárbaros, pues estos esclavos, después de rescatados no podían, contra su voluntad, ser detenidos en cautividad y servidumbre del que los rescataba, sino que gozaban del derecho de libertad al regreso a sus hogares (*ius postliminii*)<sup>1090</sup>:

---

<sup>1087</sup> *Ídem.*, p. 92.

<sup>1088</sup> El concepto mexica de esclavitud difería en gran medida del concepto occidental, pues el *tlacoli* conservaba su carácter de persona, y no pertenecía como “cosa” a su amo. Más que esclavitud eran diversos tipos de servidumbres (Cf. IZQUIERDO, Ana Luis, “La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad” en *Memoria del III Congreso de historia del derecho mexicano*, UNAM, México, 1984, p. 361-374). Pedro Carrasco señala: “Los individuos llamados en náhuatl tlacotín (singular tlacotli) se suelen designar en español con el nombre de esclavos. Realmente la categoría náhuatl incluía diferentes grados de servidumbre. El caso más general era el de individuos que se vendían a sí mismos o a sus hijos a cambio de ciertos bienes, lo cual significaba simplemente la obligación de servir. En lo demás el tlacotli conservaba su libertad individual, podía tener bienes propios...” (CARRASCO, Pedro, *op. cit.*, p. 175).

<sup>1089</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 86.

<sup>1090</sup> Eugene Petit señala sobre este derecho: “Por una ficción, el efecto de su cautividad se ha borrado retroactivamente, de suerte que vuelve a la condición jurídica donde estaría si no hubiese caído en poder del enemigo. Siendo hijo de familia, vuelve a quedar como si jamás hubiese salido de la potestad paternal, y siendo jefe

“Porque lo que yo sé es que los que el derecho dice que se rescataban eran de poder de bárbaros, que eran infieles y enemigos al pueblo romano que en las guerras habían sido cautivados; y éstos, después de rescatados, tenían y gozaban del *jus post liminio*, y contra su voluntad no podían ser detenidos en cautividad ni servidumbre del que los rescataba ni de otra persona alguna, sino que, pagando el rescate que había costado el rescatado, no le podía el que así le rescataba más retener en servidumbre alguna; y, si era pobre y no tenía de qué pagar el rescate, bastaba en lugar de pagar haber servido cinco años, y con tanto quedaba libre, como lo dice a la larga la ley *Si captus... dedit post liminio redisse*<sup>1091</sup>, y en suma, la suma de las leyes so el mismo título en estas palabras”.<sup>1092</sup>

Quiroga afirma que la manera en que llevan a cabo “el rescate” de esclavos en las Indias no corresponde con dicha figura jurídica de occidente. En primer lugar, porque muchos de los indígenas ya son cristianos y son cristianos también los que los compran; además, eran seres humanos libres que alquilaban a perpetuidad su trabajo. Además, no ve por ningún lado que les respeten el derecho del *postliminio*, sino todo lo contrario pues les marcan el rostro, y “así, escritas las caras, los envían a las minas, en lugar del beneficio del derecho del *postliminio* que debieran gozar”.<sup>1093</sup>

El problema que se enfrentaba el oidor era establecer la categoría jurídica occidental en la que se podían incluir los trabajos que los indios realizaban unos para otros, evitando así que se les aplicara el término “esclavitud”. Hace notar que en el derecho occidental la esclavitud significaba la disminución máxima civil, perdiendo libertad, ciudadanía y familia, lo que marcaba una gran distinción con las relaciones que se daban entre los indígenas. Por ser nuclear en su argumentación esta distinción, lo citamos en extenso:

“Pues demás de esto, esta manera y género de esclavos que nosotros tenemos que pierden la libertad e ingenuidad, ciudad y familia, que es la máxima civil disminución y lo que requiere que concurra en ellos de necesidad para ser verdaderos esclavos entre nosotros, que son reputados nada de derecho civil, y para que los hijos de la madre esclava sean esclavos y para que estén en poder del señor y no puedan testar ni disponer, ni tener hacienda ni cosa alguna que sea suya, como son los que son esclavos acerca de

---

de familia queda reputado como si siempre hubiese conservado sus derecho de potestad” (PETIT, Eugene, *Tratado elemental de derecho romano*, Trad. José Fernández, Porrúa, México, 1993, p. 77).

<sup>1091</sup> *Digesto*, l. XLIX, tit. 15, 12, p. 7.

<sup>1092</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 180.

<sup>1093</sup> *Ídem.*, p. 182.

nosotros y como lo eran cerca de los ciudadanos romanos, cuyas leyes en esto nosotros tenemos, aunque no como leyes, sino como razones de sabios, yo entre éstos no la veo, antes lo veo todo al contrario y que lo retienen todo: libertad, familia y ciudad o lugar, y que no mudan estado ni condición, y que no pierden cosa de él, ni concurren en ellos las condiciones de esclavos, sino de libres, que es señal e indicio grande que no son verdaderos esclavos, porque, si lo fuesen, tendrían las condiciones de ellos. Pues que los esclavos son de derecho de gentes, como dice el [parágrafo] *In potestate* de la Instituta sobre aquéllos que se pertenecen a sí mismos o a otros. Y en la condición de esclavos no haya diferencia: [parágrafo] *In servorum* de la Instituto, acerca del estado de las personas”.<sup>1094</sup>

Si existían estas diferencias sustanciales entre el concepto jurídico de “esclavitud” occidental y las relaciones entre los indígenas, surgía entonces el problema de cómo analizar éstas desde el mismo derecho español. Quiroga vio que la mejor categoría, que además haría inaplicable la provisión esclavista, era la de “alquiler del trabajo a perpetuidad”. Lo explica de la siguiente manera:

“Pero la manera y género de esclavos o servidores que por la mayor parte entre ellos yo he visto y veo es muy diferente de la nuestra, y de la que tenían por sus leyes los ciudadanos romanos. Porque, en la verdad, a mi ver, casi no es más ni menos, en efecto, según yo muchas veces por experiencia he visto y averiguado, y de cada día veo y averiguo entre ello, llamadas y oídas las partes en contradictorio juicio en semejantes pleitos sobre sus libertades que son muchos y diversos y de diversas partes venidos, que alquiler de obras *a perpetuidad* por la vida del alquilado, que en derecho se llama *alquiler del trabajo a perpetuidad*, que usan muchos entre sí estos naturales para servirse unos de otros, porque no tienen ni saben usar del alquiler de obras a tiempo, como nosotros; en el cual género no se pone ni asienta ni constituye la servidumbre en la persona, sino solamente en las obras del que así se alquila *a perpetuidad*, ni se pierde por ello libertad ni ingenuidad ni ciudad ni familia”.<sup>1095</sup>

Y en otras partes de la *Información en derecho*, insiste sobre esta base:

“éstos no son esclavos verdaderos ni lo pueden ser, antes se quedan en su libertad, lugar y familia, y lo retienen todo, salvo cuanto les acuden solamente con algún género de

---

<sup>1094</sup> *Ídem.*, p. 127.

<sup>1095</sup> *Ídem.*, p. 128.

servicio o tributo en cada un año, o de ciertos en ciertos días con algunas obras como gente alquilada”.<sup>1096</sup>

“...aunque en la verdad entre ellos así vendidos no perdían ni pierden libertades ni lugares ni familias, sino que son como gente alquilada a *perpetuidad*, que alquilan y venden solamente sus obras y no sus libertades...”<sup>1097</sup>

Quiroga sostiene que esas obras se pueden jurídicamente alquilar y vender, pues consiste en una *venta de trabajo*, que no perjudica de alguna manera la libertad natural. Señala que en el contrato hay una forma condicional. Una condición consistía en que si el alquilado pagaba el importe de lo recibido por su contrato, incluidos intereses, o si decidía ser sustituido por otra persona, podía hacerlo aun contra la voluntad de la otra parte, quedando libre de todo compromiso. Otra condición tenía que ver con el tipo de obras que se alquilaban, que podían ser ciertas o inciertas. Si eran ciertas, el alquilado seguía la obra independientemente de la persona del alquilador; en el otro caso, no podía haber sustitución de la persona del alquilador, ya que el que lo reemplazaba podía ser de condición tal, que de haberlo sabido el alquilado no hubiera contraído ninguna obligación. Esta última argumentación es importante, pues sobre ella se fundamenta la nulidad de la venta de estos alquilados a gente extraña como eran los españoles:<sup>1098</sup>

“Y por esto y también por ser unos hombres y naciones de gentes mejores de servir que otros y por tener como tienen las gentes muy diferentes maneras de servicios y servidumbres entre sí y muy extrañas unas de otras, a lo que pienso procede y debe proceder la prohibición y vedamiento que hay, que no se pueden vender ni transportar las semejantes personas, obligadas a semejantes servicios, que no pierden ingenuidad (como son los hijos que venden los padres en tiempo de necesidad y otros semejantes), en gentes extrañas, como son la gente de nuestra nación española, muy extraña, así en nación como en maneras de servicios, usos y costumbres y servidumbres de esclavos y sirvientes ni en lugares transmarinos, como lo dice la ley en la suma de las leyes mandadas sacar por el rey Alarico, (...)”.<sup>1099</sup>

---

<sup>1096</sup> *Ídem.*, p. 100.

<sup>1097</sup> *Ídem.*, p. 108.

<sup>1098</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 128-129. Señala Quiroga: “...y ley ni costumbre entre ellos otra no la hay, sino que son, según que por la experiencia parece, como alquileres o ventas de obras a *perpetuidad* que el derecho permite, sin perjuicio de ingenuidad alguna, con las dos condiciones de poder redimir este servicio, pagando el interés al comprador o subrogando y sustituyendo otros en su lugar, que a mi ver ha de saber la natura del subrogado y no durar más su servicio de lo que dura la vida de aquél en cuyo lugar subrogó, según derecho” (*Ídem.*, p. 139).

<sup>1099</sup> *Ídem.*, pp. 129-130.

Sobre estas bases, Quiroga vuelve a analizar diversos supuestos que esgrimían los colonizadores para esclavizar a los indios dentro de la categoría “de rescate”. Así, por ejemplo, tratándose de los casos en que los indios se hubiesen vendido entre ellos libremente o por razón de necesidad, Quiroga señala que la situación también se resuelve por derecho siguiendo el *Breviario de Alarico* que decía:

“En caso de que alguien, quienquiera que sea, siendo libre, haya vendido a sus propios hijos, el comprador [una vez que se rediman], si pagó cinco monedas de oro, reciba seis; si pagó diez, reciba doce; mas, si presume ofrecer una venta tales personas a gentes del extranjero o los destina en alguna forma a ultramar, tenga presente que será multado con seis onzas de oro”.<sup>1100</sup>

Cita también al jurisconsulto Paulo: “Quien vende sus propios hijos por extrema necesidad no perjudica su estado de seres libres, puesto que el hombre libre no se tasa a ningún precio”.<sup>1101</sup> Además completa: “Y pues esta razón y otra, *que el hombre libre no es mercancía*, y otra, *que el hombre libre no es dueño de sus miembros*, parece que son las mismas en el hombre libre e ingenuo que sufre ser vendido *para tener parte del precio*, no siento por qué deba haber en él diferente disposición, pues que no hay culpa ni poquedad ni voluntad libre, sino constreñida a la necesidad”.<sup>1102</sup> En efecto, lo que defendía era que la venta de los hijos por necesidad no afectaba su estado de seres humanos libres; no eran esclavos sino alquilados, por lo que pagando el precio más su interés recuperaban su libertad originaria; las personas no podían ser vendidas en ultramar, y hacerlo suponía una multa. Esta prohibición a la exportación de esclavos era una manera como Quiroga buscaba limitar los abusos de los colonizadores, como el caso de Guzmán cuando gobernaba Pánuco, declarando ilegal el gran negocio que significaba el tráfico de esclavos.

Otro caso es la esclavitud previa por justa guerra. Quiroga señala que estos esclavos no existían básicamente por dos razones: porque a los prisioneros los sacrificaban y porque entre tiranías no podía darse una guerra justa. “Mayormente, que sabemos por muy cierto que esclavos de guerra entre ellos no los hay ni entre ellos se hallan, y que los que hacían, luego los sacrificaban; y tampoco los podía haber de buena y justa guerra, siendo ellos gente bárbara y cruel entre sí, que no pueden tener esclavos que sean habidos de guerra justa”.<sup>1103</sup>

Quiroga también alega la ausencia de los requisitos legales propios de estos contratos de trabajo a perpetuidad, que eran imposibles llevarse a cabo debido al desconocimiento de los

---

<sup>1100</sup> *Ídem.*, p. 132.

<sup>1101</sup> *Ibidem.* La cita es de la *Lex Romana Visigotorum*, Instruxit Gustavus Haemel, Scientia Aalen, 1962, p. 3.

<sup>1102</sup> *Ídem.*, p. 133.

<sup>1103</sup> *Ídem.*, p. 141.

indígenas del derecho occidental. Por tanto, por más que entre los indios quisieran considerar la pérdida de la libertad por tales contratos, estos no tendrían validez: “[S]ino también de las otras cosas que el derecho civil requiere que intervengan para que valga el tal contrato, para que los pueda obligar a esta servidumbre solamente de derecho civil hallada, que ellos nunca supieron ni entendieron, y contra el derecho natural y fuera del derecho de las gentes que parece que más les obligaba y más eran obligados a saber, del cual fueron hallados esclavos y siervos de buena guerra, que entre ellos no hay”.<sup>1104</sup>

Si bien Quiroga logra demostrar que bajo el derecho español no era posible considerar esclavitud la relación existente entre los indios, también combate “el rescate” a través del argumento de la “tiranía” de los gobiernos indígenas. En secciones anteriores ya habíamos mencionado que la descalificación contra la organización política originaria de los indios era una estrategia para defender la libertad de los indígenas. Basándose en el Código de Teodocio, señala que “[l]os que habiendo nacido libres son reducidos a esclavitud en tiempo de tiranía han de ser restituidos a su estado de libertad. Si alguno, informado de esta ley, retiene en la esclavitud al hombre libre, será multado severamente”.<sup>1105</sup> Por lo tanto, aplicando esta norma del derecho occidental a la situación de las Indias:

“Y lo mismo se podrá decir de aquestos maceoales y gente común opresos y tiranizados de estos caciques y gente bárbara, como queda dicho; que también se dice de derecho estar en la misma fuerza y opresión continua, que no solamente hace inválida cualquier servidumbre y título de ella, pero aun se manda que sean restituidos en su ingenuidad, que nunca perdieron; y que el que a sabiendas tuviere en servidumbre al afligido que así hubiere perdido su libertad en tiempo de tiranía o de algún tirano (y la costumbre y la ley tirana es tirano) sea punido y castigado con pena severísima, como tengo dicho, y como dice en otra ley de la dicha suma de las leyes, so el título *De ingenuis qui temporibus tyranni servierunt*, libro 5º, que es sacada de las leyes del cristianísimo Teodosio en estas palabras: ‘Los que habiendo nacido libres son reducidos a esclavitud en tiempos de tiranía han de ser restituidos a su estado de libertad. Si alguno, informado de esta ley, retiene en la esclavitud al hombre libre, será multado muy severamente’”.<sup>1106</sup>

Aun aceptando, sin conceder, que la esclavitud se daba entre los indios, esta se realizaba en un régimen tiránico y la obligación de los colonizadores, en virtud del mandato de la bula papal,

---

<sup>1104</sup> *Ibidem.*

<sup>1105</sup> *Ídem.*, p. 150-151. La cita corresponde al *Codicis Theodosiani*, 1.V, t. 6, *De ingenuis qui tempora tyranni servierunt*, en *Lex Romana Visigotorum*, Haenel, Scientia, Aalen, 1962, p. 144.

<sup>1106</sup> *Ídem.*, p. 160. La referencia es del *Codicis Theodosiani*, 1.V, t. 6, *op. cit.*

era desterrar la tiranía. Por lo tanto, continuar con la esclavitud, bajo la categoría “de rescate”, violentaría la única razón que justificaba la presencia española en las Indias.

Quiroga señalaba que la “esclavitud por rescate” beneficiaba a algunos caciques, en perjuicio de los macehuales, que eran los vendidos y herrados, y se les obligaba admitir que eran esclavos. Por eso el oidor considera que no debe tomarse en cuenta lo que decían los caciques respecto a la esclavitud previa, tomando en cuenta su organización tiránica y la opresión en que tenían a los indios comunes.

“...los maceoales, que son la gente común de quien éstos se sirven, que son los que a título de esclavos, sin serlo más que yo, como adelante se dirá, ahora por la nueva provisión, han de ser herrados y vendidos y comprados, como tengo dicho, sin ninguna piedad, para que mueran de mala muerte en las minas, y no para ser doctrinados, como allá siniestramente se informa, y casi de balde y a manera de decir treinta por un dinero, por vengarse o salir de entre ellos, o sacarlos de entre sí y no ser de ellos así descubierto, engañándolos y forzándoles y atemorizándoles para ellos, y para que confiesen ser esclavos con su bárbara crueldad e inhumanidad, y sin ninguna contradicción y resistencia de parte de estos miserables, que no la saben ni osan tener, porque los temen, acatan y obedecen como a dioses o como a tiranos; que todo , al fin, es una fuerza y violencia y tiranía”.<sup>1107</sup>

El tráfico de esclavos “de rescate” beneficiaba a los colonos que se dedicaban a explotar a las minas, pero destruían a las poblaciones indígenas: “Y tampoco me parece que, porque crezca el trato y comercio de hombres libres rescatados por esclavos, en que cuatro o cinco mineros enriquezcan con notable daño y detrimento de toda la república, se haya de permitir este hierro de rescate; porque, además que tenemos a Dios por atalaya, a mi ver ‘no es lícito poner en el tesoro tal provecho e interés ni comercio que es precio de sangre’”.<sup>1108</sup> En efecto, Quiroga advierte la perversión en que caería el uso de la provisión, pues en realidad no sería un “rescate” sino un “cautiverio: “...y éste es el rescate que nosotros llamamos, siendo en la verdad duro y verdadero cautiverio, sacados de entre ellos y vendidos a nuestro poder...”<sup>1109</sup> Es decir, le parece un uso falso del derecho y afirma que “yo no sé qué diablo de rescate sea éste, o quién primero le puso este nombre”.<sup>1110</sup>

La lucha de Quiroga contra la esclavitud fue dando frutos, como parte de un conjunto de acciones emprendidas por diversos personajes, como Las Casas y Veracruz. En la Junta

---

<sup>1107</sup> *Ídem.*, p. 74.

<sup>1108</sup> *Ídem.*, p. 207. La referencia es a Mt 27, 6.

<sup>1109</sup> *Ídem.*, p. 108.

<sup>1110</sup> *Ídem.*, p. 180.

Eclesiástica de 1536, se tocó el tema de la esclavitud. La postura unánime de los oidores, obispos y religiosos fue condenar cualquier clase de esclavitud y de abusos tributarios debidos a la encomienda:

“Aterrado, el Virrey –que tenía orden de consultar sobre la esclavitud– había presentado tres preguntas a los obispos, frailes y oidores reunidos: ¿Los indios capturados en las expediciones podían ser considerados legalmente como ‘esclavos de guerra’? ¿Los indios comprados a otros indios podían ser considerados legalmente como ‘esclavos de rescate’? ¿Quién debía decidir sobre la legalidad de las guerras, el Gobernador o el Virrey? Sabemos con exactitud lo que pasó: las respuestas fueron unánimes. El oidor Quiroga ciertamente repitió la opinión en su tratado del año anterior contra la esclavitud indígena. El obispo Zumárraga entregó al Virrey dos opiniones escritas: la primera y más corta se refería a la llegada de los naufragos; la segunda y más larga, editada aquí por primera vez, condenaba ambas clases de esclavitud y afirmaba que sólo el Virrey podía decidir sobre la legalidad. Lo mismo asintieron los demás participantes. De modo que en 1536, según una carta de Zumárraga, todos los obispos y los oidores presentaron sentencias unánimes; y además, firmaron un Acta condenando ambas clases de esclavitud, así como abusos tributarios”.<sup>1111</sup>

A partir de las protestas, se pidieron pareceres e informes; se establecieron más restricciones al rescate, como quitarles a los caciques la posibilidad de ser ellos quienes informasen sobre los que eran esclavos antiguos; se encargó una mayor vigilancia acerca de la manera en cómo se iban haciendo los esclavos. Así fueron liberándose una cantidad importante de indios. Finalmente, en 1542, las *Leyes Nuevas* prohibieron definitivamente la esclavitud.

#### 4.3.5.3. Otras cuestiones sobre la libertad

En esta última sección abordaremos de manera breve algunos aspectos de la praxis de Quiroga relacionados con la libertad. Algunos de ellos están estrechamente relacionados con lo que hemos analizado a través de estas páginas, mientras otros son puntualizaciones que creemos necesario mencionarlas.

A pesar de algunos levantamientos de los chichimecas, como el de Pénjamo en 1561, no hay prueba de que Quiroga afirmara la existencia de un estado de guerra justa contra los chichimecas.<sup>1112</sup> Un testimonio posterior a la *Información en derecho* con que se cuenta, Vasco

---

<sup>1111</sup> PARISH, Helen-Rand y WEIDMAN, Harold E., *Las Casas en México, op. cit.*, p. 27.

<sup>1112</sup> Cf. CARRILLO CÁZARES, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, Vol. I, *op. cit.*, p. 120.

de Quiroga reafirma su condena contra la guerra que injustamente se hacía contra los indios; en este caso concreto se trata de la denuncia contra la guerra que se hacía a los chichimecas. Es una carta del 17 de febrero de 1561, dirigida al Consejo Real de Indias, en la que denuncian los modos en que se atemorizan a los indios que de tierras lejanas venían pacíficamente a bautizarse. Afirma que las autoridades a cargo de una villa defensiva –realizada en la frontera del territorio del obispado con licencia del virrey– apresaban a los indios levantándoles culpas falsas y violando el salvoconducto real que tenían para ir a la iglesia. Algunos textos sobresalientes de este documento son los siguientes:

“...para justificar la culpa que otros de malvivir tienen, negros e indios ladinos, que algunas vezes saltean por allí cerca, se lo echan a éstos para hacerlos esclavos y echarlos en las minas y venderlos como lo hacen y lo que peor es que también las mugeres con los niños y niñas e criaturas que traen a los pechos con que se bien(en) a baptizar todos sobre el seguro que les está prometido de parte de Su Magestad para ello y cédulas que tienen y para que los dexen poblar donde ellos quisieren en aquella tierra suya y no sean molestados y que no se les pida el tributo por diez años, porque se junten en pueblos...”<sup>1113</sup>

“...en que se manda que cualquier chichimeca que haga algún delicto no los hagan esclavos ni los captiven, sino que se haga información de delicto y de las personas culpadas y contra el culpado sólo se proceda por esta Audiencia Real que reside en México y no paguen justos por pecadores”.<sup>1114</sup>

“...se hallaren captivos y esclavos en las minas y aherrohados, sean puestos en su libertad...”<sup>1115</sup>

Hay dos situaciones que ponen en entredicho el compromiso de Quiroga por la libertad de los indígenas. Una es su postura respecto a las encomiendas en relación con la *Controversia de Valladolid* y su tratado perdido *De debellandis Indis*, y la otra es la influencia de su visión teocrática en su acción como obispo y la imposición de la fe cristiana.

Se tienen noticias de que Quiroga escribió un tratado llamado *De debellandis Indis* debido a una carta fechada en 1553, dirigida al parecer también a Bernal Díaz de Luco –al igual que la *Información en derecho*–. En ella le avisa que le envía una obra donde intentaba fundamentar los títulos justos de la presencia española sobre las Indias. Además, se cuenta con un *Parecer* de fray

---

<sup>1113</sup> QUIROGA, Vasco de, “Tracta de los españoles que captivan los chichimecas que se vienen a baptizar y los hechan a las minas; pide se remedie para adelante” en Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, Vol. II, *op. cit.*, pp. 458-459.

<sup>1114</sup> *Ídem.*, p. 459.

<sup>1115</sup> *Ibidem.*

Miguel de Arcos que analiza el escrito de un obispo, del que no da referencia alguna, sobre la guerra que se podía hacer a los indios con el fin de lograr su evangelización. No obstante, el texto del tratado quiroguiano se daba por perdido. Es hasta que Benno Biermann sostuvo que en la colección *Gayangos* del Museo Británico encontró un tratado latino incompleto así como la carta de Quiroga, y lo publicó. No obstante, el especialista en la historia novohispánica Silvio Zavala consideró que comparando el contenido con la *Información en derecho* y el *Parecer* de Arcos, había demasiadas contradicciones y que no podía serle atribuido al obispo.<sup>1116</sup> Tiempo después, René Acuña publica el tratado en latín y español, considerando muy viable la autoría de Quiroga, y vuelve a reactivar la polémica al respecto.<sup>1117</sup> Ante la polémica sobre la veracidad del texto encontrado, hemos omitido su estudio en estas páginas pues la discusión de su autenticidad rebasa las intenciones de esta investigación y su contenido no contribuye en demasía a la recuperación de la THDH.<sup>1118</sup>

Lo cierto es que ha pasado a la historia el hecho de que Las Casas y Quiroga, que habían coincidido en su lucha por la libertad de los indios, tuvieron divergencia en el contenido de las *Juntas de Valladolid*, donde ante la ausencia del obispo de Michoacán seguramente el juicio del obispo de Chiapas se hizo a través del tratado extraviado de aquél.<sup>1119</sup> En la carta donde refiere el tratado, Quiroga se queja de no haber sido invitado a participar en las juntas de Valladolid, y para hacerse escuchar envía dicho documento. Sobre Las Casas comenta: “Salvo el Señor Obispo de Chiapas, que no sé cómo lo ha tomado, como no haya sido muy conforme a su rigor, aunque **en la verdad le es al bien que muestra desear a aquella miserable gente**”.<sup>1120</sup> La sorpresa que expresa Quiroga respecto al juicio que Las Casas tuvo de su opinión, considerándolo más cercano a Sepúlveda, parece mostrar que fue mal interpretado. Como hemos visto, en cuanto al título que justificaba la presencia de la Corona en las Indias, la diferencia entre ambos obispos no es considerable; ambos le dieron un uso alternativo a la bula papal para defender a los indios.

Vasco no creía en las teorías de la soberanía universal de la Iglesia, aunque sí admitía un poder indirecto en las cuestiones temporales, pero sólo con los fines de la prédica de la fe cristiana. La presencia de la Corona española en las Indias se justificaba por esa. En esto, sigue la

---

<sup>1116</sup> ZAVALA, Silvio, “En busca del tratado de Vasco de Quiroga, *De debellandis indis*” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, op. cit., pp. 171-190; BIERMANN, Benno, “Don Vasco de Quiroga y su tratado *De debellandis indis* en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, op. cit., pp. 193-197; ZAVALA, Silvio, “En torno del tratado *De debellandis indis* de Vasco de Quiroga” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, op. cit., pp. 201-203.

<sup>1117</sup> Cf. QUIROGA, Vasco de, *De debellandis Indis*, Edición de René Acuña, UNAM, México, 1988.

<sup>1118</sup> De hecho, por ejemplo, en el supuesto tratado aparece el siguiente texto: “...se justifica la guerra contra los cuales y, legítimamente, deben ser excluidos de sus sedes... De modo que, habiendo los referidos indios no solamente omitido obedecer el dicho requerimiento de los hispanos de recibir la ley de Cristo, antes habiéndose alzado en su contra, como ya dije, su delito es y fué perfecto...” (QUIROGA, Vasco de, *De debellandis Indis*, op. cit., pp. 179-180). Es claro que hay una oposición total entre este texto y la postura contra el requerimiento que encontramos en la *Información en derecho*.

<sup>1119</sup> Cf. FÉRNANDEZ BUEY, *La gran perturbación*, op. cit., pp. 200-203.

<sup>1120</sup> BATAILLON, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Península, Madrid, 1979, p. 269.

línea de Las Casas y Veracruz, al advertirle al rey que su presencia entre los pueblos indios está condicionada. A partir de Gerson, a quien sigue particularmente en este punto, señala: “Y, [si] la potestad eclesiástica papal, como *él allí dice en su consideración duodécima*, no tiene el dominio y los derechos terrenales, como sí tiene los del reino celestial, de tal suerte que no puede disponer a su arbitrio de los bienes del clero, cuánto menos de los bienes de los laicos; bien que haya de concederse el que tenga sobre ellos cierto dominio regitivo y directivo, regulativo y ordenativo. *Esto dice Gerson*”.<sup>1121</sup>

Vasco de Quiroga “se aferró a la penetración pacífica y al abandono de los procedimientos de fuerza”<sup>1122</sup>, y en esto también se asemeja a Las Casas. Al respecto, señala Zavala:

“A favor de los derechos de los infieles, no sólo invoca Quiroga la clara doctrina del Cardenal Cayetano, si bien excluyendo de sus efectos a la gente bárbara que carece de toda vida política, sino que también trae a colación el pasaje donde dice Juan Gerson, (...), que entre los infieles y los injustos pecadores queda justamente tal dominio (o sea, sus propios derechos, dignidades, leyes y jurisdicción), porque no se funda en la caridad ni en la fe, y queda en ellos guardada o no guardada la caridad; el dominio civil o político es dominio introducido en ocasión del pecado, y la potestad eclesiástica del papa no tiene el dominio y derecho terreno y al mismo tiempo el imperio celeste de tal suerte que pueda a su arbitrio disponer de los bienes de los clérigos y mucho menos de los laicos, si bien se deba conceder que tiene en ellos cierto dominio regitivo y directivo, regulativo y ordenativo. Lo que hace decir a don Vasco que lo propio de estos naturales no se les puede quitar, aunque sean infieles, y se puedan y deban pacificar para bien los instruir y ordenar”.<sup>1123</sup>

Ante las coincidencias en las posturas de Quiroga y Las Casas, y su incondicional defensa de los derechos de los indígenas, es viable pensar que el obispo de Chiapas hizo una lectura incorrecta de la postura de aquél. En este sentido, es acertada la siguiente observación de Serrano Gasset:

“Pudiera pensarse que la sorpresa de Quiroga radicaba en la sesgada interpretación que un defensor de indios, como él mismo, podía hacer de su acatamiento a la justicia y al derecho de la monarquía hispana en su dominio de América. Ésa parece era su intención prioritaria: mostrar el derecho, basado en la concesión pontificia, a la posesión de las Indias, pero subordinado a la labor evangelizadora, a la obligación de limosna tanto

---

<sup>1121</sup> QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 104.

<sup>1122</sup> ZAVALA, Silvio, “Ideario de Quiroga”, *op. cit.*, p. 42.

<sup>1123</sup> ZAVALA, Silvio, “Lecturas de Vasco de Quiroga” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, *op. cit.*, pp. 288-289.

espiritual como temporal de los reyes para sus nuevos súbditos. A partir de ahí, sólo para lograr ese objetivo, consideraba posible hacer la guerra a los indios, pero una guerra para su pacificación, no para su destrucción. La ambigüedad de su posición se muestra, no obstante, al ser considerada por Sepúlveda como favorable a sus tesis y a las de los encomenderos”.<sup>1124</sup>

A favor de Quiroga, en este último punto, hay que reconocer su oposición a las tácticas de evangelización masivas y sin mediar una conversión. En contra a las prácticas de algunas órdenes religiosas, especialmente de los franciscanos, buscaba que se diera una adhesión informada, profunda e interiorizada de los indios a la fe cristiana. Una conversión que no sólo se ocupaba de la “cuestión espiritual” sino también pasaba por el mejoramiento de sus vidas materiales a través de su inserción en la vida de los pueblos-hospitales. En este contexto se da su negativa a apoyar el bautismo masivo, al grado de romper una pila bautismal franciscana con el propósito de evitar la imposición de la fe. Su postura se vio reflejada en el criterio adoptado por la Junta Eclesiástica de México de 1539.

En el mismo sentido, respecto al texto del Evangelio de Lucas, tradicionalmente utilizado para justificar la guerra contra los indios con el fin de imponerles la religión cristiana<sup>1125</sup>, uno de los sacerdotes cercanos a Quiroga, Cristóbal Cabrera, comenta en su tratado *De solicitanda infidelium conversione*, de 1582, que por “compulsión” al evangelio se deben entender tres maneras para predicar la fe: la realización de milagros que obliguen a creer ante la evidencia de lo sobrenatural; una asidua, persistente y constante predicación; y el ejemplo de una vida íntegra y sincera. El autor cita como ejemplo de los dos últimos casos a don Vasco. Cabrera también narra que ante la actuación de oidor de Vasco, los indios comenzaron a escuchar su prédica sobre la fe cristiana. Entre otras cosas, comenta el biógrafo, les propuso la fundación de un pueblo-hospital, semejante al de Santa Fe en México; los indios accedieron, indicando el lugar y se dio inicio a su edificación. Entonces la fama de Quiroga fue creciendo y comenzaron a acudir a los hospitales indios que se encontraban dispersos por los montes. Señala Cabrera que “[e]ran por tanto alimentados gratuitamente, albergados de manera debida, instruidos en los rudimentos de la doctrina cristiana y, una vez aprendida ésta, bautizados con grandísima solemnidad según dijimos”.<sup>1126</sup>

Es cierto que la postura de Quiroga sobre la encomienda no evoluciona de la misma manera que en Las Casas. Si éste termina rechazándolas totalmente, aquél no. Sus experiencias han sido en algunos aspectos distintas, sobre todo en la posibilidad de influir en la construcción de la

---

<sup>1124</sup> SERRANO GASSENT, Paz, “Introducción”, *op. cit.*, p. 15.

<sup>1125</sup> Lo hemos comentado ya al hablar de Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Veracruz.

<sup>1126</sup> CABRERA, Cristóbal, “De solicitanda infidelium conversione” en *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, JUS, México, 1965, p. 149.

sociedad colonial para proteger a los indígenas. El obispo de Michoacán había logrado, por distintos medios, proteger la vida de los pueblos indígenas, permitiéndoles la construcción de instituciones para que pudieran recuperar la sociabilidad que la conquista les había negado. Probablemente, si Quiroga hubiera visto lo que sucedía con algunos de sus proyectos después de su muerte, y hubiera sido testigo del endurecimiento de las estructuras coloniales que negaban cada día más el empoderamiento de los indios, su postura habría llegado a la radicalidad de la restitución total y abandono de los españoles de las Indias sostenida por Las Casas. Y es que finalmente, como señala Herrejón, “[n]o fue el espíritu del humanismo cristiano lo que privó en esos casos, sino la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. También se sabe que el indio fue congregado con mayor frecuencia a la fuerza, no para levantarlo y organizarlo a la manera del pueblo de Santa Fe, sino también, muchas veces, para controlarlo y sujetarlo a las exigencias de un estado colonialista. A pesar de todo, no se pueden negar a priori otros esfuerzos posteriores, inspirados o no en Quiroga, que construyeron posibilidades semejantes a esa utopía cristiana”.<sup>1127</sup>

## 5. Conclusión

En este capítulo hemos analizado la teoría y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga, desde una perspectiva compleja de derechos humanos, identificando aquellos elementos que son parte de las características de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Ha sido un esfuerzo por contextualizar el proceso que siguen las ideas de derechos humanos en la región. Para esto, se relacionó la producción iusfilosófica con la realidad que la produjo, asumiendo que la historicidad del ser humano y su pensamiento jurídico tienen estrecha unidad con las estructuras sociohistóricas.

Esta recuperación que hemos realizado de los inicios de la THDH ha sido posible a que asumimos ciertos presupuestos epistemológicos. Estos han sido: evitar el desperdicio de la experiencia histórica; aplicar el “giro descolonizador”; superar la periodificación dominante de la historia y reubicar el inicio de la Modernidad; superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas; y asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos. Son presupuestos generados a partir del pensamiento de la liberación y de otras posturas críticas.

Durante el siglo XVI, como hemos visto en esos tres autores, se configura una tradición de derechos humanos que tenía como finalidades la protección de las primeras víctimas de la Modernidad (los indígenas) y el establecimiento al poder político tanto de límites a su actuación como de obligaciones para vigilar la actuación de los particulares que conquistaban y colonizaban a los pueblos de las Indias. Es decir, se trata de una tradición que lucha no sólo por el establecimiento de límites al poder político, sino también asume que la producción de vida –

---

<sup>1127</sup> HERREJÓN, Carlos, “Introducción”, *op. cit.*, p. 24.

como momento material que permite el goce de derechos– requiere de la actuación en positivo del gobernante para influir en la instauración de las condiciones necesarias para tal efecto.

Los principales instrumentales teóricos de estos autores fueron el iusnaturalismo clásico, el nominalismo, el humanismo de la época, el derecho castellano y el derecho romano. Pero estos aparatos teóricos no son lo destacable de la THDH sino el uso que se dio de ellos, pues como hemos dicho, esta tradición se puede rastrear a través de distintos momentos de la historia latinoamericana, en los que encontramos la utilización de diversos instrumentos ideológicos. La adaptación de esas herramientas teóricas a la realidad del naciente sistema-mundo, posibilitó a Las Casas, Veracruz y Quiroga realizar un encuentro con *el Otro* víctima y oprimido de las nuevas estructuras coloniales. Posibilitaron el diálogo intercultural y la lucha por la igualdad a través de un iusnaturalismo abierto, que comprendía a los indígenas como concreciones del concepto universal de ser humano. Así, defendieron la humanidad total del indio, contra las posturas de la servidumbre natural, fundamentándose no sólo en ideas a priori, sino en juicios a posteriori, basados en la materialidad de la vida que observaban.

La THDH parte de la experiencia desde el lugar social de la víctima y del oprimido, lo que posibilita un acercamiento materialista a la realidad, y rechaza las aproximaciones idealistas a ella. Las Casas, Veracruz y Quiroga insistían en que su palabra se basaba en la experiencia, en el escuchar y conocer a los pueblos indígenas, y criticaban a quienes daban un análisis equivocado de la realidad, ya sea por falsearlo en función de sus intereses económicos y políticos o por su interpretación basada en ideas a priori. Por eso, pedían constantemente que para comprender la situación que se vivía en las Indias, y que obligaba al poder político a tomar medidas para proteger la vida y las libertades, era necesario *vivirla* y *sentirla*, es decir, ser testigo de ella.

El uso del iusnaturalismo clásico, del nominalismo y del humanismo posibilitó que Las Casas, Veracruz y Quiroga se valieran de las dimensiones objetiva y subjetiva del derecho para defender la vida, la libertad y la igualdad de los pueblos indígenas. A la par, mostraron en su discurso y su praxis el sentido más radical del derecho en la tradición cristiana y bíblica: el *mispât*, como liberación del oprimido y sanación de la víctima.

Recuperar la THDH posibilita a los movimientos de liberación latinoamericanas luchar por derechos humanos sin asumir forzosamente sus matrices eurocéntrica, monocultural, individualista y burguesa. En efecto, como se ha mostrado, desde sus inicios, la lucha por la dignidad humana en América Latina ha adquirido un sentido pluricéntrico, pluricultural, comunitario y popular. A partir de esto, como hemos insistido, los derechos de las personas se han pensado desde las clases sociales más desfavorecidas, desde abajo, y en contextos concretos, evitando así la defensa de seres humanos abstractos o de idealismos que ocultan aspectos de la realidad y la falsean.

## CAPÍTULO SEGUNDO

# DERECHOS HUMANOS DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

**SUMARIO: 1. Introducción. 2. Fundamentación de derechos humanos.** 2.1. Algunas cuestiones sobre la fundamentación de derechos humanos. 2.1.1. Riesgos en la fundamentación de derechos humanos. 2.2. La función liberadora de la filosofía. 2.3. El fundamento de la alteridad. 2.4. El fundamento socio-histórico (praxis de liberación). 2.4.1. La estructura dinámica de la historia. 2.4.2. La praxis histórica. 2.4.3. Liberación, praxis y derechos humanos. 2.5. El fundamento de la producción de vida. **3. Comprensión compleja de derechos humanos.** 3.1. El acercamiento de Ignacio Ellacuría. 3.2. Comprensión compleja de derechos humanos. 3.2.1. Pensamiento simplificador vs. pensamiento complejo. 3.2.2. Pensamiento simplificador de derechos humanos. 3.2.3. Recuperación de la complejidad de derechos humanos. 3.2.3.1. Construir la pluralidad cultural de derechos humanos. 3.2.3.2. Incluir la perspectiva de la víctima. 3.2.3.3. Contextualizar derechos humanos en los procesos históricos. 3.2.3.4. Asumir la dimensión utópica de derechos humanos. 3.2.3.5. Asumir el criterio de la vida. **4. Crítica de la ideologización de derechos humanos.** 4.1. Ideología, crítica e historización. 4.1.1. Sobre el método de historización de los conceptos. 4.1.2. La historización de los derechos humanos. 4.1.2.1. El bien común y el mal común. 4.1.2.2. La historización de los derechos humanos. 4.2. La inversión ideológica de derechos humanos. 4.2.1. Una lectura de John Locke desde la perspectiva de la inversión ideológica. 4.2.2. Derechos humanos como asesinato fundante. 4.2.3. Derechos humanos, normalización y utopismo. 4.3. Crítica de la Modernidad y derechos humanos. 4.3.1. La crítica de Ellacuría a la Modernidad. 4.3.2. Derechos humanos y civilización de la pobreza. **5. Filosofía de la historia y derechos humanos.** 5.1. La concepción teleológica de la filosofía de la historia. 5.1.1. La filosofía de la historia de Kant. 5.1.2. La filosofía de la historia de Hegel. 5.2. La lectura teleológica y eurocéntrica de la historia de derechos humanos. 5.2.1. Algunas lecturas sobre la historia de derechos humanos. 5.2.2. La necesidad de *otra* filosofía de la historia. 5.3. El análisis de la historia en Ellacuría. 5.3.1. La materialidad de la historia. 5.3.1.1. La materia. 5.3.1.2. El espacio. 5.3.1.3. El tiempo. 5.3.1.4. La vida. 5.3.2. La naturalidad de la historia. 5.3.2.1. Necesidad y azar. 5.3.2.2. Naturaleza y trabajo en el trabajo humano. 5.3.3. Los componentes social y personal de la historia. 5.3.3.1. El componente social. 5.3.3.2. El componente personal. 5.3.4. La realidad formal de la historia. 5.3.4.1. La historia como transmisión tradente. 5.3.4.2. La historia como actualización de posibilidades. 5.3.4.3. La historia como proceso creacional de posibilidades. 5.4. Derechos humanos como apropiación de posibilidades. **6. Pluralismo jurídico y Filosofía de la Liberación.** 6.1. Crisis del paradigma moderno. 6.2. Caracterización del pluralismo jurídico. 6.3. Pluralismo jurídico como proyecto conservador. 6.4. Pluralismo jurídico como proyecto emancipador. 6.4.1. Nuevas subjetividades: Nuevos Movimientos Sociales. 6.4.2. El sistema de necesidades. 6.4.3. Reordenamiento del espacio público. 6.4.4. Ética concreta de la alteridad. 6.4.5. Racionalidad de carácter emancipatoria. 6.5. Pluralismo jurídico y legalidad alternativa. **7. Conclusión**

### 1. Introducción

En el capítulo anterior hemos defendido la existencia de una Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, rastreando y mostrando sus orígenes especialmente en los primeros defensores de los pueblos originarios en el contexto de la invasión, la conquista y los inicios de la colonización del Imperio español en las Indias. Esto lo hemos hecho a partir de asumir diversos presupuestos generados por corrientes de pensamiento crítico, entre las que se encuentra el pensamiento latinoamericano de la liberación. En cierta forma podemos decir que realizamos una historiografía de la liberación rescatando, a través de una lectura materialista, las ideas y la praxis de quienes utilizando la juridicidad de esa época defendieron los derechos de los pobres, las

víctimas y los oprimidos generados por el naciente sistema-mundo. Ahora bien, en el presente capítulo abordaremos la manera en que se pueden pensar (o repensar) derechos humanos desde la Filosofía de la Liberación (FL); así, en parte, en este capítulo encontraremos el desarrollo filosófico de algunas de los principios y puntos básicos de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos.

El nacimiento de la FL se da en el contexto del llamado *boom* liberador en América Latina, entre las décadas de 1950 y 1970. Se desarrolla a la par de la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación y la Pedagogía de la Liberación.<sup>1128</sup> Hablar de FL es hablar de un movimiento más que de una escuela filosófica; dentro de ella se encuentran diversas tendencias, al grado que puede hablarse más que de “filosofía de la liberación” de “filosofías de la liberación”. Al respecto, podemos detectar antecedentes de ella desde el siglo XVI en la defensa de los derechos de los pueblos originarios, como lo hemos mostrado de cierta forma en el capítulo primero.

Han existido distintos intentos de definición y clasificación de la FL. Haremos mención de algunas, con el fin de ubicar la manera en que asumiremos esta filosofía para nuestro análisis sobre derechos humanos. Francisco Miró Quesada ubica a la FL como una corriente humanista, que utiliza la filosofía como herramienta de liberación, elaborando un modelo de sociedad justa y denunciando las realidades que se oponen a su realización.<sup>1129</sup> Ofelia Schutte señala que la FL debe entenderse en un sentido amplio y en un sentido estricto y específico. El *sentido amplio*, la FL comprendería un conjunto extenso de filósofos en América Latina que han pretendido generar una nueva manera de filosofar, desde la realidad latinoamericana, y partiendo de la opción por la liberación de los pobres, las víctimas y los oprimidos. En *sentido estricto*, para esta autora, la FL está constituida por un grupo de filósofos argentinos, aglutinados alrededor de las Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina); los nombres más representativos serían Roberto Kusch, Carlos Cullen, M. Casalla, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Horacio Cerutti, entre otros.<sup>1130</sup>

Dos fueron los puntos que influyeron en la toma de conciencia de ese grupo de filósofos: Se cayó en la cuenta que la temática dominante en la filosofía realizada en América Latina era importada e impuesta, y entonces el proyecto estaba reducido a un “ser como” y “pensar como” Occidente; no se había desarrollado, por tanto, una filosofía particular. En segundo lugar, era necesario afirmar el ser latinoamericano, porque la opresión asumida y consciente es el inicio de la liberación. El razonar la dependencia lleva a optar, formular y vivir la praxis de liberación. La

---

<sup>1128</sup> En el capítulo siguiente, al abordar derechos humanos desde la Teología de la Liberación, desarrollaremos con mayor detalle las características de este contexto.

<sup>1129</sup> Cf. MIRÓ QUESADA, Francisco, “La filosofía y la creación intelectual” en Pablo González Casanova, *Cultura y creación intelectual en América Latina*, ECS, La Habana, 1990, p. 279.

<sup>1130</sup> SCHUTTE, Ofelia, “Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano” en *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*, no. 8, UdeG, Guadalajara, enero-abril de 1987, pp. 19-41.

conciencia crítica sobre la “dependencia-liberación” conducirá a este grupo de jóvenes filósofos hispanoamericanos a descubrir que el tema de la filosofía latinoamericana no podía ser otro que el entorno humano y cultural de Iberoamérica.<sup>1131</sup> Estos jóvenes, llegados de diversas universidades europeas, formaban un grupo y realizaban diversas reuniones; entre las más destacadas podemos citar el II Congreso Nacional de Filosofía (1971), en Córdoba (Argentina); el II Encuentro Académico de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, en S. Miguel (Argentina), en 1972; y el Encuentro de Filosofía de Morelia (México), en 1975, que significó el lanzamiento formal y público de la FL a toda Latinoamérica.

No obstante, otros autores han destacado que la FL no sólo tuvo como origen y núcleo de desarrollo el grupo argentino, sino que existieron otros focos en México, con Leopoldo Zea<sup>1132</sup> a la cabeza, y en Perú con el precursor Augusto Salazar Bondy.<sup>1133</sup> Así, como señala Beorlegui, se podría hablar de un triple foco en el que se originó este movimiento filosófico: México, Perú y Argentina.<sup>1134</sup> Para los efectos de esta investigación, asumimos la FL en su sentido amplio, considerando además que ha sido un movimiento que ha dado frutos en diversos países latinoamericanos y no sólo en los tres donde se dieron los focos originarios.

Respecto a la evolución de la FL existen igualmente diversas interpretaciones. Dussel habla de tres etapas: Primera filosofía de la liberación implícita que se da con la crítica a la conquista (1510 a 1553); la segunda, la justificación filosófica a la primera emancipación (1750-1830), con Alberdi y el romanticismo; y la tercera que se articuló a partir de 1969. Esta última fase sería la propiamente explícita FL.

De 1969 a 1973, Dussel afirma que se dio una etapa de constitución de la FL. A partir de 1973 hasta 1976 se vivió una fase de maduración; la de persecución, debate y confrontación se desarrolló de 1976 a 1984.<sup>1135</sup> No obstante, esta clasificación es limitada pues está más referida a la evolución personal de Dussel que a la de todo el movimiento. Lo cierto es que, para efectos de nuestra investigación, nos interesa principalmente la etapa de la FL comprendida, por usar las fechas propuestas por Dussel, de 1976 al día de hoy, que podemos caracterizarla como el tiempo

---

<sup>1131</sup> Cf. ORTEGA CAZENAVE, Hugo Osvaldo, “El surgimiento de la filosofía de la liberación” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, no. 3, Salamanca, 1976, pp. 339-350

<sup>1132</sup> Cf. ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, op. cit.; ZEA, Leopoldo, “Dependencia y liberación en la Filosofía Latinoamericana” en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, no. 20, UNAM-FCE, México, 1974, pp. 172-188; ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona, 1976.

<sup>1133</sup> Cf. SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1985; SALAZAR BONDY, Augusto, *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, UNMSM, Lima, 1995; SALAZAR BONDY, Augusto, “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación” en *Stromata*, año XXIX, no. 4, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1973, pp. 393-397.

<sup>1134</sup> Cf. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, pp. 668-669.

<sup>1135</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, “Hermenéutica y liberación. De la fenomenología hermenéutica a una filosofía de la liberación” en *Analogía filosófica. Revista de filosofía, investigación y difusión*, año VI, no. 1, enero a junio 1992, pp. 141-181.

de desarrollo, de mayor profundización y de ampliación de los sujetos, las praxis y las temáticas asumidos desde la perspectiva de la liberación.

Por otro lado, es imposible señalar de manera unívoca las características de la FL. Como hemos insistido, la FL se ha entendido de muy diversas maneras. Cada grupo o cada autor tiene su perspectiva sobre el modo de filosofar en clave de liberación y la forma de legitimarlo y de fundamentarlo; además, los aparatos filosóficos desde los cuales se apoyan son variados. No obstante, se podrían señalar algunas características generales que podrían asignarse a las distintas filosofías de la liberación, siempre y cuando tengamos en cuenta de que no se pretende uniformar lo que es en realidad un movimiento plural. En este sentido, siguiendo a Carlos Beorlegui<sup>1136</sup>, podemos mencionar las siguientes características:

- a) Conciencia de la dependencia económica, social y cultural de América Latina respecto a las naciones del Primer Mundo.
- b) Afirmación de que la “filosofía” tiene que hacerse desde el análisis y compromiso con la propia situación latinoamericana, y asumir al filosofar como instrumento de iluminación teórica de la praxis liberadora.
- c) Considerar a la situación concreta latinoamericana como punto de partida, y desde el compromiso con esa realidad, se darían diferentes posturas o propuestas: la línea populista-nacionalista-culturalista (con sus diversas distinciones internas), la línea con influencia marxista (desde la opción de clase), la línea historicista-existencialista-personalista, y la línea basada en el cristianismo y en el realismo zubiriano.
- d) El método filosófico o el apoyo teórico de cada corriente o filósofo es muy diverso, como veremos a continuación.
- e) Se asume una utopía liberadora, aunque el *sujeto* de esa liberación cambia según el grupo o el pensador.

Ahora bien, Horacio Cerutti, en su libro *La filosofía de la liberación latinoamericana*<sup>1137</sup>, analiza cuatro corrientes bien diferenciadas dentro de la FL. No obstante, estamos de acuerdo con Beorlegui en que deben añadirse la iniciada por Ignacio Ellacuría en El Salvador, inspirada en el realismo metafísico de Xavier Zubiri, así como la línea filosófico-económica de Franz Hinkelammert.<sup>1138</sup> Hagamos un comentario somero sobre cada una de estas corrientes, para después señalar sobre cuáles nos basaremos para la elaboración de este capítulo.<sup>1139</sup>

---

<sup>1136</sup> Cf. BEORLEGUI, Carlos, *op. cit.*, pp. 694-695.

<sup>1137</sup> Cf. CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana, op. cit.*, pp. 205-270.

<sup>1138</sup> Existen diversos estudios que intentan dar cuenta sobre los inicios y la clasificación de las “filosofías de la liberación”; entre ellas podemos mencionar: ZEA, Leopoldo, “Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana” en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, no. 20, UNAM/FCE, México, pp. 172-188; ROIG, Arturo Andrés, “Función actual de la filosofía en América Latina” en AA.VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 135-152; DUSSEL, Enrique, “La filosofía en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica” en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 48-56; HERNÁNDEZ ÁLVARADO, Joaquín, “¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?” en *Cuadernos*

a) La corriente “ontologista”: Horacio Cerutti inicialmente la denominó corriente “populista de la ambigüedad concreta”. Más adelante, la denominó “ontologista” en oposición a la “analéctica” de Dussel y Scannone, anteriormente denominada también “populismo de la ambigüedad abstracta”. Ambas corrientes fueron nombradas como “populistas” porque hacían referencia a lo “popular” en cuanto al sujeto como al objeto de la liberación y la reflexión filosófica.

La corriente ontologista está representada por Gunter Rodolfo Kusch<sup>1140</sup>, Carlos Cullen, Mario Casalla, Amelia Podetti, entre otros. Su preocupación principal es determinar el ser de lo latinoamericano. Es una filosofía en constante búsqueda de identidad y de lograr “liberarse” de toda referencia a las filosofías europeas.

b) La corriente “analéctica”: Es la corriente encabezada por Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. Se considera una corriente centrada en el problema ético y político, basándose en el problema de la alteridad. Han tenido inspiración en Marx, en Lévinas, y recientemente entran en diálogo con Karl Otto Apel y, en cierta forma, con Jürgen Habermas.

c) La corriente “historicista”: Cerutti considera que este es uno de los sectores críticos a las posturas populistas arriba mencionadas. Su preocupación se centra sobre todo en la relación de la FL con sus antecedentes históricos, dentro de la tradición del pensamiento latinoamericano. Recuperar la historia de la filosofía es para ellos un hacer ya filosofía, centrando su quehacer en una labor historiográfica, o mejor, juzgando desde una sólida labor historiográfica latinoamericanista las propuestas de la FL, y tratando de mostrar su génesis, novedad y adecuación a dicha tradición. Sus representantes más significativos han

---

*Salmantinos de Filosofía*, no. III, Salamanca, 1976, pp. 379-399; CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, no. III, Salamanca, 1976, pp. 351-360; CLARCK GARCÍA, Rubén, “Filosofía de la liberación” en *Diccionario de filosofía latinoamericana*, UAEM, Toluca, 2000, pp. 169-170; SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, pp. 45-108; DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación*, op. cit., pp. 133-134; GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis, “Pensamiento hispanoamericano: una aproximación”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, no. VIII, Salamanca, 1981, pp. 287-400; SOLIS BELLO ORTIZ, N.L. et al., “La filosofía de la liberación” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, op. cit., pp. 399-417.

<sup>1139</sup> Otros autores, como Nikolaus Werz realizan clasificaciones diferentes, aunque siguiendo la misma línea de fondo. Este autor señala tres fases en el desarrollo de la FL: una fase inicial populista-nacionalista, una fase posterior culturalista-americanista, y una tercera fase de influencia marxista. Pero no está claro si la clasificación que presenta Werz es de tipo histórico, como una sucesión de fases, o es más bien una referencia a corrientes y enfoques diferentes. Lo correcto sería entenderlo en esta segunda dirección, coincidiendo en gran medida con la clasificación de Cerutti, aunque no desglosa del populismo la corriente *analéctica* de Dussel y Scannone (Cf. WERZ, Nikolaus, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Trad. Gustavo Ortiz, Nueva Sociedad, Caracas, 1995, pp. 153-189).

<sup>1140</sup> Cf. Dos obras representativas de esta corriente: KUSCH, Gunter Rodolfo, *América profunda*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1975; KUSCH, Gunter Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1976.

sido Leopoldo Zea, Arturo Arturo Roig, Arturo Ardao, y en cierta medida Horacio Cerutti y Mario Magallón, entre otros.

- d) La corriente “problematizadora”: Esta corriente colocó el énfasis en la cuestión epistemológica, tratando de cuestionar radicalmente el propio discurso y, al mismo tiempo, verificarlo. Reflexionan sobre el problema del lenguaje, el de la ideología y el problema metodológico. Como sus representantes se pueden mencionar a José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Horacio Cerutti, Gustavo Ortiz, Hugo Assmann y Augusto Salazar Bondy.
- e) La corriente de la “realidad histórica”: Esta corriente estaría encabezada por la filosofía de Ignacio Ellacuría. Busca colocar como objeto de la filosofía a la realidad histórica y desde ahí fundamentar la praxis por la liberación.
- f) La corriente “filosófico-económica”: Esta corriente estaría representada principalmente por Franz J. Hinkelammert, e inserta de manera prioritaria el análisis de la geopolítica y del sistema económico neoliberal en el contenido de la FL.

Esta clasificación, como cualquier otra referida a un movimiento como la FL, no puede considerarse como absoluta ni restrictiva, sino tan sólo enunciativa. Tampoco significa que los temas abordados por cierta corriente no hayan sido analizados por las otras. Sólo pretendemos mostrar esquemáticamente la variedad de perspectivas dentro de esta corriente, con el fin de que funcione de marco para señalar a aquellos autores que nos servirán de base para abordar derechos humanos.<sup>1141</sup> En este sentido, nuestra opción principalmente se centrará en tres autores: Ignacio Ellacuría<sup>1142</sup>, Franz Hinkelammert<sup>1143</sup> y Enrique Dussel<sup>1144</sup>. Nuestra elección se basa en varias razones: El

---

<sup>1141</sup> Esto no excluye que nos valgamos de otros autores. Como vimos en el primer capítulo de esta investigación, para recuperar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos utilizamos algunos presupuestos generados por la FL en su corriente historicista, siguiendo principalmente a Horacio Cerutti; también nos valimos de algunos presupuestos establecidos por Dussel para repensar las ideas filosóficas fuera de la hegemonía del Norte.

<sup>1142</sup> Ignacio Ellacuría (1930-1989) nació en Portugalete, Vizcaya, España. En 1947 entró en el noviciado jesuita en la ciudad de Loyola. Estudió Humanidades y Filosofía en Ecuador, en la Universidad Católica de Quito. Estudio teología en Innsbruck, y ahí en 1961 fue ordenado sacerdote en Innsbruck. Se doctora de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid con una tesis sobre el pensamiento zubiriano. En 1967 se instala en El Salvador para colaborar en la UCA, de la que llega a ser rector. En 1975 obtiene la nacionalidad salvadoreña. Es asesor de Monseñor Óscar Arnulfo Romero. Se constituyó en una voz importante en el proceso de negociación entre las guerrillas y el gobierno salvadoreño durante la década de 1980. El 16 de noviembre de 1989 es asesinado, junto con seis compañeros jesuitas, una trabajadora y su hija, por un batallón del ejército salvadoreño.

<sup>1143</sup> Franz Joseph Hinkelammert (1931) nace en Alemania. Obtuvo el doctorado en Economía en la Universidad Libre de Berlín. Desde 1963 se instaló en Latinoamérica, empezando por Chile, y en donde permaneció hasta el golpe militar contra Salvador Allende. Desarrolló una importante labor académica como profesor de la Universidad Católica de Chile y como miembro del CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Económica Nacional). En 1973 vuelve a Alemania, donde continúa su labor docente como profesor visitante del Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín. En 1976 regresó de nuevo a Latinoamérica, afincándose definitivamente en San José de Costa Rica, y al año siguiente fundó, junto con el teólogo de la liberación Hugo Assmann, el Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).

<sup>1144</sup> Enrique Dussel (1934) nace en el pueblo de La Paz, Mendoza, Argentina. Exiliado político desde 1975 en México. Hoy es ciudadano mexicano y es profesor en el Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma

desarrollo filosófico de estos tres filósofos es de lo más sistemático y profundo que hay entre los autores de la FL; aunque con fuentes diferentes y perspectivas diversas, tienen puntos de conexión entre ellos que ayudan a una reflexión común en cuanto a derechos humanos; son autores que han llevado la reflexión de la FL al campo de la epistemología, la metafísica, la política, la ética, la economía, la globalización y el derecho, y esta variedad permite que sus pensamientos sean herramientas eficaces para abordar la complejidad de derechos humanos; han abordado, aunque no de manera extensa, el tema de derechos humanos; y sus obras han sido insumos para juristas que han utilizado a la FL como fundamento para desarrollar posturas críticas y alternativas de la juridicidad.<sup>1145</sup>

Nuestra pretensión de abordar derechos humanos desde la FL no tiene como objetivo realizar una exposición “escolástica” del pensamiento de ninguno de los tres autores arriba mencionados. Más bien buscamos utilizar partes de su pensamiento para mostrar cómo se pueden pensar algunos tópicos importantes de derechos humanos desde la FL. Lo que intentamos es otorgar fundamentos filosóficos al uso de derechos humanos como herramientas de las víctimas, los oprimidos y los pobres en sus luchas de liberación, siguiendo los principios –profundizándolos y ampliándolos a la vez– que hemos develado en la praxis y el discurso de los iniciadores de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Por eso también nos valdremos de autores de pensamiento crítico, que si bien no son propiamente exponentes de la FL, sus postulados nos sirven para desarrollar de mejor manera nuestro objetivo.

Si bien desde esta perspectiva podrían abordarse una amplia variedad de tópicos sobre derechos humanos, hemos optado por aquellos que, desde nuestra opinión, muestran con claridad el aporte de la FL para construir un pensamiento crítico de derechos humanos. Iniciaremos con la sección más amplia de este capítulo, que es la referida a la reflexión sobre el fundamento de derechos humanos. Luego veremos cómo desde la FL derechos humanos se asumen como un concepto complejo. Después analizaremos la crítica y denuncia que la FL realiza a la ideologización de derechos humanos. A continuación, y en estrecha relación con el punto anterior, abordaremos la manera en que la FL comprende la historia, y cómo esta comprensión otorga fundamentos para repensar una historia de derechos humanos más coherente –en comparación con la historia eurocéntrica– con la praxis de liberación de los pueblos del Sur. Por última abordaremos cómo la FL otorga fundamentos filosóficos al pluralismo jurídico como una de tantas praxis de liberación.

---

Metropolitana (UAM, Iztapalapa, ciudad de México), y en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Ciudad Universitaria). Licenciado en filosofía (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina), doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, doctor en historia en La Sorbonne de París y una licencia en teología en París y Münster.

<sup>1145</sup> Algunos de estos autores serán referidos a través de este capítulo, y ya se han utilizado algunas de sus obras en el capítulo anterior.

## 2. Fundamentación de derechos humanos

Por medio de la FL podemos establecer tres líneas generales de fundamentación de derechos humanos, estrechamente ligadas entre sí. Ninguna de ellas cabe, de forma estricta y precisa, dentro de las corrientes iuspositivistas, iusnaturalistas o iusrealistas. Probablemente, como veremos, pudieran ser clasificadas como producto del diálogo entre las iusnaturalistas y las iusrealistas, o como una construcción entre iuspositivismo y iusrealismo; o, finalmente, como una síntesis de las tres posturas. Como sea, lo cierto es que intentar clasificar a estas vías de fundamentación dentro de cualquiera de dichas clases es una metodología poco adecuada, pues ellas están estrechamente ligadas a las elaboraciones iusfilosóficas del centro mundial, y responden de una u otra forma a la consolidación del estado moderno y de su ciudadanía desde esa ubicación geopolítica, mientras que la FL se comprende como un pensamiento geopolíticamente ubicado desde la periferia.

La anterior postura no significa una defensa del relativismo, sino de una comprensión de la inteligencia humana donde la verdad no está dada sino que se va construyendo. Como señala Dussel, la FL “trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York”.<sup>1146</sup> Por tanto, su fundamentación de derechos humanos busca más, como veremos, la construcción no de ciudadanos burgueses de un estado moderno sino de personas, pueblos y comunidades que, ante la exclusión de que son víctimas, se empoderan para llegar a ser sujetos de su propia historia. No obstante, tampoco se trata de despreciar los aportes que a la fundamentación de derechos realizan las iusfilosofías del centro hegemónico, sino de subsumirlas críticamente desde la realidad del Tercer Mundo.

En el capítulo primero de esta investigación, al tratar sobre el fundamento de derechos humanos en Bartolomé de Las Casas, hicimos una breve referencia introductoria sobre el problema del fundamento. En este momento retomaremos la cuestión, no con el afán de hacer un análisis exhaustivo al respecto, sino tan sólo para presentar un panorama que nos sirva de referencia para establecer lo que consideramos las tres vías de fundamentación de derechos humanos desde la filosofía latinoamericana de la liberación.

### 2.1. Algunas cuestiones sobre la fundamentación de derechos humanos

Como hemos dicho, respecto al tema de la fundamentación de derechos humanos se ha vuelto clásico el debate sobre su necesidad. Diversos pensadores, como Norberto Bobbio, han sostenido que lo necesario ya no es fundamentar los derechos sino protegerlos. No obstante, autores como Rafael de Asís, han mostrado cómo la fundamentación de derechos humanos tiene estrecha

---

<sup>1146</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 14.

relación con su protección, con el establecimiento de las garantías legislativas y judiciales para protegerlos, y con la interpretación que de ellos se realiza.<sup>1147</sup> Es decir, ante las posturas que contraponen la tarea de fundamentar los derechos con la tarea de protegerlos hay que sostener la confluencia de ambos quehaceres. Se fundamenta para proteger y, además, sólo fundamentando se puede tener una idea clara de lo que se quiere proteger o por lo que se quiere luchar. Una cuestión aparte será el tipo de fundamentación que se haga.

Por otro lado, si no se fundamentan derechos humanos se corre el riesgo de invisibilizar sus matrices históricas, y se pierde así una instancia crítica. Con esto, la no-fundamentación tendría un efecto semejante a las fundamentaciones dogmáticas: a los derechos humanos ya reconocidos se les hipostasiaría, desvinculándolos de la praxis humana y colocándolos en un ámbito ahistórico; pero aún así, seguirían teniendo una directa repercusión en los procesos políticos concretos de los pueblos. Se impondrían (imponen) contenidos normativos y criterios de legitimidad política ajenos a los procesos históricos de cada pueblo, y así derechos humanos terminarían (terminan) siendo instrumentos de ideologización que justificarían (justifican) la dominación y la opresión de unos países sobre otros, de unas clases sociales sobre otras, o de unos grupos sobre otros. Sin fundamentación, “derechos humanos” es presa fácil de la falacia desarrollista y se vuelven instrumentos ideologizados de opresión, como veremos más adelante.

De lo anterior se desprende otra razón más del porqué fundamentar derechos humanos: construir una instancia crítica que sirva para verificar en la realidad cómo ciertos “derechos humanos” contribuyen o no con los procesos de liberación de las personas y los pueblos. Si bien la fundamentación no puede ser la única instancia crítica, puede ser una de gran importancia, si se evita caer en los riesgos que comentaremos a continuación.

### **2.1.1. Riesgos en la fundamentación de derechos humanos**

A grandes rasgos, podemos sostener que el problema de fundamentar derechos humanos tiene cuatro cuestiones que han de ser enfrentadas y evitadas, si es que buscamos una fundamentación en perspectiva liberadora. Estas son: el dogmatismo, el pensamiento débil, el reduccionismo y el etnocentrismo.<sup>1148</sup> Son cuatro cuestiones que ponen en entredicha la legitimidad de la tarea filosófica respecto al fundamento de derechos humanos.

Una fundamentación de derechos humanos es *dogmática* cuando pretende encontrar un fundamento absoluto. Se trataría de establecer un tipo de fundamento que fuera una razón tan

---

<sup>1147</sup> Cf. DE ASÍS, Rafael, *Sobre el concepto y el fundamento de los Derechos: Una aproximación dualista*, op. cit.

<sup>1148</sup> Parte de esta clasificación se ha inspirado en la obra de Juan Antonio Senent de Frutos, quien habla de problemas de la fundamentación de los derechos humanos, y señala el dogmatismo, el reduccionismo y el etnocentrismo (SENENT, Juan Antonio, *Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis*, Trant lo Blanch, Valencia, 2007, pp. 48-58).

evidente que ninguna persona podría estar excusada en reconocerla; una vez establecido no puede posteriormente discutirse y quien se rebela a él queda, por ese hecho, excluido de la comunidad de los sujetos racionales. Es en gran parte a este tipo de fundamentación la que Bobbio considera en crisis.<sup>1149</sup>

Esa postura corre el riesgo de terminar en actitudes intolerantes, pues al considerar que se tiene un acceso privilegiado al conocimiento del fundamento de derechos humanos –y del derecho en general– entonces aquellos que se oponen han de ser considerados irracionales y, por lo tanto, criminales. Un ejemplo claro de esto es el discurso racionalista y iusnaturalista de Ginés de Sepúlveda que hemos analizado en el primer capítulo de esta investigación: teniendo como referencia lo que él consideraba el contenido de la naturaleza humana (claro reflejo de la cultura euro-cristiana del siglo XVI) calificaba a las prácticas culturales de los indios como reprochables y esto era la base para justificar la guerra justa contra ellos. También lo encontramos en John Locke quien en su *Segundo tratado del gobierno civil* señala que los derechos naturales son evidentes para la mente humana; quien transgrede la ley natural entonces en él no rige la ley de la razón y por lo tanto él mismo se excluye de la comunidad de seres racionales; como consecuencia es despojado de los derechos naturales que son atribuidos a quienes efectivamente poseen “condición humana”.<sup>1150</sup>

A la par del dogmatismo, nos topamos con el *pensamiento único*,<sup>1151</sup> es decir, con las posturas que fundamentan derechos humanos desde los presupuestos y puntos propios del pensamiento político y económico hegemónico; se trata de aquellas posturas (neo)liberales que comprenden que el mercado es el único agente regulador de la sociedad y, por lo tanto, es la libertad (en el mercado) el único derecho humano a defender; los derechos económicos, sociales y culturales, y los derechos colectivos, serían falsos derechos o formas de mermar los auténticos derechos, que son los que provienen de la libertad (en el mercado) del individuo. Fuera de este modelo basado en la libertad individualista, no hay alternativas, y sólo así pueden comprenderse derechos humanos.

Ante el rechazo del dogmatismo nos topamos con el *pensamiento débil*, propio de la postmodernidad occidental. Una de sus propuestas es tratar de establecer varios fundamentos posibles. En parte, esta postura tendría relación con la idea de Bobbio de que, en lugar de pretender reelaborar un solo fundamento, se tendría que buscar la construcción de “los *varios*

---

<sup>1149</sup> Cf. BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, op. cit., p. 54.

<sup>1150</sup> Cf. LOCKE, John, *Segundo tratado del gobierno civil*, Trad. Cristina Piña, Losada, Buenos Aires, 2004, nos. 8-10, pp. 12-13. Más adelante, al abordar la crítica a la ideologización de los derechos humanos profundizaremos sobre esta visión de Locke.

<sup>1151</sup> Como se sabe, el concepto y la expresión “pensamiento único” fue lanzado por Ignacio Ramonet en 1994, en un artículo donde lo describía como “una especie de doctrina viscosa que, insensiblemente, envuelve cualquier razonamiento rebelde, lo inhibe, lo perturba, lo paraliza y acaba por ahogarlo”. Desde entonces se usa la expresión para analizar los pensamientos hegemónicos en diversos campos (Cf. AA.VV., *Pensamiento crítico vs. pensamiento único*, Debate, Madrid, 1998).

*fundamentos posibles*".<sup>1152</sup> No obstante, se corre el riesgo de un relativismo donde ante una cantidad considerable de fundamentos se pierda su carácter de instancia crítica y no se haga referencia alguna con la realidad concreta de las víctimas de los sistemas. Si bien la FL se ha valido de algunas contribuciones de la filosofía postmoderna<sup>1153</sup>, no puede asumir el pensamiento débil en relación con el fundamento de derechos humanos. En este sentido, González Faus analiza cómo este tipo de pensamiento conlleva tanto al sujeto débil como a los derechos débiles; ante la acusación de los pensadores postmodernos de que todo fundamento conlleva a totalitarismos, este autor señala que los derechos humanos terminan siendo reducidos en el pensamiento débil al valor de cambio del mercado; así, señala que

“[l]a postmodernidad, es cierto, ha seguido apostando por los derechos humanos, pero desde el presupuesto irrenunciable de que éstos no se apoyan en ningún fundamento absoluto objetivo (...), sino que únicamente pueden existir como puro ordenamiento jurídico, como puro orden arbitrario y convencional, como pura ordenación artificial e infundada, como pura regla de juego de una sociedad de que rechaza concebirse a sí misma como comunidad de valores. Se trata de una mera cuestión ‘de diseño’, nunca de que el ser humano –el varón y la mujer concretos– pueda funcionar efectivamente como fundamento y piedra angular de las democracias”.<sup>1154</sup>

En efecto, la manera para enfrentar el *dogmatismo* y el *pensamiento único* por parte de la FL no debe ser el relativismo y el pensamiento débil, pues a través de ellos poco favor se les hace a quienes se les niegan las condiciones para producir y reproducir su vida, sino que ha de otorgar la construcción viable de varios fundamentos fuertes que reconozcan la dinámica histórica de derechos humanos, y por lo tanto, aunque fuertes no se consideren una solución definitiva sino sólo de carácter provisorio, pues debe estar en constante revisión ante la situación de los pobres, los oprimidos y las víctimas.

En cuanto al *reduccionismo* entendemos las teorías que en el desarrollo del fundamento se enfocan sólo a una de las dimensiones de derechos humanos. Son posturas que cercenan la realidad, y desconocen diversas parcelas por las cuales los procesos de derechos humanos se ven afectados; sólo enfocan su análisis ya sea en lo jurídico, en lo político, en lo social o en lo ético,

---

<sup>1152</sup> BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>1153</sup> Dussel, por ejemplo, señala al respecto: “En nuestra *Filosofía de la Liberación* de finales de los años sesenta emprendimos la crítica de la subjetividad moderna, y nos autodefinimos en 1975 como ‘postmodernos’, en este sentido estricto. Se da entonces una crítica de la subjetividad cognoscente óptica desde un sujeto corporal y concreto (en Heidegger) que *ya está en el mundo* cuando le acontece el ‘poner a pensar explícitamente’, pero es siempre ya desde un mundo comprendido, ‘pre-sub-puesto’” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 517).

<sup>1154</sup> GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, “Derechos humanos, deberes míos. I. Pensamiento débil/consumo fuerte”, *op. cit.*, p. 23.

dejando a un lado las otras dimensiones. En un sentido semejante a nuestras afirmaciones, Peces-Barba habla de la existencia de *modelos reduccionistas*, cuando alguno de ellos ignora la reflexión ética o la reflexión jurídica: “Mi punto de vista es que ambas son imprescindibles para la comprensión del fenómeno ‘derechos humanos’, y denomino modelos reduccionistas a los que prescindan de una de las dos”.<sup>1155</sup> Pero además de esta dimensión, el autor señala que una tercera reflexión tiene que ver con la incidencia social, es decir, que una consideración de factores económicos, sociales y culturales, diversos de los éticos y de los jurídicos, es importante para el fundamento de derechos humanos. De ahí que considere que en la historia se han dado dos grandes modelos reduccionistas: el iusnaturalismo y el positivismo ideológico.

En el primer modelo reduccionista Peces-Barba incluye al iusnaturalismo moderno, la reconstrucción del iusnaturalismo clásico, y el iusnaturalismo impropio o derechos morales. Al primero le critica, en un inicio, por confundir la moral con el derecho, y no comprender la importancia de que los derechos cuenten con la fuerza del derecho positivo: “[P]arece evidente que un hipotético ordenamiento jurídico natural, sede de los derechos naturales, es poco adecuado para que sean eficaces en la vida social”.<sup>1156</sup> Una segunda crítica se refiere a la falta de historicidad de los derechos naturales, pues en ellos no cabe el proceso histórico de génesis y desarrollo de los derechos humanos. Y la última crítica, versa sobre las diversas interpretaciones que hay respecto al contenido de la naturaleza humana; es decir, no son “realidades evidentes por sí mismas”.<sup>1157</sup>

Al segundo tipo de iusnaturalismo mencionado por Peces-Barba, es decir, a la reconstrucción del derecho natural clásico para fundamentar en él derechos humanos, se le critica por “un reduccionismo iusnaturalista de los derechos humanos con instrumentos premodernos”.<sup>1158</sup> Mientras, al tercer tipo de iusnaturalismo, el que califica como “impropio”, lo critica por mantener el dualismo iusnaturalista de establecer dos órdenes de derecho –el natural y el positivo– pero ahora señalando que es posible que en los sistemas normativos morales se pueda hablar de “derechos”. Por lo tanto, no dan cuenta de los procesos históricos que afectan a los derechos, además de que soslayan que el debate sobre ellos se ha de dar en el campo del derecho y no en el moral.<sup>1159</sup>

En cuanto al segundo modelo reduccionista menciona al positivismo, sea en sentido práctico o en sentido teórico. En ambos casos, lo que sucede es un reduccionismo que desconoce la dimensión ética de los derechos humanos. En el primer grupo, Peces-Barba se refiere a aquellos juristas que no buscan sostenerse desde la reflexión ética de derechos porque, debido a

---

<sup>1155</sup> PECES-BARBA, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, op. cit., pp. 39-40.

<sup>1156</sup> *Ídem.*, p. 43.

<sup>1157</sup> *Ídem.*, p. 44.

<sup>1158</sup> *Ídem.*, p. 47.

<sup>1159</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 48-52.

su interés práctico, se enfocan a las cuestiones de la técnica jurídica para proteger al individuo; es aquí donde, por cierto, ubica la posición antes comentada de Norberto Bobbio.<sup>1160</sup> En el segundo grupo, se refiere a las posturas escépticas o relativistas extremas, y coloca como ejemplos a Kelsen y a los realistas escandinavos; son las posturas que se sitúan dentro del no-cognoscitivismo ético. También menciona las posturas que sólo consideran que derechos humanos existen gracias a su creación por el derecho positivo, pasando por alto la dimensión ética que los fue formando.<sup>1161</sup>

Reconocemos el aporte de Peces-Barba respecto a que hace evidente la existencia de modelos reduccionistas de fundamentación de derechos humanos. Su insistencia de crear un modelo que tome en cuenta las dimensiones éticas y jurídicas –llamado dualista– es importante de tomarse en cuenta. No obstante, respecto al punto que estamos abordando, consideramos que este autor no ha llevado a sus últimas consecuencias la tercera dimensión de derechos humanos a que se refiere, ya que no la toma en cuenta al desarrollar los modelos reduccionistas. Nos referimos a la dimensión consistente en “una consideración de factores económicos, sociales, y culturales, distinta de los éticos y de los jurídicos es imprescindible, para aproximarnos al concepto y al fundamento de los derechos humanos”.<sup>1162</sup> Creemos que no lleva a sus últimas consecuencias esta tercera dimensión porque entonces sus propias posturas podrían ser clasificadas como reduccionistas. En efecto, si consideramos de manera más compleja a derechos humanos, entonces podemos hablar de otros modelos reduccionistas, como el reduccionismo historicista y el reduccionismo monocultural.

Entendemos por modelo *historicista* aquel que “encadena” la reflexión de derechos humanos a los acontecimientos históricos concretos en que se generaron por primera vez los órdenes jurídicos que los positivizaron de manera expresa, y descalifica *a priori* cualquier praxis o discurso que vaya más allá o se contraponga a los presupuestos que dieron origen a dichos acontecimientos.<sup>1163</sup> Son aquellas posturas que, más allá de aceptar la matriz histórica, consideran que sólo desde los postulados teóricos originarios es que puede hablarse de derechos humanos; es decir, si una teoría, reflexión o praxis –sea en lo jurídico, en lo político o en lo ético– no asume los valores de la Modernidad hegemónica entonces no se puede estar hablando de derechos

---

<sup>1160</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 53-54.

<sup>1161</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 54-56.

<sup>1162</sup> *Ídem.*, p. 40.

<sup>1163</sup> Boaventura de Sousa Santos propone una distinción que ayuda a reforzar nuestra perspectiva: “Uno de los debates más acalorados sobre los derechos humanos es, en efecto, si los mismos son un concepto universal o más bien un concepto occidental y, paralelamente, si son universalmente válidos o no. Aunque estas dos cuestiones estén estrechamente relacionadas, son no obstante autónomas. La primera trata de los orígenes históricos y culturales de un concepto de derechos humanos, la segunda, de sus exigencias de validez en un determinado momento de la historia. La génesis de una reivindicación moral puede condicionar su validez pero de ninguna manera la determina.” (SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009, *op. cit.*, p. 513). Es decir, consideramos un reduccionismo al fundamentar derechos humanos, el pretender determinar su validez y contenido a su génesis histórica.

humanos. Con lo cual, derechos humanos queda aprisionado a un solo tipo de organización política, a una sola clase de reflexión iusfilosófica, y a un solo tipo de praxis político-jurídica. Cualquier intento contemporáneo de repensar derechos humanos fuera de esas coordenadas, es descalificado como impreciso o inadecuado por utilizar “herramientas” ajenas al momento histórico en donde se generaron derechos humanos.<sup>1164</sup>

Otro reduccionismo que consideramos necesario destacar es aquel que podemos nombrar como *monocultural*. Está compuesto por aquellas teorías que defienden como insuperable el paradigma eurocéntrico de derechos humanos, tanto en su reflexión ética como jurídica. Es decir, fuera de las coordenadas de la ética ilustrada –que defiende el individualismo– y del estado moderno, no se puede hablar de derechos humanos.<sup>1165</sup> Como comentamos en el capítulo primero, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, este reduccionismo provoca un desperdicio de la experiencia y responde al uso de una razón metonímica y una razón proléptica. Este tipo de reduccionismo hace imposible que derechos humanos pueda ser un discurso generado y aceptado por otras culturas para la defensa de la dignidad humana, y los coloca en la peligrosa situación de convertirse en un instrumento de ideologización que justifique la imposición de una cultura en perjuicio y destrucción de otras.

El último problema en la fundamentación de derechos humanos, y muy relacionado con el anterior reduccionismo, es el etnocentrismo. Como señala Senent, “[u]no de los problemas teóricos con que nos encontramos al tratar la cuestión de los derechos humanos es que se señala que estos representan una institución etnocéntrica, y precisando aun más, se denuncia que son una institución eurocéntrica”.<sup>1166</sup> Para superar esta situación, la fundamentación de derechos humanos debe posibilitar el diálogo intercultural para mostrar que la experiencia de lucha por la dignidad humana, y el uso de instituciones políticas y jurídicas para protegerla, no son postulados

---

<sup>1164</sup> Por ejemplo, siguiendo al mismo autor, al analizar el reduccionismo “en la reconstrucción del Derecho Natural Clásico”, señala: “Situarse en ese campo, ajeno a la cultura jurídica en que apareció, la idea de los derechos humanos a partir del tránsito a la modernidad, exige unos equilibrios difíciles de compartir”. Y continúa: “Buscar los derechos en el ajuste de las situaciones, de las relaciones concretas, donde aflora ‘id quod iustum est’, lo que es justo, es intentar construir una teoría de los derechos de espaldas a la realidad histórica de la cultura jurídica en la que nacieron. Ollero pretende un imposible: un reduccionismo iusnaturalista de los derechos humanos con instrumentos premodernos” (*Ídem.*, p. 47). Sin prejuizar sobre si es correcta o no la teoría concreta criticada por el autor, lo que consideramos un reduccionismo es descalificar las posturas que intentan repensar derechos humanos sin utilizar los instrumentos iusfilosóficos “de la cultura jurídica en la que nacieron”. Es decir, con el paso de la historia, y el cambio de las circunstancias sociales, derechos humanos pueden y deben ser repensados con el uso de las categorías filosóficas más pertinente para responder a la realidad, y es probable que nos topemos con la necesidad de renunciar al uso de categorías “de la cultura jurídica donde nacieron los derechos”.

<sup>1165</sup> Por ejemplo, un texto de Peces-Barba que refleja este reduccionismo monocultural: “La universalidad de los valores occidentales, expresión de la modernidad, o son discutidos, alterados o disueltos desde dentro, o son sustituidos por otros valores alternativos que vienen de otras culturas, antes silenciosas o desconocidas, que exaltan la nación, la religión, el poder, la privacidad, pero no son integrados en otra propuesta unitaria, sino por una multiplicidad de líneas, que expresan un caos cultural, que apenas se disimula con la respetable noción de pluralismo o pluralidad” (PECES-BARBA, Gregorio, *Ética, poder y derecho*, Fontamara, México, 2000, p. 16).

<sup>1166</sup> SENENT DE FRUTOS, Juan Antonio, *Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis*, op. cit., p. 56.

exclusivos de Occidente. De lo contrario, la fuerza crítica del discurso de derechos humanos se ve disminuida en realidades periféricas, ajenas total o parcialmente a la tradición eurocéntrica, y se vuelven ideologizaciones e instrumentos que justifican la opresión de las clases dominantes –que suelen ser funcionales a y simpatizar con los intereses de las potencias del Norte– sobre las clases pobres y populares.

No obstante, quienes sostienen el etnocentrismo de los derechos humanos podrían argumentar el carácter universal de ellos –y, en consecuencia, su *transculturalidad*– y que si no se acepta su eurocentrismo entonces los pueblos están en libertad de crear otras instituciones y reflexiones que no deberían asumirse como derechos humanos. Ante estas posturas, se debe fortalecer la necesidad de superar el etnocentrismo. Por un lado, no se desea negar la universalidad de derechos humanos y, por lo tanto, se debe buscar una fundamentación que permita el acceso a ellos a todas las culturas desde su propia dinámica, pues de lo contrario, el puro hecho de la imposición cultural es ya una violación a la dignidad humana; con lo cual, estaríamos ante un proceso de implantación de derechos humanos que estaría violentando lo que se supondría que desea proteger. Por otro lado, ante la expansión colonial y neocolonial de Occidente, sea a través de las armas, las ideologías (incluyendo las religiones, por supuesto) o el mercado, el discurso de derechos humanos ha llegado a una “altura procesal histórica” que lo ha convertido en el principal discurso de legitimidad política, no sólo de los estados, sino también de las acciones populares *desde abajo* y del quehacer de las instancias internacionales. En este contexto, es evidente que las luchas populares por la dignidad humana, basadas en otras tradiciones culturales distintas a la occidental, necesitan de un proceso de “traducción”<sup>1167</sup> para expresar sus pretensiones y sus formas de satisfacer sus necesidades de vida como “derechos humanos”.

Por otro lado, y concretándonos al tema de nuestra investigación, a pesar de que la FL cuenta con grandes influencias de la tradición occidental, la mayoría de sus autores han negado de una u otra manera sumarse al proyecto de la Modernidad hegemónica, y de hecho lo han criticado pero sin caer en las posturas postmodernas extremas. Además, por la ubicación periférica geopolítica desde donde se genera, la FL se ve obligada a pensar la interculturalidad como parte de los procesos de liberación de los pueblos. Por eso, es evidente que una fundamentación de derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación debe superar el etnocentrismo característico de diversas teorías de derechos humanos, para posibilitar que estos derechos sean repensados desde las luchas por la dignidad humana de los diversos pueblos latinoamericanos.

---

<sup>1167</sup> La idea del proceso de “traducción” entre culturas es propuesto por Boaventura de Sousa Santos, utilizando la “hermenéutica diatópica” (Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano*, op. cit., pp. 180-187). Más adelante, al hablar de la comprensión compleja de derechos humanos, ampliaremos este punto.

Al ser la fundamentación una tarea tradicionalmente filosófica, creemos importante, antes de abordar las vías de fundamentación de derechos humanos, hacer una breve reflexión sobre la función liberadora de la filosofía, que es, como su nombre lo indica, la principal tarea de la FL. Como parte de esta función es cómo debe entenderse su fundamentación de derechos humanos; es decir, a la FL le interesa fundamentarlos no como una mera actividad intelectual que es capaz de llenar una cantidad considerable de páginas en libros y revistas, sino porque le significa un espacio en el que ejerce su función liberadora.

## 2.2. La función liberadora de la filosofía

Uno de los pensadores de la liberación que mejor han desarrollado la función liberadora de la filosofía ha sido Ignacio Ellacuría. Él sostiene que, de diversas maneras, “la filosofía ha estado íntimamente vinculada con la libertad. Esta consideración implica que es obra de hombres libres, en pueblos libres, libres al menos de aquellas necesidades básicas que impiden ese modo de pensar que es la filosofía; pero, por otra parte, admitimos también (...) que la filosofía ha ejercido una función liberadora para quien filosofa y que, como ejercicio supremo de la razón, ha liberado del oscurantismo, de la ignorancia y de la falsedad a los pueblos”.<sup>1168</sup> Sin embargo, también existen pseudo-filosofías –así las llama el autor– que han colaborado para mantener órdenes establecidos lejanos a la libertad y la justicia, jugando un papel dogmático y anulando la libre determinación de personas y comunidades: “Las grandes filosofías como representaciones o sustituciones de la realidad pueden convertirse en ideologías y defraudar a quien va en busca de la realidad como es, pero como instrumentos de aproximación, como vías que uno ha de recorrer, son espléndidos medios de realización”.<sup>1169</sup> En términos presentados por Enrique Dussel, se trataría de la confrontación entre la filosofía que se realiza desde la periferia contra la filosofía que se realiza desde el centro:

“Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro, los que deben definirse ante el hombre ya hecho y ante sus hermanos bárbaros, nuevos, los que esperan porque están todavía fuera, esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad. Nada tienen que ocultar. ¿Cómo habrían de ocultar la dominación si la sufren? ¿Cómo sería su filosofía una ontología ideológica si su praxis es de liberación ante el centro que combaten?”. Y continúa Dussel más adelante: “El pensamiento crítico surge en la periferia –a la cual habría que agregarle la periferia social, las clases

---

<sup>1168</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía” en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, p. 62.

<sup>1169</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Filosofía, ¿para qué?” en *Escritos Filosóficos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 47.

oprimidas, los *lumpen*– termina siempre por dirigirse hacia el centro. Es su muerte como filosofía; es su nacimiento como ontología acabada y como ideología”.<sup>1170</sup>

Lo anterior nos conduce al problema de la relación entre la teoría y la praxis. La inteligencia es constitutivamente práxica y la praxis es constitutivamente intelectual. Las raíces de esta unión se encuentran en el carácter biológico y sentiente de la inteligencia.<sup>1171</sup> La teoría no debe entenderse como lo contrapuesto a la praxis, sino como uno de los momentos de ella: aquel momento que en un primer instante tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de ella. No obstante, la teoría no se puede comprender como un mero reflejo de la praxis, pues es un momento relativamente autónomo: “No todo momento de la *praxis* es consciente ni todo momento de la *praxis* tiene el mismo grado de conciencia. Cuando ese grado de conciencia se separa reflejamente de la *praxis* y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede empezar a hablar de teoría, la cual se puede ir constituyendo en momento relativamente autónomo más allá de ser reflejo acompañante de la *praxis*”.<sup>1172</sup> En este sentido, se puede considerar a la teoría como el momento en que el sujeto toma distancia con respecto de la praxis, para analizarla y comprenderla mejor. Al ser la teoría un momento de la praxis, ésta tiene una prioridad en el orden lógico, pues “es antes la experiencia que la reflexión, la *praxis* antes que la teoría, aunque no puedan hacerse divisiones tajantes entre unas y otras y aunque no pueda desconocerse una permanente circularidad potenciadora, que va de uno de los pares a otro”.<sup>1173</sup>

Si bien la teoría y la praxis no se contraponen, sino que tienen una relación dialéctica y circular, es necesario preguntarse por esta relación cuando se trata de la praxis por la liberación. Es entonces cuando entramos al tema de la función liberadora que le atribuimos a la filosofía (y en general al conocimiento y a la inteligencia), que Ellacuría desarrolla principalmente en un trabajo titulado *Función liberadora de la filosofía*. Esta función o contribución a la liberación no es meramente especulativa sino práctica, y parte de darse cuenta de dos situaciones:

---

<sup>1170</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1171</sup> “La técnica, como forma típica del trabajo humano, surge así de la necesidad que le hombre tiene de trabajar para vivir. Y en ella se anudan el saber y el hacer. Ni el saber ni el hacer humano pueden entenderse en lo que son si no se los retrotrae a sus modestos orígenes biológicos. Podrá llegar a haber una ciencia aparentemente muy alejada de la condición biológica del hombre, pero el saber humano, que a lo largo de la historia se ha convertido en ciencia, surge de la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad; igualmente podrá haber técnicas muy avanzadas, pero en definitiva no son sino la prolongación del hacer humano primario, que el hombre necesita para seguir viviendo” (ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 163).

<sup>1172</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 63. En otro texto, Ellacuría señala: “Ciertamente, la teoría en todo caso es un momento de una praxis unitaria de la que recibe su última determinación, pero tiene su propia autonomía relativa, sin cuyo desenvolvimiento la praxis como totalidad queda empobrecida” (ELLACURÍA, Ignacio, “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 235).

<sup>1173</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El auténtico lugar social de la Iglesia” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 447-448.

- a) Las mayorías populares de Latinoamérica –y la mayor parte de la humanidad– viven estructuralmente en condiciones de opresión y aun de represión, en la cual han contribuido presentaciones o manifestaciones ideológicas de ciertas filosofías y aquellas realidades socioeconómicas y políticas que nutren dichas ideologías.
- b) La ausencia de una filosofía latinoamericana que provenga de su propia realidad histórica y que desempeñe una función liberada respecto a ella. Los principales autores de la liberación en quienes nos apoyamos, no se encuentran dentro de los filósofos culturalistas latinoamericanos, sino entre aquellos que prefieren buscar más bien la eficacia histórica –en la transformación liberadora de la realidad– que una cierta “identidad y originalidad” teórica.

Por eso, para la FL, la finalidad principal y el horizonte fundamental filosófico estarían indudablemente en la liberación de esas mayorías. No se trata de realizar una filosofía popularizada, que pudiera ser recogida por las masas para convertirse en su propia ideología liberadora, sino de un momento intelectual del proceso práxico de liberación:

“...esto puede y debe darse de algún modo, pero para no ser mimética y dogmática, esa ideología presupone una estricta y exigente colaboración intelectual, de la que en alguna forma son sujeto y objeto las mayorías populares y su praxis histórica, pero que no por ello participan en el hacer técnico y específico que es el filosofar. Esto no implica dejar fuera a las mayorías populares, incluso en el hacer filosófico, aunque sí configura su modo de participación en él”.<sup>1174</sup>

Esta función liberadora de la filosofía o, en términos más amplios, este momento intelectual de la praxis de liberación, parte de la constatación de la existencia de ideologías como una de las fuerzas que empujan la historia. De ahí la necesidad de una función crítica y de una capacidad creativa de la filosofía, en uso de un *logos*<sup>1175</sup> histórico que va más allá del *logos* contemplativo y no se reduce a un *logos* meramente práxico. Todo esto posibilitado, en parte, por ubicar el lugar epistemológico en la lucha por la liberación realizada por los pueblos.

---

<sup>1174</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 95.

<sup>1175</sup> Según Ellacuría, el conocimiento de la realidad histórica necesita de un *logos* histórico, no de un *logos* predicativo. Es decir, no de una adecuación entre entendimiento y cosa, sino que la verdad de la realidad se dimensiona de manera prioritaria desde la propia praxis histórica del ser humano: “La verdad de la realidad no es lo ya hecho, eso sólo es una parte de la realidad. 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, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera. Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que ha de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía” (ELLACURÍA, Ignacio, “El objeto de la filosofía” en *Filosofía de la Realidad Histórica*, *op. cit.*, p. 599).

La filosofía tiene una capacidad de crítica y una capacidad de creación y, “evidentemente, éstos son dos poderosos factores de liberación, y no sólo de liberación interior o subjetiva, sino también, aunque en un grado reducido y complementario de liberación objetiva y estructural”.<sup>1176</sup> Por una parte, la función liberadora de la filosofía se expresa a través de la crítica que debe estar orientada a desenmascarar lo que de falso e injusto contiene la ideología dominante como momento estructural de un sistema social. De la misma manera, esta actitud crítica también debe estar enfilada a otras notas de la estructura social, como lo económico, lo político, lo cultural, etc. Sin embargo, la prioridad la tendrá la crítica a la ideologización pues ésta puede ser reproducida no sólo por los aparatos teóricos sino también por estructuras, ordenamientos y relaciones sociales. En efecto, frente al fenómeno de la ideología es donde se define, en buena medida, la función crítica de la filosofía.

Ahora bien, en cuanto a la función crítica de la filosofía, no basta con señalar con que el conocimiento tiene condicionamientos sociológicos, sino que hay que ver cómo y por qué la inteligencia, en su propia estructura formal, está sujeta a la ideologización. Es decir, por qué el ser humano necesita de explicaciones y justificaciones teóricas para asumir la realidad, y por qué estas explicaciones tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y de bien. Ellacuría considera que los condicionamientos no sólo son económicos sino que hay otros más radicales, configurados a partir de la estructura psico-orgánica del individuo. Basándose en la teoría de la inteligencia sentiente de Zubiri, encuentra una forma de abordar dicho problema. La inteligencia tiene un radical carácter de materialidad y de praxis en cuanto es un momento del hacer biológico:

“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: la supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y dominación, determina y condiciona las posibilidades del conocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro”.<sup>1177</sup>

El peligro de la ideologización consiste en la legitimación que puede otorgarle a un sistema injusto, en búsqueda de mantener el *status quo*, pues se realza lo bueno y se oculta lo malo que tiene, utilizando expresiones ideales que son contradichas por los hechos reales y por los medios empleados para poner en práctica el contenido de dichos ideales. En este sentido, refiriéndose a

---

<sup>1176</sup> *Ídem.*, p. 97.

<sup>1177</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización” en *Veinte años de historia...*, Tomo I, *op. cit.*, p. 588.

los procesos de ideologización, Ellacuría escribe: “Esto se dan en el sistema social como un todo, por ejemplo, en los marcos constitucionales que para nada reflejan la realidad o en las instituciones sociales más restringidas como el ejército o la Iglesia, para no hablar de los partidos políticos, cuyo discurso conceptual en nada se adecua con la práctica cotidiana, aunque se supone, cuando no hay patente hipocresía, que aquel discurso se mantiene honradamente”<sup>1178</sup>. Los procesos ideológicos se relacionan de forma directa con los procesos de dominación, pues se ideologiza para conseguir y mantener el poder. Esto no debe leerse como una postura relativista en el conocimiento, sino como una crítica a las teorías idealistas que desconocen este elemento material del conocer. En efecto, el pensamiento humano “sólo podrá superar este condicionamiento radical, si lo reconoce como tal y lo enfrenta críticamente. Pero, como quiera que se dé tal superación, el factor interés sigue siempre presente y dificulta el camino hacia la objetividad”.<sup>1179</sup>

La filosofía puede ser una herramienta importante, mas no la única ni suficiente, contra los aparatos ideológicos; es decir, la filosofía no debe perder su criticidad pues es algo que, además, la ha distinguido históricamente: “Toda filosofía nueva ha surgido por insatisfacción del filósofo o de la escuela filosófica con todo o casi todo lo que ha antecedido en el terreno filosófico”.<sup>1180</sup> Pero esto sucede si guarda sus cautelas y cuida en no convertirse en arma de ideologización, pues como señala Dussel, “[e]l pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el sin-sentido. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del hombre del centro”.<sup>1181</sup>

La criticidad de la filosofía se complementa con su fundamentalidad, por la búsqueda de fundamentos. Cuando se indagan los “fundamentos últimos totalizantes” se puede descubrir la des-fundamentación de los aparatos ideológicos. En otras palabras, la filosofía se encuentra en posibilidades de identificar y combatir lo que quiere presentarse como fundamento real algo que en realidad es un fundamento imaginado o falso.

Pero la labor crítica de la filosofía no se limita a su faceta negativa. La criticidad debe partir desde algo y para algo, y en este criticar y negar deben aparecer formulaciones positivas y aspectos inesperados de la realidad, ocultos muchas veces por la ideologización: “Desde luego que no ha de quedar la crítica en un movimiento puramente destructivo y/o endurecedor de la posición contraria. La negación de la negación cuando no se reduce a una pura función judicial, en donde al ser se le antepone un no ser, se va abriendo paulatinamente a un proceso afirmativo,

---

<sup>1178</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 99.

<sup>1179</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 99.

<sup>1180</sup> *Ídem.*, p. 100.

<sup>1181</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, *op. cit.*, p. 16.

sólo que condicionado y a la vez posibilitado por el punto negativo del cual se parte”<sup>1182</sup>. La filosofía no debe quedarse en la crítica, al contrario, ha de desarrollar un nuevo discurso teórico que descubra la verdad de la realidad. Es cuando aparece la función creadora de la filosofía, como momento del proceso de liberación del ser humano, “donde los intelectuales de todo tipo, esto es, los teóricos críticos de la realidad, tienen un reto y una tarea impostergable. No basta con la crítica y la destrucción, sino que se precisa una construcción crítica que sirva de alternativa real”<sup>1183</sup>.

Esta función liberadora de la filosofía no ha de caer en falsos universalismos y abstracciones ahistóricas, pues no es desempeñada de la misma manera en todos los lugares y tiempos. No se debe conceptuar una función liberadora abstracta de la filosofía, ni determinar previamente el qué, el cómo y el hacia dónde de los procesos de liberación, sino reflexionar sobre los procesos reales que se dan en la realidad histórica y desde ellos tratar de iluminarlos por el momento intelectual. Pero no basta una filosofía dedicada a la mera especulación. La FL no se suma a aquellas filosofías que al tratar de interpretar el mundo creen que la manejan y transforman:

“Sería ingenuo pensar que las grandes realizaciones sociales y aun los comportamientos personales dependen últimamente de formulaciones filosóficas. Puede que esta ilusión haya tenido consistencia en momentos pasados, cuando las relaciones sociales y la estructura económica eran mucho más débiles y cuando había un campo mayor para la efectividad del héroe, del genio, de la individualidad. Hoy, esto es cada vez menos así, aunque, en la autodeterminación personal, el sujeto libre y consciente tenga mayor campo que en la determinación de los procesos socio-económicos, así como la puede tener todavía en alguna medida apreciable en el terreno de lo cultural”<sup>1184</sup>.

En efecto, bien entendida, a la FL no se le aplican las críticas realizadas a diversos filósofos latinoamericanos sobre el carácter *mesiánico* de la filosofía, pues debemos ser conscientes de las limitaciones de toda filosofía respecto a la transformación de la realidad, de su momento complementario dentro de la praxis y de su constante peligro de ser instrumento de ideologización y perder así toda su capacidad crítica.

De lo anterior surge la necesaria conexión entre filosofía y praxis, que tiene como presupuesto que los filósofos y teóricos sociales, desde un aspecto epistemológico, *se ubiquen en el lugar adecuado para encontrar la verdad de la realidad histórica*. Para Ellacuría este lugar es,

---

<sup>1182</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 102.

<sup>1183</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El desafío de las mayorías pobres” en *Estudios Centroamericanos*, no. 493-494, San Salvador, 1989, p. 1079.

<sup>1184</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 104.

según la configuración actual de la realidad, las grandes mayorías populares porque en ellas negativa y positivamente está la verdad de la realidad; habla del *lugar-que-da-verdad* para referirse a esta cuestión epistemológica, a este *locus adecuado* para una filosofía latinoamericana con validez universal: “El momento opcional, que busca ese lugar-que-da-verdad y que hace verdad, no debe ser ciego, sino iluminado, en un primer paso, por una valoración ética que hace de la justicia y de la libertad, mejor dicho de la no-justicia y de la no-libertad que se dan en nuestra situación como hechos primarios, un punto de referencia esencial, e iluminado, en un segundo paso, por la valoración teórica que se ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, ‘la injusticia que reprime la verdad’”<sup>1185</sup>. ¿Cuál es el significado del concepto “mayorías populares”? Ellacuría señala que por mayorías populares debe entenderse<sup>1186</sup>:

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

Se debe realizar una filosofía pensada desde la realidad y para la realidad histórica latinoamericana y puesta al servicio de las mayorías populares.<sup>1187</sup> De ahí que Ellacuría se pregunte: “¿Por qué no hacer una filosofía latinoamericana, que si es estrictamente tal en sus dos términos, se convertiría en un aporte universal teórico-práctico, a la par que desempeñe una función liberadora, junto con otros esfuerzos teóricos y prácticos, respecto de las mayorías populares que viven en secular estado de opresión-represión?”<sup>1188</sup> Esta opción epistemológica no debe confundirse con un dogmatismo que justifique cualquier afirmación por provenir de una opción *desde* las grandes mayorías, *desde* los pobres, o *desde* las víctimas. Esto sería un uso

---

<sup>1185</sup> *Ídem.*, p. 115.

<sup>1186</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares” en *Escritos Universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 1999. p. 204.

<sup>1187</sup> En lenguaje teológico, Ellacuría habla de *los pueblos crucificados*, expresión que puede considerarse otra manera de calificar a las mayorías populares: “Este pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de este mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida” (“Discernir ‘el signo’ de los tiempos” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, *op. cit.*, p. 134). Este tema lo ampliaremos en el capítulo tres de esta investigación.

<sup>1188</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 94.

politizado e incorrecto de la filosofía, que le haría perder su relativa autonomía como momento intelectual de la praxis, que lo conduciría fácilmente a ser herramienta de ideologización. La determinación de este *lugar-que-da-verdad* debe pasar por un momento de discernimiento teórico, que implica volverse a la historia presente de una manera crítica para delimitar las fuerzas y las praxis, tanto liberadoras como dominadoras, que se hacen presentes. Además, tiene que ser una opción *iluminada*, dice Ellacuría, por una *valoración ética* que tenga como punto de referencia esencial el hecho de la negación de la justicia y de la libertad, y por una *valoración teórica* que vea en la no-justicia y en la no-libertad una de las represiones de la verdad.<sup>1189</sup> Sobre estos criterios es que, en la configuración actual de la realidad histórica, son las grandes mayorías las que constituyen ese lugar: “Hay buenas razones teóricas para pensar que tal pretensión está epistemológicamente bien fundamentada, pero, además, pensamos que no hay otra alternativa en América Latina, en el tercer mundo y en otras partes”<sup>1190</sup>. La fundamentación básica de esta opción por las mayorías y los pueblos oprimidos “radica en que son ellos y su realidad objetiva el lugar adecuado para apreciar la verdad y falsedad del sistema”.<sup>1191</sup> De ahí que el lugar epistemológico tenga relación con el lugar político, pues “mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres”.<sup>1192</sup>

Esto, desde la perspectiva de la función crítica de la filosofía, significa que los grupos que son víctimas de la opresión, que va acompañada de la ideologización, son en sí mismos un principio de desideologización. Lo cual no quiere decir que subjetivamente sean capaces en todo momento de realizar un proceso de desideologización, pues muy al contrario pueden estar totalmente inmersos en la ideología dominante y asumirla como propia. Más bien son principio de desideologización por su realidad objetiva, al vivir en carne propia las consecuencias del sistema, y ser su situación producto de éste.

Es importante resaltar que desde el pensamiento ellacuriano es viable demostrar que el sujeto de la liberación son estas mayorías populares. Ahora cabría preguntarse si Ellacuría no realiza una restricción inadecuada respecto al sujeto de la liberación al hablar de “mayorías populares”, “pobres” o “pueblo”, viéndose en el mismo problema que el marxismo dogmático al considerar al proletariado como el *único* sujeto de la revolución, excluyendo de ella a otros sectores sociales.<sup>1193</sup> Es cierto que tanto la filosofía de la liberación como la teología de la

---

<sup>1189</sup> En este punto, Ellacuría recuerda la frase de la Carta a los Romanos (Rm 1, 18): “La injusticia reprime la verdad” (“Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 115).

<sup>1190</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, p. 1078.

<sup>1191</sup> SAMOUR, Héctor, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, UCA Editores, San Salvador, 2002, p. 302.

<sup>1192</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, p. 645.

<sup>1193</sup> Ellacuría señalaba ante este tipo de críticas: “...esa opción preferencial por los pobres es en orden a una acción eficaz para su liberación. Se trata de una liberación de los pobres, y no sólo de los pobres en su sentido económico, sino también en su sentido teológico y político, en su sentido analógico. A este respecto, a veces nos han acusado de

liberación han venido, con el paso de los años, ampliando a *sus sujetos* y concretizando la *opción por los pobres* a subjetividades emergentes y con una identidad propia, tales como las mujeres, los niños, los afroamericanos, los homosexuales, etc. Por otro lado, de primera impresión parece que Ellacuría al hablar de “mayorías populares” o “pueblo crucificado” deja fuera de toda posibilidad el comprender como sujetos de la liberación a las llamadas “minorías”. No obstante, una comprensión integral del pensamiento de la liberación nos da pautas para comprender el concepto de “pobres” y “mayorías populares” en un sentido incluyente. Si Ellacuría utiliza estos conceptos es por su carácter *metafísico*, es decir, como parte de su análisis de la realidad histórica, donde está presente la idea de una sola humanidad referida al mismo *phylum*.<sup>1194</sup> Lo

---

confundir a los pobres con el proletariado. ¿Cómo vamos a hacerlo, si en grandes partes de América Latina no hay proletariado? Hay mayorías populares oprimidas.” (ELLACURÍA, Ignacio, “El desafío cristiano de la teología de la liberación” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, p. 26).

<sup>1194</sup> Uno de los retos en el pensamiento de Ellacuría es comprender este momento biológico de la historia sin caer en reduccionismos. Para ello opta por un análisis filogenético sobre un análisis ontogenético, es decir, analizar lo biológico en la constitución de la humanidad sobre el mismo análisis en la constitución del individuo; esto sin desvalorar la importancia de este último. Para lo cual, establece dos temáticas básicas: (a) el origen biológico de los tipos de humanidad, y (b) la unidad y las diferencias formales de la evolución con la historia. En cuanto al primer punto, el origen biológico de los tipos de humanidad, Ellacuría analiza el *phylum* humano, es decir, todo el tronco biológico de seres vivos constituidos según un mismo esquema, donde todavía puede reconocerse una evolución genética. La evolución de la inteligencia del hombre no sólo se comprueba en las estructuras somáticas sino también en la evolución de sus industrias. De ahí que se afirme una importancia decisiva de lo biológico en el arranque de la historia, pues sin “un determinado desarrollo del volumen craneal y de la estructuración del cerebro, sin la posición erecta y la liberación de brazos y manos, sin la urgencia de un medio inhóspito y de una lucha biológica por la supervivencia, sin una primera agrupación fundamental biológica, la historia no hubiera comenzado” (ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 95). En efecto, ha sido por exigencias biológicas que ha aparecido el ser humano. La evolución es un proceso genético, donde se van produciendo formas nuevas desde otras anteriores, en función intrínseca y determinante de la transformación de éstas. Lo esencial de la evolución, pues, es la producción genética de formas específicas o típicamente nuevas tanto en el orden morfológico como psíquico. La especie humana, a través de un proceso evolutivo, ha pasado por diversos tipos de hombre antes de llegar al hombre actual. En este proceso, se han dando diversas graduaciones tanto somáticas como intelectuales y culturales, las cuales se encuentran estrechamente ligadas, ya que “no es sólo que unos [tipos de *homo*] no hagan lo que otros hacen y del modo que lo hacen, sino que no lo pueden hacer”<sup>1194</sup>. En esto es importante considerar que el hombre es una unidad estructural de organismo y de psiquismo. Por eso, los haceres distintos se basan en estructuras cualitativamente distintas en lo somático y en lo intelectual. Este hecho significa que son razones somáticas y biológicas las que determinan el tipo de inteligencia y el tipo de actividad que los seres humanos tienen y pueden desarrollar. Pero, por otro lado, debe admitirse que el psiquismo humano es factor de evolución respecto de los distintos tipos de humanidad. El sistema de psiquismo y organismo que es el ser humano, evoluciona según las determinaciones de su peculiar estructura biológica. Todo lo anterior, afirma Ellacuría, hace resaltar la importancia de lo biológico en la historia. En la aparición del *homo sapiens* intervienen positiva e inmediatamente tanto la naturaleza como la historia. Del paso del homínido no humano al primer *homo*, se da un proceso meramente biológico, pero de un tipo de humano a otro tipo de ser humano se da un proceso evolutivo que al mismo tiempo es un comienzo del proceso histórico, pues “los progenitores transmiten no sólo estructuras somáticas, sino también estructuras psicológicas, las cuales son estrictamente humanas; transmiten, además, estados psíquicos que son ya resultados de una historia anterior; transmiten, finalmente, un medio cambiado por la acción humana y una serie de instrumentos, de pautas y de prácticas, que son resultado de procesos históricos y son, a su vez, principio inmediato de historia” (*Ídem.*, p. 110). Se puede decir, entonces, que hay una estricta unidad estructural entre lo natural y lo histórico, entre lo biológico y lo psíquico. En cuanto al segundo aspecto, la unidad y las diferencias formales de la evolución con la historia, Ellacuría sostiene que no se pueden identificar evolución e historia, aunque sí se da una unidad. Sostener que la historia no tiene nada que ver con la evolución es una forma de idealismo y falsificación de la historia; pero identificar la historia con la evolución es un materialismo y una naturalización injustificados del

cual no impide que dentro de la unidad de lo real se dé la pluralidad, y en este caso, la pluralidad de las praxis de liberación. En este sentido, es totalmente válido considerar que la praxis de liberación del sujeto “mayorías populares” se pluralice a través de luchas concretas, de sujetos que, a primera vista, son unas “minorías” pero que por sus características forman parte del gran sector de la humanidad explotada y excluida. Ellacuría señala que “los pobres, sin identificarse con el proletariado, no son sólo los pobres en sentido económico, sino que son los desposeídos que luchan por superar su estado de injusticia”.<sup>1195</sup> Pero su praxis concreta, por más que esté relacionada con una identidad y unas reivindicaciones concretas, para que sea auténtica praxis de liberación debe estar referida a la unidad de una praxis global de liberación.

Lo anterior queda completado y ampliado por Enrique Dussel, quien también considera indispensable colocarse desde la periferia para que la filosofía sea liberadora, pues “[l]a inteligencia filosófica nunca es tan verídica, límpida, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno”.<sup>1196</sup> Además, desde la periferia, se descubre el criterio de la crítica, como instancia propiamente “negativa”: “es el descubrimiento de la negatividad de la víctima *como víctima*”.<sup>1197</sup> En efecto, para la FL, el lugar epistemológico ha de ser la perspectiva de la víctima; que pueden ser numéricamente, en un grupo social, una mayoría (los pobres socioeconómicos) o una minoría (en algunos países, un pueblo indígena) pero que a final de cuentas son excluidos y víctimas del sistema hegemónico.

La efectividad de la tarea de la FL debe partir del compromiso con una praxis histórica de liberación; no se concibe una filosofía acompañada de un quietismo político. De ahí que ser parte de una praxis dada en la realidad histórica, el *logos* filosófico debe ser un *logos* histórico, es decir, un *logos* que sintetice la necesidad de comprensión y transformación de una realidad que es intrínsecamente histórica. Este *logos* histórico debe ser una síntesis entre un *logos* exclusivamente contemplativo y un *logos* meramente práxico: “Un *logos* histórico que (...) busca la realidad y no sólo el funcionalismo de la realidad, pero busca la realidad en su acción y concreción histórica. (...) un *logos* que tiene que ver con la historia y su transformación, pero también con el entendimiento de esa historia y con la iluminación de esa transformación”.<sup>1198</sup> Tanto el *logos* contemplativo como el *logos* práxico, por sí solos, no se hacen cargo de la realidad histórica en su integridad; de ahí que el *logos* griego sea insuficiente para asumir la verdad desde la estructura dinámica de la historia. Se trata de un *logos* ahistórico que, por el lugar de donde

---

proceso histórico. En este sentido, Ellacuría reflexiona sobre dos cuestiones: la manera en que la evolución hace vigente el “modo” de presencia y actividad de lo natural en lo histórico; y la manera en que el dinamismo de la especie se constituye en elemento fundamental del proceso histórico.

<sup>1195</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, *op. cit.*, p. 26.

<sup>1196</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1197</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 371.

<sup>1198</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, p. 295.

surge, no tiene la preocupación de comprender lo histórico como fuente de verdad, sino que ésta se ubica en la comprensión de lo inmutable. Este no es un *logos* adecuado para la transformación histórica donde el sujeto sean las mayorías populares, los pobres y las víctimas, pues este *logos* “pudo responder de manera bastante adecuada a una precisa situación histórica, donde la historia, que era la historia de unos pocos, se basaba en la contemplación especulativa y de ninguna manera en la transformación social, cuyo sujeto fuera el pueblo entero”.<sup>1199</sup> No se trata, pues, de minusvalorar la importancia de este tipo de *logos*, sino de ser conscientes de sus limitaciones en cuanto a la realidad histórica, y su relativa inclinación a potencializar el encubrimiento de situaciones falsas o injustas.

La tarea filosófica, realizada desde un *logos* histórico, no intenta únicamente determinar la realidad y el sentido de lo ya hecho, sino que, desde esa determinación y en dirección a lo que hay por hacer, debe *verificar*, hacer verdadero y real lo que ya es en sí principio de verdad. Es decir, debe existir una interacción entre la necesaria realización del concepto y su carácter verdadero: “El pensar debe ser efectivo, pero la efectuación debe ser verdadera; el concepto debe ser efectivo de modo que si no tiene este carácter puede dudarse de su verdad, pero el concepto debe ser real, es decir, debe intentar la realización de lo que previamente se ha estimado como real; se reconoce así una implicación de intelección y *praxis* que supera la disyunción marxiana de contemplación y transformación, pues si es cierto que el mundo debe ser transformado no es ociosa la pregunta por el sentido de esa transformación”.<sup>1200</sup> Es un *logos* que no sólo es interpretativo, sino transformativo; es una inteligencia que tiene que ver con la historia, con su entendimiento y su comprensión, pues la inteligencia humana no sólo es siempre histórica, sino que esa historicidad pertenece a la propia estructura esencial de la inteligencia, y el carácter histórico del conocer, en tanto que actividad, implica un preciso carácter histórico de los mismos contenidos del conocimiento.

El *logos* histórico hace referencia a una inteligencia situada, es decir, a una inteligencia que sabe que sólo puede entrar al fondo de sí misma de forma situada y en busca de entrar al fondo de la situación tomada en su totalidad. O en otras palabras, “supone e implica que la realidad es histórica y que, por tanto, solo un *logos* de la historia, un *logos* histórico, un *logos* dinámico puede dar razón de la realidad”.<sup>1201</sup> Pero también se debe advertir de los riesgos que corre el *logos* histórico, especialmente tratándose de su estrecha relación con las luchas sociales. Corre el riesgo de ideologizarse y de politizar de manera falsa la realidad, perdiendo su autonomía y respondiendo a intereses que, por decirlo de alguna manera, ven en la inteligencia simplemente un instrumento técnico-utilitarista.

---

<sup>1199</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El carácter político de la misión de Jesús” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>1200</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Filosofía y política” en *Veinte años de historia...*, Tomo I, *op. cit.*, p. 54.

<sup>1201</sup> *Ídem.*, p. 60.

Ahora bien, estas características de la función liberadora de la filosofía son el punto de partida para que la FL reflexione sobre la fundamentación de derechos humanos. Es decir, debe ser un fundamento o unos fundamentos que respondan a la crítica a la ideologización, que sean creativas para proponer vías de construcción y defensa de derechos humanos, que partan del *lugar-que-da-verdad*, y que sean construidas por un *logos histórico*. Esto conduce a la FL a darse a la tarea de realizar una fundamentación de derechos humanos que supere los problemas comentados en la sección anterior.

En primer lugar, la FL ha de rechazar la elaboración dogmática de fundamentos de derechos humanos, pues de esta manera estará al tanto del riesgo de ser un instrumento de ideologización; en efecto, si la FL sostuviera un fundamento único y dogmático de derechos humanos estaría ante la posibilidad de perder su talante crítico y no reconocerse como producto de un *logos* histórico. Por eso, consideramos más apropiado establecer tres vías de fundamentación, estrechamente ligadas entre sí, que pueden sostenerse y argumentarse a partir de la FL.

En segundo lugar, la FL no se adscribe a las corrientes de pensamiento postmoderno que se suman a la defensa del “pensamiento débil” y a la negación de todo fundamento. Ya comentábamos que parte de la función liberadora de la filosofía es la búsqueda de los fundamentos últimos para desde ahí poder denunciar y criticar las construcciones ideológicas que sustentan los sistemas productores de víctimas y oprimidos. Sin duda, estos fundamentos no son definitivos pues como toda solución filosófica tienen un carácter provisorio.

Es cierto que la FL es una corriente crítica tanto de la Modernidad como de sus raíces colonialistas y burguesas, cuyo proyecto geopolíticamente ha sido funcional con el capitalismo opresor de las culturas y saqueador de sus recursos naturales. Dentro de estas críticas podemos citar, como ejemplo, a Enrique Dussel cuando señala que “*Homo homini lupus* es la definición real, es decir política, del *egocogito* y de la filosofía europea moderna y contemporánea. Es la expresión ontológica de la ideología de la clase burguesa, triunfante en la revolución inglesa, y que dominará el mundo del modo de producción capitalista. La filosofía se convierte nuevamente en el centro de la hegemonía ideológica de la clase dominante”.<sup>1202</sup> De ahí que, en un primer momento, Dussel considerara a la FL como una filosofía postmoderna pues buscaba superar la ontología conquistadora de la filosofía moderna:

“[L]a filosofía moderna europea, aún antes del *ego cogito*, pero ciertamente a partir de él, sitúa a todos los hombres, a todas las culturas, y con ello sus mujeres y sus hijos, dentro de sus propias fronteras como útiles manipulables, instrumentos. La ontología los sitúa como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o

---

<sup>1202</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, *op. cit.*, p. 20.

posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser. Especialmente centro, el *ego cogito* constituye la periferia y se pregunta con Fernández de Oviedo: ‘¿Son hombres los indios?’, es decir, ¿son europeos y por ello animales racionales? Lo de menos fue la respuesta teórica; en cuanto a la respuesta práctica, que es la real, lo seguimos sufriendo todavía: son sólo la mano de obra, si no irracionales, al menos ‘bestiales’, incultos –porque no tienen la cultura del centro–, salvajes... subdesarrollados”.<sup>1203</sup>

Sin embargo, cabría matizar de qué postmodernismo se trata, pues este concepto es bastante equívoco. Para lo cual nos valdremos de dos clasificaciones: una referente al posmodernismo y su relación con lo que se podrían llamar sus expectativas por la transformación social, realizada por Boaventura de Sousa Santos; y otra referida a las vías de acceso a la posmodernidad, elaborada por André-Jean Arnaud y María José Fariñas.

Para Boaventura de Sousa Santos es palpable que las tres grandes promesas de la Modernidad, a saber, la promesa de *igualdad*, la promesa de *libertad* y la promesa de la *dominación de la naturaleza*, no se han cumplido o han traído consecuencias no deseables. La *igualdad* se ve desmentida ante la pobreza del Tercer Mundo o los sectores marginados dentro de las sociedades del Primer Mundo; la *libertad* ha quedado insatisfecha ante la violencia policial, el trabajo infantil o en condiciones poco dignas, los conflictos raciales contra las minorías, la violencia sexual, etc.; y el *dominio de la naturaleza* se realizó de manera perversa al destruir la naturaleza misma y generar la crisis ecológica.<sup>1204</sup> Ante esta crisis, Boaventura de Sousa considera que la postura de defender la Modernidad es un laberinto sin salida pues la situación es más compleja, ya que “estamos enfrentando diversos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas”.<sup>1205</sup> En este sentido, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt tiene su principal limitación en no haber reconocido que “la razón que critica no puede ser la misma que la razón que piensa, que construye y que legitima aquello que resulta criticable”.<sup>1206</sup> Este tipo de afirmaciones coloca, casi por definición, al profesor portugués dentro del grupo de pensadores clasificados como “postmodernos”. No obstante, él se asume de esta forma pero con cierto matiz al distinguir entre el *posmodernismo celebratorio* y el *posmodernismo de oposición*. El primero consiste en afirmar que el hecho de que no existan soluciones modernas indica que probablemente no haya problemas modernos, o que en verdad no existan promesas modernas. En el segundo posmodernismo, “se asume que existe una disyunción entre los problemas de la modernidad y las posibles soluciones de la posmodernidad, la cual debe ser convertida en un

---

<sup>1203</sup> *Ídem.*, pp. 14-15.

<sup>1204</sup> Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano*, op. cit., pp. 98-99.

<sup>1205</sup> *Ídem.*, p. 104.

<sup>1206</sup> *Ídem.*, p. 105.

punto de partida para afrontar los desafíos derivados del intento de construir una teoría crítica posmoderna”.<sup>1207</sup>

Por su parte, los profesores Arnaud y Fariñas realizan una clasificación de las posturas posmodernas aplicadas concretamente al campo jurídico. Estas son<sup>1208</sup>:

- a) El posmodernismo filosófico, encabezado por autores como Foucault, Lyotard, Baudrillard y Derrida, quienes han proporcionado al derecho conceptos como “deconstrucción”, “vértigo”, “muerte del hombre”, “fragmentación”, etc.
- b) El posmodernismo formado por sociólogos y antropólogos jurídicos, que buscan desde un paradigma moderno romper con la tradición de la sociología clásica jurídica y concebir el derecho más allá de la construcción estado/sociedad civil. Insisten en la necesidad de un nexo dialéctico entre pensamiento y praxis.
- c) El posmodernismo formado por un punto de vista nacido de la confrontación entre la concepción occidental del derecho con los descubrimientos de los sociólogos y antropólogos que analizan el estado del derecho en las sociedades actuales, con ayuda de premisas tomadas del sistemismo. Desde aquí explican la crisis del derecho contemporáneo.

Sobre la base de las anteriores clasificaciones, podemos considerar que la FL se inscribe dentro de lo que el profesor de la Universidad de Coimbra denomina *posmodernismo de oposición* y, en gran medida, dentro de la segunda corriente señalada por Fariñas y Arnaud. La FL rompe con la racionalidad moderna (esa racionalidad de lo simple y claro), pues propone asumir un *logos histórico* que sea capaz de encargarse de la realidad a través de la praxis histórica. Sin embargo, no renuncia a la búsqueda de los “valores modernos” de igualdad y libertad, pero considera que ambos valores deben ser parte de un proceso de liberación, deben conducir a la justicia social y darle prioridad a la solidaridad humana, la cual tiene su fundamento en la respectividad estructural de la persona con los demás seres humanos y el mundo en la búsqueda de la producción y reproducción de vida.<sup>1209</sup> Además, el lugar epistemológico de verificación que propone lo constituye la realidad en que viven las grandes mayorías de la humanidad, es decir, los pobres y oprimidos, las víctimas del sistema, que han sido los principales perdedores de la Modernidad capitalista. Por eso, la FL no puede quedarse en la creación de fundamentos débiles de derechos humanos, sino que debe construir fundamentos fuertes con la finalidad de otorgar instancias críticas en beneficio de las víctimas; con fundamentos débiles se beneficia más a las estructuras que fácticamente oprimen y empobrecen que a quienes se les niegan las condiciones de vida digna.

---

<sup>1207</sup> *Ibidem.*

<sup>1208</sup> Cf. ARNAUD, André-Jean y FARIÑAS, José María, *Sistemas Jurídicos: Elementos para un Análisis Sociológico*, Universidad Carlos III-Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1996, pp. 218-219.

<sup>1209</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*

En tercer lugar, la FL debe evitar caer en cualquiera de los reduccionismos arriba mencionados. Como señala Dussel, “[l]a filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. *La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad*”.<sup>1210</sup> Así, al pensar la realidad histórica, la FL no puede conformarse con fundamentaciones reduccionistas que cercenan la realidad. Ésta es compleja y dentro de esta complejidad hay que repensar derechos humanos, para que estos sean instrumentos de la praxis de los pueblos. Por eso, la fundamentación debe posibilitar abordar las diversas parcelas de la realidad donde influyen y se ven afectados los procesos de derechos humanos: ética, social, económica, cultural, política y jurídica.

En cuarto lugar, la FL debe superar el etnocentrismo de derechos humanos, pues el *logos* histórico no puede desarrollar una categoría abstracta sino posibilitar su historización en el proceso de cada cultura. Cabe señalar que no entendemos a las culturas como sistemas cerrados de vida, sino como sistemas en constante diálogo con otras culturales que les impregnan una dinámica de cambios y enriquecimientos. No obstante, lo que se debe tener cuidado con derechos humanos es que estos se conviertan en un producto estático eurocéntrico que no pueda entrar en el diálogo intercultural y no puedan ser asumidos por la dinámica propia de otras culturas, para que desde sus propias tradiciones, se vean enriquecidos tanto los procesos de derechos humanos como a ellas mismas. La FL debe ser crítica de la ideologización de derechos humanos funcional al “universalismo eurocéntrico”; en este sentido, nos sumamos a la visión que tiene Dussel de la recepción acrítica del pensamiento europeo en la periferia:

“La filosofía progresista en el centro, cuando es simplemente repetida en la periferia (y no pensamos ya en la fenomenología o el existencialismo, ni siquiera en el funcionalismo o la teoría crítica, en la ciencia que se torna científicista, sino igualmente en el marxismo que no redefine sus principios desde la dependencia –y nosotros añadiríamos a las filosofías de derechos humanos–) se torna ideología encubridora. La ontología y la crítica parcial (como la que piensa que la ciencia no puede ser ideología, sea por sus supuestos o sea por el proyecto real, inconfesado) son así los fundamentos ideológicos últimos de la ideología imperialista”.<sup>1211</sup>

Por tanto, los fundamentos de derechos humanos que construya la FL deben permitir el diálogo intercultural. La fundamentación no puede encerrarse en el análisis de las condiciones concretas que posibilitaron el surgimiento de derechos humanos en Occidente, pues eso limitaría

---

<sup>1210</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación, op. cit.*, p. 15. Cursivas mías.

<sup>1211</sup> *Ídem.*, pp. 25-26.

la experiencia a un único proceso. Al contrario, la FL debe reflexionar sobre el fundamento posibilitando que los procesos de derechos humanos sean considerados patrimonio de toda la humanidad; es decir, debe promover la universalidad y universalización de derechos humanos desde los procesos de lucha propios de cada pueblo y cultura. Como señalamos, no se trata de defender un quietismo y purismo cultural, que no permita a las culturas liberarse de aquellos elementos que las enajenan e imposibilitan a sus miembros la producción y la reproducción de su vida; sino que debe reflexionar sobre las estructuras de la praxis humana de liberación que posibilitan las transformaciones socioeconómicas y culturales a favor de la dignidad humana.

Una vez considerando lo anterior, la FL puede proporcionarnos, sin ser definitivas ni totales, tres vías para fundamentar derechos humanos con el objetivo de que éstos sean instrumentos de la praxis de liberación de los pueblos. Estas vías son: el fundamento de la alteridad, el fundamento sociopolítico o de la praxis de liberación, y el fundamento de la producción de vida.

### **2.3. El fundamento de la alteridad**

La FL, aún cuando es crítica de la Modernidad, no renuncia a la subjetividad. Para los procesos de liberación es importante que la víctima, el pobre y el oprimido se constituyan en sujetos de su propia historia. Sin embargo, la FL no fundamenta derechos humanos en el sujeto abstracto de la Modernidad, ni en el individuo egoísta que sólo busca su propio interés. La autonomía del sujeto no es sinónimo de la subjetividad moderna que inicia los procesos de derechos humanos. Esto porque el sujeto abstracto de la Modernidad se constituye como una Totalidad excluyente, no abierta a la proximidad, ni la exterioridad del Otro. Además, como señala Hinkelammert, la moderna sociedad occidental más que antropocéntrica es mercadocéntrica<sup>1212</sup>; ha colocado el mercado como un supuesto orden natural, y la legitimidad y validez de las instituciones están en función de que permitan el libre desenvolvimiento de las leyes de mercado. Por eso, la visión del sujeto y de la subjetividad de la Modernidad, iniciada con Descartes, terminó ligándose al dominio de la naturaleza y de la realidad social a través del capitalismo. Se trata de una concepción *egocentrista* del ser humano, que sacraliza al individuo como propietario que fomenta la enajenación y mercantilización de todas las facetas de la vida humana. Reducir la dimensión subjetiva del ser humano a la subjetividad individualista de la Modernidad hegemónica significa promover, como lo vimos en el capítulo primero de esta investigación, un desperdicio de la experiencia. Desde otras culturas, la subjetividad se ha construido de manera distinta, y en diversas ocasiones de forma comunitaria.

---

<sup>1212</sup> Cf. HINKELARMMERT, Franz, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia de Costa Rica, 2005.

Por eso, la subjetividad debe constituirse en el encuentro con el otro. Como es bien sabido, es Enrique Dussel quien, partiendo de la filosofía de Emmanuel Levinás, ha introducido la alteridad como un elemento fundamental de la FL. Por eso, se habla de una FL concebida como una metafísica de la alteridad o una filosofía de la alteridad ética.<sup>1213</sup> A partir de ahí, se trataría de constituir subjetividades de personas y de pueblos; es decir, tanto subjetividades personales como subjetividades colectivas. La filosofía que se refugia en el centro, que parte de él, termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus límites sólo está el “no-ser”, la nada, la barbarie, el “sin-sentido”, el “otro sin razón”. Por eso, la FL se constituye en parte como recuperación no “del otro sin razón” sino de “la razón del Otro”.

Del conjunto de categorías que Dussel aporta a la FL, algunas de ellas tienen relación con una fundamentación de derechos humanos desde la alteridad y, además, autores juristas cercanos a los movimientos de liberación las han tomado en cuenta para la construcción de su pensamiento jurídico.<sup>1214</sup> Estas categorías son la proximidad, la totalidad, las mediaciones, la libertad situada, la exterioridad y la enajenación.

a) *Proximidad*: Dussel señala que la experiencia griega o indoeuropea y la moderna privilegiaron la relación ser humano–naturaleza.<sup>1215</sup> Comprendieron el ser como *luz* o como *cogito*, lo que conlleva definir el ámbito del mundo y lo político como lo visto, lo dominado, lo controlado. En cambio, si se privilegia la relación ser humano-ser humano (la especialidad y lo político), se puede dar un discurso filosófico con otro origen. En efecto, se trata de comenzar desde la proximidad, distinguiéndola de la proxemia:

“No hablemos aquí del ir hacia una mesa, una silla, una cosa. Aproximarse a algo, llegar junto a ella para tomarla, comprarla, venderla, usarla. Aproximarse a las cosas lo denominaremos la proxemia. Hablamos aquí de aproximarnos en la fraternidad, acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarlos. Aproximarse en la justicia es siempre un riesgo porque es acortar distancia hacia una libertad distinta”.<sup>1216</sup>

---

<sup>1213</sup> Cf. GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Driada, México, 2003, pp. 171-202; SALAMANCA, Antonio, *Yo soy guardián mundial de mi hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri*, IKO, Frankfurt, 2003, pp. 65-70.

<sup>1214</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, op. cit., pp. 139-159. Además, al final de este capítulo revisaremos la comprensión del pluralismo jurídico como proyecto emancipador que realiza Antonio Carlos Wolkmer, y veremos cómo la ética de la alteridad es uno de sus fundamentos.

<sup>1215</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 29.

<sup>1216</sup> *Ídem.*, p. 30.

En este sentido, praxis es acortar distancia; es un obrar hacia el otro como otro. Es una acción que no se acerca a las cosas, sino al otro en cuanto otro; por eso es un aproximarse y no una proxemia. De ahí que pueda hablarse de diversas proximidades<sup>1217</sup>:

- *Proximidad originaria*: Es la primera proximidad en función de que el ser humano no nace en la naturaleza, sino que por su calidad de mamífero nace en otro y es recibido en sus brazos. Nace en alguien (su madre) y no en algo (como el vivíparo). El ser humano nace y es recibido en una cultura, no sólo en la naturaleza.
- *Proximidad histórica*: Es la proximidad derivada de que la proximidad originaria se efectúa en una cultura. Se realiza de tres maneras: la política (entre hermanos), la erótica (entre amantes) y la pedagógica (entre generaciones).
- *Proximidad metafísica o escatológica*: Esta proximidad es aquella que busca superar la equivocidad de la proximidad histórica. En sus tres maneras, la proximidad histórica es equívoca pues no siempre es un encuentro auténtico con el otro, sino con uno mismo, con su mismidad, que enajena al otro. En este sentido, la proximidad histórica es equívoca:

“La proximidad erótica del beso y el coito, la proximidad política de la fraternidad, la pedagógica del mamar, la proximidad ‘feliz’ es esencialmente equívoca. El beso de los amados puede ser totalización autoerótica, utilización hedónica del otro. La asamblea de los hermanos puede cerrarse como grupo de sectarios dominadores y asesinos. El mismo mamar puede ser vivido por la madre como compensación de la carencia orgásmica con respecto al varón castrador y machista. La proximidad se torna así equívoca”.

Ante esta equivocidad de la proximidad histórica, Dussel habla de la proximidad inequívoca, que es la que se da ante el rostro del oprimido, de la víctima, del que es exterior a todo sistema. Es la proximidad ante el que clama justicia, al que invoca responsabilidad. La proximidad inequívoca es la que se establece con el que necesita servicio, porque es débil, miserable, necesitado.

Por eso Dussel afirma que la proximidad es la raíz de la praxis y desde donde parte toda responsabilidad por el otro, y en concreto con el *otro* víctima del sistema.

b) *Totalidad*: La totalidad es la manera cómo las cosas se presentan al ser humano. La proximidad, el cara-a-cara del ser humano con el ser humano, deja irremediablemente lugar a la lejanía. Entonces el ser humano se acerca a los entes, a las cosas, a los objetos; las cosas-sentido,

---

<sup>1217</sup> *Ídem.*, pp. 31-35.

los entes, nos enfrentan en una multiplicidad casi indefinida. No obstante, esto se da en una *totalidad*, en un sistema, que los comprende y los unifica. Los entes, señala Dussel, no nos rodean de manera caótica sino que forman parte de un *mundo*, que es una totalidad instrumental de sentido. Es el horizonte cotidiano en el cual vivimos.

El *mundo* es así el sistema de todos los sistemas que tienen al ser humano como su fundamento. Los sistemas económicos, políticos, sociológicos, matemáticos, psicológicos, etc., son sólo subsistemas de un sistema de sistemas: el mundo. Dussel señala que en nuestra situación actual, “la totalidad del ser se funda en el valor, en el capital. Desde el fundamento del capital se despliega el ‘mundo’ como totalidad concreta, histórica”.<sup>1218</sup>

El ser humano comprende o abarca al mundo como totalidad; dicha totalidad está vigente en todo acto humano concreto. Sin el *todo a priori* es imposible constituir el sentido de algo. Dussel entiende por “comprensión” el habérselas del ser humano con el mundo como totalidad; se trataría del acto por el que no aprende algo como todo (-prensión o simple aprensión), sino que comprende o prende algo con otros hasta abarcar y constituir *el todo del mundo*.<sup>1219</sup> La comprensión es fundamental y al mismo tiempo cotidiana; en cambio, la interpretación constituye el sentido.

c) *Mediaciones*: Las mediaciones no son otra cosa que aquello que empuñamos para alcanzar el objetivo final de la acción. La proximidad es la inmediatez del cara-a-cara con el otro; la totalidad es el conjunto de los entes en cuanto tal: en cuanto sistema. Las mediaciones posibilitan el acercarse a la inmediatez y permanecer en ella, constituyen en sus partes funcionales a la totalidad.

La cercanía del ser humano con las cosas es *proxemia* mientras que, como hemos dicho, la cercanía del ser humano con el ser humano es *proximidad*. Dussel señala que “[s]i la relación rostro-a-rostro, la proximidad, es la esencia de la praxis, ahora deberemos hablar de la proxemia, o la esencia de la *poíesis*, del trabajo que cumple el hombre en la naturaleza y por el cual la mera cosa cobra un sentido y valor: se transforma en mediación”.<sup>1220</sup>

d) *Libertad situada*: Las cosas y entes que constituyen su entorno son mediaciones, posibilidades. Cuando el ser humano obra, lo hace por un proyecto. Ese proyecto determina las posibilidades, las mediaciones para su realización. Es decir, la persona está asediada por decisiones que debe tomar, y caminos que se abren y se cierran. Este estar abierto al deber de continuamente determinarse por esta o aquella posibilidad; el estar algunas veces desconcertado y no saber cuál elegir; el poder elegir lo mismo y no elegir nada; la capacidad o poder sobre las mediaciones, se

---

<sup>1218</sup> *Ídem.*, p. 37.

<sup>1219</sup> *Ídem.*, p. 42.

<sup>1220</sup> *Ídem.*, p. 45.

denomina, según Dussel, la libertad. En efecto, el ser humano se realiza por determinaciones electivas. Elegir libremente no consiste en poder determinar absolutamente las mediaciones desde una indeterminación absoluta (sería la libertad infinita, radical). Tampoco el ser humano está totalmente determinado, condicionado; es libre y al mismo tiempo históricamente determinado. La mediación es posibilidad para una libertad. La cosa es ente porque siendo interpretado en su sentido y estimado en su valor es por último elegido y postergado en vista del proyecto. Sin libertad no hay ser humano, ni ente, ni sentido, porque simplemente no habría mundo: sólo habría cosmos, cosas, estímulos, animales, etc.

e) *Exterioridad*: Dussel afirma que esta es la categoría más importante para la FL, y que posibilita realizar un discurso nuevo. Es decir, la *exterioridad* es una categoría que marca la diferencia de la FL con las filosofías del centro que usan también las categorías arriba descritas. Posibilita un discurso nuevo porque hace viable fijarse en la realidad de los pueblos periféricos: “Es la novedad de nuestros pueblos lo que se debe reflejar como novedad filosófica y no a la inversa”.<sup>1221</sup>

La exterioridad parte del hecho de que en el conjunto de todos los entes, sobresale uno, distinto a todos los demás: *el rostro de los otros seres humanos*. Alejados de la proximidad, consumidos por la proxemia –donde aun el rostro humano es asumido como una cosa-sentido, como un ente más–, la presencia de este rostro nos recuerda la necesidad de aquélla. El ser humano como ente es parte de la totalidad, de los sistemas, pero la emergencia de su rostro nos vuelve a enfrentar a la proximidad; es cuando el otro se nos revela en toda su exterioridad. Señala Dussel:

“El rostro del hombre se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien”.<sup>1222</sup>

El *otro* es, entonces, la denominación precisa de la exterioridad en cuanto tal. Es histórica y no meramente natural o física. El *otro* es la alteridad de todo sistema posible; está más allá de “la mismidad” de la totalidad. El otro se revela realmente como otro, en toda la intensidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo distinto en extremo, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, como el pobre, el oprimido y la víctima de los sistemas; el que a la orilla del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y desafía a la totalidad.

---

<sup>1221</sup> *Ídem.*, p. 55.

<sup>1222</sup> *Ídem.*, p. 56.

Entonces la exterioridad es el ámbito desde donde el otro ser humano, de forma libre y no condicionado por mi sistema, se revela no como parte de mi mundo. Esto hace caer en la cuenta que, como señala Lévinas, “[l]a filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser”.<sup>1223</sup> En efecto, Dussel contrapone dos lógicas: la lógica de la totalidad y la lógica de la exterioridad. Aquélla establece su discurso desde la identidad, desde la mismidad, desde el fundamento hacia la diferencia; es una lógica de la naturaleza, de la totalidad. Es una lógica que aliena la exterioridad y cosifica a la alteridad, al otro ser humano. Por otra parte, la lógica de la alteridad o de la exterioridad establece su discurso desde la libertad del otro; es una lógica histórica y no evolutiva; no es meramente dialéctica sino que es analéctica.

La dialéctica es un método de conocimiento dentro de la totalidad, según Dussel. Su ámbito propio es lo ontológico, es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro, hasta su fundamento. Su principio es el de identidad y diferencia, no de distinción.<sup>1224</sup> No obstante, para recuperar la exterioridad, la FL ha propuesto el método analéctico, principalmente tratándose -de la obra de Dussel y Scannone.

En la analéctica hay una fusión de la dialéctica y la analogía. Analéctico quiere indicar el hecho por el que todo ser humano, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre “más allá” del horizonte de la totalidad. Su categoría propia es la de exterioridad, y su punto de partida de su discurso es la exterioridad del otro. Su principio no es el de identidad sino el de separación, distinción.<sup>1225</sup> Además, este método permite superar los errores modernos que invisibilizaban la experiencia de opresión en el Sur; Sánchez Rubio comenta en su estudio sobre la FL:

“La analogía o la *metafísica de la alteridad* permite salir del solipsismo en el que incurre la modernidad, liberando a aquellos seres humanos nunca reconocidos como tales una vez incorporados al son que marca el uniformismo dominador de Europa. La pobreza, la miseria, el hambre, son las pruebas más elocuentes del rechazo que Occidente ha desempeñado sobre América Latina”.<sup>1226</sup>

El método analéctico parte de los entes, al igual que el dialéctico, pero no para subsumirlos en la abstracción y violencia del ser, sino para descubrir “entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el “rostro” óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético”. En efecto, la

---

<sup>1223</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Trad. Daniel E. Guilloit, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 67.

<sup>1224</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., pp. 184-186.

<sup>1225</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 186-188.

<sup>1226</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, op. cit., p. 64.

filosofía primera se afirma como ética y no como ontología, y desde tal fundamentamento queda juzgada y comprendida toda la realidad. Por otro lado, la incapacidad de someter al otro a categorías intelectuales desde el “yo”, hace que el diálogo (dia-léctica) tanto entre seres humanos individuales como entre pueblos y culturas, no pueda quedarse encerrado en la dialéctica, sino abierto a la radical y absoluta novedad.

La FL no se pregunta por el ser sino por la responsabilidad por el otro. Pero tal responsabilidad se configura desde el “cara-a-cara”, desde la interpelación que realiza el pobre, el oprimido, la víctima. Al respecto, señala Carlos Beorlegui que “[a]quí se advierte un elemento levinasiano (...), y que Lévinas presenta en su obra básica *Totalidad e Infinito*, pero más tarde profundizará en *De otro modo que ser, o más allá que la esencia*. Nos referimos al hecho de la preeminencia ética, metafísica y antropológica del ‘cara-a-cara’ (*‘face-a-face’*) del yo con el otro, sobre las relaciones sociales de igualdad y justicia, necesarias cuando aparece el *tercero*”.<sup>1227</sup> El método analéctico es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito.

No obstante, el uso de este elemento por parte de la FL es crítico, y reconoce que la infinitud que enfrenta la totalidad no es suficiente, pues se corre el riesgo de una abstracción donde el otro sea equívoco. Por eso, se habla del *otro inequívoco*, que es el rostro del pobre, de la víctima y del oprimido. De ahí, en parte, que la FL sea crítica a las concepciones abstractas del ser humano:

“Uno de los aportes más importantes de la crítica al sujeto radica en el rechazo de una esencia universal, puramente abstracta, del ser humano, favoreciendo en su lugar una concepción más sensible a la alteridad, pues lo extraño, lo otro, es un momento determinante de toda experiencia humana. La FL se propuso, frente a las filosofías de inspiración ‘humanista’ y ‘dialéctica’, una concepción de la universalidad desde la alteridad y la dis-tinción, no meramente como casos de lo extraño que finalmente quedan situados en los ordenamientos que el universalismo abstracto propone como medida de lo humano”.<sup>1228</sup>

Tanto Enrique Dussel como Mauricio Beuchot afirman que en Lévinas se da una equivocidad en su filosofía de la alteridad. Aquél afirma que Lévinas “habla siempre del otro como lo ‘absolutamente otro’. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha

---

<sup>1227</sup> BEORLEGUI, Carlos, *op. cit.*, p. 742.

<sup>1228</sup> GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación, op. cit.*, p. 207.

pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes”.<sup>1229</sup> Por su parte, Beuchot señala que “el conocimiento analógico del otro como prójimo y como oprimido puede subsanar deficiencias que se echan de ver en la postura de Lévinas del conocimiento y reconocimiento del otro, que a veces corre el riesgo de equivocismo”.<sup>1230</sup> La FL habla de un *inequívocamente otro*, que es quien padece la injusticia, quien es víctima del sistema.<sup>1231</sup> En este mismo sentido también encontramos la postura de Juan Carlos Scannone:

“Primeramente, el pobre es el otro *en cuanto* otro. Pues, en un sentido ontológico, la persona como persona es pobre. En *cuanto persona* está sin medios y sin armas ante las armas y los medios de la riqueza y el poder. O, mejor dicho, su arma y su riqueza *en cuanto* persona es la inasibilidad e imprevisibilidad de su libertad, irreductible en último término a todo intento de dominio o posesión... Pero sobre todo en el sentido del pobre a secas y de los pueblos pobres, por su situación de opresión real. Ellos son como el *signo* donde la alteridad de la persona se muestra más en su desnudez, y en quienes las contradicciones que toda la sociedad sufre y que sufre la persona de todos y cada uno, están ahí, visiblemente encarnadas”.<sup>1232</sup>

La libertad situada también se reinterpreta desde la exterioridad. La libertad permite que el *otro* sea exterioridad de toda totalidad. Pero no la libertad entendida sólo como una cierta posibilidad de elegir entre diversas mediaciones para construir el proyecto de vida. Libertad es ahora la incondicionalidad del otro con respecto a la totalidad. El otro como otro –como centro de su propio mundo– puede decir lo inesperado y lo inédito en el sistema, pero como ente de un sistema es funcional o miembro de una cierta estructura pero no es *otro*. Se es otro en tanto se es exterior a la totalidad, y en ese mismo sentido se es persona humana, se es rostro que interpela.

f) *Alienación*: La alienación se da cuando se le niega al otro su calidad de otro. La totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a autocentrarse; busca eternizar su estructura presente y a devorar intrasistémicamente a toda exterioridad posible. Al respecto, Dussel señala:

---

<sup>1229</sup> DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 181-182.

<sup>1230</sup> BEUCHOT, Mauricio, “Sobre la analogía y la filosofía actual” en *Analogía Filosófica*, México, enero-junio 1996, p. 75.

<sup>1231</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción a la filosofía del derecho*, op. cit., pp. 151-152.

<sup>1232</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 151-152.

“Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro.

La periferia geopolítica mundial, la mujer y el hijo son propiedad del centro, del varón y el adulto. Se aliena el ser del otro al descolocarlo de su propio centro; al hacerlo girar en torno del centro de la totalidad ajena.

La alienación, sin embargo, se juega esencialmente en la *poíesis* de una formación social. La *praxis* de dominación, como relación hombre-hombre coloca al otro al servicio del dominador, pero es en el trabajo (*poíesis*) en el que dicha dominación se cumple realmente. Es cuando el fruto del trabajo no es recuperado por un pueblo, por el trabajador, por la mujer, por el hijo, es que su ser queda alienado. Cuando el fruto del trabajo del otro dominado, totalizado, se lo apropia sistemáticamente el dominador; cuando dicha apropiación deviene habitual, institucional, histórica, en ese momento la alienación es real, cierta, efectiva: es un modo de producción injusto”.<sup>1233</sup>

Entonces para el sistema el *otro* aparece como algo diferente, que pone en peligro la unidad de “lo mismo”. En efecto, al *otro* en tiempo de peligro se le transforma gracias a la ideologización en “el enemigo”.

Las categorías expuestas arriba, propias de la FL desarrollada por Dussel y, en parte, por Scannone, nos posibilitan establecer un fundamento de derechos humanos desde la alteridad, desde el encuentro con el otro. A diferencia de los fundamentos hegemónicos de derechos humanos basados en una subjetividad del individuo, que finalmente son parte de la totalidad, del sistema dominante, la FL propone un fundamento en la alteridad, desde una subjetividad abierta al otro y no cerrada en la mismidad. En este contexto, la subjetividad moderna es parte de la totalidad que sólo reconoce derechos a *los mismos*<sup>1234</sup>, no al inequívocamente otro, al que por la totalidad es considerado extraño, ajeno y hasta peligroso al sistema. A ese otro, al contrario, aunque exija la satisfacción de las mismas necesidades que *los mismos*, es catalogado de delincuente; por eso, se criminalizan la protesta y las luchas sociales y las *praxis* de liberación se reprimen (ellas son finalmente los medios en que los otros emergen para romper la alienación a la que son sometidos). En efecto, la fundamentación de derechos humanos efectuada sólo desde el individuo carga con algunos de los reduccionismos que comentamos en secciones anteriores; está

---

<sup>1233</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>1234</sup> Esos *mismos*, esos que reafirman la *mismidad* del sistema, son los que concretizan al ser humano abstracto, a ese ser humano que se considera “sujeto universal de derechos”, es decir, el varón, blanco, burgués, adinerado, occidental, etc.

marcada por el reduccionismo monocultural e historicista. Derechos humanos fundamentados desde el sujeto abstracto fácilmente se convierte en herramienta de enajenación, y son parte de lo que Dussel describe en el siguiente texto:

“Vestida de nobles virtudes nietzscheanas, guerreras, saludables, blancas y rubias como los arios, Europa se lanza sobre la periferia, sobre la exterioridad geopolítica; sobre las mujeres de otros varones; sobre sus hijos; sobre sus dioses. En nombre del ser, del mundo humano, de la civilización, aniquila la alteridad de otros hombres, de otras culturas, de otras eróticas, de otras religiones. Incorpora así aquellos hombres o, de otra manera, despliega violentamente las fronteras de su mundo hasta incluir a otros pueblos en su ámbito controlado.”<sup>1235</sup>

Sin negar la subjetividad como elemento de una fundamentación de derechos humanos, es imprescindible abrirla a la pluriculturalidad y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos del planeta; se trataría de un sujeto inter-subjetivo, comunitario, que sea el sujeto de derechos humanos como praxis de liberación. Es lo que propone la FL a partir de una metafísica de la alteridad, que se concretiza en comprender a la ética, a la responsabilidad por el otro, como el inicio de toda filosofía. Esta ética es una ética de la solidaridad que tiene sus consecuencias para la construcción de una juridicidad alternativa, generada desde las luchas sociales; en este sentido, el jurista brasileño Antonio Carlos Wolkmer comenta que esta ética:

“...parte de las necesidades de los segmentos humanos marginados y se propone generar una práctica pedagógica libertadora, capaz de emancipar a los sujetos históricos oprimidos, sin justicia, alienados y excluidos. Por ser una ética que debe reflejar los valores de la emancipación de nuevas entidades colectivas que van afirmando y reflejando una praxis concreta, comprometida con la dignidad del otro, encuentra sus soportes teóricos no sólo en las prácticas sociales cotidianas y en las necesidades históricas reales, sino en algunos supuestos epistemológicos de la llamada vertiente latinoamericana de la ‘Filosofía de la Liberación’...”<sup>1236</sup>

La ética de la alteridad busca una apertura del sujeto que sea capaz de comprender lo nuevo de la historia que se construye desde la exterioridad. “El punto de partida es la víctima, el Otro, pero no simplemente como otra ‘persona-igual’ en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodícticamente) como Otro en algún aspecto negado-oprimido (*principium*

---

<sup>1235</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 69.

<sup>1236</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, “Bases éticas para una juridicidad alternativa” en Jesús Antonio de la Torre Rangel (Coord.), *Derecho alternativo y crítica jurídica*, UAA-ITESO-Porrúa, México, 2002, pp. 179-180.

*oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusiones*).”<sup>1237</sup> Desde el otro como otro –el pobre, el oprimido, la víctima–, que es libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad considerándola nada (como incultura, analfabetismo, barbarie, primitivismo, incivilización), es como surge en la historia lo nuevo. Por ello todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinto.

Todo lo anterior se realiza, se hace realidad, cuando alguien dice, por ejemplo, “¡[t]engo hambre, necesito alimento!”.<sup>1238</sup> El hambre del pobre es consecuencia de un sistema injusto, y en su situación de víctima no tiene lugar dentro del sistema. No tiene lugar por ser negatividad, por sufrir falta-de, por ser no-ente en el mundo. Pero fundamentalmente está fuera porque saciar estructuralmente el hambre del pobre es cambiar radicalmente el sistema. En efecto, derechos humanos fundamentados desde la alteridad han de comprenderse en herramientas de lucha de quienes son víctimas del sistema, y por eso, más que elementos conservadores del sistema han de ser subversivos, transformadores, revolucionarios. El cara-a-cara con el otro inequívoco obliga a repensar constantemente derechos humanos, pues los derechos del otro no son parte del sistema:

“El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana. Cuando se avanza en el mundo, el pobre, conmueve los pilares mismos del sistema que lo explota. Su rostro (*pnim* en hebreo, *prósopon* en griego), persona, es provocación y juicio por su sola revelación.”<sup>1239</sup>

En el capítulo primero de esta investigación hemos visto cómo la conquista de las Indias significó una manera en que la totalidad enajenó al otro, y cómo la THDH tuvo, de alguna manera, una de sus fundamentaciones en el encuentro con el otro, en la alteridad. Si bien fue un acceso limitado al otro, es claro que el rostro del oprimido, de la víctima, del pobre emergió e

---

<sup>1237</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación, op. cit.*, p. 417.

<sup>1238</sup> En una obra más reciente, al elaborar una ética material de la vida, Dussel reafirma la cuestión de la intersubjetividad generada desde la irrupción del otro inequívoco, de la víctima: “En la víctima, dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como ‘interpelación’ en última instancia: es el sujeto que ya no-puede-vivir y grita de dolor. Es la interpelación del que exclama: ‘¡Tengo hambre! ¡Denme de comer, por favor!’. Es la vulnerabilidad de la corporalidad sufriente –que el ‘ego-alma’ no puede captar en su subjetividad inmaterial e inmortal– hecha herida abierta última no cicatrizable. La no respuesta a esta interpelación es muerte para la víctima: es para ella dejar de ser sujeto en su sentido radical –sin metáfora posible–: morir. Es el criterio negativo y material último y primero de la crítica en cuanto tal –de la conciencia ética, de la razón y de la pulsión críticas–. El que muere ‘fue’ *alguien*: un sujeto, última referencia real, el criterio de verdad definitivo de la ética. El Otro es la víctima posible y causada por mi acción funcional en el sistema. Yo soy responsable.” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación, op. cit.*, p. 524).

<sup>1239</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación, op. cit.*, p. 59.

interpeló y, para personajes como Las Casas, Veracruz y Quiroga, significó un encuentro con la exterioridad, un rompimiento con su totalidad, con su mismidad. En la actualidad, casi quinientos años después, esa emergencia del otro, que exige sus derechos a través de la satisfacción de sus necesidades, sigue interpelando a una sociedad que formalmente (*constitucionalmente*) reconoce y garantiza “derechos humanos”, pero que los cumple sólo desde la totalidad, desde la mismidad; la exterioridad es excluida de su disfrute.

Un ejemplo claro es uno de los pliegos de demandas presentado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la mesa del diálogo de las “Jornada por la Paz y la Reconciliación en Chiapas”, celebrada en San Cristóbal de Las Casas en 1994. En él se hacen varias peticiones para los pueblos indígenas; entre ellas destacan las siguientes en relación con lo que venimos diciendo:

“14. Que se respeten nuestros derechos y dignidad como pueblos indígenas tomando en cuenta nuestra cultura y tradición.

15. Ya no queremos seguir siendo objeto de discriminación y desprecio que hemos venido sufriendo desde siempre los indígenas.”<sup>1240</sup>

Estas demandas del EZLN se realizan desde la exterioridad, desde el otro que, constituyéndose en un sujeto inter-subjetivo, realiza una praxis de liberación que se opone a la totalidad. Es un ejemplo claro de cómo en sistemas que formalmente contienen los derechos humanos en su Constitución, no se hacen efectivos para aquellos que no son *lo mismo*; y es que cumplirlos significaría una revolución que provocaría la destrucción de esa totalidad.

Este encuentro con el otro, el *cara-a-cara*, queda complementado y llevado más allá, con el pensamiento de la liberación de Franz Hinkelammert. Este autor habla del *retorno del sujeto*, pero no del sujeto metafísico, sino del sujeto viviente, corporal, en cuanto horizonte filosófico para una crítica radical de la globalización neoliberal. Como habíamos dicho, este autor señala que la sociedad moderna occidental más que antropocéntrica es *mercadocéntrica*.

El concepto de sujeto surge en la relación sujeto-objeto, en la filosofía de Descartes. El sujeto es visto como instancia que se relaciona con el objeto, es decir, la *res cogitans* frente a la *res extensa*. Es un sujeto del pensamiento que se enfrenta al mundo de los objetos. Para él todo es objeto, tanto la corporalidad del otro como la propia corporalidad. Por eso, Hinkelammert señala que es un sujeto trascendental, que desde un punto de vista externo a la corporalidad del mundo

---

<sup>1240</sup> Sobre estas demandas, de la Torre Rangel señala que “se refieren a las condiciones para ejercer *el derecho a tener derechos*; y son radicales, van a la raíz ética de nuestra relación con el *otro*, con el indios, que implica primero no negarlo sino reconocerlo. Y es que la alienación, la victimización, comienza por negar al otro como otro, por discriminarlo” (DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, *op. cit.*, p. 154).

juzga sobre éste como mundo objetivo, del que no se considera parte sino sólo juez.<sup>1241</sup> Su existencia se sostiene solamente en su autorreflexión sobre sí mismo, y por eso no tiene corporalidad ni tampoco, en consecuencia, tiene sentidos.<sup>1242</sup>

Pero no queda ahí la noción de este sujeto epistemológico, pues es a la vez un individuo poseedor; es el individuo que se dirige al mundo para dominar y poseer; al pensar el mundo corporal como objeto, en la relación sujeto-objeto se entiende como poseedor del mundo. Lo más grave es que la negación del sujeto trascendental realizado por la postmodernidad no ha significado una recuperación de una subjetividad liberadora e intercomunitaria<sup>1243</sup>; al contrario, ha fortalecido al sujeto actuante como individuo propietario; al respecto, señala Hinkelammert:

“Pero esta negación del sujeto trascendental no ha afectado al individuo poseedor, que es su contrapartida. De hecho ha sustituido el sujeto pensante por el sujeto actuante, que es un individuo propietario y calculador de sus intereses. Sigue interpretando todo el mundo corporal como objeto de acción, pero se ve a sí mismo más bien como una sustancia calculadora, que se mueve en un mundo de puros objetos, y calcula su posibilidad de acceder a este mundo consumiéndolo y acumula como propiedad partes crecientes de él. Para este sujeto calculante, el propio cuerpo sigue siendo un objeto igual como lo es el mundo exterior. No tiene cuerpo, para calcular su acción sobre cuerpos, que es su objeto. Este sujeto calculante es el individuo, que no se ve molestado por la negativa al sujeto trascendental”.<sup>1244</sup>

En un sentido semejante, Enrique Dussel señala que la reacción postmoderna contra el sujeto moderno debe ser recogida y subsumida por la FL; es necesaria pero no suficiente. Señala que “[l]a subjetividad debe ser redefinida de manera flexible, compleja, fluida, quiasmática (no

---

<sup>1241</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 485.

<sup>1242</sup> También la crítica al sujeto moderno es presentada por Dussel; entre otras cuestiones, señala la siguiente: “El yo es absolutamente autónomo, parte desde sí hacia sí mismo. Son formulaciones claras del ‘sujeto moderno’. En el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), Schelling concluye que el Yo es el Absoluto mismo (Dios antes de la creación), que ‘pone’ la realidad de lo objetivo: ‘En primer lugar –nos dice–, la certeza de la existencia de cosas externas (*der Aussendenge*) es un mero prejuicio del que debemos liberarnos para retornar al fundamento’. Dicho fundamento es el propio ‘saber’ del Yo: ‘La autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) es el acto absoluto, mediante el cual es puesto todo para (*für*) el Yo” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 515).

<sup>1243</sup> Enrique Dussel también coincide con Hinkelammert en esta crítica a las filosofías sin sujeto. De la filosofía analítica, por ejemplo, señala que es ingenuamente solipsista, porque no advierte temáticamente la intersubjetividad como nivel de construcción del “acuerdo” consensual válido; además señala que esta filosofía se sitúa metódicamente en un nivel de “abstracto”, con pretensión de inteligibilidad, que deja fuera de su campo de observación al sujeto, ya que la “abstracción” consiste, precisamente, en que no importa el “sujeto concreto” que formula la proposición. Del pensamiento postmoderno señala que es rico pero ambiguo en su crítica a la filosofía del sujeto (cartesiano), pues por una parte desaparece el sujeto en el nivel epistemológico del sistema performativo, y por otra, se encuentra la crítica foucaultiana contra la “soberanía del sujeto” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 519).

<sup>1244</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., pp. 486-487.

perdiendo los diversos polos del diagrama, los diversos ‘lugares’ de la enunciación, y pensándolos en tensión de mutua co-constitución)”.<sup>1245</sup>

Una fundamentación de derechos humanos desde el sujeto trascendental, o desde su negación postmoderna, termina siendo funcional para los intereses del sujeto calculante. Los derechos humanos se reducen a los “derechos” necesarios para acceder “al mundo consumiéndolo” y acumular propiedades. Paradójicamente, el sujeto actuante verá en los otros a objetos, pues la sociedad del mercado lo conduce a “[t]ransformar todo en objeto, inclusive a sí mismo, [y esto] es presentado ahora como libertad y salvación”.<sup>1246</sup> Entonces los bienes protegidos por los derechos humanos no son satisfactorios para la producción y reproducción de vida, sino meros objetos para ser consumidos; así, por ejemplo, la “libertad de expresión” protege la información mercancía<sup>1247</sup> y no la generación de ideas libres y liberadoras; la “libertad de ocupación” posibilita que el trabajador sea un objeto más en el mercado, más que proteger la libertad al autodesarrollo a través del trabajo. En cambio, la FL propone recuperar al ser humano como se hace presente en la realidad, como ser corporal, como sujeto viviente frente a otros que también se hacen presentes como seres corporales y sujetos vivientes; es una relación de cuerpo a cuerpo, de *cara-a-cara*. La pregunta clave de este sujeto no es “si existo” sino “puedo seguir existiendo”. Se trata de responderse por las condiciones de posibilidad de vivir cómo ser corporal, como ser viviente.

La demanda de la recuperación del sujeto, de la vida humana concreta, de la vida para todos, en las instituciones sociales y en las construcciones culturales, es la demanda más urgente del mundo de hoy, según Hinkelammert. Para esto, derechos humanos es, sin duda, una herramienta importante, pero fundamentado en un sujeto inter-subjetivo. Y esto tiene que ver con la vuelta, en palabras de nuestro autor, al sujeto reprimido y al bien común.

El sujeto reprimido es la recuperación del sujeto que se enfrenta a esa lógica que todo lo convierte a objeto. Y esto lo ha de conducir al encuentro con el otro, desde la constitución de la subjetividad inter-subjetiva que hemos insistido: “No se ‘sacrifica’ por otros, sino descubre, que sólo en el conjunto con los otros puede vivir. Por eso tampoco sacrifica a los otros. Es precisamente el individuo calculador, que, al totalizarse el cálculo de los intereses, se sacrifica a sí mismo y a los otros”.<sup>1248</sup> En efecto, derechos humanos no deben fundamentarse en el individuo porque el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es una condición necesaria para que el ser humano se constituya en sujeto: “que viva el otro, es una condición de la propia vida”.

---

<sup>1245</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 520.

<sup>1246</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 487.

<sup>1247</sup> Cf. PRIEGO, Juan Jesús, *Crítica de la información impura. La información mercancía en la sociedad global*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2006.

<sup>1248</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 495.

Hemos visto que un fundamento de derechos humanos, desde la FL, es la alteridad, el encuentro con el otro, como condición para que el ser humano se constituya en sujeto, pero no como un individuo calculador sino desde la intersubjetividad. Además, esto posibilita que quienes se ubican en la exterioridad, quienes son el otro inequívoco, se conviertan en sujetos para exigir sus derechos, para romper con la totalidad que los tiene alienados. Esto constituye un proceso, pues como señala Hinkelammert:

“Es un llamado a hacerse sujeto. El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela, que no se puede vivir sin hacerse sujeto. No hay sobrevivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse, se desarrolla como sujeto”.<sup>1249</sup>

Pero la alteridad no es suficiente como fundamento de derechos humanos. No pretendemos encontrar un único fundamento, sino varios posibles. Pero tampoco deseamos caer en un relativismo que justifique cualquier fundamento pues, como hemos dicho, el pensamiento débil no suele colaborar realmente con la liberación de las víctimas. En este caso, negar al sujeto – como hace el pensamiento débil– es negar la liberación: “la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto”<sup>1250</sup>, señala Hinkelammert. Por eso, podemos señalar dos fundamentos que complementan al fundamento de la alteridad: un fundamento sociopolítico, entendiéndolo como praxis de liberación, y el fundamento de la producción y reproducción de vida.

#### **2.4. El fundamento socio-histórico (praxis de liberación)**

La FL no se comprende sólo como una ética de la alteridad, sino también puede entenderse como una filosofía de la praxis. Diversos autores –por ejemplo, los tres que seguimos principalmente, Ellacuría, Dussel y Hinkelammert– abordan en su reflexión las diversas formas de *praxis*. De una u otra forma, los autores de la FL buscan encontrar sus características para poder considerarla como una praxis de liberación. Si bien parten del análisis de la praxis humana en general, coinciden en señalar que no toda praxis es liberadora, sino que existen unas opresoras, homicidas y alienantes. En este sentido, derechos humanos como realidad histórica está afectada por esta ambivalencia de la praxis; derechos humanos bien pueden ser instrumentos de ideologizaciones

---

<sup>1249</sup> *Ídem.*, pp. 495-496.

<sup>1250</sup> *Ídem.*, p. 494.

funcionales a prácticas opresoras o herramientas para la liberación. Por lo pronto, nos interesa este segundo uso, dejando el análisis de aquél para más adelante.

Fundamentar derechos humanos desde la praxis significa encontrar un fundamento sociopolítico; se trata de entenderlos como herramientas de las praxis de liberación. Ésta no es ajena a la alteridad, sino que es complementaria. Una praxis liberadora tiene que ver con la proximidad prioritariamente, sin confundirla con la proxemia; da pie al proceso donde se construye el sujeto intersubjetivo; y es la lucha de la víctima, del pobre y del oprimido por superar la alienación proveniente de la totalidad.

Para abordar la praxis de la liberación como fundamento de derechos humanos, nos valdremos principalmente del pensamiento de Ignacio Ellacuría, aunque lo complementaremos con el de Dussel, Hinkelammert y otros autores juristas afines al pensamiento de la liberación. Esta opción se debe a que, desde nuestra perspectiva, es Ellacuría el que desarrolla con mayor profundidad, este tema.

Ellacuría fundamenta la praxis desde el análisis de los elementos y dinanismos que integran la realidad histórica que van desde la materialidad hasta la dimensión personal, y desde el individuo hasta el cuerpo social. Como señala Antonio González, la praxis humana “en cuanto apropiación y transmisión tradente de posibilidades es la categoría más apropiada para comprender la originalidad de lo histórico”.<sup>1251</sup> En diversos escritos, tanto en los de carácter político, filosófico como teológico, Ellacuría utiliza el concepto *praxis*, y en variadas ocasiones lo hace de manera adjetivada; así se encuentran conceptos como *praxis histórica*, *praxis social*, *praxis política*, etc. Es un concepto utilizado por este autor como parte de su diálogo con el marxismo, aunque con una importante fundamentación en el pensamiento de Xavier Zubiri.

#### **2.4.1. La estructura dinámica de la historia**

La importancia del análisis de la praxis en el pensamiento de Ellacuría comienza desde su análisis de la estructura dinámica de la historia.<sup>1252</sup> La praxis histórica debe entenderse en el conjunto dinámico de la realidad. Ellacuría, como veremos más adelante, no asume la historia como el

---

<sup>1251</sup> GONZÁLEZ, Antonio, “Prólogo” en ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 11. Más adelante, al hablar sobre el concepto de la historia, profundizaremos en la relación de la praxis de liberación con la transmisión tradente de posibilidades, desde la perspectiva de Ellacuría y Zubiri.

<sup>1252</sup> Esto lo realiza en la última parte de su obra *Filosofía de la Realidad Histórica*. En realidad, Ellacuría se planteaba un problema más amplio que la estructura dinámica de la historia: “la composición estructural de la historia”. Iba a tratar tres aspectos: las fuerzas y dinanismos de la historia; la organización estructural de los momentos históricos; y el sujeto de la historia. Pensaba realizar un capítulo posterior sobre el sentido de la historia. Sólo alcanzó a realizar el primer apartado sobre las fuerzas y los dinanismos históricos, que el editor de *Filosofía de la realidad histórica* tituló como “estructura dinámica de la realidad” y ubicó como parte final del capítulo quinto referido a la realidad formal de la historia (Cf. ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 598, nota 59).

desarrollo en acto de lo que en potencia ya está dado al principio de ella, sino como apropiación y actualización de posibilidades, por lo que se da constantemente innovación y creación; por supuesto, es un proceso cuasi-creacional, donde unas posibilidades sólo pueden venir después de otras muy precisas, que deben ser posibilidades reales. Por lo tanto, antes de abordar el concepto de praxis histórica propiamente dicha, se hará mención del desarrollo de los momentos estructurales de la historia y sus dinamismos. Los momentos estructurales de la historia, según Ellacuría, son:

- a) La naturaleza, cuyas fuerzas no son sin más fuerzas de la historia, pero deben tomarse en cuenta, pues sin hecho no hay suceso. Además, la naturaleza subtiende dinámicamente a la historia, y en este sentido debe considerarse como principio de fuerzas históricas.
- b) Todo lo que el hombre ha producido y mantenido, es decir, tanto realidades físicas como instituciones, pues todo esto es decisivo para lo que va a ser la marcha de la historia.
- c) El sistema de relaciones humanas, pues al ser la historia en última instancia una historia social, y ésta no es la mera suma de biografías individuales, el conjunto de relaciones sociales, sus fuerzas y tensiones, intervienen en la historia.
- d) El sistema de interpretación y valoración, el cual va cambiando al ritmo del proceso histórico.

Por otro lado, las fuerzas de la historia son:

- a) *Las fuerzas estrictamente naturales*, que surgen de la estructuración corporal de la historia, es decir, de aquella forma de materia que todavía no ha accedido a la vida.
- b) *Las fuerzas biológicas*, es decir, la vida “en su más estricto y modesto sentido biológico, con toda su complejidad, con todas sus leyes, con todos sus instintos, con todas sus tensiones, es parte importantísima de las fuerzas de la historia”<sup>1253</sup>.
- c) *Las fuerzas psíquicas*, que sin ser independientes de las dos anteriores, representan cualitativamente algo distinto; son las que radican en determinadas condiciones psíquicas de los individuos: su talento, su ambición, etc.
- d) *Las fuerzas sociales*, son las que surgen de la realidad social en cuanto tal, del cuerpo social; es decir, la estratificación social, los grupos de presión, las costumbres, los usos recibidos, los prejuicios sociales, las fuerzas económicas, etc.
- e) *Las fuerzas culturales o ideológicas*, son “las actividades del hombre que tienen como intento formal el conocimiento de la realidad, un conocimiento reflejo y riguroso, que podría llamarse científico, si tomamos el término en toda su amplitud”.<sup>1254</sup>

---

<sup>1253</sup> *Ídem.*, p. 596.

<sup>1254</sup> *Ídem.*, p. 572.

- f) *Las fuerzas políticas*, que son aquellas que tienen que ver con el poder político; esto sin negar su relación con las fuerzas políticas y sociales, se debe reconocer una autonomía en función de su funcionamiento.
- g) *Las fuerzas estrictamente personales*, las cuales “son las que son en virtud de un acto de opción, sea de un individuo, sea de un grupo”<sup>1255</sup>.

Ahora bien, en cuanto al carácter formal de estas fuerzas en cuanto factores históricos, es de reconocer que cada una de ellas tiene su propia índole y opera de modo distinto, sin que esto ponga en duda su posición estructural dentro del proceso histórico. Tampoco es posible, en virtud de la azarosidad de la historia, igualar el proceso histórico con los procesos naturales. Que existan fuerzas históricas y que estas fuerzas lleven a la historia por unos cauces determinados no implica la negación de la libertad personal dentro de su ámbito propio, por más que este ámbito se vea reducido y dificultado. Pero, por otro lado, sería ingenuo suponer que la historia va justamente por donde prescriben las voluntades individuales. De ahí que para un cambio social o para la resolución de un problema no bastaría con el cambio de voluntades personales, sino que será necesaria una acción sobre las estructuras mismas de la historia.

Las fuerzas de la historia se constituyen como posibilidades, y éstas aparecen como tales cuando la respectividad en la que están las cosas con el ser humano cobra una actualidad determinada. Las fuerzas sociales, económicas, culturales y políticas son posibilidades históricas porque son resultado de un proceso histórico y porque de suyo se actualizan como tales. En cambio, no sucede lo mismo con las fuerzas naturales, biológicas y psíquicas, donde su carácter de posibilidades depende de su actualización concreta de la respectividad. Así pues, “las fuerzas históricas son fuerzas de la historia y cobran su carácter de fuerza en razón de su propio carácter de realidad en composición con las demás fuerzas, pero son históricas en cuanto contribuyen al proceso de posibilidad y capacitación”.<sup>1256</sup> Lo que mueve la historia es todo el conjunto de fuerzas, sean fuerzas históricas formalmente o no, pero lo movido es siempre histórico en cuanto tiene el triple carácter de transmisión tradente, actualización de posibilidades y creación de capacidades.<sup>1257</sup>

La cuestión de las fuerzas de la historia es una pregunta filosófica por lo *talativo*, lo cual lleva a Ellacuría a plantearse la cuestión trascendental, es decir, cuestionarse por la realidad de algo en cuanto realidad. En cuanto a la historia, se inicia por la pregunta de los dinamismos del proceso histórico en busca de lo que es su unidad dinámica. Para lo cual nuestro autor enuncia tres tesis.

---

<sup>1255</sup> *Ídem.*, p. 573.

<sup>1256</sup> *Ídem.*, p. 576.

<sup>1257</sup> Como señalamos, más adelante entraremos a analizar el concepto de historia, donde seguiremos sobre esta línea argumentativa.

La primera tesis respecto al dinamismo de la historia versa sobre la conexión esencial entre dinamismo y realidad. El dinamismo está en la realidad, pues las cosas reales son un sistema de notas, y la conexión de estas notas con otras pone en acción lo que de suyo la realidad es formalmente activa. Son intrínsecamente respectivas, por sí mismas y desde sí mismas están vertidas las unas a las otras. La realidad es intrínsecamente dinámica, y este dinamismo consiste en su constitutivo “dar de sí”; es decir, las cosas reales son formalmente dinámicas. Pero este devenir es un devenir real y no meramente un devenir ideal de la conciencia. La segunda tesis se refiere a la funcionalidad y al poder de la realidad. En primer lugar, las cosas reales están en función de las demás, lo que constituye una funcionalidad de lo real en cuanto real; de ahí que las realidades históricas estén en función unas de otras. En segundo lugar, otra característica trascendental del dinamismo de la historia es el poder de lo real. La realidad al ser el fundamento último de toda posibilidad, es también *impelente*; es decir, la realidad impele al ser humano a tomar opciones.

La tercera tesis es la que interesa en estos momentos, y a la cual prestaremos mayor atención. Ésta muestra el horizonte desde el cual Ellacuría plantea el proyecto de FL: *la praxis histórica*. Lo radical de este nuevo horizonte no es el conocer sino el quehacer. Como señala Castellón Martín, el horizonte filosófico de nuestro autor, y por lo tanto de la FL, es “el de la construcción de un mundo nuevo, es un horizonte utópico y escatológico ante una realidad sangrante de muerte, violencia, pobreza inhumana, injusticias y explotación”.<sup>1258</sup>

La realidad es de por sí dinámica, y su momento inicial de dinamismo consiste en un *dar de sí*, de ahí que la respectividad de lo real en tanto que real es esencialmente dinámica. Se trata de un dinamismo que enlaza a todos los dinamismos de la realidad, donde los superiores se apoyan en los inferiores, y los asumen, pues todos ellos ofrecen una forma distinta el *dar de sí*. Así, el dinamismo no es formalmente un cambio sino un devenir (“si hay cambio es porque hay devenir”). En la realidad viviente, por ejemplo, “la vida es un dinamismo para poder seguir siendo *el mismo* precisamente no siendo *lo mismo*”.<sup>1259</sup> Este dinamismo permite el dinamismo de la *suidad* del ser humano, que lo constituye como persona:

“El dinamismo de la persona en su peculiar forma de dar de sí es un dinamismo de suidad, que lleva a la plena constitución de la sustantividad individual. Su estar entre las cosas es un estar real en la realidad; su poseerse no es sólo mantenerse activamente en sus estructuras individuales, sino ser su propia realidad. En esta activa reversión sobre la propia realidad consiste la intimidad, que no es así lo que el hombre oculta, sino aquel carácter metafísicamente personal por el cual es ‘mío’ reduplicativamente lo que

---

<sup>1258</sup> CASTELLÓN MARTÍN, José Joaquín, *Ellacuría y la filosofía de la praxis*, Hergué Editorial, Huelva, 2003, pp. 87-88.

<sup>1259</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 591.

realmente me pertenece. Este autopoerse, en que consiste la vida humana, es un realizarse como persona en la inexorable configuración de la propia personalidad: el dinamismo de la suidad es en el hombre un dinamismo de personalización”<sup>1260</sup>.

Este dinamismo va forjando la personalidad a través de las posibilidades que se apropia. Además, tiene un carácter de versión, donde la autoposición toma una forma de *con*-vivencia o de impersonalización, el cual consiste en estar afectado por los otros en tanto que otros.

#### 2.4.2. La praxis histórica

Ellacuría asume la presencia en la historia en las demás formas de realidad y sus dinamismos; se trata del dinamismo de la historia como creador de la possibilitación y de la capacitación. Este dinamismo toma la forma de *praxis histórica*; que, en este sentido, tiene como sus supuestos el devenir de la realidad que es un devenir en respectividad, estructural y funcional. ¿Cómo comprende Ellacuría, desde estos supuestos, la praxis? A través de su obra, encontramos cuatro definiciones sobre la praxis, que deben leerse en conjunto.<sup>1261</sup>

Por su carácter transformador, la praxis es el ámbito donde con mayor claridad se expresa la interacción entre el ser humano y el mundo, pues en ella las relaciones no son siempre unidireccionales sino respectivamente codeterminantes. Ellacuría rechaza la contraposición aristotélica entre *praxis* y *poiesis*, donde aquélla es la actividad que tiene un fin en sí misma, pues señala que “[s]ólo el hombre ‘realiza’ formalmente aquello que hace y realiza realizándose y es en este ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis. De ahí que no todo hacer sea una praxis, sino tan sólo aquel hacer que es un hacer real de realidad; un hacer, por otra parte, que va más allá del puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este ‘más’ es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia”<sup>1262</sup>. Pero, por otro lado, el sentido aristotélico de la praxis como inmanencia puede ser recuperado, para Ellacuría, si se entiende la realidad social e histórica como un todo, con el fin de que la inmanencia de la *praxis* socio-histórica se mantuviera y cobrara el pleno sentido de autorrealización. De ahí que no debe hablarse, en un primer momento, de distintas formas de praxis (teóricas, científicas, etc.) sino que debe

---

<sup>1260</sup> *Ídem.*, p. 592.

<sup>1261</sup> Tres de estas definiciones se encuentran en sus artículos “Función liberadora de la filosofía” (pp. 110, 111 y 119), y otra más en su obra *Filosofía de la realidad histórica* (p. 594).

<sup>1262</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 594.

comprenderse como “la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto”.<sup>1263</sup>

Ellacuría reconoce la dimensión personal y social de la praxis histórica, concibiendo la historia desde el concepto de *posibilidad*, como veremos más adelante. Por una parte, la praxis biográfica o personal no es individualísticamente segregada porque se trata de la praxis de un individuo vertido a los demás, dirigido hacia la alteridad, es parte de un cuerpo social y está situado en un contexto histórico, lo cual le otorga condicionamientos y posibilidades. La praxis histórica también es principio de personalización, pues al ser la historia un proceso de capacitación es una vía para una más plena realización de la persona. Es así como, a pesar de tener un formal carácter impersonal, la historia es un proceso de personalización. Con la apropiación de posibilidades, a la humanidad se le ofrecen nuevas formas de personalización. Por otra parte, la historia le incorpora a la praxis social el momento de realización personal, y esto significa un momento de liberación, pues es necesario que exista un momento de opción junto a un momento de creación.

Hasta aquí podemos señalar que Ellacuría construye un concepto de praxis que la considera como el hacer del ser humano de carácter transformador que afecta al dinamismo de la historia y de la naturaleza. Tomando en cuenta que ella no es sólo una parte de la vida, sino una dimensión que afecta a la vida humana como totalidad.

Es importante destacar la unidad y la pluralidad de la praxis. Una unidad que responde a la unidad de lo humano y una diversidad que es dada por la pluralidad en las dimensiones de lo histórico.<sup>1264</sup> Para Ellacuría cada praxis histórica tiene una estricta unidad sin que esto niegue su complejidad; es decir, se trata de una unidad –dialéctica en caso de praxis contradictorias– que estructura una compleja pluralidad y que no uniformiza. Así, ésta “es compleja, y en nuestro caso, contrapuesta; la unidad de la praxis no sólo no es una unidad uniforme ni una unidad estática, sino que es una unidad de diversas praxis, cuando no de praxis contrarias. Lo grave de estas praxis es que no son momentos de una sola praxis y que, por tanto, no permiten aislacionismos robinsonianos”.<sup>1265</sup> Se trata de una unidad estructurada, donde las diversas praxis (pluralidad) conservan una cierta autonomía<sup>1266</sup> dentro de la praxis histórica total. Por lo tanto, ella puede tener diversos discursos sin perder su unidad.

---

<sup>1263</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 111.

<sup>1264</sup> “La *praxis* son necesariamente diversas según las distintas circunstancias históricas y, consecuentemente, deben serlo las formulaciones teóricas. Esto da paso a la necesidad de aceptar un pluralismo de *praxis*...” (ELLACURÍA, Ignacio, “El problema ‘ecumenismo y promoción de la justicia’” en *Escritos Teológicos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2002, p. 376.)

<sup>1265</sup> ELLACURIA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”; *op. cit.*, p. 112.

<sup>1266</sup> Se entiende por autonomía el hecho de que una praxis no sea, en principio, un mero reflejo mecánico de otras instancias y el hecho de que tenga capacidad de actuar sobre otras instancias.

En cuanto a la tarea intelectual, Ellacuría sostiene la estrecha relación entre teoría y praxis. De hecho, aquélla es un momento de la praxis: el momento teórico o intelectual. En este sentido, la filosofía debe ser una reflexión sobre la *praxis histórica*, porque es justamente en la realidad histórica donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en especial –pero no exclusivamente– la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad. *Praxis* entendida no como un tipo de actividad humana contrapuesta a otras sino, como ya se ha insistido, considerándola “la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica”<sup>1267</sup> y “la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación”.<sup>1268</sup>

De lo anterior se desprende el interés de Ellacuría por plantearse la necesidad del aporte de la filosofía a las luchas por la liberación; es decir, a la contribución de que la praxis histórica sea una praxis liberadora. De ahí la importancia de comprender el concepto de *liberación*.

### 2.4.3. Liberación, praxis y derechos humanos

A través de la praxis se muestra el poder creativo del ser humano. Este poder “está en estrecha relación con el grado de libertad que vaya alcanzado [el ser humano] dentro del proceso histórico”.<sup>1269</sup> Para Ellacuría la realidad histórica es la total y última realización de lo real, el último estadio de realidad.<sup>1270</sup> En conexión con lo dicho líneas arriba sobre la praxis, la historia se nos presenta como un crecimiento de la libertad que supone un proceso de liberación progresiva, aunque no garantizada, de la humanidad; liberación de todo tipo de condicionamientos materiales, políticos y sociales. En otras palabras, la actualización de la libertad es resultado de un proceso de liberación. Es así como Ellacuría entiende la libertad:

“La opción por la cual la posibilidad se convierte en realidad implica dar poder a una posibilidad entre otras. El hombre, por tanto, no es una realidad meramente sub-stante, sino una realidad supra-stante, en el doble sentido de poder estar sobre sí y de ofrecerse a sí mismo posibilidades, que no emergen naturalmente de él, sino que debe crearlas muchas veces y debe apropiárselas siempre. Y se las apropia en función de lo que quiere hacer ‘realmente de sí’, de la figura que ha ido eligiendo como propia más allá de cada una de las opciones particulares. Esta determinación de lo que quiere ser y de lo que quiere hacer en razón de lo que quiere ser, cualesquiera sean los estímulos que

---

<sup>1267</sup> *Ídem.*, p. 110.

<sup>1268</sup> *Ibidem.*

<sup>1269</sup> SAMOUR, Héctor, “Filosofía y libertad” en Rodolfo Cardenal y Jon Sobrino (Coord.), “Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida”, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 110.

<sup>1270</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 43.

acompañen este querer, es la libertad. Libertad que es, por tanto, libertad ‘de’ la naturaleza, pero ‘en’ y ‘desde’ la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad ‘para’ ser lo que se quiere ser”<sup>1271</sup>.

Podría decirse, entonces, que la liberación comienza desde la propia evolución, desde la misma naturaleza, a través del esquema “desgajamiento exigitivo-liberación biológica-subtensión dinámica”.<sup>1272</sup> En este proceso destacan los aspectos de estabilización y liberación, donde la fijación progresiva de estructuras da pie al desarrollo en direcciones más ricas en función de su liberación: “[L]a liberación está montada sobre una fijación progresiva de estructuras, que no es anquilosamiento, sino apertura a una actividad de orden superior” y que “no supone el abandono de la fijación precedente”.<sup>1273</sup> En el ser humano, esta liberación se ve con claridad en su apertura a la realidad, a su capacidad de aprehender las cosas como realidades. Pero es una liberación que no anula a la materialidad, sino que se realiza desde ella. La libertad en abstracto no existe; lo

---

<sup>1271</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 350.

<sup>1272</sup> Ellacuría se pregunta por el carácter y el fundamento de lo que es el proceso evolutivo dinámicamente considerado. Al ser la materia dinámica en sí misma y desde sí misma, a la materia viva le compete el dinamismo de la vida biológica. No se trata de un impulso sino de una potencialidad, y es una potencialidad diferenciada, pues la esencia a la que pertenece está en una determinada configuración como momento procesual y como momento respectivo. En efecto, la evolución “no es un salto en el vacío. Su carácter de potencialidad determinada vuelve a poner de manifiesto lo que tiene a la par de continuidad y de innovación. Lo pasado permanece, pues es recogido por el fruto de la evolución, que es lo que es recogiendo transformadamente lo que lo hizo posible” (ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 111). Es esta presencia de lo pasado lo que ayuda a comprender el *modo* en cómo lo natural se hace presente en lo histórico, y esto lo atiende Ellacuría al momento en que la especie puramente animal se convierte en especie humana. Lo cual le lleva a asumir el esquema de *desgajamiento exigitivo – liberación biológica – subtensión dinámica*, propuesto por Zubiri. Ellacuría parte de señalar que las notas de una sustantividad sólo pueden tener realidad física sino en unidad con las demás notas. Entonces el *desgajamiento exigitivo* se da, a grandes rasgos, cuando una función de la actividad de los seres vivos necesita que entren en acción otros tipos de funciones para poder seguir siendo sí misma. “Desgajamiento implica, pues, una función nueva irreductible a la anterior, cualquiera sea el grado de irreductibilidad; precisamente porque la función anterior no es suficiente en su propia tipicidad para ser lo que tiene que seguir siendo dentro de la unidad en la que se da, la que viene en su ayuda, por así decirlo, tiene que ser de otra índole” (*Ibidem.*). En esta línea del desgajamiento exigitivo es la manera en que lo natural da paso a la accionalidad de lo histórico: la función histórica es exigida por la función natural. En efecto, la historia ha surgido respecto de unos animales superiores como exigencia de sus estructuras y en orden a que dichas estructuras puedan conservarse y desarrollarse. Sin inteligencia y sin capacidad de optar, la especie humana no sería viable, y la exigencia de viabilidad necesita que se dé la historia fundada en dicha inteligencia y capacidad de optar. Cuando la función nueva estabiliza al organismo, se libera una función superior, ya que “sólo cuando esa función, en nuestro caso la función biológica, quede normalizada y asegurada, queda la inteligencia libre, por así decirlo, para menesteres transbiológicos. Punto esencial para la viabilidad individual como para la viabilidad social e histórica” (*Ídem.*, p. 114). Pero la función inferior y la función superior están en subtensión dinámica, es decir, la función superior ha sido configurada por la inferior y sigue siendo configurada. Por ejemplo, en el ser humano no habría inteligir sin sentir, no habría sentimientos sin afectos, etc. Ellacuría concluye: “El dinamismo de lo humano, incluso de aquello que consideramos superior en el hombre, es un dinamismo que parte de lo llamado inferior y que constituye el dinamismo superior. No hay en el hombre un dinamismo superior puro, sino un único dinamismo, que arranca de lo inferior y que, tras la liberación del superior, permite que éste a su vez determine y configure el inferior” (*Ídem.*, p. 114). En conclusión, este esquema *desgajamiento exigitivo – liberación biológica – subtensión dinámica* permite conceptualizar la presencia de lo natural en lo histórico y de lo histórico en lo natural, y logra explicar la unidad y la irreductibilidad de ambos ámbitos.

<sup>1273</sup> *Ídem.*, p. 114.

existente son las acciones libres, las cuales hacen del ser humano, un ser relativamente absoluto, que puede optar dentro de una serie de posibilidades en virtud de su apertura a la realidad. Es decir, las acciones libres son “aquellas en las cuales me enfrento con las cosas como realidades, pues si no hubiera más que reacciones estímúlicas, no habría posibilidad alguna para hablar de acciones estrictamente libres”.<sup>1274</sup> De ahí que la libertad es “libertad *de* la naturaleza, pero *en* y *desde* la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad *para* ser lo que quiere ser”.<sup>1275</sup>

En el sentido de lo descrito, puede verse cómo Ellacuría inicia su reflexión sobre la liberación no desde lo sociopolítico sino de una forma más radical: desde el proceso entero de realización de la realidad. Sin el proceso de liberación básico no habría historia, ni novedad en ella, y es gracias a ella que aparece un proceso de praxis en el ser humano con base en el dinamismo de actualización de posibilidades. Es cuando el proceso de liberación pasa de ser una cuestión metafísica (de lo real en cuanto real) a insertarse en el campo de la ética y la política. Es decir, la liberación histórica reside en que los seres humanos vayan constituyéndose en autores de su propio proceso histórico, donde se desarrollen condiciones de todo tipo que posibiliten que ellos den más de sí: “[N]o parece pequeña tarea, ni tampoco totalmente utópica, el que la humanidad entera, como sujeto último de la historia, pueda llegar a ser la creadora y la dueña de su propio curso histórico, de la vida histórica entera”.<sup>1276</sup> La libertad es, entonces, una posibilidad real del ser humano, pues se apoya en su propia estructura abierta, pero su actualización debe darse a través de un proceso de liberación.

Si bien, como habíamos mencionado, todo tipo de actividad humana transformadora está incluido en la reflexión filosófica de la praxis humana, pues ella incluye todas las formas del quehacer humano, tanto especulativas, educativas, técnicas, religiosas, etcétera, Ellacuría pone énfasis en las praxis históricas de liberación, es decir, en aquellas que actúan como productoras de estructuras nuevas más humanizantes. Como complemento a esta concepción podemos citar a Dussel, quien señala que la praxis de liberación “es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas”.<sup>1277</sup>

El proceso práxico de liberación, ya en el ámbito ético y político, es principalmente dialéctico –aunque no exclusivamente– en cuanto busca negar la negación de los seres humanos, y se avance afirmando lo positivo. Un proceso que se da dentro del dinamismo histórico de la posibilitación y capacitación, por lo cual no existe ninguna garantía de triunfo. Ya se ha dicho que la realidad histórica puede ser principio de humanización y de personalización, pero también

---

<sup>1274</sup> *Ídem.*, p. 417.

<sup>1275</sup> *Ídem.*, p. 350.

<sup>1276</sup> *Ídem.*, p. 561.

<sup>1277</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 553.

puede ser de opresión y alienación. Esto porque “la *praxis* histórica no es reducible ni a las leyes del mundo natural ni a los saltos dialécticos de algún presunto espíritu”.<sup>1278</sup> A diferencia de lo que puede suceder con posturas idealistas o mecanicistas de la historia, el mal y la injusticia en la historia –desde la perspectiva del filósofo hispano-salvadoreño– no pueden ser legitimados ni justificados como unas necesidades lógicas en el desarrollo de una teleología o como partes de un devenir forzoso de la historia. Más bien el mal histórico es un límite real que se presenta como un desafío a la *praxis* de liberación.

La liberación es, entonces, un proceso a través del cual el ser humano va ejerciendo su libertad, y va haciéndose cada vez más libre gracias a su estructura de esencia abierta. “La liberación es, por lo pronto, un proceso. Un proceso que, en lo personal, es, fundamentalmente, un proceso de conversión y que, en lo histórico, es un proceso de transformación, cuando no de revolución”.<sup>1279</sup> Esto es totalmente compatible con su concepción de realidad histórica, pues ésta desmiente cualquier visión idealista y optimista en la que *el ser* sea identificado como lo bueno y lo verdadero:

“La identificación del ser con lo bueno y lo verdadero, pero de suerte que sólo es lo que nos parece bueno y verdadero a una razón que se ha constituido en medida de todas las cosas, choca con la realidad histórica del mal y del error. Lo cual trae consigo necesariamente la aparición de la dialéctica en el plano teórico y de la *praxis* en el plano de la acción”.<sup>1280</sup>

El mal no es, pues, ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano, pues sólo en referencia a él hay bien y hay mal. Así que la *praxis* histórica de liberación se puede comprender también como la superación del mal histórico. La realidad histórica es la realidad abierta e innovadora por *autonomasia*, por lo cual el ser humano debe hacerse cargo de ella para su transformación. En efecto, para que la realidad histórica dé más de sí, es necesario que la *praxis* humana sea una *praxis* de liberación.

La ventaja de la comprensión de la liberación por parte de Ellacuría, desde la estructura dinámica de la realidad, consiste en que constituye un concepto integral, que no se ubica sólo en el ámbito político o en el económico, ni tampoco enarbola una abstracción del ser humano. Se asume un proceso que busca concretizar la libertad, creando las condiciones materiales y objetivas para su ejercicio. En efecto, la liberación es un proceso que supone la:

- a) *Liberación de las necesidades básicas, cuya satisfacción es necesaria para una vida humana.* “La liberación, es, ante todo, liberación de las necesidades básicas, sin cuya

---

<sup>1278</sup> GONZÁLEZ, Antonio, “Prólogo” en ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>1279</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 640.

<sup>1280</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, pp. 599-600.

satisfacción asegurada no puede hablarse de vida humana, ni menos aún de vida humana digna”<sup>1281</sup>. Es lo que se debe llamar, según Ellacuría, “liberación de la opresión material”.

- b) *Liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas deshumanizantes.* “La liberación es, en segundo lugar, liberación de los fantasmas y las realidades que atemorizan y aterrorizan al hombre; en ella va incluida la superación de todas aquellas instituciones sean jurídicas, policiales o ideológicas, que mantienen a los individuos y a los pueblos movidos más por el temor del castigo o el terror del aplastamiento que por el ofrecimiento de ideales y de convicciones humanas”<sup>1282</sup>. Es la “libertad ante la represión”.
- c) *Liberación personal y colectiva de todo tipo de dependencia que impide una autodeterminación plena.* “[H]ay que superar las dependencias, pues de poco sirve la libertad potencial si no puede romper las amarras del objeto que lo determina unívocamente, imposibilitándole a determinarse a sí mismo. Estas dependencias quitan libertad cuando están interiorizadas, pero el que provengan del interior no quita su carácter de anulación de la libertad: es lo que debería llamarse liberación de las dependencias (tendenciales, pasionales, atractivas, consumistas, etc.)”<sup>1283</sup>.
- d) *La liberación de sí mismo,* “pero de sí mismo como realidad absolutamente absoluta, que no lo es, pero no de sí mismo como realidad relativamente absoluta, que sí lo es”<sup>1284</sup>. Se trata de no considerar absoluto aquello que llevará fácilmente a la idolatría, y en este caso, de un egocentrismo destructor. En otros términos, como decíamos, la liberación consiste en el encuentro con el otro, en la alteridad, en la praxis como proximación. La liberación se encuentra en la constitución del sujeto inter-subjetivo.

Esta manera integral de comprender la liberación, supone un proceso de lucha por la justicia, que debe conducir al ejercicio auténtico de la libertad de todos los seres humanos. De ahí que la FL vea la libertad desde los procesos de liberación y no desde la mera liberalización, entendida ésta como el proceso que apunta exclusivamente a la libertad del individuo metafísico (como ideologización); por eso denuncia las abstracciones de la libertad que, aunque predicadas para todos son ejercidas sólo por unos cuantos, sobre una base material posibilitada por la explotación de la mayoría.

Cabe aclarar que la FL no desprecia la libertad individual y subjetiva, ni muchos menos, la capacidad creativa de la persona en la historia; su postura no es un colectivismo que niegue esta dimensión humana. Ya vimos que uno de los elementos de la liberación es la libertad ante la

---

<sup>1281</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 645.

<sup>1282</sup> *Ídem.*, p. 645.

<sup>1283</sup> *Ídem.*, p. 646.

<sup>1284</sup> *Ídem.*, p. 646.

represión, ante las realidades que atemorizan al ser humano, donde bien comprendidos están ubicados los derechos humanos, comúnmente llamados, de libertad. Donde no está de acuerdo es en considerar la liberalización –el proceso de individualización que nace desde el Renacimiento europeo– como un auténtico proceso de liberación integral de toda la humanidad: “Sin desestimar las virtudes de la liberalización (...), la liberación hace un planteamiento más material y más integral, en definitiva, más realista y más universalista”.<sup>1285</sup>

Ya señalábamos que la realidad histórica no es creación de un macro sujeto, sino que es tarea de la humanidad misma. Por eso, para la FL, no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido en todo tiempo y lugar. Siempre será necesario discernir las formas, objetivos y contenidos de la posible praxis liberadora, pues ésta se identifica con el proceso histórico mismo, en cuanto este proceso es crítico, productivo y transformativo.<sup>1286</sup> Esta concepción pluralista del proceso de liberación no significa la negación de la realidad histórica como totalidad, sino que la misma praxis humana, y la historia como apropiación de posibilidades, implican ya en sí mismas la pluralidad. Tampoco significa negar la unidad de la humanidad, pues desde el proceso de liberación en su ámbito estructural, la humanidad se comprende como parte del mismo *phylum*, pero que para serlo y seguir siéndolo debe entrar en un proceso integral de liberación, lo que requiere de una pluralidad en la praxis. Es decir, la misma dinamicidad de la realidad la hace plural y una. En las siguientes páginas veremos la importancia de esta postura al hablar de las luchas por derechos humanos.

La FL no es ingenua en las limitaciones de sus planteamientos de la praxis, la liberación y, aunado a esto, a la tarea que le corresponde a la filosofía. La intervención humana en la historia puede humanizarla y por lo tanto humanizar a los seres humanos. Pero esto no es seguro, no hay ninguna instancia metafísica, de la realidad en tanto que realidad, que lo asegure; la intervención humana puede terminar en un fracaso, pues en el momento de opción por ciertas posibilidades, se

---

<sup>1285</sup> *Ídem.*, p. 645. Es nota común de los pensadores de la liberación la crítica al “individualismo metafísico” del liberalismo, pero también del colectivismo del socialismo real. Ya hemos insistido, y más adelante lo volveremos a hacer, en la comprensión del sujeto desde la inter-subjetividad. Si Ellacuría insiste en esto al tratar el concepto de “liberación”, Dussel lo hace desde la defensa de la legitimidad de los conceptos “comunidad” y “pueblo”: “Más allá del individualismo metafísico liberal y más acá del colectivismo sustantivo del socialismo real, la *comunidad* indica la inserción intersubjetiva originaria de la subjetividad singular de cada ciudadano. Nacemos dentro de una comunidad política que ya siempre está presupuesta filo- (como especie humana) y onto-genéticamente (como singular). Desde el punto de vista político, sin embargo, es todavía una abstracción, sin las contradicciones y conflictos que necesariamente la atraviesan *siempre*. Ascendamos entonces de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto. Pasemos ahora de la ‘comunidad política’ al ‘pueblo’” (DUSSEL, Enrique, *Veinte tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006, p. 87).

<sup>1286</sup> Sobre la dimensión crítica y creativa de la praxis de liberación, Dussel comenta: “Cuando es una ‘actividad crítico-práctica’ la denominaremos *praxis de liberación* (...). Esta praxis tiene dos momentos: una lucha *negativa*, deconstructiva contra lo dado (...), y un momento *positivo* de salida, de construcción de lo nuevo (...). En cuando ‘libera’ (acto por el que el esclavo es emancipado de la esclavitud) sus potencialidades creadoras se oponen, triunfando al final, sobre las estructuras de dominación, de explotación o exclusión que pesa sobre el pueblo” (*Ídem.*, p. 112).

pueden estar obturando otras que pudieron significar mejores oportunidades para la humanidad. En este sentido, el pensamiento de la liberación no está de acuerdo con las propuestas modernas de emancipación que propugnan por “un fundamento inmutable, teleológico como fin, sentido o plenitud de la realidad, que hace de la historia un proyecto lineal y progresivo, orientado a la culminación en un final reconciliador”.<sup>1287</sup>

La liberación no es sólo ética y política, sino que proviene desde la misma estructura dinámica de la realidad. Una realidad que a través de la historia va dando más de sí, y donde también el ser humano va liberándose. De ahí la importancia de la praxis humana, y en concreto, de la praxis humana de liberación. Se trata de una liberación integral, que supone la unidad del género humano, su materialidad y su universalidad, pero sin caer en universalismos abstractos, uniformantes, totalizantes, sino que comprendan la pluralidad tanto de las condiciones materiales de los pueblos como de los diversos procesos de praxis liberadora que se requieren; más que un universalismo se trata, por decirlo de alguna manera, de un *pluriversalismo*.<sup>1288</sup>

La concepción de la praxis hasta ahora analizada tiene importantes consecuencias para la fundamentación de derechos humanos, si estos se asumen como momentos de la praxis histórica de liberación. En este contexto no sería viable, y carecería de sentido, un fundamento absoluto y dogmático, desde el que se proponga un tipo de “falacia desarrollista”<sup>1289</sup>; sería totalmente opuesto a la estructura y las características de la praxis que hemos descrito. En efecto, deberán comprenderse derechos humanos desde su complejidad como momentos pertenecientes a las distintas fuerzas históricas; es decir, contemplarlos como momentos tanto jurídicos como ideológicos, sociales y políticos. Esto significaría asumir una concepción compleja de derechos humanos que analizaremos más adelante. Por el momento, nos centraremos en la relación entre el sujeto de la praxis de liberación y derechos humanos, pues ahí es donde ubicamos este tipo de fundamentación.

El comprender derechos humanos como momentos de la praxis histórica de liberación se constituye en un fundamento socio-histórico. Es decir, se trata de entender la praxis de liberación de los nuevos sujetos socio-históricos como fundamento de derechos humanos. En cierta forma, el análisis crítico que realiza Helio Gallardo tiene relación con lo que desarrollamos en esta

---

<sup>1287</sup> SAMOUR, Héctor, *Voluntad de liberación*, op. cit., p. 244-245.

<sup>1288</sup> David Sánchez Rubio refiere el *pluriversalismo* de la siguiente manera: “Xabier Etxeberría nos habla de una universalidad tensionada de particularidad, en donde se interrelacionan y acceden los imaginarios, las distintas cosmovisiones y diversas concepciones del mundo<sup>137</sup>. Pero estas nacen y se desarrollan a partir de situaciones y testimonios sociales y culturales. Por ello, quizá sea mejor hablar de particularidades concretas tensionadas de universalidad, con proyección de generalidad y que se expresan según las tramas sociales desplegadas por cada cultura. Se trataría no de un universalismo sino de un pluriversalismo de confluencia, abierto desde sus distintas procedencias a un permanente diálogo y a un continuo proceso de construcción sin imposiciones etnocéntricas y homogénicas.” (SÁNCHEZ RUBIO, David, *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2007, p. 93).

<sup>1289</sup> Al analizar más adelante la cuestión de la historia de derechos humanos, retomaremos la cuestión de la “falacia desarrollista”.

sección. El profesor chileno-costarricense señala que el fundamento de derechos humanos no es filosófico sino sociológico; éste debe entenderse como matriz, y por tanto se constituye por la formación social moderna que contiene tensiones, conflictos y desgarramientos. Es decir, el fundamento se encuentra en la sociedad civil, en su dinámica emergente liberadora, en sus movimientos y movilizaciones sociales contestatarios.<sup>1290</sup>

El fundamento de derechos humanos tendría entonces como motor la lucha social en matrices sociohistóricas; así, Gallardo afirma que “[d]esde el punto de vista de su práctica, el fundamento de derechos humanos se encuentra, ostensiblemente, en *sociedades civiles emergentes*, es decir en movimientos y movilizaciones sociales que alcanzan incidencia política y cultural (configuran o renuevan un *ethos* o sensibilidad) y, por ello, pueden institucionalizar jurídicamente y con eficacia sus reclamos”.<sup>1291</sup> Esta fundamentación sociohistórica es asumida por el pensamiento de la liberación pero no sólo desde el aspecto sociológico sino también desde el horizonte filosófico. Si bien Gallardo rechaza la fundamentación filosófica, lo hace en relación con las fundamentaciones absolutas iusnaturalistas –que nosotros rechazamos por reduccionistas– a las que realiza observaciones críticas como la siguiente:

“Una de las banderas ideológicas que el movimiento social burgués empleó para convocar fuerzas que le permitieran constituir *su* sociedad bien ordenada fue la de *derechos humanos*. Es por ello que se les proclama, desde un inicio, como universales, integrales y como principios constitucionales, o sea sagrados, de los Estados de Derecho (codificación y garantismo). La proclamación y cautela constitucional de derechos humanos en *sociedades civiles ahora* bien ordenadas, es decir tras el triunfo burgués se identifica con su universalidad”.<sup>1292</sup>

Como hemos señalado, al constituirse como un *logos* histórico, con una función crítica y creativa, la FL rechaza las fundamentaciones absolutas e ideologizadas de derechos humanos. No obstante, por sus propias características, no se conforma con un fundamento sociológico sino que busca construir diversos fundamentos filosóficos. Pues bien, la FL entendida como filosofía de la praxis es una vía para darle sustento filosófico a lo que Helio Gallardo ha llamado el fundamento sociohistórico.

Ahora bien, la FL no sólo desarrolla la comprensión del sentido de la praxis sino también del sujeto de ella. Si buscamos dar un sustento filosófico al fundamento de derecho humanos en

---

<sup>1290</sup> Cf. GALLARDO, Helio, *Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*, op. cit., p. 31. También existe edición mexicana de esta obra por UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2008; nosotros usaremos la edición española.

<sup>1291</sup> *Ídem.*, p. 44.

<sup>1292</sup> *Ídem.*, p. 33.

las subjetividades emergentes, tenemos que pensar, efectivamente, en la manera en que la FL comprende al sujeto de la praxis de liberación. De entrada, toda persona puede constituirse en sujeto de la praxis de liberación, ya sea en su calidad de víctima o por ser solidario con el oprimido, en cuanto realiza acciones, organiza instituciones o transforma sistemas para que las víctimas, los pobres y los oprimidos disfruten y ejerzan efectivamente derechos humanos.<sup>1293</sup> Pero el analogado principal del sujeto de la praxis de liberación es la víctima que adquiriendo conciencia de su situación, y en diálogo con otras víctimas, emprende acciones para dejar atrás, para superar, la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida. En este sentido, Dussel afirma:

“El *sujeto de la praxis de liberación* es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. El ‘lugar’ último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas están en riesgo, descubiertas en el ‘diagrama’ del Poder por la razón estratégica”.<sup>1294</sup>

El sujeto de la praxis de liberación supone no una mera subjetividad individual sino la ya mencionada inter-subjetividad. La intersubjetividad no significa la creación de un sujeto colectivo natural, pues esto conlleva finalmente a una sustantivización indebida; los sujetos socio-históricos son fluidos y fragmentarios, aparecen y desaparecen en coyunturas bien determinadas, según las tramas sociales. Más bien significa el reconocimiento de la subjetividad de cada sujeto humano concreto, y de su encuentro con el otro, que también es sujeto, y que por sus cualidades de víctimas o solidario con ellas, se conforman en una comunidad de vida.<sup>1295</sup> Como señala Dussel, la intersubjetividad “se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta

---

<sup>1293</sup> Al respecto, desde el campo de la ética, Dussel señala: “La Ética de la Liberación es una ética posible acerca de toda acción de cada día. Sin embargo, lo propio de esta Ética o su referente privilegiado es la víctima o comunidad de víctimas, que operará como el/los ‘sujeto/s’ en última instancia” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 513). En este sentido, la FL reconoce el disfrute de derechos humanos para toda persona, pero su referente privilegiado, y desde el que hará su reflexión, es la víctima o comunidad de víctimas que son quienes no tienen el disfrute de sus derechos. Son las víctimas –o quienes se solidaricen con ellas– quienes realizarán praxis de liberación para transformar las relaciones y tramas sociopolíticas para acceder al disfrute de sus derechos humanos.

<sup>1294</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 525.

<sup>1295</sup> Helio Gallardo realiza entre una diferenciación entre individuación e individualismo. Aquélla es un proceso psicosocial y genérico, mientras que éste se conforma mediante un dispositivo filosófico/ideológico y es en relación con este dispositivo que se constituyen las oposiciones individualistas contra orgánicas o colectivas, o individualismo contra antiindividualismo. Realiza la siguiente crítica: “El dispositivo filosófico que construye y coloca al individuo como opuesta al colectivo y a las tramas, económico-sociales, libidinales, culturales, políticas, que lo ligan inevitablemente con otros, en el sentido de que el individuo vendría ontológica y jerárquicamente ‘antes’ de las relaciones sociales, muestra así su opacidad respecto de una comprensión de aquella figura que afirma y que desea defender, la *individuación sociohistórica*, la única existente. La individuación es siempre resultado de procesos sociales particulares y encuentra en ellos su carácter” (GALLARDO, Helio, *Teoría crítica*, op. cit., p. 60).

memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria”.<sup>1296</sup>

Por su parte, Hinkelammert resalta el carácter procesual del hacerse sujeto que, para la FL, significa la vuelta –la recuperación– del sujeto reprimido:

“...el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es una condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es una condición de la propia vida”.<sup>1297</sup>

El ser humano para vivir requiere hacerse sujeto; la vida es un llamado a constituirse como sujeto. En efecto, el ser sujeto no es un antes, un a priori del proceso, sino que resulta del mismo proceso. “El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental a priori. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia”.<sup>1298</sup> Es decir, el “sujeto” no contiene un valor o una sustancia a priori, sino que depende del sentido negativo del sistema que lo hace víctima; lo que podría decirse es que ese sujeto buscará revertir su situación de víctima a través de la generación de un nuevo sistema.<sup>1299</sup> En efecto, para llegar a ser sujeto de la praxis de liberación es necesario efectuar una crítica autoconsciente del sistema que causa la victimización. Las víctimas han de caer en la cuenta de que no habían participado en el acuerdo originario del sistema –por utilizar expresiones de la ética del discurso– y, sobre todo, en que debido a dicho sistema no pueden producir, reproducir y desarrollar su vida. Así, Hinkelammert señala: “No hay sobrevivencia, por el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse se desarrolla como sujeto”.<sup>1300</sup>

Habíamos señalado párrafos arriba que el proceso prático de liberación es principalmente dialéctico, aunque no exclusivamente. En cuanto a derechos humanos, la praxis de liberación se

---

<sup>1296</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 525.

<sup>1297</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 495.

<sup>1298</sup> *Ídem.*, p. 496.

<sup>1299</sup> Esta exigencia, Hinkelammert y Ellacuría lo refieren como el “bien común”, pero no desde la filosofía escolástica sino desde la praxis de liberación, donde las víctimas luchan por la transformación, por superar el “mal común” o aquellos procesos destructivos.

<sup>1300</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., pp. 495-496.

constituye, en diversas ocasiones, por el enfrentamiento de un movimiento social organizado de las víctimas y un sistema formal dominante. Se genera un conflicto ético, con consecuencias sociales y jurídicas, donde la comunidad de víctimas busca modificar las tramas sociales para lograr una transferencia de poder con el fin de satisfacer sus necesidades de vida.<sup>1301</sup> Dussel describe de la siguiente forma esta situación:

“El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir, o han sido excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema; cuando sujetos socio-históricos, movimientos sociales (p.e. ecológicos), clases (obreros), marginales, un género (el femenino), razas (las no-blancas), países empobrecidos periféricos, etc., cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causa de muerte y exclusión”.<sup>1302</sup>

Si la praxis de liberación se realiza por un sujeto inter-subjetivo, el principio normativo “crítico democrático” es parte de ella. La intersubjetividad en las luchas de liberación se basa en el consenso crítico de las víctimas. Un movimiento social basado, por ejemplo, en las decisiones de “líderes” y que no se guía por la voluntad consensada de las víctimas, terminará reproduciendo el mismo sistema que excluye a las víctimas y esos “líderes” terminarán utilizando el poder de manera fetichizada. Por eso, la intersubjetividad tiene que ver con dicho principio, que Dussel define de la siguiente manera: “El principio normativo crítico democrático apunta a promover el consenso crítico de las víctimas, por su participación real y en condiciones simétricas”.<sup>1303</sup> En efecto, al fundamentar derechos humanos en la praxis de liberación, se comprende la importancia del consenso de las víctimas para que la lucha por “nuevos derechos” signifique la creación de un nuevo sistema, que incluye la participación de los que habían sido excluidos.

---

<sup>1301</sup> En este sentido, Helio Gallardo afirma que “derechos humanos se derivan, para todas las formaciones sociales con principios de dominación, de *reconfiguraciones de tramas sociales ligadas a transferencias de poder*” (GALLARDO, Helio, *Teoría crítica*, op. cit., p. 44).

<sup>1302</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 541. Y en otro sitio complementa: “El principio ético-crítico, en su aspecto negativo, primero (y como juicio constatativo de la no-reproducción de vida), y positivo, después (como asumir re-sponsablemente al Otro como víctima, para que deje de serlo, o como exigencia del desarrollo de la vida), y de donde el juicio del sistema ebe fundarse, podría ser enunciado aproximadamente como sigue: Los que operan ético-*críticamente* han re-conocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro *como otro* que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos); de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una corresponsabilidad por el Otro como víctima, que *obliga* a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimación. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 376).

<sup>1303</sup> DUSSEL, Enrique, *Veinte tesis de política*, op. cit., p. 105.

De lo anterior podemos concluir que el estado no es fundamento de derechos humanos; a lo más puede ser un instrumento, un conjunto de instituciones, para hacerlos efectivos. La praxis de liberación de los pueblos es un hecho más radical que la existencia y el funcionamiento del estado.<sup>1304</sup>

La FL no niega la legitimidad que puede tener el uso de la coacción para proteger derechos humanos. No obstante, se tiene que distinguir *coacción legítima* de *violencia*.<sup>1305</sup> Aquélla se refiere al uso de la fuerza para garantizar la vida de todos los afectados por el sistema, mientras que *la violencia* es el uso de la fuerza de manera negativa y perversa contra el otro, contra la exterioridad, con el fin de mantener en funcionamiento un sistema que produce víctimas y les niega la satisfacción de sus necesidades para la producción y reproducción de su vida. Pero además, no toda coacción legítima tiene que provenir forzosamente de esa estructura moderna que se le ha llamado “estado”; las comunidades y los pueblos pueden organizarse de diversas maneras para darle viabilidad y realidad a la coacción legítima. Estas organizaciones podrán ser semejantes o no a un “estado”, y por tanto podremos darles o no ese nombre, pero resolver esta polémica no es objeto de nuestra investigación. Nuestro interés se centra en insistir que el fundamento de derechos humanos es la praxis de liberación y no las instituciones u organizaciones que nacen de esa praxis. Perder de vista que las instituciones que ejercen una coacción legítima se generan en virtud de la praxis ejercida por sujetos en busca de su liberación, significa fetichizar a las instituciones, al estado: “Fetichismo viene del portugués (de raíz latina *facere* hacer; es lo hecho, de donde deriva igualmente hechizo) y significa lo hecho por la mano de los hombres pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración. Y bien, todo sistema tiende a fetichizarse, totalizarse, absolutizarse”.<sup>1306</sup>

La fetichización del estado es uno de los riesgos que corren las posturas que fundamentan derechos humanos en él. Por más democrático, social, constitucional y “de derechos” que se pretenda sea el estado, éste no puede considerarse en última instancia, de manera radical, el fundamento de derechos humanos. A final de cuentas, ese estado democrático, social, constitucional y de derechos es producto de una praxis histórica y, como tal, ha de estar abierto a

---

<sup>1304</sup> En este sentido, podemos decir que la FL busca el “inicio”, el hecho más radical, para establecer el fundamento de derechos humanos. De manera análoga, en el ámbito de la filosofía primera, Antonio Salamanca afirma que la praxis es el hecho más radical, desde donde arranca la filosofía; señala diversos hechos que en la historia de la filosofía se han pretendido sean el hecho radical. Afirma, entre otros ejemplos, que el *ser* (Parménides, Hegel, Heidegger) no puede ser el hecho de arranque porque el “ser” no tiene sustantividad material; ni el *movimiento* (Heráclito, Hegel) porque no hay movimiento histórico sino sustantividad material estructural moviente; tampoco lo es la *sustancia* de las cosas materiales (Aristóteles) porque no existe tal cosa que sea sustancia; la *consciencia* (Descartes) no lo es porque antes que sujeto pensante autorreflexivo es praxis (SALAMANCA, Antonio, *Filosofía de la revolución. Filosofía para el socialismo en el siglo XXI*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2008, pp. 28-34).

<sup>1305</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 541.

<sup>1306</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 119.

la novedad que se genere de nuevas praxis históricas de liberación. No se trata, como dijimos líneas arriba, de encasillarnos en discusiones iusnaturalistas *versus* iuspositivistas, sino que buscamos evitar los reduccionismos a que se ven expuestas las fundamentaciones de derechos humanos. En este caso, fetichizar al estado por medio de colocarlo como el fundamento significa invisibilizar las luchas (probablemente de liberación) que le dieron origen; significa sustantivarlo, considerándolo como una institución que, si bien generada en la historia, tiene tales características que se constituye como modelo único de organización política legítima y válida. El estado se vuelve entonces un ser absoluto, divinizado, al que los sujetos le deben su vida y su dignidad.<sup>1307</sup> Caemos en reduccionismos dogmáticos e historicistas, perjudiciales para las víctimas de los sistemas.

Por otro lado, si se fundamenta derechos humanos en la praxis histórica de liberación se potencializa, siguiendo las categorías de Boaventura de Sousa Santos, el pilar emancipatorio de la Modernidad. En cambio, si se fundamentan en el estado, se potencializará a la larga uno de los pilares de control.<sup>1308</sup> Por tanto, recuperando lo mejor de la Modernidad, la FL ha de insistir que derechos humanos deben conservarse como parte del pilar emancipatorio fundamentándolos en las praxis de liberación.

---

<sup>1307</sup> En el capítulo tercero, al tratar el aporte de la Teología de la Liberación al pensamiento de derechos humanos, abordaremos cómo desde la hermenéutica de la liberación, tanto la lectura del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento también advierte del peligro de fetichizar al Estado. Veremos que sin negar la importancia de la organización estatal para la producción y reproducción de vida, las raíces bíblicas de la fe cristiana colocan como la realidad más radical para ello a las víctimas que, desde la autoconciencia de su opresión y de las posibilidades de transformación y revolución, se constituyen en sujetos sociales para emprender una praxis de liberación (el pueblo hebreo en el Éxodo, los “pecadores” y oprimidos liberados y sanados por Jesús de Nazaret, las primeras comunidades cristianas en la reestructuración de la base familiar del Imperio romano). Desde la FL, Dussel apunta no sólo el fetiche en que puede convertirse el Estado nacional, sino cómo se constituye en el ámbito geopolítico: “Cuando un sistema político llega al poder central geopolítica, económica y militarmente hablando, se diviniza. – ‘¡Ave César!’ – declaraban los gladiadores en el circo antes de morir. ‘Los españoles inmolan a su Dios que es el oro, a gran cantidad de indios’, decía en el siglo XVI en América Latina. ‘Gott ist mit uns’ se escribía junto a la cruz esvástica en la Alemania fascista. ‘In God we trust’ se escribe en el dólar (que además tiene una Trinidad dibujada, el ojo de la divina sabiduría y muchos otros signos fetichizantes). La doctrina de la ‘seguridad nacional’ que propone la CIA es afirmada en Brasil [de la dictadura] como defensa de la civilización occidental y cristiana. Es en nombre de la materia—ante la cual Holbach, Engels y hasta Goethe tenían sagrado respeto— que reina más de una burocracia. (Cabe destacarse que entre la Materia como totalidad y la Idea no hay ninguna diferencia práctica ni ontológica; su lógica y su divinidad son idénticas) .Una vez divinizado, ¿quién puede atreverse a blasfemar irreverentemente contra la dignidad del estado absoluto, Leviathan en la tierra, diría Hobbes?” (DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación, op. cit.*, p. 119).

<sup>1308</sup> Boaventura de Sousa Santos señala que la discrepancia entre experiencias y expectativas es parte integral de la modernidad occidental. Esta discrepancia descansa en dos pilares que son apoyo del paradigma de la modernidad: el de regulación y el de emancipación. El pilar de la regulación es el conjunto de normas, instituciones y prácticas que garantizan la estabilidad de las expectativas. Por otro lado, el pilar de la emancipación es el conjunto de aspiraciones y prácticas oposicionales, dirigidas a aumentar la discrepancia entre experiencias y expectativas, colocando en duda el statu quo; esto lo hace al confrontar y deslegitimar las normas, instituciones y prácticas que garantizan la estabilidad de expectativas. En este sentido, Santos señala que “[m]ientras que la regulación garantiza el orden en la sociedad tal como existe en un momento y lugar, la emancipación es la aspiración a un orden bueno en una sociedad buena en el futuro” (SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica, op. cit.*, p. 31). De hecho, una de las lógicas o de los principios del pilar de la regulación es el Estado.

La fetichización del estado puede tener como uno de sus dogmas, ya decíamos, el considerarlo “fundamento de derechos humanos”. Como una (nueva) divinidad, el estado se coloca como fuente de vida, y se invisibilizan a los sujetos vivos, de carne y hueso, cuyas acciones son las que realmente constituyen la vida política de una sociedad. El estado se convierte en totalidad, y a través de la ideología de considerarlo el fundamento de “derechos humanos” se procura demostrar que como sistema no produce víctimas: el carácter general y universal de derechos humanos pretende sustentar esa perfección del sistema. No obstante, no se debe entender esta crítica como un neoliberalismo promotor del “estado mínimo”, pues también se ha pretendido colocar al “mercado” como esa nueva divinidad que otorga vida y dignidad a los seres humanos, y como un sistema perfecto (“la mano invisible”) que dará los bienes necesarios a todos los participantes que actúen “egoístamente” en busca de sus propios intereses; quien sea víctima de tal sistema, lo será por su propia responsabilidad, debido a su ineficiencia. En este sentido, también podría afirmarse que el fundamento de derechos humanos es el “mercado”, al ser el ámbito de ejercicio de la libertad. Pero esta pretensión es empíricamente imposible; irremediamente, de una u otra forma, todo sistema creará víctimas, y ellas emprenderán nuevas praxis históricas de liberación.

Es importante tener en cuenta que es *empíricamente imposible* un sistema perfecto que no genere víctimas: “[N]o podemos tener conciencia actual de todos los Otros excluidos en el presente que serán descubierto *como excluidos* en el futuro, y que ya sufren por anticipado los acuerdos a los que lleguen”.<sup>1309</sup> Por eso, la crítica siempre es necesaria, pues es criticable en todo momento aquello que no permite la producción y reproducción de la vida; la crítica entendida como generadora de toma de consciencia de la víctima, de la comunidad de víctimas y de una praxis de liberación que permita la creación y la novedad en la historia. En este punto, por ejemplo, Enrique Dussel recurre a los argumentos de Popper en *La miseria del historicismo*<sup>1310</sup>, y señala que para que existiera un sistema perfecto se necesitaría de una inteligencia infinita a velocidad infinita para gestionarlo. Al ser esto imposible, hay de manera inevitable “víctimas”, que son las que sufren las imperfecciones, las exclusiones, los fallos, los errores, las injusticias, etc., de las instituciones empíricas no perfectas, finitas, de los sistemas realmente existentes. En este sentido, “el ‘hecho’ de que haya víctimas en todo sistema empírico categórico, y por ello la crítica es igualmente siempre necesaria”.<sup>1311</sup> Por su parte, Franz Hinkelammert también llama la

---

<sup>1309</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 413.

<sup>1310</sup> Cf. POPPER, Karl, *Miseria del historicismo*, Trad. Pedro Schuwartz, Alianza-Taurus, Madrid, 1973. Dussel sólo utiliza el argumento sobre la imposibilidad del sistema perfecto, pero le da un uso distinto al de Popper. El mismo Dussel reconoce que utiliza una postura de un filósofo conservador pero que él la aplica desde los principios de la ética de la liberación.

<sup>1311</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 369. Además, es importante tomar en cuenta que “a) aunque todos los afectados tienen siempre derecho (implícito) a la participación argumentativa en la comunidad de comunicación real, b) sin embargo, *siempre* hay algún tipo de afectado excluido. Este ‘siempre’ es empírico, y su

atención del riesgo que significa pretender la creación de un sistema perfecto, que considere posible incluir todas las exigencias, satisfacer todas las necesidades, de todos los seres humanos, sin que se generen nuevas víctimas y nuevas propuestas de transformación: “En nombre del bien común se exige la transformación del sistema y, por tanto, la integración de las propuestas del bien común en el propio sistema. Como resultado, estas mismas propuestas de nuevo se pueden volcar en contra del sujeto humano, en cuanto al sistema otra vez se desarrolla en su inercia. La exigencia del bien común, entonces, tiene que cambiar”.<sup>1312</sup> Desde el punto de vista sociológico, y en el marco de la crítica a la Modernidad, Boaventura de Sousa Santos también destaca la cuestión de la existencia constante de víctimas y de la necesaria apertura a la novedad para transformar el sistema que se ha vuelto victimizador:

“El éxito de las luchas emancipatorias se mide por su capacidad para constituir una nueva relación política entre experiencias y expectativas, una relación capaz de estabilizar las expectativas a un nivel nuevo, más exigente e incluyente. Para expresarlo en otras palabras, el éxito de las luchas emancipatorias reside en su capacidad de transformarse en una nueva forma de regulación, mediante la cual el orden bueno se convierte en orden. No obstante, es típico del paradigma de la modernidad el que tales éxitos sean siempre transitorios: una vez que la nueva forma de regulación se estabiliza, nuevas aspiraciones y prácticas de oposición intentarán desestabilizarla en nombre de expectativas más exigentes e incluyentes. Así, el orden deja de coincidir con el orden bueno”.<sup>1313</sup>

Esta necesaria apertura de la historia hacia la novedad para combatir a los sistemas victimizadores nos muestra que derechos humanos, fundamentados en la praxis de liberación, parten de un “derecho básico”<sup>1314</sup>: el derecho a generar derechos. Estos nuevos derechos significarán la transformación del sistema, un cambio en las tramas sociales, que posibilite la transferencia de poder con el fin de que las víctimas puedan dejar de serlo y puedan producir, reproducir y desarrollar su vida. Al oponerse estos nuevos derechos al status quo, el sistema

---

inevitabilidad es apodíctica: es *imposible tácticamente* que no los haya” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 413).

<sup>1312</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, *op. cit.*, pp. 497-498.

<sup>1313</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>1314</sup> Al decir “derecho básico” no pretendemos establecerlo como fundamento de los demás derechos o como prioritario en una escala, en una jerarquía de derechos. Lo “básico” se refiere a su estrecha conexión con la praxis de liberación: para que ésta se dé se requiere de aquél. Es decir, cuando una comunidad de víctimas, cuando un pueblo, realiza una praxis de liberación sucede que –si como praxis se ha asumido una política emancipadora de derechos humanos– se ejerce o se pretende ejercer el derecho a crear derechos. Esta es una experiencia de diversos movimientos sociales, como los movimientos indígenas en América Latina. Más adelante ampliaremos este tema al abordar la cuestión del “pluralismo jurídico”.

reaccionará y los considerará ilegales; de una u otra forma, existirán argumentos legales para criminalizar esa generación de nuevos derechos. En este camino, progresivamente, el sistema vigente comienza a perder legitimidad e irá mostrando cómo la coacción legítima se transforma en violencia:

“Todo uso de la fuerza *contra los nuevos derechos*, que se van manifestando histórico-progresivamente a los propios ojos de la víctima, será ahora para ellos no ya ‘coacción legítima’ sino estrictamente *violencia*: uso de la fuerza contra el derecho del otro, sin validez ni consistencia objetiva (será la fuerza destructora de la ‘exclusiva reproducción’ del sistema vigente, pero no la reproducción y el desarrollo de la vida humana)”.<sup>1315</sup>

La novedad que se enfrenta al status quo, debido a la praxis de liberación de las víctimas, los pobres y los oprimidos, es combatida por el propio sistema a través de diversos modos. Uno de ellos es mostrar que esa novedad es ilegal, criminal y ajena a un orden que debe respetarse para conservar la paz y, paradójicamente, el disfrute de “los derechos”. Enrique Dussel señala que “la comunidad de los que constituyen el movimiento social, que por ser ‘nuevo’ es ilegal –ya que reivindica derechos *emergentes* todavía no sancionados positivamente–, cobra mayor conciencia de la superioridad ética de su causa, y adquiere una creciente y mutua convicción de la legitimidad de su acción que consolida el autorreconocimiento de su propia dignidad y la corresponsabilidad mutua”.<sup>1316</sup> Estamos de acuerdo en que la oposición del sistema, que ha perdido legitimidad y utiliza la violencia contra las comunidades de víctimas, fortalece la superioridad ética de la causa; no obstante, este autor utiliza de manera equívoca el calificativo “no sancionados positivamente”, de tal manera que restringe el contenido de la praxis de liberación en el ámbito jurídico y el sentido de las estrategias de las víctimas.

Jurídicamente la expresión “no sancionados positivamente” significa que esos derechos no están reconocidos en ningún cuerpo legal; afirmar que el derecho a generar derechos se reduce sólo a aquéllos no sancionados positivamente significa coartar el campo de acción de los movimientos sociales. Además, implica indirectamente darle fuerza a un posible argumento desde la Totalidad: basta una interpretación amplia, aplicando el principio *pro-homine*, para que *todos* los derechos que puedan reconocerse *existan ya* en el ordenamiento legal. Así, por ejemplo, los derechos relacionados a un ambiente sano no tienen porqué considerarse derechos colectivos, sino que basta con interpretar y aplicar de manera amplia el derecho a la salud de cada individuo; los derechos de los pueblos indígenas no son más que los derechos civiles y políticos ya reconocidos a todo individuo, pero aplicados a individuos que se autoconsideran con esa

---

<sup>1315</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 541.

<sup>1316</sup> *Ídem.*, p. 543.

adscripción étnica. Con esta estrategia argumentativa, el sistema apuntala su pretensión de perfección, mientras que a las exigencias del Otro las incorpora en la Mismidad, negando la alteridad e impidiendo el paso a la novedad. En efecto, si los derechos *emergentes* son los “todavía no sancionados positivamente” se corre el riesgo de encerrar al Otro en la Totalidad.

En cambio, desde la praxis de liberación de las víctimas, la creación de “nuevos derechos” no sólo se refiere a los derechos “todavía no sancionados positivamente”, sino a la juridificación de la exigencia de subvertir las situaciones de insatisfacción de necesidades provocadas por el sistema. Esto implica el reconocimiento del otro, de su alteridad, y la transformación del sistema. Por eso, como sucede con frecuencia, existen derechos sancionados positivamente pero que, en los hechos, no significan la satisfacción de las necesidades y, por tanto, se generan víctimas. Entonces el sistema se comporta, por decirlo de alguna manera, de manera hipócrita: predica la positivización de derechos humanos pero en la realidad se verifica su incumplimiento. Pero también muestra cinismo: crea todo un arsenal ideológico para defender su perfección, soslayando e invisibilizando las exigencias de las víctimas.<sup>1317</sup> En este sentido, por ejemplo, encontramos los argumentos que ubican a los derechos sociales como “no exigibles”, reduciéndolos a meros principios programáticos de las políticas estatales, en contraposición de los derechos civiles y políticos que efectivamente se predicen como exigibles. El cinismo del sistema se vale de diversas estrategias; entre ellas está la de dividir la realidad de manera que pretende manipular a su conveniencia la relación de los subsistemas entre sí. Los derechos sociales no son exigibles –se argumenta– porque dependen de factores no-jurídicos, de los bienes disponibles, de la situación económica, es decir, dependen del subsistema económico, y el subsistema jurídico debe respetar la propia dinámica de la economía; pero, en cambio, el derecho a la propiedad es exigible y protegido totalmente por el subsistema jurídico en beneficio del funcionamiento del subsistema económico. A final de cuentas, el sistema encuentra estrategias para descalificar las pretensiones de satisfacción de necesidades de las víctimas.

No es nuestro interés analizar la relación entre derecho y economía, sino insistir en que la praxis histórica de liberación de las víctimas, en el uso de su derecho de generar derechos, afecta al sistema *en su totalidad*, y no sólo al subsistema jurídico. Por eso, los “nuevos derechos” no se refieren sólo a los derechos “no sancionados positivamente”, sino también a derechos reconocidos por el orden jurídico que no se llevan a cabo en la realidad histórica debido a otros elementos del propio orden jurídico o a las tramas de poder generadas por otros subsistemas. Generar derechos significa también generar las condiciones necesarias para ejercer “derechos” ya

---

<sup>1317</sup> Por ejemplo, referido al campo ético, Dussel ejemplifica: “El obstinarse en legitimar (racional y pulsionalmente) el cumplimiento tradicional del sistema (el ‘bien’, los valores [Scheler], las leyes [Kelsen], las virtudes [MacIntyre], etc.) que produce víctimas, transforma el bien en el ‘mal absoluto’ (indicado por Adorno), como efecto del propio accionar humano posibilitado por su finitud, pero realizado por su totalización” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación, op. cit.*, p. 373).

positivizados, lo que no significa que el Otro sea subsumido por la Mismidad, pues la creación de esas condiciones significa la transformación del sistema<sup>1318</sup>, y pasa forzosamente por la interpelación del rostro de la víctima. En este sentido, el uso alternativo del derecho<sup>1319</sup> y el positivismo de combate<sup>1320</sup> no deben entenderse como parte de los argumentos de la Totalidad de ignorar a los afectados y demostrar su perfección, sino como estrategias de la comunidad de víctimas para crear “nuevos derechos” o nuevas maneras de ejercer derechos. En esto, Hinkelammert es más preciso que Dussel al afirmar que “[s]egún las vulnerabilidades de determinados grupos sociales, la represión de los derechos humanos se dirige o bien contra la creación de derechos o bien contra la organización para defender o crear derechos”.<sup>1321</sup>

Guarda relación con lo anterior el señalamiento que realiza Santos sobre la importancia – como derecho originario y primordial– del derecho a la organización; sin éste no se puede alcanzar mínimamente ninguno de los otros derechos. Esta afirmación parte del rechazo de las concepciones idealistas-naturalistas que consideran a los derechos como ya dados, y que no requieren de ningún proceso de creación; señala como ejemplo: “Sobre este derecho original los pueblos indígenas están fundamentando sus luchas para ganar el derecho a seguir sus propios derechos”.<sup>1322</sup> En efecto, el derecho a la organización va a la par del derecho a generar derechos; son las caras de una misma moneda.

Los derechos humanos tienen como uno de sus fundamentos la praxis histórica de liberación, en cuanto ésta se realiza por una comunidad de víctimas –que se constituye en un sujeto intersubjetivo– que busca, al ejercer el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de vida, y dar paso a un nuevo sistema. Esto conlleva el colocar a la praxis como el hecho más radical, que antecede al estado o a la “naturaleza humana”, en cuanto a la búsqueda de fundamentos de derechos humanos. Es un fundamento no-dogmático, ni etnocéntrico, ni historicista; defiende la necesidad del sujeto, pero no del sujeto individual y abstracto de la Modernidad hegemónica, sino el sujeto

---

<sup>1318</sup> Dussel señala que “[s]erán los mismos dominados o excluidos, las víctimas, asimétricamente situadas en la comunidad hegemónica, los encargados de construir una nueva simetría; será una nueva comunidad de comunicación consensual crítica, histórica, real” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 215).

<sup>1319</sup> Jesús Antonio de la Torre Rangel define el uso alternativo del derecho de la siguiente manera: “[C]onstituye las diversas acciones encaminadas a que toda juridicidad (normativa, derechos subjetivos, ideas y concretizaciones de justicia) sea usada al servicio de los pobres como sujeto histórico, tanto ante las instancias judiciales y administrativas del Estado, como por ellos mismos en sus relaciones comunitarias creando y recreando la solidaridad” (DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, UASLP-CENEJUS-CEDH, San Luis Potosí, 2006, p. 100).

<sup>1320</sup> Leido Rosa de Andrade señala que el “positivismo de combate” es la lucha en busca de que aquellas leyes que reconocen derechos al pueblo, a las clases populares, a los pobres, sean realmente efectivas; es la lucha por la aplicación y eficacia de las normas positivizadas que favorecen a los sectores excluidos y empobrecidos de la sociedad (Cf. DE ANDRADE, Ledio Rosa, *O que é direito alternativo?*, Obra Jurídica, Florianópolis, 1998, pp. 46-48).

<sup>1321</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica*, op. cit., p. 541.

<sup>1322</sup> *Ídem.*, p. 540.

intersubjetivo que se constituye a través de la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad.

Hasta el momento hemos hablado de dos fundamentos de derechos humanos: la alteridad y la praxis histórica de liberación. Pero si nos quedáramos únicamente con ambos, el fundamento estaría incompleto y se correría el riesgo de caer en cierto pensamiento débil incapaz de otorgar suficiente fuerza ética a la generación de los nuevos derechos producidos por la praxis de liberación de la comunidad de víctimas. En efecto, necesitamos completar la fundamentación con un tercer pilar que, de alguna manera, ya hemos referido: la satisfacción de las necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida; es decir, el sujeto vivo.

## 2.5. El fundamento de la producción de vida

La FL tiene como un tema central de su reflexión al “sujeto vivo”, y en conexión con él a la satisfacción de las necesidades para la vida. La recuperación del sujeto no sólo es referida a un sujeto intersubjetivo y a un sujeto de la praxis de liberación, sino también al sujeto como sujeto vivo, como un ser corporal, por el que la satisfacción de necesidades se constituye como un hecho radical. Esto no quiere decir que el sujeto intersubjetivo y el sujeto de la praxis queden relegados a un segundo sitio, otorgándole la primacía al sujeto vivo. No se trata de jerarquizar a los “sujetos”, sino que hablamos de un “sujeto trifásico”, por decirlo de alguna forma; un sujeto que es parte de la fundamentación de derechos humanos desde el pensamiento de la liberación. Es decir, para que el sujeto de derechos humanos realmente sea tal, debe ser alternamente un sujeto vivo, intersubjetivo y práxico.<sup>1323</sup> La ausencia de cualquiera de ellos, o la ausencia total de sujeto, significaría que la fundamentación de derechos humanos caería en alguno de los riesgos analizados al inicio de esta sección.

El sujeto vivo rechaza –al igual que el sujeto intersubjetivo– al sujeto moderno, pero sin caer en la negación postmoderna de la subjetividad. El rechazo parte de que el sujeto moderno equivoca el hecho radical, el punto de partida para la reflexión filosófica.<sup>1324</sup> Este sujeto al ser una “conciencia” que se autofundamenta, carece de corporalidad viviente como referencia. La

---

<sup>1323</sup> En su obra sobre la *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert señala que el sujeto lo es como sujeto cognoscente, sujeto actuante y sujeto práctico, pero también lo es como sujeto vivo. Por cuestiones de exposición, y más en función de nuestra exposición sobre el fundamento de derechos humanos, hemos preferido hablar del sujeto intersubjetivo, del sujeto de la praxis de liberación, y del sujeto vivo. No obstante, es importante tener en cuenta que estos tres sujetos suponen en cierta forma los sujetos señalados por Hinkelammert, pero nuestro objetivo principal es fundamentar derechos humanos y no realizar un análisis sobre el sujeto. Aunque, como hemos visto, las fundamentaciones que hemos propuesto necesariamente tocan el tema del sujeto (Cf. HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002).

<sup>1324</sup> Enrique Dussel describe de la siguiente forma este hecho radical: “Todo acto cognitivo (*ego cogito*), todo ‘lugar’ del enunciado, todo sistema, el ‘mundo’ de todo *Dasein*, toda intersubjetividad consensual discursiva, todo pre, sub o inconsciente, toda subjetividad anterior al ‘mundo’ presupone siempre ya *a priori* un sujeto humano concreto vivo como último criterio de la subjetividad” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 521).

conciencia se refleja sobre sí misma, y la “autoconciencia” se establece como el punto de partida. Los diversos modelos ideales de sujeto<sup>1325</sup> se vuelven empíricamente imposibles para el sujeto real, corporal, viviente, con necesidades y con exigencia de satisfactores concretos según el momento de la realidad histórica en que se desarrolla. De ahí que fundamentar derechos humanos en este sujeto incorpóral termina en un idealismo incapaz de reconocer la alteridad, de generar una praxis de liberación, y de asumir la materialidad de la historia para generar transformaciones en el sistema buscando que sus estructuras sean capaces de satisfacer las necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

En virtud al sujeto vivo, la fundamentación de derechos humanos se constituye como un referente crítico del sujeto de la praxis, encaminado a responder a la interpelación que las víctimas realizan a través del sujeto intersubjetivo. Es decir, si el sujeto de la praxis dirige su actuar para lograr una liberación integral, a través de la organización y el consenso de la comunidad de víctimas que transforma el sistema a través de “nuevos derechos”, la satisfacción de necesidades para la vida es el marco material de esa praxis, de esa organización y de ese consenso entre las víctimas:

“El juicio de hecho crítico (desde el marco material de la ética) se enuncia como la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos reales del sistema, y como ‘medida’ o criterio de los fines del mismo: si la vida no es posible, la razón instrumental que se ejerce en hacerlo imposible es éticamente perversa”.<sup>1326</sup>

El sujeto vivo evita que el sujeto de la praxis quede tan sólo en un sujeto *pragmatista* que aplica la razón instrumental en función del cálculo de utilidad. Esta es una forma de ejercer la razón que hace imposible la reproducción de vida, pues a la larga significa el suicidio. Hinkelammert señala que entre los siglos XIV al XVI, en los inicios de la Modernidad, la racionalidad medio-fin, que es la racionalidad concebida a partir del individuo y se caracteriza por ser la racionalidad económica hegemónica, se impone –o se pretende imponer– a la sociedad entera.<sup>1327</sup> Es una racionalidad que atenta contra la vida y niega derechos humanos, y por eso es

---

<sup>1325</sup> Entre estos modelos ideales de sujeto, Dussel menciona el de Hegel, que niega cada nivel de objetos hasta alcanzar al final como “Resultado” el “Saber Absoluto”, la inmediatez de la teoría y la praxis en la Verdad donde la Razón y la Realidad son idénticas. El modelo de Husserl, en el que la subjetividad pura es el fundamento de la intencionalidad; la intención en cuanto “conciencia-de” constituye, según Dussel, el correlato de *noesis-noema*, desde un “Yo originario” última referencia: *ego cogito cogitatum*; el valor tiene su fundamento último en la subjetividad trascendental pura (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación, op. cit.*, p. 516).

<sup>1326</sup> *Ídem.*, p. 523.

<sup>1327</sup> Cf. HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley, op. cit.*, p. 19. Esta racionalidad medio-fin puede verse desarrollada por distintos autores modernos. David Hume fundamenta la racionalidad medio-fin como racionalidad, que une el pensamiento causa-efecto de las ciencias naturales con el pensamiento medio-fin de las ciencias sociales y los junta en el mercado y la propiedad privada. Adam Smith parte de los resultados de Hume y los desarrolla hacia la

“la irracionalidad de lo racionalizado, que es, a la vez la ineficiencia de la eficiencia.”<sup>1328</sup> A la eficiencia y la racionalidad económica se les consideran los aportes de la competitividad, y ambas son transformadas en los valores supremos. Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de la realidad, pues provoca que se perciba como “realidad virtual”. El maíz o el trigo son producidos si son competitivos, no porque alimenten; una pieza de ropa no se fabrica, aunque caliente y dé abrigo, si su producción no es competitiva. Con esta realidad virtual, según la cual todo tiene su criterio en la competitividad, desaparece el valor de uso de las cosas. No obstante, esto se extiende a todas las facetas de la vida, incluyendo aquellas relacionadas con lo jurídico y derechos humanos. Una cultura humana que no produce competitividad tiene que desaparecer, y su desaparición podrá ser interpretada como un devenir natural de los acontecimientos y por el “ejercicio de la libertad” de sus miembros que optaron por dejar de utilizar, por ejemplo, su lengua (es más competitivo hablar inglés que ñañú, por ejemplo); o, igualmente desde este criterio, se ha de considerar que las transformaciones sociales que no aumenten la competitividad no deben realizarse. El dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce; es más, impide siquiera verlos. Significa la afirmación de la Totalidad y la negación del Otro; el encubrimiento del rostro de la víctima, quien lo es por su propia responsabilidad, por no ser “competitivo”.

Por eso un sujeto práctico o actuante no es suficiente. El concepto de “acción racional” formulado por Max Weber es el concepto que subyace a la teoría económica neoclásica.<sup>1329</sup> Este concepto concibe a esa acción como una acción lineal; vincula de forma lineal medios y fines, y busca definir la relación más racional, con la finalidad de juzgar acerca de los medios utilizados para conseguir fines determinados. Entonces el criterio de racionalidad formal juzga sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costos: lograr un determinado fin con el mínimo de medios. Los fines correspondientes no pueden ser fines generales, sino exclusivamente fines específicos, aquellos que pueden ser realizados por la actividad calculada del ser humano. Son en especial los fines de las empresas: productos, servicios, etc. Para alcanzar estos fines se requieren medios, y a partir de esto se vinculan medios y fines de forma lineal. Entonces el medio no es un fin, sino que el fin decide sobre los medios. La teoría de la acción racional hoy dominante parte de esta relación, se pregunta por su eficiencia, y su juicio sólo es cuantificable si tanto los fines como los medios son expresados en términos monetarios. Sucede entonces, como afirma Hinkelammert:

---

tesis de la autorregulación del sistema del mercado, que en principio no requiere del Estado sino para imponer y asegurar la ética del mercado en forma de una legislación garantista de la propiedad privada (Cf. *Ídem.*, p. 23).

<sup>1328</sup> *Ibidem.*

<sup>1329</sup> Cf. *Ídem.*, p. 33.

“Si toda la sociedad se organiza por el criterio de la eficiencia que se impone en la lucha de mercados, la competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez de los demás valores. Lo que se llama racionalidad de la acción se resume, pues, en la competitividad y la eficiencia. Los valores que aumentan la competitividad son afirmados, y los valores que intervienen en ella son valores por superar. La competitividad como valor supremo no crea los valores, sino que es el criterio de su validez”.<sup>1330</sup>

A la par de esta teoría de la acción racional aparecen las justificaciones de la competitividad como valor supremo. El ejemplo más claro es la teoría enarbolada por Adam Smith, según la cual la competencia produce de forma no intencional la armonía social y realiza el interés general; es la famosa “mano invisible” que coordina las actividades productivas y realiza mediante esta coordinación el bien común. Hinkelammert resume esta tesis así: “lo racionalizado no produce irracionalidades”.<sup>1331</sup>

Ante la competitividad como fin supremo, aparece el sujeto vivo cuya praxis no está basada en este tipo de racionalidad. Hinkelammert ejemplifica esto con la competencia de dos actores que están cortando la rama de un árbol sobre la cual se hallan sentados. Al guiarse por la racionalidad medio-fin, entonces el trabajo y el serrucho son los medios y el fin es cortar la rama. Nada se dice sobre las condiciones de sobrevivencia del actor (¿de qué lado de la rama debe colocarse para asegurar su vida?). Entonces es una acción racional y se producirá un resultado predicho científicamente: la rama cortada. No obstante, cuando el actor logra el fin, cae y muere; como resultado de la acción racional el actor es eliminado. Pero es el actor que tiene como fin cortar la rama del árbol, y que en el momento en que lo logra ya no puede tener fines, porque está muerto: “En la realización del fin de la acción, el propio fin se disuelve”. Ante esto, se plantean dos posibilidades. Una es que el actor puede saber que ese será el resultado de su acción, y entonces comete intencionalmente un suicidio; no obstante, el fin es cortar la rama no el suicidio. Si así fuera, los medios hubieran cambiado y se utilizaría alguno más eficiente para ese fin. La segunda posibilidad es que los actores no tengan conciencia de que morirán con el éxito de su acción. En este caso, su muerte es un efecto no intencional de su racionalidad medio-fin. El actor muere como consecuencia de su propio acto; un acto que es racional según teoría de la acción racional. Es un suicidio no intencional, por decirlo de alguna manera.

La acción cae en una contradicción performativa al disolverse el actor, y el fin de la acción también se disuelve como resultado. Entonces la acción pierde sentido. Podría tenerlo si el actor cortara una rama distinta para tener leña para calentar su casa. Pero si corta la rama sobre la que

---

<sup>1330</sup> *Ídem.*, p. 35.

<sup>1331</sup> *Ibidem.*

se encuentra sentado, no hay sentido posible. Cualquier construcción de sentido tendría que hacer abstracción del actor, pero entonces no habría acción posible. Con el sujeto muerto, no hay quien ejecute la acción. Ésta puede tener sentido para otros, no para él. El actor que corta la rama sobre la que se encuentra sentado nunca podría dar sentido a su acción. El sin-sentido de la acción está en sí misma. Para que tenga un sentido, su efecto –sea este intencional o no– no debe ser el suicidio. De ahí que “¿[c]uál es el sentido de la vida? Su sentido es vivirla. No existe un sentido externo a la vida misma. Eso sería como el ser del ser. Por ello una acción puede tener –potencialmente– sentido sólo si no implica el suicidio del actor”.<sup>1332</sup>

Contrario a la racionalidad medio-fin, Hinkelammert señala que la vida del actor no puede ser un fin, dado que no puede ser tratada como un fin en competencia con otros. Quien elige la muerte, elige la disolución de todos los fines posibles. La vida es la posibilidad de tener fines, y sin embargo, no es un fin. Por eso, si abordamos al actor como un ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio-fin, entonces lo miramos como sujeto. El actor, antes de ser actor, es sujeto humano; sólo se transforma en actor cuando ha decidido sobre el fin y calcula los medios, incluyendo en estos su propia actividad. Desde esta perspectiva, Hinkelammert continúa con el ejemplo de la rama:

“Por tanto, si el actor que descubre que está cortando la rama sobre la que se encuentra sentado se decide por su vida, actúa como sujeto y se sale de la relación medio-fin. Pero no lo hace según un cálculo medio-fin, por cuanto este cálculo no es posible. Él se impone como sujeto a la misma relación medio-fin. Se trata de una racionalidad, si bien no es una racionalidad medio-fin. La racionalidad medio-fin es lineal, en tanto que esta otra racionalidad es circular. Es la racionalidad del circuito de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene dicha acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. Él se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana.”<sup>1333</sup>

La racionalidad reproductiva es, entonces, la propia del sujeto vivo; y es, además, parte del *logos* histórico donde se soporta la función liberadora de la filosofía. Para poder enfocar esta racionalidad, debemos asumir al actor más allá de sus relaciones medio-fin; percibirlo como sujeto y, por tanto, no como un fin sino condición de la posibilidad de los fines. El ser humano como sujeto vivo concibe fines y se refiere al conjunto de sus fines posibles. Pero no puede realizar todos los fines que bajo un cálculo medio-fin parecen posibles; por lo menos debe excluir

---

<sup>1332</sup> *Ídem.*, p. 42.

<sup>1333</sup> *Ídem.*, p. 44.

aquellos fines cuya realización atenta contra su posibilidad de vivir. Si bien el sujeto determina sus fines, no puede desconocer la materialidad de la historia, como señala Ellacuría.<sup>1334</sup> De ahí que el sujeto esté “atado” al circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida.

Para Hinkelammert, la racionalidad del sujeto vivo es crítica a la racionalidad del medio-fin en diversos aspectos; uno de ellos es el tipo de juicios que realiza. Como dijimos, la teoría de la acción racional parte de la acción medio-fin, de su eficiencia y de su medida por la rentabilidad lograda en la competencia en el mercado; al analizar la realidad, asume un criterio de falsación/verificación como criterio de validez empírica en última instancia. Si un fin es realizable, se tienen que demostrar los medios para alcanzarlo, y esta demostración es falseada en caso de que los medios no logren el fin; siendo así se debe de abandonar el fin o cambiar los medios que hagan posible realizarlo. Este proceso de falsación/verificación es tan parcial como lo es la relación medio-fin. En cambio, si juzgamos desde la perspectiva de la racionalidad reproductiva, llegamos a afirmaciones no falseables. Son afirmaciones empíricas que no son del tipo medio-fin; son de racionalidad circular, que incluye la vida del actor como el sujeto de su acción. Por tanto, los juicios correspondientes no son falseables. La afirmación “quien corta la rama sobre la cual está sentado, cae al abismo y muere” no es falseable. Contiene elementos falseables (se trata de un árbol, que debajo haya un abismo, etc.), pero la afirmación se sigue analíticamente del hecho de que el actor, como sujeto de sus acciones potenciales, es un ser natural. Nadie se muere de forma parcial.

En estos juicios de racionalidad reproductiva aparece el sujeto como la integralidad de sus acciones potenciales, y aparece la inserción del sujeto en el circuito natural de la vida humana como condición de posibilidad de esta vida. De este modo, tanto la división social del trabajo como la naturaleza aparecen, asimismo, como todos integrales. Estas relaciones no se pueden analizar en términos de racionalidad medio-fin ni por medio de juicios falseables. Consecuentemente, su criterio de verdad no puede ser de falsación/verificación de relaciones medio-fin. El juicio debe ser acerca de la posibilidad del sujeto de vivir con los resultados de las acciones calculadas según una racionalidad medio-fin. Se juzga sobre esta posibilidad a partir de la necesidad del sujeto, como ser natural, de insertarse en el circuito natural de la vida humana. Es un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en el cual la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos de la vida. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades.

---

<sup>1334</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 55 y ss.

El criterio de vida o muerte se convierte en el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin pierde legitimidad en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva; aquella racionalidad es una racionalidad subordinada a la vida. La irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa. Como señala Hinkelammert, “[I]a racionalidad medio-fin aplasta la vida humana (y de la naturaleza), lo que evidencia su carácter potencialmente irracional.”<sup>1335</sup>

La recuperación del sujeto vivo, como ser corporal y natural, desde cuya racionalidad se fundamenta una ética de la vida y de responsabilidad por la víctima, no debe entenderse como una nueva versión de naturalismo, que pueda someterse a la crítica de la “falacia naturalista”. En este sentido, Dussel señala que dicha falacia enarbolada por David Hume, pero reinterpretada por autores como Frege y Russell, se sitúa en un plano exclusivamente lógico-formal.<sup>1336</sup> En cambio, el argumento sobre la vida se ubica en otro nivel, que es el concreto, el de la materialidad de la historia. En este sentido, todos los enunciados referentes al ser corporal y viviente humano, son enunciados descriptivos, tales como hablar, comer, vestirse, pintar, pensar, simbolizar, etc. Señala tres dimensiones del ser humano como sujeto, y como relación necesaria al modo humano de ser viviente:

- a) Tiene su vida bajo cierto control autoconsciente, a pesar de que transcurra en su mayor tiempo en instancias auto-organizadamente; por esto, la responsabilidad sobre sus actos y sobre su vida es “una consecuencia no sólo de la conciencia sino de la autoconciencia”.<sup>1337</sup>
- b) Está constituido por una intersubjetividad que lo constituye como ser comunicativo; así, la corresponsabilidad con el Otro es una consecuencia.
- c) Participa desde su origen en un mundo cultural, es decir, de símbolos, valores, normas, prescripciones, etc.

A partir de esto, Dussel afirma que “todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano *como humano* incluye siempre, necesariamente (por ser un sujeto *humano* y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que ‘entrega’ su propia vida a la exigencia de conservarla –y más si se considera que la motivación del puro instinto específico se ha transformado en exigencias de valores culturales–”.<sup>1338</sup> Y estas exigencias se

---

<sup>1335</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 49.

<sup>1336</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 137. En cambio, la Ética de la Liberación es una ética que parte de juicios de hecho; Dussel señala: “La ética se construye sobre juicios de hecho... y el hecho masivo al que nos hemos querido referir repetitivamente es la exclusión de la mayoría de la humanidad del proceso de la Modernidad y del Capitalismo, que son los que monopolizan para sus agentes la reproducción y el desarrollo de la vida, la riqueza como bienes de uso y la participación discursiva en las decisiones que los beneficia (al ‘Grupo de los siete’: G7) y que excluye a las víctimas” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 568).

<sup>1337</sup> *Ídem.*, p. 137.

<sup>1338</sup> *Ídem.*, p. 137.

expresan como normatividad ética porque se subsume el comportamiento meramente instintual, y se hace un desarrollo histórico; la historia subsume muchos momentos genéticos.

El vivir se transforma en un criterio de verdad práctica, en una exigencia ética, la exigencia del *deber-vivir*: “Desde el *ser-viviente* del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia del *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir”.<sup>1339</sup> El paso de una “necesidad biológico-cultural” a una “obligación ética” es un pasaje dialéctico por fundamentación material que efectúa la razón reproductiva que “puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *natural* del comer-para-vivir y la responsabilidad *ética* del sujeto que está obligado o ‘debe’ comer-para-no-morir”.<sup>1340</sup> Como habíamos señalado, es la relación crítica de la racionalidad reproductiva sobre la racionalidad instrumental del medio-fin.<sup>1341</sup> El sujeto vivo, responsable éticamente por generar las condiciones necesarias para la producción, reproducción y desarrollo de su vida, expresa el modo humano de enfrentarse a la realidad de su corporalidad y sus necesidades; la vida en el ser humano no es únicamente un instinto sino una realidad:

“La vida está bajo su responsabilidad. Es lo propio y exclusivo del *modo de realidad* de la vida humana: *tenerse bajo su propia responsabilidad*. Es el único viviente autorresponsable. Por ello es la única vida que se vive éticamente. La eticidad de su vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida”.<sup>1342</sup>

La racionalidad del sujeto vivo se enfrenta a la pretensión de mostrar como racionales las acciones que producen muerte. Hinkelammert denuncia la desorientación del mercado y del pensamiento sobre él en relación con la racionalidad reproductiva. Ante el criterio del mercado todas las acciones medio-fin son igualmente racionales, aunque desde la racionalidad reproductiva sean destructoras. Por tanto, las actividades devastadoras de la vida son promovidas por el mercado al igual que las actividades compatibles: “Cortar la rama del árbol sobre la que el actor se halla sentado, es tan racional como cortar cualquier otra”. Se genera entonces una

---

<sup>1339</sup> *Ídem.*, p. 139.

<sup>1340</sup> *Ídem.*, p. 139-140.

<sup>1341</sup> En otros términos, se trataría de una “verdad práctica” diferenciada a la “verdad analítica”. Al respecto, Dussel afirma: “Dicha ‘verdad práctica’ debe diferenciarse de la mera ‘verdad analítica’ de enunciados descriptivos de objetos físicos, naturales (que trata la falacia naturalista en un nivel lógico-formal instrumental), y aun de enunciados observacionales sobre seres humanos en tanto seres naturales, ya que éstos pueden permanecer en un nivel de mera intención descriptiva. Sólo los enunciados antropológicos directamente referidos a determinaciones humanas y en función de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto en comunidad, son el tipo material y concepto (objeto de la razón práctico-material) sobre los que pueden fundarse las *obligaciones* o *exigencias éticas* libres, autoconscientes, responsables en el recíproco reconocimiento y corresponsabilidad de la vida de todos” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación, op. cit.*, p. 209).

<sup>1342</sup> *Ídem.*, p. 138.

tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva; se trata de la muerte tanto de los seres humanos como de la naturaleza: “Esta tendencia destructiva es la irracionalidad de lo racionalizado.”<sup>1343</sup> Ahora bien, esta tendencia a la destrucción no es necesariamente la finalidad de nadie, sino que resulta de la propia racionalidad medio-fin y por constituirse en una totalidad. El sistema coordinador de la división social del trabajo –el mercado– la hace surgir. Podrán tratarse de efectos externos para la racionalidad medio-fin, pero son indiscutiblemente internos para la vida y para la racionalidad reproductiva.

No obstante, cuando la racionalidad medio-fin pretende totalizarse, la racionalidad reproductiva no deja de existir y sigue haciéndose presente. Esta racionalidad no es una postura idealista, sino que responde a una exigencia material, al enfrentamiento del ser humano con la materialidad de la realidad histórica; por tanto, se le asume para preservar la vida o se le soslaya para producir muerte. Cuando más se niega esta racionalidad, aumentan las situaciones que imposibilitan la satisfacción de necesidades, tales como el desempleo, la violencia, el subdesarrollo, la pauperización, etc. Entonces, como señala Hinkelammert, estas insatisfacciones se hacen sentir como exigencias y protestas, pero además “donde no hay protesta posible, como en el caso de la naturaleza destruida, la ausencia de la racionalidad reproductiva se hace presente por las crisis ambientales. (...) Y donde la protesta social no es posible, la ausencia de racionalidad se hace sentir en las crisis de la convivencia, las migraciones, la descomposición social, el crimen y la corrupción”.<sup>1344</sup>

De lo anterior se desprende la relación del sujeto vivo con el sujeto de la praxis de liberación. La praxis que busca la liberación integral ha de tener como momento material y objetivo la satisfacción de las necesidades de las víctimas; la transformación del sistema y la generación de una nueva institucionalidad deben de tener como objetivo posibilitar la vida y evitar la muerte: “Asegurar la vida por la transformación de todo el sistema institucional en función de la posibilidad de vivir de cada uno, es el objetivo de la praxis. Ésta, por tanto, no se reduce a simples prácticas. Significa asegurar al sujeto humano una institucionalidad que le garantice la posibilidad de su desarrollo y, por consiguiente, de realizar efectivamente un proyecto de vida en el marco de condiciones materiales garantizadas”.<sup>1345</sup>

La toma de consciencia de la víctima para generar una comunidad y constituirse en una subjetividad emergente que genera “nuevos derechos” tiene como momento inicial el enfrentamiento ante la muerte. Si el aprendizaje de la razón medio-fin es descrito como un aprendizaje de prueba y error, en cambio, el aprendizaje de la racionalidad reproductiva es diferente. Señala Hinkelammert que es un aprendizaje que se enfrenta a la muerte para evitarla; busca evitar el derrumbe de todos los fines con la muerte. Se persigue afirmar la vida y entonces

---

<sup>1343</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 53.

<sup>1344</sup> *Ídem.*, p. 57.

<sup>1345</sup> HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 338.

el esfuerzo de evitar aquello que la amenace; se trata de un aprendizaje negativo. La praxis de liberación surge, en este contexto, como consecuencia de la experiencia, por parte de las víctimas, de las distorsiones que el mercado produce en la vida y en la naturaleza. Además, la afirmación de la vida no es un fin sino un proyecto: el conservarse como sujeto que puede tener fines. Es así como se genera una conciencia generadora de praxis de liberación:

“Se trata de conservar la vida del actor, y no de realizar algún fin positivo mediante una gama de alternativas de la acción por probar. Este aprendizaje en la lógica de la racionalidad reproductiva se refiere a un futuro desconocido con la posibilidad del fracaso. De ahí que los valores implícitos de este aprendizaje son diferentes: de solidaridad; de respeto a la vida propia y a la de los otros, incluyendo a la propia naturaleza; de cuidado y sabiduría. Son valores que relativizan la racionalidad medio-fin y la transforman en racionalidad secundaria. Su relativización es, asimismo, cuestión de vida y muerte”.<sup>1346</sup>

Si bien la comunidad de víctimas toma conciencia y se organiza, generando un consenso para guiar su praxis (principio formal), éste debe tener como proyecto –y a la vez como límite– el desarrollo de la vida (principio material). Dussel señala que “la legitimidad no es sólo el consentimiento producto de la mejor argumentación por la participación simétrico-discursiva de los afectados, sino, también, la aceptación del orden institucional en cuanto logra la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de los miembros de dicho sistema”.<sup>1347</sup> El sujeto tiene un horizonte objetivo que es de vida y muerte.<sup>1348</sup> Si no contara con ese horizonte no sería un sujeto vivo; podría en cambio pretender ser un actor de la racionalidad medio-fin que no tiene como límite la vida y llega a generar, como hemos visto, el suicidio.

Según la ética del discurso, si todos los hablantes deciden su suicidio colectivo, es ésta una norma universal y válida. No obstante, como consecuencia de esta ética, señala Hinkelammert, la

---

<sup>1346</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 66-67.

<sup>1347</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 540.

<sup>1348</sup> Desde la racionalidad medio-fin se niega la posibilidad de principios materiales, de la objetividad de las cosas; en cambio, el sujeto vivo –la subjetividad viviente– es en sí misma constitutiva de objetividad: “Los juicios de hecho del tipo de la racionalidad medio-fin no revelan este carácter de la realidad. Luego, una imaginación del mundo a partir de estos juicios no puede dar cuenta de la objetividad de las cosas. Al no poder fundar esta objetividad subjetivamente, es inevitable que vacile entre el cuestionamiento de la objetividad del mundo de las cosas (...) y la postulación dogmática de su existencia objetiva con argumentos que se basan en un simple círculo vicioso (...). Los juicios de hecho, en cambio, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son constituyentes de la objetividad de la realidad en el mismo acto en el cual juzgan sobre ella. En consecuencia, la objetividad es subjetiva, pero el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por tanto, contradice a los hechos, a la vez, hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad. Donde no hay necesidades, tampoco hay un mundo objetivo. La objetividad de la realidad existe únicamente desde el punto de vista del sujeto natural y necesitado” (HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 70).

realidad se desvanece como resultado de esta norma; el discurso termina en el sinsentido y en lo absurdo. Por eso, considera que el interlocutor de una construcción ética debe ser el suicida, y no el escéptico.<sup>1349</sup> Para responderle, se debe introducir en el discurso la condición, que es empírica, de la posibilidad de todo discurso. En efecto, el hablante no sólo es un miembro de una comunidad de comunicación, un sujeto abstracto que conectado por la Internet establece acuerdos y consensos con sus dialogantes, sino que es el ser natural y corporal que, además, “en el lenguaje reflexiona su vida concreta”.<sup>1350</sup> En este sentido, la importancia del sujeto vivo está en que constituye a la realidad como objetiva, en cuanto la determina como una mediación de la vida humana: “La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se *necesitan* alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los *contenidos* más relevantes de la vida *humana*). La vida humana es el *modo de realidad* del ser ético”.<sup>1351</sup> Por eso, en la praxis de liberación lo necesario materialmente como satisfactor para la vida y lo válido intersubjetivamente deben darse simultáneamente.

Ya habíamos mencionado que el sujeto vivo guarda relación con la intersubjetividad. Como una posibilidad del propio actuar, Hinkelammert señala que existe “la dimensión del reconocimiento mutuo entre los sujetos, sin el cual la acción del sujeto no logra la afirmación de su vida”.<sup>1352</sup> Es decir, el sujeto tiene que afirmar la vida del otro para que sea posible afirmar la propia<sup>1353</sup>; no se trata tan sólo de reconocerse como ciudadanos o como hablantes en una comunidad de diálogo, sino como seres naturales, que requieren entrar en la dinámica de la producción de vida. Es decir, el reconocimiento del Otro es más radical cuando la víctima nos interpela desde su calidad de ser natural que exige la satisfacción de necesidades de vida. El criterio negativo, material o de contenido, es el hecho mismo de *la imposibilidad de reproducir la vida* de la víctima. Así, la existencia de víctimas es siempre la refutación material de la “verdad del sistema” que la origina; Dussel observa:

---

<sup>1349</sup> Esta objetividad no pretende principalmente argumentar contra el escéptico sino contra el cínico que pretende negar la materialidad de la historia, y busca justificar ética y legalmente los sistemas que provocan la muerte: “no se argumentará contra el escéptico que pone en cuestión la razón en general; se argumentará contra el cínico que pretende justificar un orden *ético* fundado en la aceptación de la muerte, del asesinato o del suicidio colectivo” (DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 141).

<sup>1350</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 65.

<sup>1351</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 129. Este autor, basándose en Marx, argumento de la siguiente manera por este criterio material: “Podríamos (...) concluir que el *criterio material universal* con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera, de modo aproximativo: El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro *sujeto* humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad” (*Ídem.*, p. 132).

<sup>1352</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 67.

<sup>1353</sup> Cf. HINKELAMMERT, Franz, *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, Centro de Estudios Euméricos-Driada, México, 2010.

“La primera condición de posibilidad de la crítica es, entonces, el *reconocimiento* de la dignidad del otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica: *como viviente*. Este ‘conocer’ a un ser humano desde la vida; este ‘re-’ conocerlo: conocerlo ‘desde’ su vulnerabilidad traumática. Este volver sobre su estado empírico negativo y ‘re-conocerlo’ *como víctima* (...), es el momento analéctico de la dialéctica... La víctima es un *viviente humano* y tiene exigencias propias no cumplidas en la reproducción de la vida en el sistema. La re-sponsabilidad por el Otro, de la víctima como víctima, es igualmente condición de posibilidad, porque en su origen el destituido no tiene todavía capacidad para ponerse de pie. La re-sponsabilidad mutua (en primer lugar de las otras víctimas), como veremos, es el segundo momento de esta condición de posibilidad”.<sup>1354</sup>

Quedarse únicamente con el criterio de la producción de vida, del sujeto vivo, como fundamento de derechos humanos correría el riesgo, entre otros, de terminar defendiendo un individualismo justificador de un egoísmo que afirmase un imperativo “sálvase quien pueda” o “viva quien pueda vivir”. Por eso es necesario completar este fundamento con el fundamento de la alteridad y de la praxis de liberación. En este sentido, Hinkelammert señala que “[e]l querer salvar no es suficiente, si bien es condición necesaria. A partir de esta situación, toda relación humana tiene que ser reenfocada. No hay salida, excepto por un reconocimiento mutuo entre sujetos que, a partir de este reconocimiento, someten todo el circuito medio-fin a la satisfacción de sus necesidades. Si se parte de este reconocimiento, es necesaria una solidaridad que sólo es posible si este la sustenta”.<sup>1355</sup> El sujeto se hace sujeto por la afirmación de su vida, pero esta subjetividad se complementa con la afirmación de la vida del otro:

“Que no se puede vivir sin que todos vivan es un postulado de la razón práctica y, a la vez, determina una praxis, la correspondiente a los derechos humanos de la vida. Según Lévinas, la traducción correcta del llamado amor al prójimo es: ‘Amá a tu prójimo, vos lo sos’ –lo cual es posible solamente si se trata de una actitud más allá del cálculo, y que

---

<sup>1354</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 371.

<sup>1355</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, *op. cit.*, pp. 68-69. El reconocimiento del Otro entra en conflicto con la racionalidad totalizadora del medio-fin: “La autorrealización solamente es posible en el otro y junto a él. Por eso presupone una utilidad que está en conflicto con el cálculo de utilidad. Utilidad no es calculable porque rompe el cálculo de utilidad totalizado. Se trata de la utilidad que está en la afirmación del otro –en última instancia el otro es la humanidad y el cosmos– del cual soy parte al ser yo en el otro y el otro para que pueda vivir también. Que el otro viva es condición de la posibilidad de mi vida. Al afirmar yo esta relación me autorrealizo. Implica excluir el asesinato como medio de la autorrealización. Aparece un principio de la autorrealización que sigue de un postulado de la razón práctica que sostiene: asesinato es suicidio.” (HINKELAMMERT, Franz, *Solidaridad o suicidio colectivo*, Ambientico Ediciones, Heredia, 2003, p. 26).

el mundo sea hoy global significa que aquello sea ahora así en la realidad globalizada misma”.<sup>1356</sup>

El otro aparece con claridad en las crisis de los sistemas que causan muerte: “Surge así *en y ante* los sistemas, en los diagramas del Poder, en los lugares *standard* de enunciación, de pronto, por dichas situaciones críticas, el Otro que el sistema, el rostro del oprimido o excluido, la víctima no-intencional como efecto de la lógica performativa del todo formal racionalizado, mostrando su irracionalidad desde la vida negada de la víctima”.<sup>1357</sup> Además, la alteridad es constitutiva del reconocimiento de la vida como realidad objetiva, como señala Hinkelammert:

“[L]a realidad objetiva de la naturaleza se constituye por el reconocimiento entre sujetos. Este implica la vida natural, así como la vida humana como ser natural. También la realidad objetiva de la naturaleza se constituye por el reconocimiento entre sujetos. Que no es el reconocimiento de la ‘especie humana’ como objeto de sobrevivencia. La especie humana como objeto es una abstracción que precisamente aplasta el reconocimiento entre sujetos. De lo que se trata es del reconocimiento del otro en una relación mutua de seres naturales y necesitados. Este reconocimiento no puede excluir a nadie. En este sentido es universal, sin constituir ningún universalismo abstracto. Es el criterio universal sobre todos los universalismos abstractos posibles (...). De esta manera, es un criterio concreto de validez universal. No obstante, este carecer universal concreto lo especifica más. El reconocimiento mutuo entre sujetos desemboca en una opción por algunos sujetos, es decir, en la opción por aquellos cuya vida se halla amenazada de modo más directo. El criterio de verdad sobre la vida y la muerte, implicado en el reconocimiento mutuo de sujetos naturales y necesitados, llega a ser un criterio de verdad en cuyo centro se encuentra la víctima. Se trata de un ser para la vida, no para la muerte. El criterio de verdad es la víctima”.<sup>1358</sup>

Lo anterior nos lleva a abordar, aunque sea brevemente, la cuestión de las necesidades. No pretendemos realizar una “teoría de las necesidades”, pues esto rebasa las intenciones de nuestra investigación y, por tanto, tampoco pretendemos presentar una conceptualización precisa y un catálogo de ellas.<sup>1359</sup> Sin negar la importancia de estas cuestiones, en este momento deseamos

---

<sup>1356</sup> *Ídem.*, p. 52.

<sup>1357</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 523.

<sup>1358</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, *op. cit.*, pp. 72-73.

<sup>1359</sup> La cuestión de las “necesidades” ha sido abordada por diversos autores. Son frecuentes los intentos de diferenciar entre “necesidades”, “deseos” y “satisfactores”; la disputa entre la “universalidad” o la “historicidad” de las necesidades; y el intento de elaborar un catálogo de necesidades que a la par significaran la existencia de un derecho humano.

señalar otras razones que fortalecen el fundamento de derechos humanos en la satisfacción de necesidades para la vida.

Hinkelammert señala que, en términos teóricos, “la necesidad es la urgencia humana de vivir en un circuito natural de la vida. Fuera de este circuito no es posible la vida, y el propio sujeto humano se hunde”.<sup>1360</sup> La condición que decide sobre la vida y la muerte es la satisfacción o no de necesidades; no obstante, la totalidad actual no discierne entre la vida y la muerte, sino que destruye toda vida que es exterioridad en referencia a su racionalidad de cálculo medio-fin. Parte de esta racionalidad es la negativa a distinguir entre necesidades y preferencias o deseos, o

---

Las teorías de las necesidades que se han desarrollado abordan diversas facetas y dimensiones de ellas. Como decíamos, no es nuestra intención entrar a desarrollar una clasificación ni un catálogo de necesidades. Estas teorías son variadas y como apoyo teórico al fundamento de derechos humanos deben subsumirse de manera crítica, en estrecha conexión con la alteridad de la víctima y la praxis histórica de liberación. Según sus postulados, cada teoría de las necesidades fundamentaría diferentes derechos, si bien coincidirían en algunos.

Por ejemplo, Len Doyal y Ian Gough señalan la existencia de dos necesidades básicas, objetivas y universales: la salud física y la autonomía personal. También introducen la categoría de las *necesidades intermedias*, que contribuyen a la satisfacción de las necesidades básicas en todas las culturas; son objetivos más específicos, aunque también universales y transculturales, como las necesidades básicas, para cuyo logro pueden actuar como medios determinados *satisfactores* concreto, que ya no son universales sino condicionados históricamente. Estas necesidades intermedias serían: alimentos adecuados y agua limpia; alojamiento adecuado para la protección frente a la intemperie; ambiente de trabajo sin riesgos; medio físico sin riesgos; atención sanitaria adecuada; seguridad en la infancia; relaciones primarias significativas; seguridad física; seguridad económica; enseñanza adecuada; seguridad en el control de natalidad, el embarazo y el parto (Cf. DOYAL, Len y GOUGH, Ian, *Teoría de las necesidades humanas*, Trad. José Antonio Moyano y Alejandro Colás, Icaria-Fuhem, Barcelona, 1994; principalmente el capítulo 8). Por otra parte, Martha Nussbaum, a la parte de criticar a aquellas posturas que sistemáticamente acusa de “esencialista” cualquier reflexión por encontrar caracteres o estructuras que conforman lo humano, realiza una descripción de la forma humana de la vida a través de límites y capacidades, y señala necesidades del cuerpo humano como de comida y bebida; de alojamiento; de apetito sexual; de movilidad. También habla de la capacidad de placer y dolor; de la facultad cognitiva; del desarrollo infantil temprano; de la razón práctica; de la socialidad; relación con otras especies y con la naturaleza; humor y sentido lúdico; separación. (NUSSBAUM, Martha, “Capacidades humanas y justicia social” en Jorge Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Catarata, Madrid, 1999, pp. 43-104). Sobre esta lista señala que no es definitiva, y que se compone de dos elementos: límites y capacidades. Diferencia estos elementos de la siguiente forma: “En lo que toca a las capacidades, llamarlas parte del carácter humano es hacer un tipo de muy básico de evaluación. Es decir que una vida sin este elemento sería demasiado insuficiente, estaría demasiado pauperizada para ser una vida humana. Obviamente, entonces, no sería una *buena* vida humana. En cuanto a los límites, las cosas son más complicadas. Pues hemos dicho que la vida humana, en su forma general, consiste en una lucha contra estos límites. Los seres humanos no desean pasar hambre, sentir dolor, morir. (...) Sin embargo, no podemos suponer que la conclusión evaluativa correcta a extraer es que debamos intentar, con todas nuestras fuerzas, liberarnos del límite.” (*Ídem.*, p. 69). Además, también concibe ciertas capacidades funcionales básicas a las que las sociedades deberían aspirar por el bien de sus ciudadanos.

Antonio Salamanca al desarrollar un “iusmaterialismo” para una política crítica, basado en el derecho a la revolución, propone un conjunto de necesidades materiales estructurales que legitiman la praxis revolucionaria. Estas se dividen en necesidades materiales de comunicación; necesidades materiales de libertad; y en necesidades materiales de verdad (Cf. SALAMANCA, Antonio, *El derecho a la revolución, op. cit.*, pp. 23-42). En una obra más reciente, este autor aborda la política como la praxis material-necesitante de realidad de los pueblos que producen y reproducen su vida o su muerte. El fundamento de la Política es el propio de la vida de los pueblos como praxis material-necesitante de realidad histórica (Cf. SALAMANCA, Antonio, *Filosofía de la revolución, op. cit.*, pp. 23-92). Entonces señala como contenido de la Política de la Revolución a la necesidad material de comunicación, a la necesidad material de intelección, y a la necesidad material de empoderamiento (SALAMANCA, Antonio, *Política de la revolución. Una política para el socialismo del siglo XXI*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2008, pp. 21-111).

<sup>1360</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley, op. cit.*, pp. 46-47.

en considerarlas igual de legítimas unas y otras en nombre de una libertad pensada fuera de la realidad histórica, de manera idealista desprendiéndose de la materialidad, sin consideraciones geopolíticas y ambientales, desde la totalidad, y a espaldas de las víctimas.<sup>1361</sup> Riechmann señala:

“La relación de los satisfactores con las necesidades es la de los *medios* con los *finés*. La sociedad productivista/consumista se caracteriza, entre otros rasgos, **por la confusión constante, deliberada e incesante entre fines y medios –los medios se transforman en fines y estos se pierden de vista, se desvanecen en el universo de los objetos–**; en la crítica de esta sociedad y en la formulación de alternativas mostrará la pareja de conceptos *necesidad/satisfactor* toda su potencia crítica. Decíamos que las necesidades no son intencionales, y en ese sentido no podemos elegir las: sencillamente están ahí. *Pero sí que podemos elegir los satisfactores*. Las necesidades básicas están dadas, pero podemos autodeterminar –al menos en parte– los deseos y los satisfactores. Mantener abierta esta posibilidad resulta crucial para cualquier perspectiva de emancipación en un ‘mundo lleno’, un mundo cuyos límites ecológicos se han alcanzado o –en algunos ámbitos– incluso se han sobrepasado ya”.<sup>1362</sup>

En este sentido, nos es útil la diferenciación entre la necesidad y el deseo, realizada por Joaquín Sempere; aquélla está ligada a la autorreproducción de la vida del sujeto, mientras que el deseo es más ocasional, no está ligado a la autorreproducción del sujeto.<sup>1363</sup> O como afirma Hinkelammert: “*La satisfacción de las necesidades, hace posible la vida; la satisfacción de las preferencias, la hace agradable. Pero, para poder ser agradable, antes tiene que ser posible. Cada cual puede hacer su proyecto de vida según su gusto, solamente en cuanto sus gustos y la realización de esos se basen en la satisfacción de las necesidades*”.<sup>1364</sup> Los deseos son legítimos si no impiden la satisfacción de las necesidades de otros seres humanos, si no niegan la alteridad y si no causan la muerte tanto de otros seres humanos como de la naturaleza.<sup>1365</sup> En efecto, derechos humanos deben ser la juridificación de las necesidades, no de los “deseos” y, mucho menos, de los deseos ilegítimos.<sup>1366</sup>

---

<sup>1361</sup> Hinkelammert señala que el reconocer necesidades humanas o sofocar su satisfacción en nombre de las preferencias, hace actualmente la diferencia entre socialismo y capitalismo. (Cf. HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 322).

<sup>1362</sup> RIECHMANN, Jorge, “Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir” en Jorge Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir*, op. cit., 1999, p. 19 (negritas mías).

<sup>1363</sup> SEMPERE, Joaquín, *L'explosió de les necessitats*, Edicions 62, Barcelona, 1992, p. 20.

<sup>1364</sup> HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 322.

<sup>1365</sup> Cabe hacer notar que esta postura contemporánea no sólo de la FL, sino de diversos corrientes de pensamiento *ecosocialistas*, coincide en gran medida con el pensamiento de fray Alonso de la Veracruz, analizado en el capítulo primero de esta investigación.

<sup>1366</sup> Cf. SALAMANCA, Antonio, *El derecho a la revolución*, op. cit., p. 10.

El fundamento de derechos humanos en la satisfacción de las necesidades para la vida no tiene relación únicamente con lo que usualmente se conocen como derechos económicos y sociales; es fundamento de cualquier derecho legítimo, incluyendo los llamados “liberales”, mientras no se constituyan en meros privilegios. Hinkelammert demuestra que, a partir del análisis de la teoría del mercado y de la planificación, la explotación y la dominación sólo pueden darse derivados del concepto de necesidad. Con la división social del trabajo y la distribución de los ingresos se determinan las posibilidades de vivir de cada persona; entonces aparecen las posibilidades de explotar y dominar:

“Acaparar y concentrar los medios materiales de vida es destruir las posibilidades de vida del otro, ya que lo que se concentra y se quita no son simples riquezas sino medios de vida –víveres en el sentido más literal de la palabra–. La dominación hace posible la explotación y ésta da materialidad a la dominación. Ninguna dominación puede ser definitiva sin el manejo de la distribución de los medios materiales de la vida”.<sup>1367</sup>

La explotación y la dominación se generan en función de las necesidades, no de las simples preferencias. La satisfacción o no de preferencias puede significar una vida más o menos agradable, de mayores o menores gustos, pero no podría significar explotación y dominación. En cambio, donde hay necesidades existe una relación de vida o muerte al decidir sobre la división social del trabajo y la distribución de los ingresos. Las necesidades tienen relación con la posibilidad de vivir, mientras que las preferencias se relacionan con vivir a niveles cuantitativamente distintos. Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad; esto es parte de la materialidad de la historia. La libertad se ejerce desde la materialidad; suponer lo contrario es un idealismo que ideológicamente es usado contra la vida de los pueblos. Solamente si la voluntad logra movilizar condiciones materiales de posibilidad de sus fines, aparece el camino, y el máximo absoluto para este camino es el tamaño del producto social de medios materiales.

Sobre la base de lo anterior, podemos decir que para la FL es necesario defender un principio material universal, que es negado por el sistema hegemónico global: *el deber de la producción y reproducción de la vida de cada sujeto humano*. No se trata de defender un fundamento dogmático de derechos humanos<sup>1368</sup>, sino de evitar el pensamiento débil que por falta

---

<sup>1367</sup> HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 323.

<sup>1368</sup> El argumento relativo a las necesidades humanas se ha considerado como una “vuelta” a la naturaleza humana, pero no en los términos esencialistas y dogmáticos del iusnaturalismo racionalista. Por ejemplo, Jorge Riechmann señala: “Hay naturaleza humana, y esta afirmación no tiene por qué entenderse en sentido esencialista. Los seres humanos tenemos –empíricamente– ciertas características que nos definen como humanos. La vida humana –como hecho empírico– tiene cierta estructura, cierto conjunto de rasgos definitorios, y ello transculturalmente” (RIECHMANN, Jorge, “Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir”, op. cit., p. 22).

de un principio material permita que el cínico justifique ética y legalmente los sistemas que causan muerte; sistemas que pueden utilizar de manera ideologizada el discurso de derechos humanos. Se trata de asumir que el ser humano como ser natural necesita orientarse por sus intereses materiales; toda su vida es corporal y necesita satisfacción de sus necesidades en términos corporales. Aun las llamadas “necesidades espirituales” son materiales, pues se basan en la satisfacción de las necesidades corporales (por decirlo de alguna manera, se refieren a un espíritu o un alma en un cuerpo). Es un fundamento que no parte de una ética ilustrada basada en el individuo abstracto y universal, ni en sujetos sin corporalidad que desconocen su situación histórica, sino del sujeto vivo que requiere la satisfacción de necesidades materiales.<sup>1369</sup> Dice Hinkelammert que “[s]e trata, por tanto, de una ética de los intereses materiales, que es necesaria para la vida humana, que descansa sobre la satisfacción de necesidades corporales, sea siquiera posible. Surge del campo de lo útil, que se enfrenta a la utilidad calculada, que en su lógica autodestructiva destruye lo útil, en nombre de lo cual se presenta”.<sup>1370</sup> Es una ética necesaria, pues sin ella la humanidad no puede seguir viviendo; es una “ética de los intereses materiales” como una condición de la posibilidad de la vida humana frente a las amenazas por la autodestructividad de la razón medio-fin, que es una razón de los intereses calculados.

Si la alteridad y la praxis de liberación contienen una dimensión preponderantemente intersubjetiva (sin negar que el sufrimiento de la víctima es objetivo, por encontrarse en la exterioridad del sistema), la satisfacción de necesidades otorga a derechos humanos un fundamento objetivo. Es un fundamento materialista de derechos humanos entendidos como los instrumentos jurídicos de una *democracia material*: “La satisfacción de las necesidades de los pueblos es la razón última para la democracia material. Las necesidades humanas es el factor validante de los ‘nuevos derechos’ (...) el dinamismo estructural material respectivo de la *comunicación-libertad-verdad* de los pueblos”.<sup>1371</sup> Por eso, la dinámica de la racionalidad del mercado totalizado, la racionalidad medio-fin, se incomoda con la defensa de “necesidades” y prefiere reducirlas a “satisfacciones”; se soslaya entonces el fundamento material, real y objetivo de derechos humanos, perdiéndose en un subjetivismo idealista que es capaz de, cínicamente, legitimar los sistemas que causan muerte y deslegitimar las transformaciones del sistema que

---

<sup>1369</sup> Pero el sujeto vivo como sujeto de derechos humanos no sólo se contrapone a los sujetos metafísicos de la Modernidad, sino también a las abstracciones jurídicas: “Que los derechos del mercado sustituyen a los derechos humanos explica porqué nuestra sociedad sigue hablando tanto y con tanta intensidad de derechos humanos. De hecho, se trata ahora casi exclusivamente de derechos del mercado y en el mercado; de derechos que puede tener tanto el individuo natural como la persona jurídica colectiva (como las empresas y las corporaciones: es decir, las instituciones). Sin embargo, al reducir la persona humana a un individuo con los mismos derechos que las personas jurídicas colectivas, la persona pierde su carácter de persona, o sea, de ser corporal hecho persona. Lo que se presenta hoy en la estrategia de globalización como derechos humanos es derechos como los de esos personajes colectivos que son Mercedes Benz, Siemens, Toyota y Microsoft” (HINKELAMMERT, Franz, *Solidaridad o suicidio colectivo*, op. cit., p. 14).

<sup>1370</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., pp. 493-494.

<sup>1371</sup> SALAMANCA, Antonio, *El derecho a la revolución*, op. cit., p. 25.

exige y persigue el sujeto de la praxis de liberación. Así, Hinkelammert señala que “[f]rente a un simple juego de preferencias, la exigencia de cambios aparecen como un resultado de la envidia. Frente a necesidades, aparece como una exigencia de la posibilidad de vivir y como raíz de la legitimidad de todas las legitimidades”.<sup>1372</sup>

Cabe insistir que el fundamento de derechos humanos en la satisfacción de las necesidades, como lo concibe la FL, no es una puerta abierta para “el camino de la servidumbre”, es decir, para justificar regímenes totalitarios donde el gobernante pretenda tener acceso directo al conocimiento de las necesidades de “su pueblo”.<sup>1373</sup> Por eso, insistimos, es necesaria la presencia paralela del fundamento de la alteridad y de la praxis de liberación, de la intersubjetividad, para que derechos humanos realmente sean herramientas de liberación. La objetividad de las necesidades humanas se complementa con la intersubjetividad de la alteridad y la praxis de liberación. Aunque desde otras coordenadas ideológicas, en esto coincide en cierta forma Riechmann:

“Donde se difumina lo objetivo, *lo que queda no es el recurso a la arbitrariedad de lo subjetivo, sino el esfuerzo de lo intersubjetivo*. Lo intersubjetivo que ya está ahí, que siempre estuvo ahí –*lo interhumano funda la humano*: así sintetiza Todorov, como veíamos, nuestra socialidad radical–; y el esfuerzo por construir una socialidad libre de dominación, una sociedad de iguales. La *estrategia de las necesidades básicas* es por ello indisoluble de una concepción ambiciosa de la democracia, en la que la palabra

---

<sup>1372</sup> HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 323.

<sup>1373</sup> El fundamento de derechos humanos en la satisfacción de necesidades humanas da pie al desarrollo de diversos análisis, tanto sociales como políticos y económicos. Pero en general, podemos señalar que la FL propone una democracia material, donde el sistema político tenga las vías adecuadas para que las víctimas puedan tener acceso al consenso del que fueron excluidas, presuponiendo que han de tener satisfechas sus necesidades para que su insatisfacción no signifique una opresión y una dominación que les impida construir ese consenso. Por ejemplo, sin entrar a mayor análisis, en el tema de la planificación económica, Hinkelammert señala que la oposición entre libre mercado y planificación planteada por la Modernidad y su racionalidad medio-fin no es la solución para la satisfacción de necesidades. El carácter finito del conocimiento humano no sólo imposibilita una planificación perfecta sino que también demuestra la farsa del mercado perfecto. La necesidad de asegurar la racionalidad económica conduce inevitablemente a una planificación económica. Pero, señala este autor, no se trata de planificar por planificar, sino que se busca al menos un mínimo de racionalidad económica en la *distribución de ingresos y en la estructura del empleo*. Así, la planificación económica se presenta como necesaria en la medida que se requiere asegurar una autonomía de decisión respecto a la distribución y el empleo, dado que solamente ella puede asegurar que las decisiones correspondientes estén desvinculadas del cálculo de rentabilidad. “Pero como ya dijimos, esta planificación no sustituye al mercado sino a la incapacidad del automatismo del mercado de producir alguna tendencia al equilibrio; por lo tanto, presupone el mercado. Luego, así como el mercado aparece para suplir la falta de un conocimiento completo, del mismo modo la planificación aparece para suplir la incapacidad del mercado para asegurar un equilibrio económico. Por ello, la planificación no aparece por la pretensión del conocimiento completo, como nos insinúa Hayek, sino por la imposibilidad de tal conocimiento. Ciertamente, si existiera un conocimiento completo no habría ni mercado ni planificación institucionalizados; habría tan sólo una simple relación espontánea entre los sujetos, que les permitiría coordinarse espontáneamente entre ellos para encajar en la división social del trabajo. Es decir, habría una verdadera anarquía sin institucionalización alguna. (...) la imposibilidad del conocimiento origina tanto el mercado como la planificación en relaciones de complementariedad” (*Ídem.*, p. 330).

clave resulta ser *participación*. Tal y como se afirmaba en el ‘Programa de acción’ sobre necesidades básicas que adoptó la OIT en la Conferencia Mundial del Empleo de 1976, ‘una política orientada a la satisfacción de las necesidades esenciales supone la participación de la población en las decisiones que la afectan, a través de las organizaciones libremente elegidas por ella’.<sup>1374</sup>

Este fundamento nos señala que derechos humanos “son la formulación jurídica de la obligación que tiene la comunidad de satisfacer las necesidades materiales del pueblo para producir y reproducir su vida”.<sup>1375</sup> En efecto, estos deben coadyuvar a producir y reproducir la vida, y ser herramientas de lucha para que los oprimidos, los excluidos y las víctimas dejen de serlo. Han de significar la juridificación de los medios pertinentes para superar las causas de dicha negatividad, y a la vez han de ser instrumentos de lucha para transformar adecuadamente las instituciones, con el fin de aumentar la vida de toda la comunidad.

### 3. Compresión compleja de derechos humanos

Una de las consecuencias de la fundamentación de derechos humanos que hemos descrito en el tema anterior es que se debe construir una visión compleja de ellos. En otras palabras, si la FL desea asumir una tarea clásica de la filosofía de los derechos humanos como es la construcción de una definición, ésta no debe desarrollarse desde un *logos* ahistórico y abstracto, sino desde un *logos* histórico. Esto conlleva diversas implicaciones, algunas ya analizadas en el inciso anterior, pero ahora deseamos resaltar una importante para la praxis de liberación: la compresión compleja de derechos humanos.

Desarrollaremos esta sección en dos momentos. En primer lugar, analizaremos el acercamiento que Ignacio Ellacuría realiza al concepto de derechos humanos. De los principales autores de FL que hemos seguido –a saber, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert e Ignacio Ellacuría– es el pensador hispano-salvadoreño el que intentó acercarse a derechos humanos desde una perspectiva conceptual; los demás, como hemos visto, los han abordado desde el ámbito de sus fundamentos filosóficos, éticos y políticos. Nuestro interés de analizar el mencionado texto de Ellacuría es mostrar cómo desde los presupuestos de la FL, el concepto de derechos humanos debe construirse desde un paradigma complejo y, por tanto, es incompatible con esta corriente filosófica una definición que se inscriba en el paradigma de la simplicidad. En segundo lugar, buscaremos trazar una compresión compleja de derechos humanos, diferenciándola de las compresiones simplificadoras que suelen caracterizar a las corrientes hegemónicas del

---

<sup>1374</sup> RIECHMANN, Jorge, “Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir” en Jorge Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir, op. cit.*, p. 17.

<sup>1375</sup> SALAMANCA, Antonio, *El derecho a la revolución, op. cit.*, p. 26.

pensamiento jurídico. En efecto, no pretendemos abordar este tema desde el clásico debate entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo, sino desde el debate entre un paradigma de la simplificación y un paradigma de la complejidad. Creemos que esta segunda opción es más radical, pues a final de cuentas gran parte de las escuelas jurídicas dominantes se inscriben en el paradigma de la simplicidad, y su manera de comprender derechos humanos termina cercenando la realidad y la praxis histórica de liberación; por eso, ambas son construcciones idealistas de derechos humanos, a pesar de que entre ellas existan diversos puntos de oposición.

### 3.1. El acercamiento de Ignacio Ellacuría

Es importante señalar que el tema de los derechos humanos era fundamental para Ignacio Ellacuría, tanto en el campo la reflexión filosófica como del quehacer político. Como muestra de ello, uno de los últimos documentos publicados en la compilación de sus *Escritos filosóficos* son unos apuntes para un curso sobre el tema impartido en 1989, pocos meses antes de su asesinato. En este esquema se presentan diez afirmaciones que van “hacia una conceptualización de los derechos humanos”.<sup>1376</sup> Aun con su carácter de escrito parcial y no publicado en vida por el autor, es interesante conocerlo y analizarlo pues en él podemos ver cómo desde las intuiciones básicas de la FL el acercamiento a derechos humanos debe ser desde una comprensión compleja.

La conceptualización que intenta Ellacuría no se inscribe en ninguna tradición liberal y moderna que centre su atención en la discusión sobre la distinción entre el orden jurídico y la moral, es decir, en la tradicional disputa entre iuspositivismo y iusnaturalismo.<sup>1377</sup> Tampoco se desarrolla bajo el presupuesto de que todo derecho es creación estatal, y por lo tanto, para Ellacuría un “derecho” es algo más que el mandato de la autoridad que genera un derecho subjetivo pues no pretendía, así suponemos, realizar una teoría jurídica de los derechos humanos, sino comprenderlos como *momentos ideológicos de la praxis histórica de liberación*. Momentos ideológicos que, como se veremos más adelante, corren el riesgo de ideologización y, en consecuencia, pueden ser utilizados para fines distintos a la liberación; es decir, que en vez de responder a prácticas de emancipación, responderían a prácticas de regulación y opresión. No obstante, el hecho de reconocerlos como momentos ideológicos posibilitó a Ellacuría un acercamiento a derechos humanos que podemos clasificar como “complejo”.

---

<sup>1376</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, *op. cit.*, pp. 431-432.

<sup>1377</sup> No está de más recordar que mucha literatura sobre el concepto del derecho y de los derechos humanos, desde el campo de la filosofía del derecho, se centra en la disputa entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo: Cf. ALEXY, Robert, *El concepto y la validez del derecho*, Trad. Jorge M. Seña, Gedisa, Barcelona, 1994; DE ASÍS, Rafael, *Sobre el concepto y el fundamento de los derechos*, *op. cit.*; BARRANCO AVILÉS, Ma. del Carmen, *El discurso de los derechos. Del debate terminológico al debate conceptual*, Dykinson-UC3M, Madrid, 1996; MONTEMAYOR ROMO DE VIVAR, Carlos, *La unificación del conceptual de los derechos humanos*, Porrúa-UNAM, 2002; ÁLVAREZ LEDESMA, Mario, I., *Acerca del concepto derechos humanos*, *op. cit.*

La importancia que la realidad histórica tiene en la filosofía de Ellacuría, le hace preocuparse de manera prioritaria por derechos humanos desde su materialidad antes de elaborar una filosofía de contenido idealista, formal y abstracto que buscarse precisar con exactitud –y soslayando así su complejidad– el concepto de “derechos humanos”. Por eso, no sería adecuado ni conveniente encasillarlo, como hemos señalado, dentro de las corrientes iusnaturalista y iuspositivista, o buscar insertarlo dentro de la discusión terminológica sobre los derechos, tan frecuente en los países del norte, donde el debate se centra más en afianzar el sistema jurídico y estatal y los conceptos necesarios para su correcto funcionamiento que en la realidad y en los procesos de liberación de subjetividades emergentes. Nuestro autor, y en general la FL, piensa derechos humanos desde América Latina, donde el principal derecho –y también la mayor preocupación y la más urgente necesidad a satisfacer– de la mayor parte de las mujeres y los hombres es salir del estado de pobreza y explotación ocasionada por un capitalismo periférico y neocolonialista. Ésta es una particularidad de la periferia y que trae como consecuencia que se hable de cosas distintas que los estadounidenses y europeos cuando, desde distintos lugares sociales, se habla de derechos humanos. Esto ya lo hemos visto históricamente en el capítulo anterior, la abordar la THDH. De ahí que, desde la FL, buscar la delimitación exacta de los derechos humanos como “derechos subjetivos”, “derechos morales”, “mandatos de un estado de Derecho”, entre otros conceptos, sería caer en un reduccionismo de la praxis. Esto sin negar la importancia del quehacer intelectual al respecto, ni su utilidad para un funcionamiento del sistema jurídico con grados aceptables de certeza y seguridad, pero sí llamando la atención de que no es suficiente para la praxis por la liberación de los pueblos oprimidos, la cual requiere necesariamente de una constante verificación histórica. La FL debe evitar caer en un *solipsismo normativo*, como insistiremos más adelante, lo que no significa soslayar el estudio y el uso de los sistemas jurídicos.

En otras palabras, desde la FL, el discurso de *derechos humanos* es pensado y desarrollado desde un paradigma de pensamiento complejo, no idealista, donde la materialidad de la historia tiene preferencia ante cualquier intento de simplificación de estos derechos, es decir, de encerrarlos en el pensamiento de lo *claro y distinto*. En este sentido, para Ellacuría la expresión “derechos humanos”, dentro de su complejidad, es algo que de alguna forma es “derecho”, es decir, “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, etc.”<sup>1378</sup>. Es decir, Ellacuría asume el carácter “universal” de derechos humanos pues reconoce que son algo debido y exigible que afecta radicalmente al ser humano por ser humano, pero a la par asume que es una universalidad no abstracta, sino que se construye

---

<sup>1378</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 431.

también desde luchas específicas, donde derechos humanos afecta entonces a sectores concretos de humanidad desde su identidad.

A partir de esta comprensión, nuestro autor enumera lo que debe entenderse por derechos humanos. Tomemos en cuenta que, como señalábamos, estamos ante un texto no terminado, pero que nos muestra que si se trata, desde la FL, de buscar una definición o un concepto de derechos humanos, forzosamente nos topamos con una variedad de prácticas y actos que deben pensarse desde el horizonte de la liberación. A continuación analizaremos los puntos que aparecen en el referido texto de Ellacuría; buscaremos mostrar la manera en que cada afirmación tiene su apoyo en el pensamiento de la liberación, y por eso es probable que en algunos puntos retomemos temáticas desarrolladas al hablar de la fundamentación.

- a) *Los derechos humanos como necesidad*: El primer punto del texto de Ellacuría señala: “Los derechos humanos son una *necesidad* de la 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”.

Ellacuría comprende los derechos humanos como una necesidad del ser humano, pero no a partir de una postura biologicista –aquel pensamiento que reduce las necesidades humanas a las funciones biológicas para la sobrevivencia– sino desde la comprensión material de la historia. El ser humano sigue siendo un animal, pero con la peculiaridad de ser un animal de realidades, pues las cosas se le presentan no como estímulos sino como realidades. Esta peculiaridad humana se ha dado gracias a la evolución de su estructura fisiológica y a la manera en que se ha enfrentado al medio a través de la inteligencia y del trabajo, y aún contando con un grado de autonomía sigue fundamentada en la propia composición biológica del ser humano. Como se explicó líneas atrás, historia y naturaleza no se contraponen sino que aquélla supone a ésta. En efecto, cuando Ellacuría habla de derechos humanos como una necesidad socio-política y político-biológica, está comprendiendo su fundamento desde las necesidades humanas, no sólo de las llamadas “necesidades básicas”, sino de todas aquéllas que permiten al ser humano desarrollarse como persona en comunidad. Se trata de la satisfacción de las necesidades que hacen viable a la especie humana, al *phylum*, como tal, es decir, como animal de realidades. Esta viabilidad sólo puede darse con la presencia de los *otros* dentro de la vida del individuo –en *respectividad*<sup>1379</sup>– que le

---

<sup>1379</sup> Recordemos que la idea de la *respectividad* está en la raíz del pensamiento de Ellacuría cuando establece que el objeto de la filosofía es la realidad histórica. En este sentido, el objeto de la filosofía de Zubiri, según Ellacuría, es la unidad de la realidad considerada como una estructura dinámica: “La realidad entera formaría una sola unidad resultado de un proceso en virtud del dinamismo estructurante y estructural que le compete a la realidad en cuanto tal” (ELLACURÍA, Ignacio, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 25). Zubiri realiza una estricta metafísica intramundana sin hacerse cuestión de una realidad extramundana, pues el “mundo” es una unidad física que no abarca realidades no mundanas. Ellacuría señala que “mundo” es “la respectividad de cada cosa real en cuanto real,

habilitan en el modo humano de *habérselas* con la realidad. En este sentido, es como deben comprenderse los derechos humanos: como la exigencia de satisfacción de las necesidades que hacen viables a la especie humana y a sus modos de convivencia social y política. Un conglomerado humano que imposibilita el acceso a los bienes a parte de sus pobladores, que en su propia estructura se genera la violencia que destruye vidas humanas, o cuyo concepto de bienestar pone en riesgo la viabilidad de la especie por razones ecológicas o por acciones bélicas, no se le puede considerar una comunidad humana donde se busque el cumplimiento de derechos humanos; su forma de “convivencia” no es capaz de satisfacer las necesidades socio-político-biológicas de sus miembros.

Dicha situación, tan frecuente en la periferia del sistema-mundo, lleva a los seres humanos a establecer estrategias de lucha en busca de su sobrevivencia, aún pagando altas cuotas de represión; pero, insistimos, es una lucha que va más allá de la vida en puro sentido biológico: “Esta lucha por la vida contra la muerte, que es, en concreto, la lucha de la víctima contra su verdugo, puede darse en otros planos: el de la libertad, el de la justicia, el de la dignidad, el de la solidaridad; en definitiva, en el plano de la plenitud de la vida, que sin dejar nunca de ser biológica, trasciende los límites de lo biológico”.<sup>1380</sup>

Cabe aclarar que asumir las necesidades del animal de realidades como *fundamento* de derechos humanos, no conlleva realizar una declaración específica y absoluta de ellas y mucho menos de sus medios de satisfacción<sup>1381</sup> (lo que sería, por ejemplo, una positivación concreta de derechos fundamentales), sino que abre el espacio de la vida y de la *praxis* a la realidad, a su contingencia y a la apropiación de posibilidades y capacidades en cada momento histórico. Se trata de insertarlos en el dinamismo de

---

con todas las demás, que en el caso de las realidades ‘mundanas’ es una versión real física, que posibilita toda ulterior conexión” (ELLACURÍA, Ignacio, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en *Escritos filosóficos*, tomo II, *op. cit.*, p. 431). Es decir, “la unidad física real y constatable del mundo no admite como ‘parte’ de esa unidad física algo que no puede entrar en ella, una realidad que no sea intrínsecamente respectiva a ese tipo de realidades que forman unitariamente el mundo” (ELLACURÍA, Ignacio, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 26). Por lo tanto, la unidad del objeto de la filosofía de Zubiri no depende de una instancia extramundana, sino que es una unidad física de lo real en cuanto real. Es una unidad gracias a la respectividad mundanal, que es dada gracias al carácter material de la realidad pues “toda respectividad es material, aunque no sólo material, y toda materialidad es respectiva, aunque no en su carácter abstracto de materialidad, sino en su carácter concreto de ‘realidad’ material” (*Ídem.*, p. 27). La unidad de lo real no es una mera unidad formal, sino una *unidad física real*. No se trata de una metafísica que busque un concepto universal que haga de la unidad de las cosas un añadido conceptual; por ejemplo, señalar que las cosas reales coincidirían, como lo hace la ontología clásica, en ser “ente” o en “existir”.

<sup>1380</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 440.

<sup>1381</sup> Realizar un catálogo de necesidades humanas es una actividad necesaria, sin duda, pero que debe ser constantemente verificada, y ser lo suficientemente crítica para no tener una visión enturbiada de la realidad que a final de cuentas esté reflejando aquellas “necesidades” que son funcionales para la expansión del capitalismo y la clausura de modos diversos de vida.

*posibilitación*, es decir, en la entrega de formas de vida real, que se convierten para el ser humano en posibilidades de realización tanto biográfica como social. De ahí que, hablar de necesidades humanas no significa caer en un ontologismo sobre el ser humano, sino en considerarlas como parte de esa manera de enfrentarse a la realidad que otorga *una dimensión objetiva* a las luchas de liberación.

Al respecto, el profesor Tamayo ha señalado que “Ellacuría se plantea el *fundamento biológico* de los derechos humanos. Para él, la práctica de los derechos humanos es inseparable de la supervivencia de la humanidad. Sólo ese planteamiento da una perspectiva universalista a los derechos humanos. Según esto hay que conceder prioridad a los derechos humanos que tienen que ver con la supervivencia de los seres humanos, que son los más amenazados, sobre todo en el Tercer Mundo: la vida, la salud, la educación, el vestido, la vivienda, el trabajo, etc. Sin satisfacción de las necesidades básicas no hay vida humana, ni dignidad humana, ni derechos humanos.”<sup>1382</sup>

No es una mera coincidencia que Ellacuría colocara en primer lugar el concepto de los derechos humanos como necesidades dentro de una lista de diez definiciones. Recientemente, Enrique Dussel ha hecho un análisis sobre la importancia de la “vida” en todo el quehacer filosófico de Ellacuría, desde sus escritos juveniles hasta su madurez, y llega a señalar: “...ontológicamente o metafísicamente Ellacuría es un vitalista convencido –lo mismo que un Hinkelammert y yo mismo–.”<sup>1383</sup> Hablar de necesidades humanas, como fundamento de derechos humanos, es necesario porque establece una instancia objetiva sin la que no puede existir la vida humana y sin la cual no puede darse la tranquilidad político-biológica.

- b) *Los derechos humanos como exigencia física y moral*: Ellacuría señala en segundo lugar que “[l]os 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”. En conexión con la anterior definición, los derechos humanos

---

<sup>1382</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Ignacio Ellacuría y los derechos humanos*, Conferencia pronunciada en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2 de agosto de 2006.

<sup>1383</sup> DUSSEL, Enrique, *¿Fundamentación de la ética? La vida humana: De Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría*, UAM-Iztapalapa, México, 2007, p. 20. El término “vitalista” es utilizado por Dussel de una forma muy amplia y no en el estricto uso del concepto dentro de las tradiciones “vitalistas” del siglo XIX-XX. En realidad, su uso se refiere a la referencia constante a la cuestión de la “vida humana” como criterio de verificación de la filosofía. En el caso de Ellacuría, la “vida” es un concepto constante en su pensamiento, desde sus inicios como conocedor de la escolástica clásica hasta su madurez, pasando por el intento de poner en diálogo la tradición escolástica con el existencialismo y el vitalismo propiamente dicho. En este punto de nuestro estudio, creemos que más que vitalista debe entenderse a Ellacuría como un materialista abierto, es decir, que su defensa de la vida tiene como fundamento la materialidad de la historia.

parten desde la materialidad de la historia, la cual, como hemos visto, incluye al ser humano y a la humanidad en su totalidad. La exigencia de derechos humanos parte de lo físico de la realidad; la realidad se le impone al ser humano y lo impele a tomar una opción, es decir, el ser humano debe hacerse cargo de la realidad. En este hacerse cargo, debe optar dentro de una serie de posibilidades; y para Ellacuría, este optar debe ir encaminado a una praxis de liberación, lo cual significa elegir aquello que posibilite el ejercicio de derechos humanos y que, por lo tanto, haga viable al *phylum* humano. En estructuras donde domina el *mal común*<sup>1384</sup>, la realidad no puede llegar a ser aquello que podría y debería ser, porque intereses minoritarios se lo impiden; es la propia realidad social y personal la que impele a la praxis humana a una transformación.

Es importante resaltar que en esta afirmación Ellacuría busca desvincularse de cualquier idealismo y iusnaturalismo abstracto que pregonen un “ser humano” universal; pues esta “representación abstracta” se trata en realidad de un tipo concreto de ser humano que se considera superior a los otros. No hay un “hombre abstracto”, es decir, un ser humano anterior a la historia, que desde él se determine su contenido, su forma de desarrollo o su finalidad. La especie humana se va configurando, como se ha insistido en este trabajo, en razón de la recepción y apropiación de posibilidades haciéndolas parte de su realidad. Por supuesto, en congruencia con la comprensión de la realidad histórica, abordar desde un humanismo concreto los derechos humanos no significa caer en una postura “relativista” sino en comprender que la *exigencia física y moral* aunque sea *una* no destruye la pluralidad, ni los diversos y distintos procesos de liberación que los pueblos pueden seguir para hacer efectivas tales exigencias. Además, el criterio de verificación del cumplimiento de derechos humanos debe estar en relación al conjunto real de seres humanos, donde se dan relaciones conflictivas, y no en referencia a una humanidad abstracta<sup>1385</sup>, la cual responde más a un *logos* abstracto y, por lo tanto, con facilidad puede dársele un uso ideologizado.

- c) *Los derechos humanos como producto histórico*: Para Ellacuría los derechos humanos no son algo ajeno a la realidad histórica, y por lo tanto, tampoco a la praxis humana. Por eso señala que “son un *producto histórico*, resultado de una praxis histórica determinada, reflejada en una conciencia colectiva, que los asume como rectores de la conducta pública”. De nuevo encontramos el rechazo a posturas idealistas sobre los

---

<sup>1384</sup> El tema del “mal común” en contraposición del “bien común” en el pensamiento de Ellacuría lo analizaremos más adelante, al hablar de la crítica a la ideologización de derechos humanos y el método de historización de los conceptos.

<sup>1385</sup> Las últimas guerras de “choque de civilizaciones” se han realizado teniendo de fondo conceptual una *humanidad abstracta*; se predica la lucha por la humanidad y su seguridad. Curiosamente, en estas guerras, una parte de ese conjunto real de seres humanos que es la humanidad es destruido, no sólo biológicamente, sino también cultural y socialmente.

derechos humanos que los entienda como entidades ajenas a la materialidad de la historia y que *a priori* prediquen cuál es el nivel *moral* más alto de la humanidad. Lo que se piensa en una sociedad no es absolutamente autónomo e independiente de los intereses materiales de ella. Por eso, desde esta concepción, se debe afirmar que los derechos humanos, tal como los conocemos hoy día, son un producto surgido de un contexto concreto y preciso que se ha ido expandiendo por todo el planeta desde el siglo XV, como lo hemos comentado en el capítulo primero.<sup>1386</sup> Sin embargo, reconocer que los derechos humanos son productos históricos no significa encerrarlos en sus orígenes, es decir, como hemos dicho, encadenarlos a la civilización moderna capitalista creyendo que fuera de ésta no puede hablarse de aquéllos. La capacidad de la praxis humana para hacerse cargo de la realidad va mucho más allá, y nos posibilita repensar los derechos humanos superando la modernidad capitalista.

Ver en los derechos humanos productos históricos no debe interpretarse como una postura voluntarista. Como se explicará más adelante, la historia no es totalmente el *reino de la libertad* sino que la naturaleza, lo físico, sigue presente en ella. De ahí que derechos humanos sean la concretización política y jurídica de luchas sociales por la satisfacción de necesidades; luchas que se realizan en la historia, y por lo tanto, están en función de la apropiación adecuada de posibilidades. En otras palabras, lo importante de considerar a los derechos humanos como un producto histórico no es establecer la posibilidad de realizar una genealogía del concepto, sino insertarlo en la dinámica de la realidad histórica y como parte de la praxis histórica de liberación. Es necesario, entonces, que un grupo concreto de personas se haga consciente de la opresión que sufren, de la negación al acceso a los bienes para la satisfacción de necesidades, como inicio del camino de liberación. Ellacuría señala que “si se tiene el poder para optar, pero no se puede optar, porque no se cuenta con posibilidades reales se está negando la libertad humana, la libertad histórica”<sup>1387</sup>. Liberación que consiste, en parte, en quitar los obstáculos que encuentra el dinamismo de lo real en su pleno desarrollo.

- d) *Los derechos humanos como aspiraciones*: Los derechos humanos, como parte de la realidad histórica, son abiertos y en constante cambio, y se van actualizando según los

---

<sup>1386</sup> Al establecer el siglo XV como inicio del concepto histórico de derechos humanos asumimos la postura de autores como Enrique Dussel y Immanuel Wallerstein que ubican en el descubrimiento de América el inicio del actual sistema-mundo, basado en el capitalismo y cuyas expresiones políticas más destacables son el estado moderno y el discurso de los derechos, y que ya lo hemos referido en el capítulo primero de esta investigación. Cf. DUSSEL, Enrique, *Historia de una política crítica*, op. cit.; WALLERSTEIN, Immanuel, *Análisis de sistema-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México, 2006. Esta opción la realizamos porque creemos que es más compatible con la visión de Ellacuría respecto a la crítica de los derechos humanos. Otra sería la discusión respecto a los inicios históricos de los derechos fundamentales en textos legales, que suele ubicarse en el nacimiento de las tres tradiciones liberales: la inglesa, la norteamericana y la francesa.

<sup>1387</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 521.

procesos de lucha de los pueblos en aras de su dignidad, buscando que su realidad humana dé más de sí. En este sentido, Ellacuría afirma que 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”.

Considerar a los derechos humanos como *aspiraciones naturales* no es una postura iusnaturalista. Ellacuría no hace referencia a una supuesta naturaleza humana universal y abstracta, sino a la imposición de la materialidad de la historia en la praxis de liberación. De ahí que estas aspiraciones aun siendo *naturales* se vayan actualizando *históricamente* en función de la actualización de posibilidades y capacidades según la altura o edad histórica de cada sector de la humanidad.<sup>1388</sup> Lo cual reafirma lo antes dicho: que los derechos humanos se van generando gracias a la lucha de los pueblos dentro de sus procesos de liberación.

- e) *Los derechos humanos como prescripciones éticas*: Ellacuría lleva al terreno ético la cuestión de los derechos humanos, al afirmar que éstos “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”. Insistimos que esta incursión de los derechos humanos al campo de la ética no puede tener como consecuencia comparar el pensamiento de Ellacuría con los *moral rights* de la tradición anglosajona, que se ubican en el horizonte liberal y del estado moderno, y buscan encontrar una salida al legalismo positivista; en cambio, el horizonte de la filosofía ellacuriana es la praxis de liberación. Esta perspectiva ética de los derechos humanos que propone Ellacuría coincide con el primer concepto que analizamos en esta sección (y con la fundamentación que analizamos en el punto anterior): la fundamentación biológica de los derechos humanos está en conexión con su comprensión ética. Al fundamentar la ética, Ellacuría rescata las notas biológicas que junto con las demás notas constituyen la sustantividad humana, que es a su vez una unidad estructural.<sup>1389</sup> Pues si lo ético tiene que ver con la persona y

---

<sup>1388</sup> No está por demás en insistir que Ellacuría no comprende por edad histórica una serie de estamentos dentro de una misma línea histórica que todos los pueblos han de seguir; sino las posibilidades y capacidades que un sector de la humanidad ha ido apropiándose. Esta diferencia tan importante de la filosofía ellacuriana en relación con la filosofía moderna de la historia la aplicaremos más adelante al tema de los derechos humanos. Al respecto, Samour nos aclara: “...en la visión ellacuriana lo que define una época histórica es la *altura procesual* que hace referencia inmediata al proceso de la realidad histórica, que en cada caso da lugar a un determinado sistema de posibilidades (sistema de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones de producción, etc.), que condiciona el carácter real de las acciones humanas en una época histórica o en un determinado tiempo. Este sistema determina la *edad* o figura temporal que en cada momento toma la realidad histórica ante el sistema de posibilidades de que dispone” (SAMOUR, Héctor, *Voluntad de liberación*, *op. cit.*, p. 340).

<sup>1389</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Fundamentación biológica de la ética”, en *Escritos filosóficos*, Tomo III, *op. cit.*, pp. 251-269.

el sujeto, no se puede ser ni persona ni sujeto más que de un modo constitutivamente biológico. Como hemos insistido, Ellacuría considera, siguiendo el pensamiento zubiriano, al ser humano como un “animal de realidades”, en virtud de su inteligencia sentiente, lo cual le habilita para apropiarse de posibilidades por decisión y por opción: “...el hombre está sujeto-a apropiarse posibilidades, que al ser sólo posibilidades tienen que actualizarse por decisión, por opción. Esta sujeción-a tener que apropiarse de posibilidades por decisión para poder seguir viviendo y para poder dar respuesta a las situaciones en que está inmerso naturalmente, biológicamente, hace del hombre una realidad moral o, más exactamente, un animal de realidad moral. Pero, por lo mismo, esta dimensión ética del hombre no queda desligada de sus raíces biológicas. La ética es así, en uno de sus aspectos, la respuesta típicamente humana a un problema radicalmente biológico”.<sup>1390</sup> Así es que la ética no puede desligarse de las raíces biológicas del hombre, y por lo tanto, aquella es la respuesta humana a un problema radicalmente biológico: ser viables como individuos y como especie.

El cumplimiento o no de los derechos humanos –entendidos como prescripciones éticas– es lo que humaniza o deshumaniza a individuos, grupos, pueblos o a la humanidad misma. Pero deben comprenderse como prescripciones desde una ética con fundamento biológico, que busque, antes que otra cosa, satisfacer las necesidades que posibilitan al ser humano la apropiación de posibilidades, es decir, que abran la puerta a la producción y reproducción de su vida. Aunque se trata de una ética universal, se construye desde una comprensión de una totalidad que no anula las diferencias, pues la realidad humana no supone un modo unívoco o predeterminado de realización, sino algo abierto a la creatividad y a la exigencia histórica.

- f) *Los derechos humanos como valores*: Afirma Ellacuría que “[l]os derechos humanos son *valores* que la colectividad (en su extrema, la humanidad) va estimando como algo indiscutible, que se da por aceptado, al menos en su significado teórico.” El tema del consenso comunitario y mundial por los derechos humanos es considerado como un dinamismo positivo por Ellacuría; no obstante, este consenso debe ser historizado para asumir críticamente *desde dónde* se va instaurando el “consenso mundial”. Para Ellacuría no es lo mismo un consenso por los derechos humanos realizado desde las grandes mayorías populares o desde los grupos sociales anticapitalistas<sup>1391</sup> que el consenso elaborado por las grandes potencias del planeta; su *para qué* y su *por qué* son muy distintos en la realidad por más que formalmente se predique lo mismo.

---

<sup>1390</sup> *Ídem.*, p. 256.

<sup>1391</sup> Lo que hoy bien podrían ser el Foro Social Mundial o los foros mundiales de pueblos indígenas.

Pensar derechos humanos desde la realidad histórica posibilita abordarlos como valores no sólo de una colectividad o nación, sino desde la humanidad en su totalidad. Pero, insistimos, no desde una humanidad abstracta pensada sin bases materiales y que, a fin de cuentas, sirve como herramienta al imperialismo ideológico; sino desde una humanidad concreta, que sea realmente universal. En este sentido, Ellacuría entiende por humanidad la “verdadera y total, que no cabe confundir con lo que entienden por ‘humanidad universal’ los que hablan desde la perspectiva, mucho más localizada y particularizada, de los países absolutamente minoritarios que van a la cabeza del desarrollo económico. La humanidad es otra cosa, y en el momento actual está mayoritariamente constituida por los más de tres mil millones de hombres que viven en unas condiciones materiales que hacen prácticamente imposible una vida realmente humana”.<sup>1392</sup> Por eso, como hemos insistido, para comprender derechos humanos como valores de toda la humanidad deben pensarse desde el lugar social adecuado, desde las grandes mayorías populares.

- g) *Los derechos humanos como ideales utópicos*: El tema de la utopía es importante en el pensamiento de Ellacuría, pues su filosofía de la realidad histórica así lo requiere. Ya decíamos que la realidad histórica es procesual y dinámica, y en ella se nos da el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. En este sentido, el profesor Tamayo señala que la definición de realidad histórica de Ellacuría tiene un *sabor blochiano*<sup>1393</sup>: “Ernst Bloch elabora una filosofía de la esperanza y de la utopía en la que la realidad no se entiende como algo acabado y cerrado sobre sí mismo, estático, simple y sólido, sino procesualmente, tendencialmente, como algo abierto y en continuo hacerse. La realidad es proceso; en ella ocurren cosas verdaderamente nuevas, que jamás han ocurrido a ser humano alguno y que verosímilmente aún no le habían ocurrido a ninguna realidad. En el mundo se dan posibilidades reales objetivas, y no simplemente una determinada indigencia o un mero determinismo mecánico. Bloch cuestiona la filosofía hegeliana porque ni deja espacio para un futuro real ni deja un margen a posibles sorpresas. Se enfrenta así a toda una historia de la filosofía que ha entablado una lucha titánica contra lo posible. Vivimos rodeados de la posibilidad, no sólo de la presencia; en la prisión de la mera presencia ni siquiera podríamos movernos. La categoría ‘posibilidad’, dirá

---

<sup>1392</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa”, en AA.VV., *Pedro Arrupe, así lo vieron*, Sal Terrae, Santander, 1986, p. 142.

<sup>1393</sup> Cf. BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, 3 tomos, Ed. Francisco Serra, Trotta, Madrid, 2006-2007.

Bloch, es en su totalidad una tierra casi virgen; es el Benjamín entre los grandes conceptos”.<sup>1394</sup>

Podemos afirmar, entonces, que pensar los derechos humanos desde la FL hace necesario explotar su dimensión utópica, es decir, incorporarlos en un horizonte utópico. Por eso, Ellacuría señala: “Los derechos son *ideales utópicos* que presentan algunos individuos, grupos o pueblos, como motores de una permanente humanización del individuo y de la humanidad”. Esto supone que los ideales nacen desde la praxis humana, esto es, son esbozados desde las mismas acciones humanas y se dirigen a ellas mismas como motores de procesos de liberación.

- h) *Los derechos humanos como momentos ideológicos*: La crítica a la ideologización, que es parte de la FL, tiene una importante resonancia en el campo de los derechos humanos, lo que analizaremos más adelante. En este sentido, Ellacuría los considera como “*momentos ideológicos* de una determinada praxis, que pueden convertirse en *momentos ideologizados* cuando ocultan o protegen intereses y privilegios minoritarios.”

La aplicación del método de historización de los conceptos –propuesto por Ellacuría– a los derechos humanos se basa en gran medida sobre esta afirmación; es decir, al ser los derechos humanos un momento ideológico de la praxis entonces deben ser historizados para su verificación. Esto lo desarrollaremos con amplitud más adelante.

- i) *Los derechos humanos como derechos positivos*: Señala Ellacuría que “[l]os derechos humanos son *derechos positivos*, otorgados y sancionados por las instancias capaces de hacerlo, especialmente los estados e instituciones internacionales”. Por lo tanto, no desconoce la importancia de la positivación de los derechos humanos, mas no la ubica como lo prioritario. Es decir, los derechos humanos no encuentran su fundamento en el poder estatal o en las instancias internacionales, sino en la satisfacción de las necesidades de producción y reproducción de la vida, como quedó explicado en la primera parte de este capítulo. Lo que debe positivarse como derechos ha de estar en función de la dimensión ética-biológica del ser humano y como producto histórico de las diversas praxis de liberación; y nunca debe perder su carácter de *medio* para considerarlos como un *fin* en sí mismos.

La positivación de los derechos humanos no es algo menor o sin importancia para Ellacuría. Este hecho debe considerarse como el uso de la fuerza del estado para satisfacer las necesidades socio-político-biológicas del ser humano; se trata de la dimensión ética de la acción del estado. Dentro de este uso, la fuerza del estado estaría

---

<sup>1394</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “El método de historización de los conceptos teológicos en Ellacuría”, en Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour, *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2007, p. 184.

justificada pues de lo contrario sería en realidad mera violencia y, en los casos más grandes, de una violencia estructural: “El Estado que realmente sirve al bien común, esto es, al bien de todos y especialmente al bien de la mayoría, tiene los suficientes recursos para imponer, a la larga, el orden justo. No necesita entrar en la dinámica del dar y recibir golpes como si fuera una facción más del espectro político”<sup>1395</sup>.

- j) *Los derechos humanos como convenciones y contratos*: El último concepto que otorga Ellacuría es: “Los derechos humanos son *convenciones y contratos sociales y políticos*, que hacen los individuos entre sí y con el Estado, y los estados entre ellos”. Al parecer, Ellacuría asume en esta definición elementos de la tradición contractualista, que busca fundamentar los derechos humanos en el “contrato social”, sea éste entendido como una hipótesis o como construcción de un consenso basado en el funcionamiento de instituciones democráticas. No obstante, de manera semejante que en el inciso anterior, esta comprensión contractualista debe estar en función de la dimensión ética-biológica del ser humano. No puede pactarse, ni ser elemento de un *contrato social*, aquello que vaya contra las necesidades del pueblo y de la humanidad, y contra las condiciones de vida y su reproducción. Además, Ellacuría piensa los derechos humanos desde la liberación y no desde la liberalización como lo hace el contractualismo clásico.

El análisis de las diversas conceptualizaciones sobre derechos humanos que realizó Ellacuría poco antes de su muerte nos permite afirmar que, desde su filosofía de la liberación, asumió las distintas dimensiones que estos derechos tienen como parte de la praxis humana. Comprendió su aspecto histórico, social, político, económico, jurídico y ético, apoyándose en el fundamento de la producción y reproducción de la vida del pueblo, es decir, desde la satisfacción de sus diversas necesidades que hacen viable al *phylum* humano, sea como personas o como sociedad y especie.

### 3.2. Comprensión compleja de derechos humanos

A través de diversas partes de esta investigación hemos insistido que se deben comprender derechos humanos desde una perspectiva que permita se conviertan en herramientas de liberación de los pueblos y sujetos ubicados en la periferia. En este sentido, una tarea importante de la FL se refiere al ámbito del conocimiento, pues como señala Santos, “construir una concepción de derechos humanos posimperial intercultural es primeramente y antes de nada una tarea epistemológica”.<sup>1396</sup> En este contexto es que a continuación abordaremos la cuestión de la visión compleja de derechos humanos.

---

<sup>1395</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Comentarios a la Carta Pastoral” en *Veinte años de historia...*, Tomo II, *op. cit.*, p. 716.

<sup>1396</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica*, *op. cit.*, p. 533.

### 3.2.1. Pensamiento simplificador vs. pensamiento complejo

Hemos dicho que para la FL la comprensión de derechos humanos no reside primariamente en el debate entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo, sino que es más radical. Más bien, tiene que ver con asumir una comprensión compleja en oposición a una comprensión simplificadora. Esto significa no sólo la construcción de una definición sino la adopción de una forma de conocimiento. En efecto, al inicio de este capítulo hemos comentado algunos presupuestos epistemológicos de la FL que se refieren al *logos* histórico. Un *logos* que tiene como lugar epistemológico la perspectiva de la víctima, y que realiza una síntesis entre la necesidad de comprensión y de transformación de la realidad histórica.

Dicho *logos* histórico en relación con la comprensión de derechos humanos nos lleva a asumir su complejidad en función de las implicaciones que tienen en la realidad histórica y en la praxis de liberación. Si bien la idea de una comprensión compleja en oposición a una comprensión simplificadora la tomamos de Edgar Morin, creemos que en lo general coincide con las implicaciones y consecuencias de asumir los fundamentos de la FL en el conocimiento de derechos humanos.<sup>1397</sup> A partir del sujeto vivo, del sujeto de la praxis y del sujeto intersubjetivo no se pueden comprender derechos humanos, ni definirlos o conceptualizarlos, desde una epistemología que conduzca a la simplificación. No obstante, las filosofías dominantes del derecho se inscriben en la epistemología hegemónica de Occidente, que busca ideas claras y distintas como bien describe Morin:

“Vivimos bajo el imperio de los principios de *disyunción, reducción y abstracción*, cuyo conjunto constituye lo que llamo el ‘paradigma de la simplificación’. Descartes formuló ese paradigma maestro de Occidente, desarticulando al sujeto pensante (*ego cogitans*) y la cosa extendida (*res extensa*), es decir filosofía y ciencia, y postulando como principio de verdad a las ideas ‘claras y distintas’, es decir, al pensamiento disyuntor mismo”.<sup>1398</sup>

En este contexto, para Morin, “es complejo aquello que no puede resumirse en una palabra maestra, aquello que no puede retrotraerse a una ley, aquello que no puede reducirse a una idea simple”.<sup>1399</sup> De ahí que se hable de una oposición entre un pensamiento simplificador y un pensamiento complejo. Por un lado, el pensamiento simplificador busca aislar lo que separa y oculta todo lo que religa e interactúa: “...el paradigma de simplicidad es un paradigma que pone

---

<sup>1397</sup> Por ejemplo, tanto Morin como Ellacuría critican las posturas idealistas del conocimiento que desconocen la materialidad de la historia. Cf. ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit.; MORIN, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Trad. Domènec Bergadè, Kairós, Barcelona, 2005.

<sup>1398</sup> MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, op. cit., p. 29.

<sup>1399</sup> *Ídem.*, p. 21.

orden en el universo, y persigue al desorden. El orden se reduce a una ley, a un principio. La simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción), o bien unifica lo que es diverso (reducción)".<sup>1400</sup> Mediante procesos de abstracción e idealización, se reduce la complejidad de la realidad, simplificándola para poder abarcarla y comprenderla. Desde este paradigma se ordena, jerarquiza y conceptualiza como medios para llegar, supuestamente, a la realidad. Son procesos útiles para desarrollar el conocimiento, pero si se desconoce qué se elimina y qué se añade, se absolutizan.

Al aislar los objetos de sus ambientes, el pensamiento simplificante es mutilante. En efecto, es un pensamiento que no corresponde con la praxis histórica de liberación de la que hemos hablado, pues un pensamiento que mutila conduce irremediablemente a acciones mutilantes, a una praxis débil e incompleta. Pero también puede generar praxis de muerte que se ven justificadas por ese mismo pensamiento simplificante, pues el uso de las ideas como ocultamiento de la realidad es una de sus consecuencias: "La patología de la idea está en el idealismo, en donde la idea oculta a la realidad que tiene por misión traducir, y se toma como única realidad".<sup>1401</sup>

El pensamiento simplificante no es capaz de concebir lo uno y lo múltiple; sus opciones se reducen a unificar abstractamente anulando la diversidad o, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad. Por eso, señala Morin, "habría que sustituir al paradigma de disyunción/reducción/unidimensionalización por un paradigma de distinción/conjunción que permita distinguir sin desarticular, asociar sin identificar o reducir".<sup>1402</sup> Por su parte, el pensamiento complejo busca rendir cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disgregador, que es uno de los principales aspectos del pensamiento simplificador. Así, el pensamiento complejo busca generar un conocimiento multidimensional. Morin señala que este pensamiento "se sitúa en un punto de partida para una acción más rica, menos mutilante. Yo creo profundamente que cuanto menos mutilante sea un pensamiento, menos mutilará a los humanos. Hay que recordar las ruinas que las visiones simplificantes han producido, no solamente en el mundo intelectual, sino también en la vida. Suficientes sufrimientos aquejaron a millones de seres como resultado de los efectos del pensamiento parcial y unidimensional".<sup>1403</sup>

### **3.2.2. Pensamiento simplificador de derechos humanos**

El pensamiento jurídico hegemónico, como hemos insistido, se inscribe en el paradigma de la simplificación. Durante la Modernidad, el pensamiento simplificador, al ser uno de los pilares de

---

<sup>1400</sup> *Ídem.*, p. 89.

<sup>1401</sup> *Ídem.*, p. 34.

<sup>1402</sup> *Ídem.*, p. 34.

<sup>1403</sup> *Ídem.*, p. 118.

regulación, negó la diversidad de la juridicidad, en búsqueda de la seguridad y el orden que pretende otorgar la dogmática y la lógica-formal cartesiana. Esta simplificación de la vida jurídica ha tenido importantes consecuencias en el pensamiento relativo a derechos humanos, algunos de los cuales ya hemos mencionado al analizar los reduccionismos en la fundamentación. Pero hablando específicamente de la comprensión de derechos humanos, el intento del pensamiento jurídico de generar un concepto o una definición expresada en una “idea clara y distinta”, más que una mejor protección a la dignidad del ser humano, ha traído como consecuencia una mutilación de la realidad y ha desconocido la materialidad de la praxis histórica donde se insertan derechos humanos. Los ha encerrado en un idealismo que desconoce diversas parcelas de la realidad, y por tanto, impone la idea por encima de los hechos. Fariñas expresa de la siguiente manera la simplificación que realiza el pensamiento jurídico moderno:

“La racionalidad jurídica moderna, sobre la cual se asienta la construcción teórica de los derechos humanos, ha estado presidida por el paradigma de la ‘simplicidad’, el cual ha contribuido, mediante el presupuesto epistemológico de la *reductio ad unum*, al ocultamiento y a la ‘hipersimplificación’ de la pluralidad, la diversidad y la complejidad ontológicas de las sociedad y de los procesos sociales concretos. Según aquél, la única fuente de derechos y obligaciones se encuentra en la propia razón del individuo, lo cual determina el valor universal del sistema jurídico moderno basado en la primacía del individuo, cuya consecuencia es la simplicidad del Derecho”.<sup>1404</sup>

Por otro lado, Sánchez Rubio señala distintos planos donde se observan las consecuencias simplificadoras y disgregadoras del pensamiento moderno<sup>1405</sup> en el ámbito jurídico; a saber:

- a) Se reduce el derecho al derecho estatal, asumiendo el monismo jurídico e ignorando otras expresiones jurídicas no estatales (pluralismo jurídico). En este sentido, como herencia del positivismo decimonónico, se cree que el derecho es norma o institución, y se termina absolutizando la ley del estado. Además, se reduce el saber jurídico a la pura lógica-analítica ignorando las conexiones entre lo jurídico, lo ético y lo político.
- b) Se separa sin capacidad autocrítica el ámbito de lo público y de lo privado; el ámbito de lo jurídico y de lo político, de las relaciones de poder y de lo ético; la práctica y la teoría en materia de derechos humanos; la dimensión pre-violatoria de la post-violatoria de derechos humanos.

---

<sup>1404</sup> FARIÑAS DULCE, José María, *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud postmoderna”*, op. cit., p. 27.

<sup>1405</sup> Cf. SÁNCHEZ RUBIO, David, “Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos” en *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, No. 17, UASLP, San Luis Potosí, 2010, pp. 15 y ss.

- c) Se abstrae el mundo jurídico del contexto socio-cultural en el que se ubica y por el que está condicionado. Se vacía y se desplaza lo humano, lo corporal, lo físico, y se sustituye al ser humano real por seres sin atributos y descontextualizados.

Estas consecuencias del pensamiento simplificador se muestran, por supuesto, en cuanto a la comprensión de derechos humanos. Veamos algunos casos.

Un ejemplo de la imposición del paradigma de la simplificación en el campo del pensamiento de derechos humanos es la problematización que se lleva a cabo respecto al uso del término “derechos humanos”. Sin duda, este término no es fácil de definir, ni tampoco es simple y claro, pues su uso tiene que ver con diversas parcelas de la realidad humana. La pretensión del pensamiento simple es asumir esta dificultad como un aspecto negativo a eliminar, acusando a “derechos humanos” de ser un concepto ambiguo y manipulable. Por ejemplo, Manuel Atienza señala que “derechos humanos” es un término:

- a) *Ambiguo* por presentarse entre el derecho y la moral.
- b) *Vago* intencionalmente porque no es posible encontrar una serie de notas que definan todas las situaciones en que se habla de “derechos humanos”. Y extensionalmente, porque no existe un acuerdo sobre la extensión del catálogo de derechos.
- c) Y afectado “de una carga emotiva tan poderosa que en muchas ocasiones (...) no tiene significado descriptivo alguno. Utilizar el lenguaje de los derechos humanos es, como todos sabemos y algunos ponen en práctica un recurso tentador para tratar de justificar cualquier tipo de situación”.<sup>1406</sup>

Es decir, se asume la complejidad como algo negativo que se debe buscar eliminar a favor de la claridad y la distinción, a pesar que ello signifique la mutilación de la realidad; aquí se aplica la crítica que realiza Morin al pensamiento simplificador: “La complejidad no sería algo definible de manera simple para tomar el lugar de la simplicidad. *La complejidad es una palabra problema y no una palabra solución*”.<sup>1407</sup>

Como veremos más adelante, asumir la complejidad de derechos humanos no significa una solución o una palabra final sobre cuáles son los derechos humanos y definir su contenido exacto. La fundamentación que hemos propuesto en la sección anterior asume esta complejidad, y por eso buscamos superar los reduccionismos –producidos por el intento de simplificación–, a la vez de advertir que se trata de una fundamentación abierta a la novedad de la praxis histórica de liberación. Algo semejante vimos que Ellacuría hizo en su intento de encaminarse a una conceptualización de derechos humanos.

No se trata de criticar cualquier idea clara y distinta, sino sólo aquellas que mutilan la realidad y desconocen los procesos reales de la praxis histórica; y en este caso creemos que se

---

<sup>1406</sup> Cf. ATIENZA, Manuel, *Introducción al derecho*, Barcanova, Barcelona, 1989, p. 171.

<sup>1407</sup> MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, op. cit., p. 22.

ubicar “derechos humanos”. La complejidad no conduce a la eliminación de la simplicidad, sino aparece cuando el pensamiento simplificador falla. El pensamiento complejo debe integrar en sí mismo todo aquello que pone orden, claridad, precisión y distinción en el conocimiento. En efecto, “hay que estar siempre alerta y ser conscientes de qué se elimina y qué se añade a la realidad, sin anular su riqueza, sin fragmentarla ni perder la perspectiva contingente de su totalidad y la ubicación que en ella tenemos los seres humanos”.<sup>1408</sup> Al respecto, Morin explica:

“Mientras que el pensamiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo más posible los modos simplificadores de pensar, pero rechaza las consecuencias mutilantes, reduccionistas, unidimensionalizantes y finalmente cegadoras de una simplificación que se toma por reflejo de aquello que hubiera de real en la realidad”.<sup>1409</sup>

Los posibles problemas generados por la vaguedad del concepto “derechos humanos”, por su ambigüedad, o por su alta carga emotiva no se han de solucionar a través de la mutilación de la realidad, y de desconocer las praxis históricas de liberación de los pueblos. Debemos asumir la complejidad de derechos humanos y aprender a conocerla; al respecto, conviene citar de nuevo a Morin: “No se trata de retomar la ambición del pensamiento simple de controlar y dominar lo real. Se trata de ejercitarse en un pensamiento capaz de tratar, de dialogar, de negociar, con lo real”.<sup>1410</sup> Por ejemplo, la ideologización de los derechos humanos –como más adelante veremos– no se debe exclusivamente a la manipulación de su alta “carga emotiva”, ni a su “ambigüedad”, pues también una idea clara y distinta puede tener la misma finalidad<sup>1411</sup>; por eso, el pensamiento complejo debe proponer métodos capaces de desvelar tales usos ideológicos.

En una preocupación semejante a la de Atienza, generada por la complejidad de derechos humanos, podemos ubicar la opinión de Francisco Laporta. Este autor señala que detecta dos fenómenos respecto al concepto de derechos humanos. Por un lado, da cuenta de un crecimiento en cuanto a su contenido, al grado de que se habla de nuevas generaciones; observa que de aquellos derechos del ciudadano se ha expandido el uso de los “derechos humanos” hasta incluir derechos con contenido económico, relacionados con las nuevas tecnologías o en función del cuidado del medio ambiente. Por otro lado, señala la existencia de un poderoso uso de derechos humanos como últimos escalones en los sistemas jurídicos y morales que se conforman como

---

<sup>1408</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, op. cit., p. 43.

<sup>1409</sup> MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, op. cit., p. 22.

<sup>1410</sup> *Ibidem*.

<sup>1411</sup> Como bien señala Joaquín Herrera, el pensamiento abstracto de derechos humanos conlleva a que “el conocimiento estará relegado a una casta que sabe qué es lo universal o que establece los límites de lo particular” (HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos” en Joaquín Herrera (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, op. cit., p. 70).

exigencias jurídicas, políticas y morales fundamentales cuyo contenido se vuelve innegociable. Ante esta situación, afirma que “ambas cosas tienden a ser incompatibles. Me parece razonable suponer que cuanto más se multiplique la nómina de los derechos humanos menos fuerza tendrán como exigencia, y cuanto más fuerza moral o jurídica se les suponga más limitada ha de ser la lista de derechos que la justifiquen adecuadamente”.<sup>1412</sup> El autor busca superar esta supuesta paradoja a través de realizar “una indagación conceptual suficientemente rigurosa”, la que realiza a través de analizar los caracteres que considera se predicen usualmente a derechos humanos: universales, absolutos e inalienables.

La postura de Laporta es un ejemplo de que ciertos iusnaturalismos se ubican en el pensamiento simplificador. Podemos señalar que su artículo en comento contiene importantes rasgos de esta corriente, como el siguiente: “...si admitimos el rasgo de universalidad entonces tenemos que sacar los derechos humanos fuera del ámbito del sistema jurídico positivo. Porque, en efecto, no hablamos de unos derechos que unos tienen y otros no tienen en función del sistema jurídico en que vivan”.<sup>1413</sup> En efecto, si bien el autor no realiza la simplificación de derechos humanos propia del positivismo —es decir, a través del monismo jurídico—, su contradicción más radical deriva de que reconoce la complejidad de derechos humanos, pero la asume como un problema que intenta resolver a través de la simplificación. Es decir, reconoce la complejidad histórica y práctica de derechos humanos, por ejemplo cuando afirma que “derechos” es una categoría lingüística compleja<sup>1414</sup>, pero anula esta complejidad al mutilar la realidad y reducir derechos humanos al canon liberal y eurocéntrico, y predicarlos como universales, absolutos e inalienables desde esa comprensión. En este sentido, concibe la universalidad desde una postura clásica del pensamiento simplificador, que construye esa universalidad en referencia al sujeto abstracto, ajeno a su contexto, de su praxis, de su intersubjetividad y de sus condiciones concretas de acceso a los bienes para producir y reproducir su vida.

Si Laporta ve como incompatibles el aumento del contenido de derechos humanos con su fuerza moral y política es porque, al intentar simplificarlos, los niega como productos de las praxis históricas de liberación. Cuando habla de la inalienabilidad de derechos humanos desconoce la intersubjetividad, reduciendo al sujeto al individuo abstracto, y por eso soslaya la praxis y las luchas de los pueblos por lograr que los derechos sean medios para la satisfacción de sus necesidades de vida. Las afirmaciones de este autor hacen pensar que los derechos humanos

---

<sup>1412</sup> LAPORTA, Francisco, “Sobre el concepto de derechos humanos” en *Doxa*, no. 4, 1987, p. 23.

<sup>1413</sup> *Ídem.*, p. 32.

<sup>1414</sup> “[N]o veo argumento alguno que demuestre convincentemente que la categoría normativa ‘derecho a...’ sea una exclusiva de los lenguajes jurídicos, al igual que no lo es ninguna otra categoría normativa, como ‘deber’, ‘obligación’, ‘prohibición’, ‘facultad’, ‘permiso’, etc., pero más en particular lo hago porque si no se parte de esa perspectiva la idea de ‘derechos humanos’ tal y como se concibe usualmente encuentra un obstáculo teórico insalvable” (*Ídem.*, p. 32).

son entidades ajenas a las historia, construidas abstractamente por una razón privilegiada y que poco o nada tienen que ver con la praxis de liberación. En este sentido afirma:

“Los derechos humanos, en tanto en cuanto son ‘inalienables’, se le adscriben al individuo al margen de su consentimiento, o contra él, y se le inmuniza moralmente incluso frente a su propia voluntad. Ello quiere decir que esos ‘bienes’ cuya importancia es tal que suministran razones suficientes para una protección normativa tan relevante le son atribuidos a cada uno ineludiblemente. Y ello abona mi sospecha de que el ampliar más y más los catálogos de derechos humanos es incompatible con la mayoría de los rasgos que se predicán de ellos”.<sup>1415</sup>

La preocupación de la ampliación del catálogo de derechos humanos es propia del pensamiento simplificante, pues soslaya que esa “ampliación” es consecuencia de la complejidad de lo real. Establecer un catálogo restrictivo de derechos humanos es, por lo general, producto de un pensamiento idealista y simplificante, que desconoce los “nuevos derechos” que produce constantemente el sujeto vivo, práxico e intersubjetivo<sup>1416</sup>; de un pensamiento hegemónico que tiene temor a la novedad histórica; de un pensamiento que en búsqueda de seguridad y orden, opta por cercenar la realidad y desconocer los diversos reclamos y praxis que generan los pueblos a quienes se les niegan el acceso a los bienes para la producción y reproducción de su vida, para la satisfacción de sus necesidades. Que estos pueblos tengan o no el acceso a dichos bienes no está en función de la amplitud del catálogo de derechos, sino de que esos derechos respondan efectivamente a sus luchas de liberación.<sup>1417</sup>

Podríamos dar más ejemplos de posturas simplificantes en la visión de derechos humanos, pero creemos que las anteriores bastan. Lo importante es insistir en que una concepción

---

<sup>1415</sup> *Ídem.*, p. 44.

<sup>1416</sup> De hecho, en la respuesta a sus críticos, Laporta señala: “De lo que no estoy tan seguro es de que se necesiten ‘nuevos’ derechos humanos para hacer frente a esas realidades” (LAPORTA, Francisco, “Respuesta a Pérez Luño, Atienza y Ruiz Manero” en *Doxa*, no. 4, 1987, p. 74).

<sup>1417</sup> Podrías clasificar de idealista la postura de Laporta cuando dice: “Dando por sentado que los derechos humanos son derechos morales y no pueden ser otra cosa mi argumentación es hipotética: *Si* se mantiene que los derechos humanos son derechos universales, derechos moralmente muy fuertes y derechos inalienables, entonces no podemos pensar que su nómina crece sin cesar al ritmo de los tiempos, y en particular no podemos arriesgarnos a suponer que se reproducen en ‘generaciones’ con cierta rapidez, sin que se ponga gravemente en cuestión que son derechos *fuertes* y para *todos* sin excepción. Al menos no lo podemos pensar en un mundo escaso y superpoblado como el nuestro. Los derechos humanos, *si* son así, tienen que ser pocos para muchos y no muchos para pocos y la teoría de las ‘generaciones’ desemboca seguramente en esta segunda posibilidad” (LAPORTA, Francisco, “Respuesta a Pérez Luño, Atienza y Ruiz Manero”, *op. cit.*, p. 74). El acceso limitado a los bienes para la producción de vida no está en la amplitud del catálogo de derechos, sino en gran medida a estructuras neocoloniales que sustentan la actual etapa del capitalismo global. En este contexto, derechos humanos debe estar en función, como hemos insistido, de los procesos de liberación de los pueblos contra esas estructuras opresivas. Además, se corre el riesgo de que esos pocos derechos de los que habla Laporta sean los derechos individuales propios del liberalismo eurocéntrico.

simplificante no es compatible con el horizonte propio de la FL. Las visiones *simples* de derechos humanos funcionan finalmente como patrón de medida y de exclusión; siempre habrá algo o alguien que quedará marginado del análisis y de la práctica por no responder a ese patrón. Tanto las posturas iusnaturalistas como las iuspositivistas son excluyentes y simplistas, sea porque colocan a derechos humanos en un plano de abstracción ajeno a la historia y a las praxis concretas de liberación, o porque reducen el derecho a las normas creadas por el estado, negando la capacidad creadora de juridicidad de las personas y los pueblos. En efecto, la comprensión compleja de derechos humanos debe evitar tanto la naturalización como la estatalización, como bien señala Herrera Flores:

“Esta perspectiva debe siempre estar atenta contra los peligros de una interpretación que *naturalice* el fenómeno a estudiar desgajándolo de su historia, o que lo *estaticice* eliminando las dimensiones políticas o ideológicas del mismo, las cuales deberán implícita o explícitamente denegadas, pero nunca abolidas. El discurso teórico estatizado y naturalizado configurará una imagen extrahistórica del fenómeno, situándolo *aparentemente* al margen de los conflictos y de las diferentes posiciones de poder”.<sup>1418</sup>

Por otro lado, no basta con señalar que los derechos humanos tienen una dimensión axiológica, pues se corre el riesgo de seguir simplificando. Es necesario que esa dimensión axiológica no se cercene de las demás parcelas de la realidad. Así, por ejemplo, Norman Solórzano señala que “respecto a la cuestión axiológica, en la argumentación kelseniana, por una pretensión analítica y antimetafísica, no sólo se asumen los valores en su aspecto semántico y meramente conceptual, sino que al sacar la discusión axiológica del contexto de la fundamentación/justificación obvia del problema del fundamento de los valores, del derecho objetivo o positivo, de los derechos humanos, etc. Consiguientemente: (1) se llega a despojar los derechos humanos de su condición de *modos de vida* (dimensión práctica en la que adquieren *pertenencia* los valores) y se los reduce a meras cuestiones valóricas; (2) se *transforman* las diferencias entre un valor y otro en *oposiciones irreductibles* según los esquematismos amigo-enemigo, bien-mal, siendo esta secuencia la estrategia de la inversión ideológica de los derechos humanos”.<sup>1419</sup> Es decir, el problema de los valores no es una cuestión meramente teórica, sino que tiene que ubicarse, además, en el campo de la lucha ideológica y de los sistemas políticos.

El sujeto de derechos humanos también es sometido a la simplificación. La “subjetividad” del pensamiento jurídico hegemónico ha sido el del sujeto abstracto, que no asume cabalmente al sujeto intersubjetivo, al sujeto vivo ni al sujeto de la praxis, que hemos referido al analizar el

---

<sup>1418</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 48.

<sup>1419</sup> SOLÓRZANO, Norman, “Marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno” en Jesús Antonio de la Torre Rangel (Coord.), *Derecho alternativo y crítica jurídica*, *op. cit.*, p. 117.

fundamento de derechos humanos. En diversas doctrinas iusfilosóficas tan alejadas en otras cosas<sup>1420</sup>, lo “subjetivo” no es en referencia al sujeto como ser corporal –que requiere de bienes para producir y reproducir su vida, que se construye junto con otros, y que con su praxis responde al poder de lo real–, sino que “se predica de las ensoñaciones, preferencia, deseos, en fin, del ámbito de una fantasía que se asume como irrealidad”.<sup>1421</sup> Por eso, al final del camino, emerge en estas teorías un sujeto abstracto que hace elecciones irreales, aunque las mismas teorías construyan estos sujetos abstractos partiendo del supuesto de que los sujetos corporales no pueden realizarlas a través de un juicio racional. Desde el paradigma de la simplicidad, la praxis del sujeto corporal, real y concreto para producir y reproducir su vida es declarado irracional, y se le niega su supremacía crítica a partir del cual se deberían verificar derechos humanos y el derecho en general. Se reduce a la persona a un centro de imputación de derechos y deberes; entonces los derechos no se postulan en referencia a algún sujeto vivo, ni de su praxis en la realidad histórica, sino que se cae en un *solipsismo normativo*, donde la norma es sólo aquella definida por la misma norma. El sujeto corporal desaparece porque su praxis es compleja, y la abstracción requiere simplificarlo sea a través de una norma o de una hipótesis basada en un “velo de ignorancia”. El pensamiento abstracto mutila a la persona, al dejarlo sólo referido a la norma y definido por la norma misma. Como hace notar Solórzano, el pensamiento jurídico de este tipo termina comportándose de manera semejante que la teoría económica neoliberal en el análisis que de ella hace Hinkelammert:

---

<sup>1420</sup> Casos paradigmáticos son el de Hans Kelsen y de John Rawls. Por ejemplo, tratándose del primero, se pregunta en qué consiste la situación objetiva que la teoría tradicional caracteriza diciendo que el orden jurídico confiere al hombre, o a ciertos hombres, personalidad jurídica, es decir, la calidad de persona. Se contesta: “En no otra cosa sino en que el orden jurídico impone obligaciones y otorga derechos a los hombres. ‘Ser persona’ o ‘tener personalidad jurídica’ es idéntico a tener obligaciones jurídicas y derechos subjetivos”. De ahí concluye: “La persona como ‘portador’ de obligaciones jurídicas y derechos subjetivos, no es, por cierto, algo distinto de esas obligaciones y derechos, como cuyo portador es representado”. Y también: “La personas física o jurídica que ‘tiene’, como su portador, obligaciones jurídicas y derechos subjetivos, *es* esas obligaciones jurídicas y derechos subjetivos; es un conjunto de obligaciones jurídicas y derechos subjetivos, cuya unidad se expresa metafóricamente en el concepto de persona. La persona no es más que la personificación de esa unidad”. “[L]a persona física no es el hombre que tiene derechos y obligaciones, sino la unidad de derechos y obligaciones cuyo contenido es el comportamiento de un hombre” (KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, Trad. Eduardo García Máynez, Editora Nacional, México, 1965, pp. 182-183).

Por su parte, es conocida la hipótesis de trabajo de John Rawls, que elimina el contexto y la identidad de la persona como sujeto de la justicia y de derechos: “En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución e ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger sus principios” (RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, Trad. María Dolores González, FCE, México, 2002, p. 25).

<sup>1421</sup> SOLÓRZANO, Norman, “Marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno”, *op. cit.*, p. 118.

“Esta transformación neoliberal de la teoría económica liberal (y la neo-clásica), es una teoría que no habla más de la realidad. Habla únicamente de la institución del mercado, sin referirla en lo más mínimo a realidad concreta alguna en la cual los mercados se desenvuelven. Vistos desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades sino apenas propensiones a consumir, inclinaciones psicológicas que originan sus demandas. Ellos se desenvuelven en una naturaleza que no es más que un objeto de cálculo. No tienen tampoco ninguna necesidad de ésta, sino sólo inclinaciones psicológicas hacia ellas. Con eso la realidad se desvanece, y el sujeto humano concebido por la teoría neoliberal es un perfecto solipsista”.<sup>1422</sup>

Esta abstracción del sujeto de derechos lleva a las posturas positivistas a caer, como señalamos, en un solipsismo normativo. Todo se piensa desde las normas, desde dentro del sistema, y el sujeto es sólo un elemento más creado por alguna norma: la disposición que lo hace centro de imputación de derechos y obligaciones. En este sentido, estas teorías jurídicas vinculadas al solipsismo normativo no logran explicar, pues no tienen espacio para ello, fenómenos constitutivos de la complejidad de derechos humanos: la lucha social, la resistencia a la ley para acceder a bienes que a su vez cumplen con la satisfacción de lo que se predica como derechos humanos, la emergencia de nuevos sujetos sociales, las tramas sociales y la distribución del poder, etc. Así, por ejemplo, las praxis de liberación de los pueblos oprimidos suelen poner un especial interés en los llamados derechos sociales, económicos y culturales; pues bien, como hace notar Joaquín Herrera, estos tipos de derechos suelen ser relegados por el pensamiento simplificador, debido a que no son “puros”: “Los derechos sociales, económicos y culturales son relegados a un segundo plano. Constituyen la esfera de lo impuro, lo híbrido, lo mezclado. Podemos pensar, rezar y opinar libres de cualquier condicionamiento social y, además, con todas las garantías estatales imaginables. Pero disfrutar de la salud, de un entorno limpio o de tener una vivienda digna, depende de elementos extraños a lo jurídico formal”.<sup>1423</sup> De ahí que las prácticas populares para hacerse de los bienes relacionados con este tipo de derechos son soslayadas por el pensamiento jurídico hegemónico, por considerárseles fuera de lo jurídico, y más bien realidades políticas o económicas. Así, estas posturas niegan la complejidad de lo real en donde actúa el verdadero sujeto, el sujeto corporal. En este sentido, Fariñas señala:

“[L]a racionalidad jurídica de la modernidad niega o margina todo tipo de pluralidad o diferenciación normativa, es decir, todo derecho *no* estatal, surgido en determinados

---

<sup>1422</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El grito del sujeto*, *op. cit.*, p. 238.

<sup>1423</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 30.

ámbitos de las relaciones sociales (familiares, de trabajo, de producción, de raza, etc...). Niega, además, la posibilidad de que la protección de los individuos pueda derivar directamente de la estructura plural de la sociedad, esto es, de la interdependencia de los diferentes grupos sociales (mediante nuevas formas de autoridad compartida), y afirma, por el contrario, que los derechos de los individuos aparecen, así, como atributos de un Estado nacional, que representaría a una sociedad supuestamente homogénea en su conjunto”.<sup>1424</sup>

Pero no sólo el pensamiento jurídico expresado en iusnaturalismo o iuspositivismo suele simplificar derechos humanos. Por otro lado, Joaquín Herrera señala que en el mundo contemporáneo la polémica de derechos humanos se ha centrado en dos visiones, dos racionalidades y dos prácticas: la visión *abstracta* y la visión *localista*. Si bien es cierto que esta clasificación es limitada –pues la discusión sobre derechos humanos puede ser motivo a otras clasificaciones, como hemos visto en páginas anteriores–, sirve a este autor para defender la necesidad de una comprensión compleja de derechos humanos. Señala que la primera visión se encuentra vacía de contenidos y referencias a las circunstancias reales de las personas y centrada en torno a la concepción occidental de derecho y el valor de la identidad; mientras que la segunda predomina lo propio por encima de lo de los demás, centrándose en una idea particular de cultura y valorando la diferencia. El problema surge cuando cada una de estas visiones se defiende por su lado y tiende a considerar inferior o a desdeñar lo que la otra propone.<sup>1425</sup> Finalmente, ambas posturas desconocen parcelas de la realidad que deben considerarse en las luchas de liberación de los pueblos.

Una visión compleja pretende asumir la racionalidad del sujeto vivo, que al ser víctima de un sistema, ejerce una práctica de liberación. Por eso, como señala Herrera, con esta visión se pretende “superar la polémica entre el pretendido universalismo de los derechos y la aparente particularidad de las culturas”.<sup>1426</sup> Y esto porque ambas posturas terminan ontologizando y dogmatizando sus puntos de vista y no relacionan sus postulados y propuestas con los contextos reales. Es decir, conducen finalmente en ser posturas idealistas, que niegan de una u otra forma la materialidad de la historia. Sea excluyendo de la historia a derechos humanos, o insertándolos en una concepción idealista o estática de ella.

El pensamiento de la liberación opta por una comprensión compleja de derechos humanos, y de ahí que sea crítica a los pensamientos simplificadores. Por eso, señala Sánchez Rubio, la FL crítica al derecho en cuanto “determinada manera de entenderlo, interpretarlo y aplicarlo. Su más

---

<sup>1424</sup> FARIÑAS DULCE, José María, *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud postmoderna”*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>1425</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 68.

<sup>1426</sup> *Ibidem*.

clara manifestación es el formalismo jurídico que, por lo general, es dictado y defendido por una elite o minoría poderosa que actúa sistemáticamente en perjuicio de la mayoría de la población”.<sup>1427</sup> Formalismo jurídico propio del positivismo como pensamiento simplificante, pues “en el instante que olvidamos que lo formal está en nuestras estructuras mentales –las ideas regulativas o los conceptos trascendentales son claros ejemplos– y creemos que está en los objetos de la experiencia, perdemos la noción de la realidad junto a toda su complejidad y multidimensionalidad”.<sup>1428</sup>

Ante la hegemonía de un pensamiento simplificante de derechos humanos, sea en su perspectiva iusnaturalista o iuspositivista, universalista o culturalista, la FL debe optar por construir una comprensión compleja de derechos humanos. Pero no sólo como un mero ejercicio intelectual sino por responder efectivamente a la perspectiva de las víctimas y para que derechos humanos signifique una herramienta de liberación.

### 3.2.3. Recuperación de la complejidad de derechos humanos

Diversos autores relacionados con los procesos emancipatorios de pueblos o sujetos oprimidos por las actuales estructuras de la globalización capitalista, vinculados expresamente o no al pensamiento de la liberación, han destacado la importancia de trascender de una visión simplificadora de derechos humanos a una compleja. Así, por ejemplo, inspirado en gran parte por la filosofía de Ignacio Ellacuría, Juan Antonio Senent afirma:

“[L]a perspectiva que (...) vamos a adoptar está marcada por la búsqueda de una ‘visión compleja’ del fenómeno de los derechos humanos que reconozca la dimensión ‘procesual’ de la dinámica de los derechos humanos. Ya adelantamos que no pretendemos que darnos ni en una dimensión positiva e institucional, ni meramente axiológica, ni moral como explicación suficiente del fundamento de los derechos. Más bien *trataremos de dar cuenta de lo que está posibilitando en un sentido radical el complejo fenómeno histórico que representan los derechos humanos*”.<sup>1429</sup>

Por su parte, David Sánchez Rubio señala que ante los procesos sociopolíticos y socioeconómicos de transformación y de reestructuración del capitalismo en un contexto de globalidad, el paradigma epistemológico y racional-científico de la simplicidad y técnico-formal

---

<sup>1427</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, op. cit., p. 241.

<sup>1428</sup> *Ídem.*, p. 245.

<sup>1429</sup> SENENT, Juan Antonio, *Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis*, op. cit., p. 29.

estatalista fracasa, mostrándose insuficiente y carente. Por lo tanto, hace un llamado a ejercitar el pensamiento complejo en el siguiente sentido:

“El imaginario positivista, formal y estatalista del Derecho se derrumba con este nuevo paradigma de la complejidad. Si la simplicidad fragmenta, divide e incomunica a los saberes, (...) ahora hay que apostar por la interacción y la interdisciplinariedad de las racionalidades. No sólo se trata de abrirse a otras disciplinas y luchar contra la resistencia gremial y los celos corporativos. Los horizontes de las disciplinas deben abrirse desde su interior. Se amplía la comunicabilidad de todas las partes de lo real. No es que únicamente el Derecho se relacione con la Economía, la Ética y/o la Política, sino que al interior de lo jurídico hay elementos económicos, políticos, culturales, éticos y de género. Lo mismo sucede con el resto de ámbitos en los que se desarrollan las relaciones humanas”.<sup>1430</sup>

Las praxis de liberación que han efectuado diversos sujetos en los últimos tiempos muestran que el pensamiento simplificante del derecho no da cuenta cabalmente de la realidad. Por eso se ha visto obligado a abrirse a la complejidad, a recuperar su conexión con la realidad, y de ahí que Boaventura de Sousa Santos señale que actualmente “el derecho, que redujo la complejidad de la vida jurídica a la seguridad de la dogmática, redescubre el mundo filosófico y sociológico en busca de la prudencia perdida”.<sup>1431</sup> Como hemos dicho, la FL opta por una concepción amplia y no fragmentada de la praxis, lo que aplicado a derechos humanos la lleva a recuperar esa complejidad perdida a que refiere el profesor de la Universidad de Coimbra.

Una visión compleja de derechos humanos busca no mutilar lo humano; parte del sujeto vivo y lo mantiene como su punto crítico. No cae en el solipsismo normativo, ni en el formalismo, sino que aborda derechos humanos desde las diversas parcelas de la realidad histórica donde inciden. Esto porque son momentos de la praxis de liberación de los seres humanos que se constituyen como sujetos en el encuentro con otros sujetos y con el mundo, en busca de producir, reproducir y desarrollar sus vidas.

La comprensión compleja de derechos humanos está en función de una teoría crítica de ellos. Si entendemos por teoría crítica, entre otras cosas, “toda teoría que no reduce la ‘realidad’ a lo que existe”<sup>1432</sup>, entonces las visiones simplificadoras de los derechos humanos no pueden tener este carácter. Su pretensión de delimitar *con precisión y con claridad* a derechos humanos conlleva pensar la realidad sólo a lo que existe. Es decir, una visión compleja de derechos

---

<sup>1430</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, “Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos”, *op. cit.*, p. 19.

<sup>1431</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del sur*, Siglo XXI-Clacso, México, 2009, p. 48.

<sup>1432</sup> SANTOS, Boaventura de, *Crítica de la razón indolente*, *op. cit.*, p. 23.

humanos está en función de abrir el pensamiento para valorar las alternativas a lo dado empíricamente. Derechos humanos debe ser motivo, más que de conformidad con un “sistema constitucional de derechos”, de incomodidad, de inconformismo y de indignación ante las realidades que deben ser transformadas y superadas.

Optar por una comprensión compleja de derechos humanos conlleva algunas implicaciones, si desea servir para un pensamiento crítico y de la liberación.<sup>1433</sup> Si bien algunas de ellas están implícitamente consideradas en la fundamentación que hemos desarrollado en el apartado anterior, a continuación reflexionaremos explícitamente sobre ellas.

### 3.2.3.1. Construir la pluralidad cultural de derechos humanos

Una comprensión compleja debe posibilitar superar el *monoculturalismo* y asumir el *pluralismo cultural*.<sup>1434</sup> Desde los criterios de la praxis, la intersubjetividad y la vida, la FL puede construir esta pluriversalidad de derechos humanos; la visión compleja debe permitir el encuentro con el otro, y construir su concepto desde esa apertura. Por eso, debe ser una visión capaz de comprender los diversos procesos de cada cultura que van encaminados a potencializar la praxis humana con el fin de establecer las condiciones para la producción y reproducción de vida.

El problema de la pluriculturalidad y los derechos humanos ha sido analizado desde diversas corrientes del pensamiento crítico.<sup>1435</sup> Boaventura de Sousa Santos establece ciertas premisas necesarias para un diálogo intercultural sobre derechos humanos. Son premisas que debe asumir una concepción compleja, como la que creemos se sostiene desde la FL. Estas premisas son las siguientes<sup>1436</sup>:

---

<sup>1433</sup> Parte de estas implicaciones las tomamos de las consideraciones que sobre la teoría crítica realiza Boaventura de Sousa Santos (SANTOS, Boaventura de, *Crítica de la razón indolente*, op. cit., pp. 31 y ss.).

<sup>1434</sup> Boaventura habla de pasar del monoculturalismo al multiculturalismo, pero nosotros optamos por conceptos como “pluralismo cultural” o “pluriversalismo”, para diferenciar la postura crítica a la “multiculturalista” hegemónica, que básicamente propone que el Estado sea quien administre las diferencias culturales con el fin de promover una “convivencia”. No obstante, este tipo de multiculturalismo termina fortaleciendo a la larga las tramas de dominación, al ser la cultura dominante la que, desde su perspectiva, administra el espacio público.

<sup>1435</sup> Cabe señalar que el tema de la pluralidad cultural y derechos humanos ha cobrado gran importancia tanto en el pensamiento hegemónico como en el periférico y crítico de derechos humanos: liberales, multiculturalistas, igualitaristas, comunizaristas, socialdemócratas, republicanistas, marxistas, etc., podrían mencionarse como unas de las muchas corrientes que lo analizan. La bibliografía al respecto es abundante; por citar algunas obras: VIDAL-BENEYTO, José (Ed.), *Derechos humanos y diversidad cultural. Globalización de las culturas y derechos humanos*, Icaria, Barcelona, 2005; CALVO GARCÍA, Manuel (Coord.), *Identidades culturales y derechos humanos*, Dykinson-Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, Madrid, 2002; GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (Comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Siglo XXI-Colegio de México-UNAM, México, 2006.

Reconociendo esta riqueza de perspectiva, no obstante, en función del horizonte de nuestra investigación, nos interesan las posturas críticas al respecto, que ven en la pluralidad cultural no un problema incompatible con derechos humanos sino una característica de la realidad histórica de la cual el pensamiento debe hacerse cargo. Además, tomamos principalmente pensamientos que no se adscriben dentro del pensamiento hegemónico, tendiente a la simplificación y lejano a las praxis de liberación. De ahí que dialoguemos principalmente con pensamientos como el de Boaventura de Sousa Santos, Joaquín Herrera y David Sánchez Rubio.

<sup>1436</sup> Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica*, op. cit., pp. 517-518.

- a) Trascender el debate sobre universalismo y relativismo cultural: Es un debate falso que perjudica el uso liberador de los derechos humanos. El *universalismo* debe ser superado por diálogos transculturales sobre preocupaciones isomórficas, y el *relativismo* ha de ser superado desarrollando criterios procedimentales transculturales para distinguir la política progresista de la conservadora, el apoderamiento del desapoderamiento, la emancipación de la regulación.
- b) Todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana pero no todas la conciben como equivalente a los derechos humanos.
- c) Todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana.
- d) Ninguna cultura es monolítica, y por lo tanto, dentro de ellas mismas existen diversas versiones de la dignidad humana.

Una idea que puede ser retomada por la FL para reflexión sobre la pluriculturalidad de derechos humanos es el criterio de *riqueza humana* expresada por Joaquín Herrera. Este criterio se refiere a la posibilidad de reacción que toda persona posee frente al entorno de relaciones en que se encuentra, en búsqueda de tener acceso a los bienes propicios para una vida digna. Para que derechos humanos sean instrumentos a través de los que se pueda llevar a cabo este criterio, no se debe universalizar una concepción de ellos o mantener que todas las visiones y prácticas son igualmente válidas. Es decir, ni el universalismo ni el relativismo son propios de un pensamiento complejo; ambas posturas simplifican la realidad histórica donde se desarrollan derechos humanos.

En primer lugar, se deben considerar a derechos humanos como *productos culturales*, y que no son por lo tanto algo previo a la praxis histórica. Ambos, tanto derechos humanos como praxis, van de la mano en la construcción de condiciones sociales, culturales, económicas y políticas que propician el desarrollo de las capacidades humanas y el acceso a los bienes adecuados para ello. Por eso, se debe rechazar cualquier universalismo que imponga a priori el contenido de los derechos, como si ellos pretendieran ser el patrón de medida para una humanidad perfecta. En cambio, derechos humanos deben ser vistos como productos de luchas culturales, sociales, económicas y políticas que buscan la transformación de las relaciones de poder para generar un acceso igualitario a los bienes para la producción de vida. Al considerarlos productos culturales, derechos humanos constituye, para Herrera, una realidad de tres caras:

“[S]on la consecuencia y la posibilidad de actuar individual y colectivamente por ver reconocidas y puestas en práctica las diferentes y plurales visiones que tengamos de nuestras capacidades y necesidades (esfera *política* de los derechos), con el objetivo de ‘ajustar’ (esfera *axiológica* de los derechos) el mundo a lo que en cada momento y en

cada lugar se entienda por dignidad humana (esfera *teleológica* de los derechos). La mayor violación hacia los derechos humanos consistirá en prohibir o impedir, del modo que sea, que individuos, grupos o culturas puedan expresar y luchar por su dignidad”.<sup>1437</sup>

Es necesario que la visión compleja sobre derechos humanos esté abierta a la creatividad pluricultural; que posibilite que otros grupos humanos, otros colectivos y otras comunidades, sean capaces de crear sus propios procedimientos e instituciones sociojurídicos encaminados a la emancipación; que puedan recrear derechos humanos para satisfacer sus necesidades de vida desde sus propias circunstancias y tramas sociales. Es decir, que puedan crear “otro conjunto de ficciones y supuestos, favorables ahora, no sólo a una clase social, la que triunfa con las revoluciones burguesas, sino a los colectivos tradicionalmente marginados de la ficción hegemónica: indígenas, inmigrantes, mujeres...”.<sup>1438</sup>

Pero la complejidad de derechos humanos no significa fomentar el relativismo cultural o culturalismo. Estas posturas corren los mismos riesgos que el universalismo, al absolutizar una perspectiva y simplificar la realidad a una sola visión. Se olvidan que dentro de la complejidad de la realidad histórica, las culturas son incompletas además de que todas están afectadas por condiciones materiales. Es decir, el culturalismo conduce a un nuevo idealismo simplificador cuando cree que *todo* es cultura, pasando por alto las relaciones que están estrechamente marcadas por la materialidad de la historia. La consecuencia básica de estas posturas en derechos humanos, Joaquín Herrera la describe de la siguiente forma:

“Cuando el culturalismo considera que todo es cultura, concibe a los productos culturales –por ejemplo, a los derechos humanos– como dato básico de lo real; es decir, como algo que no está contaminado por algún tipo de relaciones sociales, psicológicas o naturales. El producto cultural queda, pues, descontextualizado y separado de las condiciones de producción y reproducción de la vida y de la acción humanas. En otros términos, se le coloca en un pedestal que no le pertenece, ya que lo cultural no se da en el vacío, sino que aparece siempre como reacción frente a una determinada configuración de relaciones”.<sup>1439</sup>

Es decir, para que la visión compleja de derechos humanos realmente asuma la pluralidad cultural del mundo, es necesario comprender que los procesos culturales no fundan la realidad, sino que se encuentran y son parte de ella. Lo que la cultura otorga al sujeto es un instrumental

---

<sup>1437</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, “La riqueza humana como criterio de valor” en Joaquín Herrera (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, op. cit., pp. 264-265.

<sup>1438</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, op. cit., p. 208.

<sup>1439</sup> *Ídem.*, p. 128.

simbólico que permite a la riqueza humana reaccionar ante determinada configuración de relaciones y tramas sociales. En este sentido, un primer acercamiento a una comprensión compleja de derechos humanos los vería como “procesos de apertura y consolidación de lucha por diversas formas de entender la **dignidad humana**”.<sup>1440</sup> Así, derechos humanos no se comprenderían como “datos básicos de lo real” ajenos a los procesos históricos, sino que se pondría énfasis en su carácter procesual. Se rechaza entonces un concepto universal de dignidad humana, pero no en función de defender un relativismo ético. Más bien se opta por la construcción de una “pluriversalidad”, como ya se ha dicho, donde desde cada cultura o desde cada encuentro intercultural se generen procesos de lucha por instaurar condiciones materiales que hagan posible la producción y reproducción de la vida.

Si bien el criterio de riqueza humana nos posibilita comprender la capacidad del ser humano para constituirse en sujeto de la praxis, en lucha por crear las condiciones que permitan a todo ser humano vivir con dignidad, queda la duda de qué entender por dignidad humana en un contexto de pluralismo cultural. Al respecto Boaventura de Sousa Santos se hace la pregunta de por qué hay tantos principios diferentes en torno a la dignidad humana –todos con pretensión de ser únicos– y por qué a veces son contradictorios entre sí. Llega a la conclusión, como ya mencionamos, de que “las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a los derechos humanos. Es, por tanto, importante buscar preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas”.<sup>1441</sup> Propone entonces una concepción *mestiza* de derechos humanos, que en vez de recurrir a falsos universalismo se organice a sí misma como una constelación de significados locales y mutuamente inteligibles.

Dicha concepción *mestiza* de derechos humanos –que es parte de una comprensión compleja de ellos– se genera por el intercambio entre universos de significado diferentes. Los *topoi* son “lugares comunes retóricos ampliamente extendidos de una determinada cultura, autoevidentes, y que, por lo tanto, no son objeto de debate. Funcionan como premisas para la argumentación, posibilitando de esta manera la producción e intercambio de argumento”.<sup>1442</sup> Para comprender los *topoi* fuertes de una cultura a otra, Santos propone una *hermenéutica diatópica*. Ésta se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura son tan incompletos como la cultura misma, sin importar lo fuertes que sean. Dentro de la misma cultura no es visible la incompletud de los *topoi*, por lo que el objetivo de la hermenéutica diatópica es concientizar de la incompletud y entablar el diálogo con otras culturas.<sup>1443</sup>

---

<sup>1440</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, “Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos”, *op. cit.*, p. 20.

<sup>1441</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica*, *op. cit.*, p. 517.

<sup>1442</sup> *Ídem.*, p. 518.

<sup>1443</sup> *Cf. Ídem.*, p. 518-525.

Santos muestra cómo se desarrolla la *hermenéutica diatópica* al relacionar el concepto occidental *derechos humanos* con el *dharma* de la cultura hindú, y la *umma* de la cultura islámica. Hace notar que los tres *topoi* son incompletos y el diálogo entre sí los enriquece. Los *derechos humanos* se muestran incompletos desde el *dharma* porque no logran establecer un vínculo entre la parte (el individuo) y el todo (la realidad); desde el *umma*, los derechos humanos están plagados de una simetría muy simplista y mecánica entre derechos y deberes, y por eso no es capaz de concebir derechos para las generaciones futuras, para la naturaleza o para los animales, pues ellos no tienen deberes. En cambio, desde los *derechos humanos*, el *dharma* es incompleto porque tiende a olvidar que el sufrimiento humano contiene una dimensión individual irreductible: las sociedades no sufren, pero los individuos sí.

Semejante a la propuesta de Santos, encontramos la aplicación a este problema de la *hermenéutica analógica* propuesta por Mauricio Beuchot. La hermenéutica analógica es un intento de superar la distensión que se produce entre hermenéuticas de corte univocistas y equivocistas.<sup>1444</sup> Las hermenéuticas univocistas son aquellas que sostienen que hay sólo una interpretación válida de un texto.<sup>1445</sup> Las hermenéuticas equivocistas, al contrario, sostienen que prácticamente todas las interpretaciones son válidas. A diferencia de ambas, una hermenéutica analógica acepta más de una interpretación como válida, pero no todas; hay un grupo de ellas, pero ordenadas según alguna jerarquía, de modo que haya unas interpretaciones mejores que otras, siguiendo una gradación en la que llega un punto en el que ya no son adecuadas al texto en cuestión.

Una hermenéutica analógica tiene como uno de sus efectos evitar los inconvenientes de una interpretación unívoca y de una equívoca, pero a la vez sacando provecho de sus ventajas. En este sentido, podemos afirmar que la hermenéutica analógica es un desarrollo del pensamiento complejo. De la hermenéutica unívoca asume que no todas las interpretaciones pueden ser verdaderas; de la hermenéutica equívoca toma la lección de que no sólo una puede ser verdadera. Tienen que ser más de una, pero no todas.<sup>1446</sup> Para colocar un límite a la interpretación se utilizan criterios son analógicos. Hay un límite analógico para frenar la extracción de significado de un texto, para que no se vuelva explotación descontrolada. Hay límites sintácticos, semánticos y pragmáticos: el conocimiento del idioma, su correlación con los significados y el estudio del

---

<sup>1444</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., pp. 35 ss.

<sup>1445</sup> Considerando, por supuesto, el texto en su comprensión amplia. la noción de texto ha evolucionado dentro del campo de la hermenéutica. Primero se tomaba como texto el escrito, y esto es importante, porque lo más que interpretamos son documentos. Pero Gadamer amplía la noción de texto al hablado, a la conversación o diálogo, ya que, si la escritura da un texto cerrado, la conversación es un texto más abierto, que no sabemos bien a bien dónde va a parar. Ricoeur añade como texto la acción significativa, de modo que entre ahí lo que interpreta el antropólogo, el psicólogo, el sociólogo, los historiadores, los juristas, etc. Así, tenemos una amplia gama de textos, que son el objeto de la interpretación y, por lo mismo, de la hermenéutica (Cf. GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica*, Trad. Ángela Ackermann, Herder, Barcelona, 1999).

<sup>1446</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio, *Compendio de hermenéutica analógica*, Torres Asociados, México, 2007, pp. 11-50.

contexto cultural del autor del texto. Es necesario usar el diálogo con los otros miembros de la comunidad de intérpretes que nos rodean. La analogía exige el diálogo, pues se *analog*a mejor de manera comunitaria. En todo caso, el contexto del texto pone límites para la interpretación y evitar así el equivocismo.

Si la hermenéutica analógica trata de evitar la cerrazón de la univocidad, para permitir y reconocer la pluralidad, también trata de superar la postura equivocista, que termina fácilmente en el relativismo. Señala Beuchot, que la polisemia o multivocidad puede ser equívoca o analógica. La equívoca no tiene reducción ni límites; la analógica es una pluralidad acotada y limitada. Es la que se desea para la hermenéutica analógica. En efecto, esta hermenéutica aplicada al tema que nos ocupa, nos conduce al pluralismo cultural analógico, el cual privilegia la diferencia y trata de proteger lo más posible la identidad de las culturas. Pero esto no quiere decir que este pluralismo considere que las culturas son perfectas; al contrario, para evitar la equivocidad establece límites analógicos, y por lo tanto fomenta el diálogo y la convivencia de culturas: “De cada cultura habrá elementos que alguna, algunas de las demás y todas las otras aceptarán, otros elementos que tolerarán y otros que rechazarán”.<sup>1447</sup> De aquí que se pueda generar un tipo de “universalidad” desde abajo, que no sea *a priori* sino a *a posteriori*, como producto de un diálogo e intercambio entre las culturas, en búsqueda de superar sus “incompletud”. Citamos en extenso a Beuchot, pues su descripción del uso de una racionalidad analógica en este tema no muestra su cercanía con la hermenéutica diatópica:

“Esta forma de universalizar se da a partir de los mismos valores parciales, con un cierto mecanismo o procedimiento de universalización, como un proceso abstractivo. Partiendo de los valores particulares propios, ya conocidos, se procede a la observación de los valores particulares ajenos, y se contrastan unos con otros, aprendiendo lo que la experiencia colectiva nos ha enseñado y nos va enseñando, lo que la tradición nos ha dado y lo que la investigación nos va dando. Ciertamente esto requiere autocrítica y tolerancia, ser comprensivos con los valores de la otra cultura, porque puede ocurrir que a primera vista nos parezcan condenables por lo distintos y extraños. Pero, a fin de respetar la diferencia, hemos de comenzar por conocer nuestra identidad, pues a partir de ella haremos la evaluación. No tenemos otra cosa de la cual partir. Poco a poco, y como por una función simbólica, la diafilosofía<sup>1448</sup> nos ayudará a juzgar los valores de los otros a partir del juicio que tengamos de los nuestros (y también escuchando el juicio que les merecen a los otros). (...)

---

<sup>1447</sup> BEUCHOT, Mauricio, *Multiculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI-UNAM, México, 2005, p. 62.

<sup>1448</sup> Beuchot prefiere usar el concepto *diafilosofía* en lugar de *metafísica*, para hacer hincapié en que la universalización de derechos humanos no se construye *a priori* y abstractamente, sino *a posteriori* y desde el diálogo de lo concreto.

Mediante esta observación de valores particulares, entre diversas culturas comparadas, se va buscando lo que éstos tienen en común, y a los que se consideran ‘universales’.  
(...)

La analogicidad es lo universal referido a lo particular, de modo que no puede prescindir de sus diferencias. Pero, por lo mismo, es también la relación de lo particular con el universal, de modo que lo particular cobra sentido por su referencia al universal en el que encuentra su sitio y su contexto. Por ello, la analogicidad, aplicada a las culturas, hace que una cultura encuentre su lugar entre los demás, y ellas entre sí, con lo cual unas y otras cobrarán sentido. Encontrarán su puesto en el cosmos cultural que es el mundo. Así se salvaguarda el derecho de los pueblos a su cultura, a sus símbolos, que los constituyen”.<sup>1449</sup>

La visión compleja de derechos humanos debe ser capaz de asumir una *teoría de la traducción*, sea como *hermenéutica diatópica* o como *hermenéutica analógica*, que parte del presupuesto que una necesidad o una práctica en una cultura puede volverse comprensible e inteligible por otra cultura. Es decir, la FL debe dar soporte epistemológico para que derechos humanos pueda enriquecerse con las praxis de liberación que se desarrollan en cada cultura. Praxis que son, por ser históricas, finitas y completas, pero que forman parte de la realidad histórica como totalidad.

La FL asume que no existe cultura pura ni completa; toda cultura está constituida por muchas culturas y racionalidades. Lo que se busca a través de una comprensión compleja de derechos humanos sería entonces, no la imposición de un modelo monocultural de valores y de la comprensión de la dignidad humana, sino la generación de procesos de lucha que transformen las relaciones y las instituciones sociales, culturales, políticas y económicas buscando que cada ser humano consiga los bienes necesarios para la producción y reproducción de su vida. Estos procesos de cambio se ven enriquecidos por el diálogo entre culturas. Como hemos señalado, en esto la FL asume la propuesta de Sánchez Rubio de construir una *pluriversalidad* de controversia:

“La pluriversalidad de controversia se resuelve buscando criterios de emancipación que nos permitan, en un proceso continuo abierto, itinerante y en tránsito, desde la experiencia y los contextos de la gente (**particularismos tensionados de universalidad**), principalmente de quienes están en condiciones subalternas, vulnerables y victimizadas, distinguir y diferenciar, por un lado, aquellas políticas de apertura de humanización y, por otro lado, políticas de cierre (teniendo en cuenta las dinámicas de inclusión desde la diferencia y dinámicas de exclusión y deshumanización). Una

---

<sup>1449</sup> BEUCHOT, Mauricio, *Multiculturalidad y derechos humanos*, op. cit., pp. 65-66.

interculturalidad que no ignora las relaciones de poder y las pretensiones de hegemonía de unas culturas o grupos sobre otras/os en todos los niveles (epistemológicos, axiológicos, ideológicos). En definitiva, espacios de capacitación a los seres humanos en tanto que sujetos plurales pero sin caer en una funcionalidad que consolida imaginarios hegemónicos predefinidos y pre-establecidos (como pueden ser los establecidos por el Estado-nación, la lógica del capital y la cultura patriarcal)”.<sup>1450</sup>

Siguiendo el sentido de estas reflexiones, es hasta cierto punto sencillo percatarse que el pluralismo cultural asumido por una comprensión compleja de derechos humanos, que evita caer en un universalismo abstracto o en un relativismo absolutista, se complementa con una de las principales características del *logos* histórico: la perspectiva de la víctima. Es decir, que los procesos que podemos calificar de derechos humanos deben potencializar las relaciones humanas emancipadoras-liberadoras y superar las relaciones reguladoras-opresoras.

### 3.2.3.2. Incluir la perspectiva de la víctima

Al ser la perspectiva de la víctima uno de los temas fundamentales para el pensamiento de la liberación, lo hemos abordado durante esta investigación en varios momentos y lo seguirá siendo en las páginas siguientes. No obstante, en este momento queremos destacar que una comprensión compleja debe asumir esta perspectiva, como bien señala Herrera: “[L]a visión compleja de los derechos apuesta por situarnos en la *periferia*. Centro sólo hay uno. Lo que no coincide con él es tildado peyorativamente de periferia. Periferias hay muchas. En realidad todo es periferia si aceptamos que no hay nada puro y que todo está relacionado”.<sup>1451</sup>

Además, queremos destacar que esta perspectiva tiene que asumirse en el actual contexto de globalización. Ubicar a derechos humanos como elementos de derecho internacional que se van imponiendo a los diversos estados del mundo es una visión simplista, que no siempre corresponde a la visión de las víctimas. Es necesario pensar derechos humanos en la globalidad desde las luchas de los pueblos, desde la construcción de alternativas sociopolíticas y económicas *desde abajo*. Es decir, parte de la complejidad de derechos humanos es su ubicación como elementos interculturales en un contexto de globalización o mundialización.

Para Santos, lo que llamamos globalización consiste en series de relaciones sociales, y según cambian éstas lo hace también aquélla. Por eso, más que una globalización debe hablarse de globalizaciones. Define la globalización de la siguiente manera: “[E]l proceso por el cual una condición o entidad local dada logra extender su alcance por todo el globo y, al hacerlo,

---

<sup>1450</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, “Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos”, *op. cit.*, p. 21.

<sup>1451</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 69.

desarrolla la capacidad de designar como local a alguna entidad o condición social rival”.<sup>1452</sup> Desde esta perspectiva, lo que se llama globalización en el actual sistema-mundo es la globalización exitosa de un localismo. Las globalizaciones pueden distinguirse en cuatro modos, según su producción: localismos globalizados, globalismos localizados, cosmopolitismo y herencia común de la humanidad.<sup>1453</sup> Los dos primeros modos abarcan la globalización hegemónica, pues surgen de las fuerzas del capitalismo global, y llevan a cabo la integración global sea por exclusión o por inclusión. Las otras dos formas son las globalizaciones contrahegemónicas.

El *localismo globalizado* consiste en el proceso por el cual un fenómeno local es globalizado con éxito; puede ser la operación mundial de las empresas transnacionales, la imposición del inglés como *lingua franca*, la globalización de la comida rápida o de las leyes de propiedad industrial de los Estados Unidos. El *globalismo localizado* consiste en el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales en las condiciones locales; éstas son desestructuradas y reestructuradas con el fin de responder a aquéllos. Como ejemplo podemos citar los enclaves de libre comercio; la deforestación y el deterioro de los recursos naturales de los países que están sometidos al pago de deuda externa; el uso turístico de los tesoros históricos y lugares religiosos, de las artes, las artesanías y la vida salvaje; la transformación de una agricultura para la subsistencia a una orientada a la exportación; etc. En este contexto, señala Boaventura, “la división internacional del globalismo asume el siguiente patrón: los países centrales se especializan en los localismos globalizados, mientras que a los países periféricos les es impuesta la alternativa de los globalismos localizados. El sistema mundial y, más específicamente, lo que en él es designado como globalización, es una red de globalismos localizados y localismos globalizados”.<sup>1454</sup>

Por otro lado, en el *cosmopolitismo* se comprenden las relaciones de poder y de interdependencia de forma compleja, y se considera que las formas de dominación prevalentes no excluyen la posibilidad de que los sujetos subordinados –sean estados, grupos sociales, etc.– se organicen transnacionalmente en defensa de intereses percibidos como comunes y usen en su provecho las posibilidades de interacción transnacional creadas por el sistema mundial. “El cosmopolitismo no es nada más que el establecimiento de una red de luchas locales progresistas, con el fin de maximizar su potencial emancipador *in locu* a través de conexiones translocales/locales”.<sup>1455</sup> Mientras que la *patrimonio común de la humanidad* –en un uso libre de la expresión tomada del derecho internacional– se refiere al surgimiento de problemas que, por su

---

<sup>1452</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del sur*, op. cit., p. 230.

<sup>1453</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 231-232.

<sup>1454</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia-ILSA, Bogotá, 2002, p. 57.

<sup>1455</sup> *Ídem.*, p. 60.

naturaleza, son tan globales como el globo mismo, tales como aquéllos relacionados con la posibilidad de la permanencia de la vida humana en la Tierra (cuestiones ambientales como la capa de ozono, el calentamiento global, etc.).

Boaventura de Sousa Santos observa que derechos humanos pueden concebirse como una modalidad de localismo globalizado o como una modalidad de cosmopolitismo subalterno e insurgente. Aquella modalidad sería una globalización desde arriba, mientras que ésta sería desde abajo. Si se defiende los derechos humanos como “universales” –desde un paradigma de la simplicidad– tenderán a funcionar como localismo globalizados, como una forma de globalización desde arriba. En cambio, si se desea que funcionen como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, entonces deberán ser repensados desde la perspectiva de las víctimas y la pluralidad cultural.

Si la globalización de derechos humanos se estudia como la expansión de una única razón, desde las prácticas jurídicas hegemónicas<sup>1456</sup>, como lo son las instancias internacionales promovidas por los países del centro geopolítico, entonces se simplifica su comprensión. Estudiar el contenido de los instrumentos internacionales de derechos humanos y los procedimientos reglamentados para las instancias respectivas, sin dar cuenta de si su uso y su práctica responden a una globalización hegemónica o a una globalización contrahegemónica, es una visión idealista y simplista. En cambio, una perspectiva compleja debe atender al uso y a la práctica que la “comunidad de víctimas” –por usar un término de Dussel– da de los instrumentos e instancias internacionales, y en general al discurso de “derechos humanos”. Es decir, la complejidad de derechos humanos debe evidenciar si la praxis histórica es de opresión o de liberación, si funcionan como localismos globalizados o como globalización cosmopolita, si son herramientas para construir una globalización desde arriba o una globalización desde abajo.<sup>1457</sup> Por eso, la

---

<sup>1456</sup> De hecho, como da cuenta Santos, el estudio del derecho en este contexto domina la perspectiva de la globalización “desde arriba”: “...las obras académicas se concentran casi todas ellas en la globalización de las áreas jurídicas que involucran a los actores hegemónicos más visibles (cuya visibilidad se ve, por consiguiente, reforzada), como las empresas transnacionales y los Estados del Norte. El resultado es una amplia variedad de estudios en temas como la extensión global de la *lex mercatoria* contemporánea, creada por las empresas (...); la expansión del régimen interestatal de los derechos humanos y del derecho internacional en general (...); la exacerbación del pluralismo jurídico ocasionado por la globalización de la producción y las nuevas tecnologías de comunicación (...); y la exportación e importación del Estado de derecho y de los programas de reforma judicial (...)” (SANTOS, Boaventura de Sousa y RODRÍGUEZ, Cesar A., “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica” en SANTOS, Boaventura de Sousa y RODRÍGUEZ, Cesar A. (Ed.), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, Trad. Carlos F. Morales, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México, 2007, p. 8).

<sup>1457</sup> Cf. RAJAGOPAL, Balakrishnan, “Los límites del derecho en la globalización contrahegemónica: la Corte Suprema de la India y la lucha en el valle de Narama” en *El derecho y la globalización desde abajo, op. cit.*, pp. 167-196; HOUTZAGER, Peter P., “El Movimiento de los Sin Tierra, el campo jurídico y el cambio legal en Brasil” en *El derecho y la globalización desde abajo, op.cit.*, pp. 197-216; RODRÍGUEZ, Carlos y ARENAS, Luis Carlos, “Derechos indígenas, activismo transnacional y movilización legal: la lucha del pueblo U’wa en Colombia” en *El derecho y la globalización desde abajo, op.cit.*, pp. 217-239; PUREZA, Juan Manuel, “Usos contrahegemónicos

comprensión compleja debe ser coherente con e incluir las prácticas jurídicas populares, que buscan ampliar –y por qué no también corregir– el canon hegemónico de derechos humanos a través de lo que hemos llamado “nuevos derechos”. Es lo que Santos señala como *legalidad cosmopolita subalterna* que es “una forma de teoría y práctica sociojurídica adecuada para comprender y profundizar la acción y el pensamiento políticos encarnados por la globalización contrahegemónica”.<sup>1458</sup>

### 3.2.3.3. Contextualizar derechos humanos en los procesos históricos

Hemos señalado que la comprensión compleja de derechos humanos es coherente con la FL, pues ésta se comprende como una teoría crítica. Ahora bien, si tomamos en cuenta que “toda teoría crítica de la sociedad no es más que la dimensión intelectual del proceso histórico de emancipación”,<sup>1459</sup> entonces debemos contextualizar derechos humanos en esos procesos. Entonces derechos humanos no se estarían comprendiendo políticamente como entidades naturales o derechos infinitos, sino como reacciones antagonistas frente a un determinado conjunto de relaciones sociales nacidas en una precisa realidad histórica. En esto, de nuevo podemos hacer referencia al pensamiento de Joaquín Herrera y a su comprensión de productos cultural.<sup>1460</sup>

Derechos humanos pueden ser elementos de praxis de liberación o praxis de opresión, es decir, como productos culturales surgen en contextos concretos, donde se dan relaciones no neutrales. En nuestra realidad histórica, los procesos de derechos humanos hay que entenderlos “como procesos llevados a la práctica en el marco de las relaciones sociales impuestas por el capital –no los derechos humanos ‘en sí mismo considerados’ como despliegue humanista de una naturaleza humana eterna y abstraída de sus condiciones sociales de existencia–. Por ello, su historia no puede ser entendida si únicamente vemos los diferentes textos en los que se han intentado positivizar”.<sup>1461</sup> Por tanto, pueden tender hacia la regulación o hacia la emancipación; en el primer caso, mantienen el *statu quo* desde perspectivas de cierre al cambio y a la transformación social, mientras que en el segundo caso, generan una interacción dinámica con el entorno y propician aperturas de cambio y de transformación.

---

defensivos y de oposición del derecho internacional: de la Corte Penal internacional a la herencia común de la humanidad” en *El derecho y la globalización desde abajo*, *op.cit.*, pp. 240-250.

<sup>1458</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa y RODRÍGUEZ, Cesar A., “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica”, *op. cit.*, p. 10.

<sup>1459</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, *op. cit.*, p. 177.

<sup>1460</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 120 y ss.

<sup>1461</sup> *Ídem.*, pp. 143-144.

Como *productos culturales reguladores*, derechos humanos tienden al cierre de los circuitos de “reacción cultural”, es decir, se vuelven procesos ideologizantes<sup>1462</sup> que impiden a actores sociales la creación de producciones culturales, bloqueando la posibilidad de intervenir en los entornos de relaciones en que están situados. Se convierten también en procesos coloniales que impiden la interacción con otros procesos culturales en un plano de igualdad económica y niegan la igual capacidad para hacer valer sus propias convicciones. Y, además, se vuelven procesos totalitarios o procesos democráticos débiles (meramente formales) en los que los actores sociales no pueden construir alternativas de acción social a los dominantes ni modificar las estructuras políticas y económicas hegemónicas. Por otro lado, como *productos culturales emancipadores*, derechos humanos se constituyen en procesos en los que todos los actores sociales pueden reaccionar creando producciones culturales en función de las tramas sociales en que están situados. En lugar de procesos colonialistas, derechos humanos deben ser procesos abiertos a la interacción con otros procesos culturales, creando espacios de diálogo basados en la igualdad de acceso a bienes y en la igual capacidad de hacer valer sus convicciones. Por último, se generan como procesos de “democracia sustantiva y radical” en los que los actores sociales pueden construir alternativas de acción social y modificar las estructuras políticas y económicas.

Pero para que derechos humanos sean procesos emancipadores debemos tener en cuenta el uso y la práctica que de ellos hacen las víctimas; como bien señala Santos:

“La manera en que el potencia del derecho evoluciona, ya sea hacia la regulación o la emancipación, no tiene nada que ver con la autonomía o reflexividad propia del derecho, sino con la movilización política de las fuerzas sociales que compiten entre sí”.<sup>1463</sup>

Derechos humanos no son categorías ideales, sino que se van creando y recreando según se va dando la construcción social. Al conocer derechos humanos, desde una visión compleja, es importante tener presente los contextos, las tramas sociales y los procesos que les dan sustento. Tener en cuenta los actos, los sujetos implicados y sus condiciones materiales de producción y reproducción de vida. Deben ser concebidos desde un pensamiento que desvele los conflictos de intereses que se encuentran detrás de las ideologizaciones, e se han de insertar en los contextos sociales, culturales y políticos en que se generan. El pensamiento complejo es capaz de dialogar con una realidad que nos muestra que frente a hechos nuevos, a nuevas formas de opresión, se han de generar nuevas formas de resistencia. Suponer que esas nuevas formas de resistencia son ajenas a derechos humanos por temor a una “ampliación indebida, vaga o con gran carga sentimental” del catálogo de derechos, significa favorecer una manera de clausurar el diálogo con

---

<sup>1462</sup> Más adelante profundizaremos esta matriz reguladora y opresora de derechos humanos –su uso ideologizante–, en función de la contribución realizada por Ignacio Ellacuría y Franz Hinkelammert.

<sup>1463</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica*, op. cit., p. 53.

la realidad, de favorecer procesos de cierre y dejarse dominar por el pensamiento simplificador. Los procesos generadores de “nuevos derechos” –en los términos que hemos explicado en la sección anterior– quedan excluidos de derechos humanos si a estos los comprendemos como “identidades imaginarias y pasivas”. Se deben superar las abstracciones que reducen al ser humano a ente lequias, despojadas de cuerpo, de necesidades y de carencias. Tiene que estar enfocada en el sujeto vivo, el de carne y hueso.

#### 3.2.3.4. Asumir la dimensión utópica de derechos humanos

Hemos dicho que un pensamiento crítico no puede reducir la realidad a lo que existe, sino que debe reflexionar sobre las alternativas que pueden abrirse al futuro. Si derechos humanos asumen esta característica, entonces será más fácil que se constituyan en procesos de emancipación y no de regulación. En efecto, la comprensión compleja de derechos humanos comprende una dimensión utópica: “[L]os derechos humanos figuran siempre como la utopía, como el horizonte utópico realizable, aunque cometido a obstáculos que impiden constantemente su plena satisfacción”.<sup>1464</sup>

Esta dimensión tiene un carácter dialéctico, pues la denuncia de las situaciones de violación de derechos humanos y la utopía se potencian mutuamente. Es necesario un horizonte utópico para que se dé la toma de conciencia de que algo puede ser superado; pero también se requiere una constatación del origen estructural de la negación de derechos humanos (de su privación y violación), para que dicha toma de conciencia adquiera la forma de un auténtico dinamismo de lucha y de exigencia real de bienes. Por eso, “la denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real”.<sup>1465</sup>

Lo anterior nos lleva a comprender que el *horizonte utópico* es parte del horizonte de la praxis de liberación que propone la FL, si por utópico entendemos lo que puede ser pensado o imaginado, siempre deseado mas nunca realizado, que atraviesa transversalmente las realizaciones o concreciones históricas específicas. Se trata, como señala Hinkelammert, del principio de imposibilidad de la acción humana que le descubre sus posibilidades.<sup>1466</sup> De ahí que

---

<sup>1464</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 52.

<sup>1465</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 438-439.

<sup>1466</sup> “Por otra parte, a tales teorías generales arribamos tan sólo si formulamos principios de imposibilidad de la acción humana, y no simplemente del conocimiento. En efecto, las teorías generales recién pueden aparecer cuando la acción humana sobre la realidad es enfocada como objeto de conocimiento; apoyándonos en conceptos universales, deducimos entonces, de tales principios de imposibilidad de la acción humana, como el otro hecho fundante, las teorías generales” (HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1990, p. 236). Para la aplicación de este principio al horizonte utópico de los derechos humanos: *Cf.*

Ellacuría hable de una *permanente humanización*, pues se trata de un horizonte que establece “el mejor de los posibles” pero como una relación transversal entre la utopía y la realidad histórica.

Más adelante abordaremos el tema de la historia y rechazaremos una concepción lineal de ella. Siendo así, entonces no debemos hablar de momentos cada vez más cercanos, de progresivos acercamientos, a la realización absoluta o perfecta de la utopía. Ésta siempre deberá ser el motor que impulse la permanente humanización, pues de lo contrario es fácil caer en una *ilusión* que oculte lo que en realidad se hace: establecer un orden que una vez instituido buscará su perpetuación, y es cuando derechos humanos se convierten en un discurso de legitimación y ya no de utopía. De ahí que las concepciones de los derechos humanos que dan prioridad al formalismo institucional y sistemático, por encima de la realidad histórica y las necesidades de los seres humanos, sean estáticas y cierren la puerta a cualquier dimensión utópica –y por lo tanto transformadora– que puedan tener.

La dimensión utópica está estrechamente relacionada con el sujeto vivo, de la praxis e intersubjetivo que hemos afirmado como fundamento de derechos humanos. Podemos llamarla en cierta forma, siguiendo a Santos, una “*subjetividad latinoamericana*” en el siguiente sentido:

“La subjetividad y la sociabilidad de *Nuestra América* son incómodas para el pensamiento institucionalizado y legalista, pero son afines al pensamiento utopista. Por utopía entiendo aquella exploración imaginativa de nuevos modos y estilos de capacidad y voluntad humanos, y la confrontación imaginativa de la necesidad de todo lo que existe –sólo porque existe– en pos de algo radicalmente mejor, por el cual vale la pena luchar, algo que la humanidad se merece plenamente.”<sup>1467</sup>

Ubicar derechos humanos en un horizonte utópico, en el sentido mencionado, nos conduce a rechazar toda clase de *utopismo*. Tanto aquel utopismo que fácilmente conduce a totalitarismos, sean estatales o de mercado, cuyas posturas pueden reflejarse en la afirmación *estamos construyendo el único mundo posible*, o en posturas anti-utópicas (o *utopismo irreflexivos*) que acusan a las “*utopías*” o a los “*grandes relatos*” de *querer construir paraísos en la tierra pero en realidad construyen infiernos*. De forma semejante, derechos humanos como ideales utópicos se constituyen en principios de la praxis que quiera combatir los discursos cínicos, los cuales no constituyen una ideologización sino que pretenden imponer sus principios como los únicos

---

SOLÓRZANO, Norman José, *Crítica de la imaginación jurídica. Una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2007.

<sup>1467</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del sur*, op. cit., p. 242. Esto no significa que la fundamentación que propusimos tenga que restringirse a derechos humanos en América Latina, pues como bien acota Boaventura: “*Nuestra América* debe desterritorializarse y convertirse en la metáfora de la lucha que emprenden las víctimas de la globalización hegemónica por todas partes, sea el Norte, el Sur, Oriente u Occidente” (*Ídem.*, p. 255).

válidos; caso que se da, por ejemplo, en la simplificación de los derechos sociales cuando se afirma que éstos *son postulados del estado de derecho que no los puede realizar pues dependen de la economía, la cual es el auténtico campo de batalla y, como en cualquier batalla, hay perdederos, bien haría el estado en dejarlos fuera de sus obligaciones*. Reivindicar el principio de la vida o de la solidaridad por encima del principio de la eficiencia empresarial o del mercado capitalista, dentro de un horizonte utópico, es una manera en que los derechos humanos pueden mostrarse como momento intelectual de la praxis de liberación.

Comprender los derechos humanos como *ideales utópicos* –como señala Ellacuría– posibilita, entonces, que no se conviertan en un discurso hegemónico que impida y anule procesos de liberación, sino al contrario: que sean momentos ideológicos que faciliten la construcción de prácticas sociales e históricas, de procesos culturales abiertos, que permitan al ser humano vivir con el máximo de dignidad.

### 3.2.3.5. Asumir el criterio de la vida

Una visión compleja de derechos humanos debe asumir el criterio de vida, en los términos en que hemos desarrollado el fundamento en relación con el sujeto vivo. En este sentido, Herrera señala que “[h]ablar, convencional y materialistamente, de los derechos humanos es hacerlo de actores en lucha por transformar las condiciones de acceso a los bienes necesarios para construir una vida digna”.<sup>1468</sup>

Recordemos que Ellacuría conceptuaba derechos humanos como aspiraciones naturales –es decir, aspiraciones con un fundamento biológico-ético–. Esta concepción la fundamenta en un “[h]umanismo histórico, dinámico, pero a la vez estructural, materialmente metafísico, ‘intramundano’”<sup>1469</sup>, donde el acento por la lucha por la justicia se vincula con las *necesidades* de vida del pueblo y no con las *reivindicaciones*. Esto porque el ser humano no es “una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos, sino, especialmente en lo que toca a los problemas del derecho, es una realidad escindida entre el que lo disfruta y el que lo padece y (...) es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido”.<sup>1470</sup> Con esto se busca subrayar la materialidad de las prescripciones éticas (necesidades vitales) de la comunidad. Salamanca dice al respecto:

“[C]onviene tener claros los límites del ámbito de autonomía normativa que tiene el pueblo. La autonomía es para determinar qué necesidades materiales son relevantes para

---

<sup>1468</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, op. cit., p. 250.

<sup>1469</sup> SALAMANCA, Antonio, *El derecho a la revolución*, op. cit., p. 7.

<sup>1470</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, op. cit., p. 435.

comunitariamente asegurar la producción y reproducción de vida del pueblo en un momento histórico. La autonomía es también para ‘positivarlas’ históricamente como derechos, y protegerlos mediante el uso coactivo de la fuerza. El ámbito de autonomía no se extiende hasta el punto de pensar que el pueblo ‘crea’ las necesidades materiales que le permiten la reproducción de vida. Respecto a la existencia de las necesidades vitales el pueblo no tiene decisión, sino que, si quiere vivir, ha de ‘atenerse’ a la imposición de la naturaleza. El sueño del pueblo de una autonomía normativa ilimitada es un delirio. Es decir, la soberanía de la vida no se discute, sino que se respeta. Esto es importante señalarlo frente a todo tipo de idealismo o voluntarismo jurídico arbitrario”.<sup>1471</sup>

Ubicar el criterio de la vida dentro de una visión compleja nos posibilita abordar los derechos humanos desde distintas tradiciones culturales sin caer en un relativismo ético, pues a fin de cuentas los procesos de liberación van concretando las aspiraciones naturales que la realidad posibilita en un momento dado. Es decir, las necesidades no son equívocas (lo que sí serían las reivindicaciones, fundadas en un voluntarismo o idealismo jurídico arbitrario), pero tampoco se consideran las necesidades como una cuestión unívoca en el ser humano (lo que sería un materialismo vulgar o una metafísica no dinámica), sino que las necesidades del pueblo son fundamentadas bioéticamente, y la estructura dinámica del ser humano permite cierta pluralidad histórica de ellas y de sus medios de satisfacción. En sentido contrario, perder este criterio conduce a una visión simplificante que nos encadena a una sola tradición cultural (la liberal occidental): “Cuando se lucha únicamente por derechos –y no por el acceso a los bienes necesarios para una vida digna–, ya estamos luchando entrampados en la jaula de hierro del liberalismo individualista dominante en la concepción jurídica occidental”.<sup>1472</sup>

Una vez analizados las diversas implicaciones que conlleva asumir una visión compleja de derechos humanos, intentemos acercarnos a una conceptualización. Por supuesto que no pretendemos dar una definición acabada, lo que sería incoherente con lo que hemos dicho, sino más bien buscamos esbozar un acercamiento abierto que a partir de él se pueda construir la visión compleja que defendemos. Ya en el primer capítulo de esta tesis referimos que para recuperar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos era necesario adoptar una visión compleja; entonces mencionamos tres definiciones que servían de marco para tal objetivo. Tomando en cuenta ese avance, ahora mencionaremos otras definiciones que van en ese mismo sentido.

En el capítulo primero habíamos referido la definición dada por Joaquín Herrera comprendiendo derechos humanos como productos culturales. Ahora volvemos a citar al profesor

---

<sup>1471</sup> *Ídem.*, p. 13.

<sup>1472</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, *op. cit.*, p. 251.

sevillano, en otra de sus obras, cuando los define “como *sistemas de objetos (valores, normas, instituciones) y sistema de acciones (prácticas sociales) que posibilitan la apertura y la consolidación de espacios de lucha por la dignidad humana*”.<sup>1473</sup> Por su parte, Sánchez Rubio los comprende como “prácticas y medios discursivos, expresivos y normativos que propugnan por reinsertar a los seres humanos en el circuito de reproducción y mantenimiento de la vida, permitiendo abrir espacios de interpelación, de lucha y de reivindicación”,<sup>1474</sup> además de “realidades normativas e institucionales que se van construyendo socialmente a través de la coimplicación de la praxis social, la constante producción de necesidades y el proceso de valorización colectiva sobre los bienes”.<sup>1475</sup> Por último, volvemos a mencionar la definición dada por Antonio Salamanca: “la formulación jurídica de la obligación que tiene la comunidad de satisfacer las necesidades materiales del pueblo para producir y reproducir su vida”.<sup>1476</sup>

Estos tres acercamientos pueden servir de base para una visión compleja. Entender a derechos humanos como un conjunto de prácticas sociales, simbólicas, culturales, jurídicas, económicas e institucionales de la “comunidad de víctimas”, que les permite constituirse en sujeto y reaccionar contra los excesos de cualquier tipo de poder, modificando las tramas sociales para lograr acceder a los bienes para la satisfacción de las necesidades de producción y reproducción de vida, es un punto de partida adecuado para una comprensión compleja de derechos humanos. Es una formulación general y amplia, mas no equívoca sino análoga, que permite dar cuenta de la necesidad de las víctimas de tomar conciencia de su situación y generar prácticas para hacer valer sus derechos humanos. Además, obliga a abandonar visiones abstractas de lo jurídico que magnifican el papel solitario del sistema jurídico positivo en la protección de las personas, las comunidades y los pueblos, y en cambio conduce a atender un sistema amplio de garantías de diversa naturaleza –económico, cultural, jurídico, político, educativo, etc.– que sean parte de las luchas sociales por el acceso a los bienes necesarios para la producción de vida.

#### **4. Crítica de la ideologización de derechos humanos**

La crítica de la ideología de derechos humanos ha sido desarrollada desde diversas posturas del pensamiento crítico. Como bien se sabe, gran parte de estas posturas tiene una referencia a la crítica que realiza Marx a los “derechos burgueses”, a los derechos del hombre egoísta, a los del hombre centrado en sí mismo. Un texto clásico al respecto es el siguiente:

---

<sup>1473</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 52.

<sup>1474</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>1475</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, *op. cit.*, p. 181.

<sup>1476</sup> SALAMANCA, Antonio, *El derecho a la revolución*, *op. cit.*, p. 26.

“Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta”.<sup>1477</sup>

Para Manuel Atienza, la postura de Marx en sus obras juveniles y en *La cuestión judía* acerca de los derechos humanos podría resumirse de la siguiente forma: ante la contradicción existente entre la sociedad civil (el hombre burgués) y el estado político (ciudadano abstracto), se debe superar a través de la emancipación humana; así, los derechos humanos son un momento importante en el proceso total de realización del hombre, de superación de la alienación, aunque su momento de libertad real no necesita ya asumir formas jurídicas y políticas.<sup>1478</sup> En otras obras, como en *La ideología alemana*, Marx ve el *carácter ideológico* de los derechos humanos en que son ideas que aparecen como independientes de la práctica material y, por eso, tienen un carácter ilusorio, pues plantean la emancipación del hombre en el mundo de las ideas y no en el de la praxis material.

En este apartado abordaremos la manera en que la FL desarrolla la crítica de los derechos humanos cuando estos se convierten en un instrumento ideológico de opresión. Esto responde a la función liberadora de la filosofía que explicamos en la primera sección de este capítulo; entonces dijimos que el horizonte propio de la FL es una liberación integral que, entre otras dimensiones, busca la *liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas deshumanizantes*. Pues bien, para la FL, los derechos humanos pueden llegar a ser parte de esas ideologías e instituciones que niegan *humanidades*. No obstante, es importante comprender el objetivo de esta crítica para la FL.

Ante el uso ideológico de los derechos humanos pueden darse diversas reacciones. Una es la actitud de la postmodernidad que rechaza la noción de “derechos humanos” por considerarla uno de los “metarelatos” modernos que se deben desechar. Otra es la proveniente de una tradición marxista (dogmática), que continúa viendo a derechos humanos exclusivamente como expresión de la ideología de la burguesía. Para esta postura se trataría de un discurso a eliminar, pues no responde a los auténticos intereses de las masas populares. No obstante, sin negar la razón que pueden tener los argumentos de estas reacciones, suelen quedarse por lo general en el

---

<sup>1477</sup> MARX, Karl, *Sobre la cuestión judía*, Prometeo, Buenos Aires, 2004, p. 19.

<sup>1478</sup> Cf. ATIENZA RODRÍGUEZ, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, Palestra Editores, Lima, 2008, pp. 44-54.

ámbito de la denuncia, y carecen de una reflexión profunda sobre la posibilidad de que derechos humanos sean una herramienta para la liberación integral. Para la FL, como hemos insistido a través de nuestra investigación, es posible esta función de los derechos humanos.<sup>1479</sup> Por eso, su crítica es sólo un paso, una etapa del proceso, pues comprende que es mala estrategia política y un dejar pasar una forma de hacerse cargo de la realidad, que los sujetos de la praxis, comprometidos con la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los pueblos, entreguen ingenua y acríticamente la materialidad y el discurso de los derechos humanos al pensamiento hegemónico y funcional del colonialismo neoliberal. Para la FL es claro que una cosa es el uso ideologizado y perverso que se hace de los derechos humanos y otra cosa es que derechos humanos sean tal uso. La FL apuesta, como hemos insistido, por el uso de derechos humanos por parte del sujeto vivo, práxico e intersubjetivo, y cuando esto no se da, entra en escena la dimensión crítica de la función liberadora de la filosofía.

Siguiendo a nuestros principales autores, dividiremos esta sección en tres partes. Cada una de ellas analiza una manera en que la crítica del derecho y en específico de derechos humanos se hace presente en la FL. En primer lugar, abordaremos el método de historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría. Luego veremos el análisis que de la “inversión ideológica” de los derechos humanos realiza Franz Hinkelammert, que enriqueceremos con la perspectiva de Enrique Dussel de ver al sistema jurídico hegemónico como una expresión de la “totalidad” que niega su dignidad al *otro*. Por último, partiendo principalmente de Ellacuría, mencionaremos cómo la crítica de derechos humanos es parte de la crítica que la FL realiza a la Modernidad (hegemónica).

#### **4.1. Ideología, crítica e historización**

Una aplicación de los aspectos que hemos expuesto hasta el momento de la FL elaborada por Ellacuría –realidad histórica, criticidad, creatividad, praxis y liberación–, y que tiene un uso importante en el campo jurídico y de los derechos humanos, es el “método de historización de los

---

<sup>1479</sup> Existen otras posturas del pensamiento crítico latinoamericano, no propiamente vinculadas con el pensamiento de la liberación que realizan la crítica de derechos humanos mas no desconocen la posibilidad de darles un uso político a favor de las víctimas del sistema. Por ejemplo, como exponente de la crítica jurídica latinoamericana encontramos a Óscar Correas, quien realiza una crítica a derechos humanos en el siguiente sentido: “...la estrategia discursiva en que consiste lo moderno del derecho moderno, disuelve, o destruye, las relaciones comunitarias, esto es, las formas discursivas con las cuales los individuos se relacionan entre sí (...) Con los derechos subjetivos, el derecho moderno expropia a los individuos de su relación directa con sus compañeros de sociedad civil, para convertirlos en una entidad que, en caso de conductas indebidas, está obligado a relacionarse con otros individuos funcionalmente diferentes, los cuales se encargarán de poner las cosas en su lugar” (CORREAS, Óscar, *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo*, Ediciones Coyoacán-UNAM, México, 2003, p. 32). No obstante, más adelante afirma: “...el único uso del discurso de los DH no legitimador del estado y la injusticia, es el uso que hacen los ciudadanos que se oponen a ambos. (Porque también puede haber un uso legitimador por parte de los ciudadanos). Sólo cuando se trata de ciudadanos oprimidos resistiendo, el discurso de los DH resulta no legitimador del estado moderno” (*idem.*, p. 50).

conceptos”. En el fondo se trata de nueva cuenta de la reivindicación de un *logos* histórico ante un *logos* meramente especulativo y ahistórico, y como un instrumento crítico de la ideologización.

Cabe aclarar que Ellacuría comprende el término “ideología” como equívoco, pues tiene un sentido positivo y necesario, y otro negativo. El primero consiste en entender la ideología como “una explicación coherente, totalizadora y valorizadora, sea por medio de conceptos, de símbolos, de imágenes, de referencias, etcétera, que va más allá de la pura constatación fragmentada, tanto de campos limitados como, sobre todo, de campos más generales y aun totales”.<sup>1480</sup> Cada pueblo, en cierta forma, necesita de una tradición que le permita hacerse cargo de la realidad, que posibilite, como hemos visto, que un ser humano desde el inicio de su vida vaya humanizándose, a través de la presencia de los otros en su propia vida. El llamado “sentido de la vida” será otorgado por estas tradiciones que son, en última instancia, una ideología; no es algo negativo, sino necesario. Toda sociedad cuenta con una instancia ideológica que es, como lo ve Ellacuría, *un subsistema del sistema social* o una de las fuerzas de la historia. Esto influye en el momento intelectual del ser humano, pues la praxis debe ir acompañada de una serie de representaciones, justificaciones y valoraciones que le dan sentido, que la empujan, y producen de éstas un determinado sistema totalizador.<sup>1481</sup>

Por otra parte, el sentido negativo reside en el factor de *ideologización* existente en toda ideología, que consiste en expresar visiones de la realidad que lejos de manifestarla, la esconden y deforman, presentando como verdadero y justo lo que es falso e injusto: “La ideologización añade a la ideología el que inconsciente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y deforman con apariencias de verdad, en razón de intereses que resultan de la conformación de clases o grupos sociales y/o étnicos, políticos, religiosos, etc.”.<sup>1482</sup> La ideologización no es un reflejo objetivo de lo que la sociedad es desde una visión idealista de lo que se afirma como bueno, sino un reflejo distorsionado de la misma sociedad que no permite apreciarla en su auténtica realidad. En este sentido, puede decirse que la sociedad como un todo tiende a autojustificarse, a racionalizar su estructura y su modo de funcionamiento. La ideologización, según Ellacuría, contiene los siguientes elementos<sup>1483</sup>:

---

<sup>1480</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 98.

<sup>1481</sup> Ellacuría que se pueden establecer tres tipos de explicación racional: a) La que tiene que relación con el sentido común, con el “buen sentido”, con la experiencia de la vida, con la lógica natural, con la sabiduría popular; b) La que tiene que ver con un ejercicio crítico de la razón en el cual se hacen explícitos los presupuestos, el método, las pruebas, el grado de certeza, las consecuencias, la sistematización, etc.; c) La que se amolda al esquema de las ciencias naturales con sus pretensiones de constatación y aun de matematización. En cada una de estas tres racionalidades, el factor tiene cabida, pero también ese factor cabe de diferente grado en cada uno de los casos, y manejado razonablemente, en vez de ser principio de distorsión puede ser principio de complementación y hasta de avance (*Cf. ídem.*, pp. 97-98). Esta observación es importante, pues debido a su complejidad “derechos humanos” participa de diversas racionalidades y en ellas puede ser factor ideológico.

<sup>1482</sup> *Ídem.*, p. 99.

<sup>1483</sup> *Ibidem.*

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

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

La relación con Marx en esta comprensión de la ideología es clara, y así lo reconoce el propio Ellacuría<sup>1484</sup>, pero con la diferencia que para él la ideología no es un puro reflejo de la base económica de la sociedad.

Marx otorga distintos sentidos al concepto “ideología”. Éste significa, en parte, una percepción o pensamiento distorsionado que opera una inversión peculiar de la realidad, una “conciencia falsa” determinada por las relaciones social y que es funcional al dominio de una clase o grupo, tal como lo expresa en la *Ideología Alemana*<sup>1485</sup>, en *El Capital* al abordar la teoría del fetichismo de la mercancía<sup>1486</sup>, y en el prólogo de la *Contribución a la economía política*.<sup>1487</sup>

---

<sup>1484</sup> Ellacuría apunta al respecto: “Marx tenía razón cuando acusaba a los hegelianos de izquierda de perder el tiempo haciendo críticas, en una discusión puramente ideológica, sin pasar por el criterio de la verdadera realidad; pero él mismo se dedicó fundamentalmente a la crítica, sólo que en este caso a la crítica de la economía política, en lo que tenía de realidad. Por otro lado, la práctica marxista permanente de atacar a la religión como función ideologizadora muestra hasta qué punto se ve como necesaria la crítica, sea desde un punto de vista científico –materialismo histórico–, sea desde un punto de vista filosófico –materialismo dialéctico” (*idem.*, p. 100).

<sup>1485</sup> Cf. MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Ideología alemana*, Trad. Wenceslao Roces, Cultura Popular, México, 2006.

<sup>1486</sup> Cf. MARX, Karl, *El Capital*, Tomo I, Trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 36-47.

En la primera obra, la ideología se conceptúa como un conjunto de ideas que domina en determinados grupos sociales y que explica ciertos aspectos de la realidad social y al mismo tiempo esconde y deforma otros. Se trata de ideas que presentan intereses particulares, de clase, como intereses generales. Marx identifica la ideología con una función de dominio, pues afirma que los pensamientos de la clase dominante son en cada época los pensamientos dominantes, y estos no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes. Así, la ideología colabora con el poderío de una clase a través del dominio de las ideas. En la segunda, la ideología es la percepción espontánea que fetichiza las relaciones sociales, les da sustantividad propia, las cosifica; es cuando la mercancía aparece como si fuera una cosa independiente del proceso productivo y de las fuerzas de producción. La mercancía se presenta como una “cosa” que tiene como cualidad en sí misma el valor, ocultándose su carácter de producto de un trabajo. Es decir, los productos se presentan como cosas o cualidades independientes de su proceso de creación, y éste se explica por esos productos “cosificados”. Por último, en la tercera obra, la ideología es una de las instancias de la subestructura social, siendo la esfera de las ideas y de las representaciones colectivas, donde se pueden ubicar todo el sistema de ideas colectivas sean políticas o jurídicas como religiosas o estéticas. Se trata de creencias condicionadas por las relaciones sociales de producción.

Por su parte, Ellacuría reconoce una cierta autonomía a lo ideológico, yendo más allá de ser un reflejo del sistema de producción. En su obra *Filosofía de la realidad histórica* señala que “la negación que las ideologías tomadas en sí mismas no tengan proceso ni historia supone tan solo la negación de un idealismo histórico a la manera de Hegel, pero no la negación de la autonomía derivada de lo ideológico y, mucho menos, la negación de la autonomía de los factores sociales de la conciencia”.<sup>1488</sup> Por lo tanto, por mucho que se considere como última instancia lo económico, se tiene que reconocer la existencia de instancias relativamente autónomas que generan líneas de poder y de dominación. En este sentido, el poder será una categoría que domina en los procesos de ideologización. Es decir, es muy difícil que el grupo o la clase social que goza de las ventajas de una sociedad determinada se vean libres de ideologización, como parte de su proceso de dominación y predominio.<sup>1489</sup>

Siguiendo el análisis sobre “ideología” realizado por Luis Villoro<sup>1490</sup>, podemos señalar que Ellacuría establece un concepto de ideología –o, para mayor exactitud, de “ideologización”–

---

<sup>1487</sup> Cf. MARX, Karl, “Prólogo” en *Contribución a la economía política*, Trad. Marat Kuznetsov, Progreso, Moscú, 1989, pp. 6-10.

<sup>1488</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 269-270.

<sup>1489</sup> Cf. el curso inédito “Ideología e inteligencia”, cit. SAMOUR, Héctor, *Voluntad de liberación*, op. cit., p. 290-300.

<sup>1490</sup> Cf. VILLORO, Luis, *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, pp. 15-37. A partir de Marx, y tomando en cuenta las facetas noseológica y sociológica de ideología, este autor la define como: “Las creencias compartidas por un grupo social son ideológica si y sólo si: 1) No están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes.

tanto en su faceta gnoseológica como sociológica. Como hemos señalado, por un lado, es un concepto epistemológico, pues se trata de presentar como verdadero algo que es falso, es decir, se trata de enunciados que distorsionan el conocimiento de la realidad, que generan una falsa conciencia, son ideas sin suficiente fundamento, etc. Por otro lado, como concepto sociológico, los procesos de ideologización tienen que ver con la categoría de “poder”, es decir, tienen como función promover el poder político, económico, religioso o social de un grupo, al presentar sus ideas, valores, intereses, etc., como generales y universales a pesar de su particularidad.

El tema de la crítica a la ideología también está presente en la FL desarrollada por Dussel, y que complementa lo que venimos diciendo sobre la base del pensamiento ellacuriano. Para él la ideología es la expresión de un pensar que en función práctica encubre más que descubre la realidad que pretende significar.<sup>1491</sup> En efecto, para que la FL realice su función “es necesario destituir al ser de su pretendida fundamentalidad eterna y divina; negar la religión fetichista; mostrar a la ontología como la ideología de las ideologías; desenmascarar los funcionalismos, sean estructuralistas, lógico-cientificistas o matematizantes, que al pretender que la razón no puede criticar dialécticamente el todo, lo afirma por más analíticamente que critiquen u operativicen sus partes; describir el sentido de la praxis de liberación que sólo abstractamente vislumbraron los críticos post-hegelianos de izquierda europeos y que sólo la praxis de los actuales pueblos oprimidos de la periferia, los trabajadores asalariados ante el capital, de la mujer violada por el machismo y del hijo domesticado pueden en realidad revelarnos”.<sup>1492</sup>

El método de historización de los conceptos es, como hemos dicho, una manera de ejercer la función crítica de la FL. Es realizar una crítica de la ideologización desde el lugar de las víctimas de los sistemas.

#### **4.1.1. Sobre el método de historización de los conceptos**

El método de historización de los conceptos busca descubrir el uso interesado de los conceptos que justifican un orden establecido; es decir, desvelar aquellas falsedades que han sido institucionalizadas y promovidas como verdaderas y que, como parte de las fuerzas históricas, han afectado el desarrollo de la historia. En este sentido, la historización de los conceptos es un principio de desideologización, y es parte de la comprensión de la historia que realiza Ellacuría.

El ser humano no utiliza su facultad de conocer sólo para determinar cómo son las cosas, sino para defenderse en la lucha por la vida. Señala Ellacuría que este carácter biológico o material es raíz de las ideologizaciones: “la supervivencia individual y grupal, con su forzoso

---

2) Cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo” (p. 27).

<sup>1491</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, p. 49.

<sup>1492</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación, op. cit.*, p. 32.

carácter de preeminencia y dominación, determina y condiciona las posibilidades del conocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro”.<sup>1493</sup> La historización de los conceptos se fundamenta en este condicionamiento, acepta que todo conocimiento es un conocimiento interesado, y que ese condicionamiento radical (biológico y material) sólo puede ser superado si se le reconoce como tal y se le enfrenta críticamente. Un proceso de desideologización debe tener muy en cuenta cuál es la ideología hegemónica y cómo esa ideología funciona y perpetua la estructura social.

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

“[L]as ideologías dominantes viven de una falacia fundamental, la de dar como conceptos reales e históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y unas pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales son admitidos por todos: aprovechándose de ello, se subsumen realidades que, en su efectividad, histórica, son negación de lo que dicen ser”.<sup>1494</sup>

Un concepto histórico, entonces, es aquel que responde en sus contenidos a la realidad histórica; esto es así porque se entiende por concepto *un momento ideológico de la praxis humana*. Al surgir de situaciones concretas, los conceptos históricos adquieren diversos significados según sea la situación en la cual se proclaman como verdaderos; son *conceptos operativos*, pues su verdad se puede *verificar* en sus resultados y su contenido debe ir cambiando aunque siga manteniendo su sentido esencial: “En el caso de los conceptos históricos es más claro que en cualquier otro caso que su verdad está en su realización”.<sup>1495</sup> Además, el carácter histórico tiene que ir, por su propia naturaleza, a reconfigurar los conceptos, que respondieron a otros contextos y a otros momentos del proceso. De ahí que Ellacuría los compare con los conceptos análogos: “Lo que eran los conceptos análogos de la filosofía clásica, que mantenían una cierta unidad de sentido, aunque se refiriesen a realidades distintas, serían los conceptos históricos referidos a realidades procesuales distintas: se refieren a la misma realidad, pero en distinto modo del proceso”.<sup>1496</sup> Esto aunado a que la historicidad forma parte de la estructura del

---

<sup>1493</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 588.

<sup>1494</sup> *Ídem.*, p. 591.

<sup>1495</sup> *Ídem.*, p. 591.

<sup>1496</sup> *Ídem.*, p. 590.

conocimiento.<sup>1497</sup> Es decir, esto tiene que ver con la inteligencia sentiente, pues los conceptos son productos de la intelección ulterior que parte de la aprehensión primordial de realidad; por lo tanto, aún los conceptos abstractos son elaborados desde la *praxis* histórica. De hecho, la misma labor intelectual que los realiza tiene el carácter de *praxis* en cuanto es un momento del proceso de transformación de la realidad.

La historización como método tiene en cuenta lo que toda acción e interpretación se deben a las condiciones reales de una sociedad y a los intereses sociales que la sustentan, y tiene como propósito medir no “cuál es un determinado sentido crítico, sino cómo ha podido surgir realmente un determinado sentido a partir de un *desde dónde* físico”<sup>1498</sup>, y por eso la hermenéutica debe ser una hermenéutica real e histórica.<sup>1499</sup> La circularidad al que se fija la historización de los conceptos es una circularidad real, histórica y social; no es una circularidad de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, que se entienden desde él y lo conforman, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades estructurales sociohistóricas que fluyen desde aquél y también lo reconstituyen si es que hay transformación de las realidades concretas. La circularidad es física, y no pura entre horizonte teórico y comprensión del sentido de algo determinado.

Al ser momentos ideológicos de la *praxis* humana, como hemos visto al hablar de la ideología, los conceptos pueden convertirse en momentos ideologizados cuando ocultan o protegen intereses y privilegios ilegítimos e injustos. Las ideologías dominantes se perpetúan de una falacia fundamental: la de dar como conceptos reales e históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y unas pautas de acción, que se formulación de manera abstracta y universal. En este carácter son admitidos, y se subsumen realidades que, en su efectividad histórica, son la negación de lo que dicen ser.<sup>1500</sup>

Es así como la historización hace una función de desideologización, pues cuestiona y desfundamenta aquellos conceptos que, por ejemplo, presentados como inmutables e invariables

---

<sup>1497</sup> Refiriéndose al concepto de “propiedad” y su carácter histórico, ejemplifica Ellacuría: “...no es lo mismo la propiedad de la tierra que la propiedad de un edificio o de una computadora; no es lo mismo la propiedad del suelo en un país de 21,000 kilómetros cuadrados con cuatro millones de habitantes que en un país de 200,000 kilómetros cuadrados con dos millones de habitantes” (“La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 590)

<sup>1498</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, p. 216.

<sup>1499</sup> A partir de asemejar los conceptos históricos con los conceptos análogos se puede desarrollar un diálogo entre la “hermenéutica histórico-realista” que propone Ellacuría y la “hermenéutica analógica” que desarrolla Mauricio Beuchot. Se trataría de demostrar el uso ideologizado que se le da a los conceptos unívocos y equívocos (Cf. ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, “Los conceptos análogos como conceptos históricos” en Napoleón Conde Gaxiola y Paola Martínez Vergara, *Hermenéutica y derecho. Perspectiva analógica y dialéctica*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2010, pp. 117-137).

<sup>1500</sup> En este punto es donde el desarrollo de Hinkelammert sobre la “inversión ideológica”, que analizaremos más adelante, concentra específicamente su análisis.

por una supuesta naturaleza humana son negación, en la realidad, de lo que dicen ser. En efecto, el método de historización responde a la necesidad de hacer históricos unos conceptos abstractos y universales que, probablemente, pueden estar protegiendo los intereses de los sectores privilegiados de una sociedad. En este sentido Ellacuría señala que “[m]ostrar qué van dando de sí en una determinada realidad ciertos conceptos, es lo que se entiende por historización”.<sup>1501</sup>

Dicho método fue aplicado de manera explícita por Ellacuría al analizar tres conceptos: bien común, derechos humanos y propiedad privada. Sobre la base de estos tres artículos, podemos sostener que historizar un concepto consiste en<sup>1502</sup>:

- a) Verificar si en una realidad determinada se da lo que formalmente se presenta en el concepto.
- b) Descubrir si lo que hace el concepto en esa realidad determinada está al servicio de los intereses de grupos privilegiados, que son precisamente los que más reivindican dicho concepto. Para Ellacuría, “las ideologías dominantes viven de una falacia fundamental, la de dar como conceptos históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y unas pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales son admitidos por todos; aprovechándose de ello, se subsumen realidades, que en su efectividad histórica, son la negación de lo que dicen ser”.<sup>1503</sup>
- c) Identificar cuáles son las condiciones que impiden la realización efectiva del concepto y cuáles son las que pueden poner en marcha el proceso de esa realización. Ellacuría, continuando su reflexión del párrafo arriba transcrito, afirma: “Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia; pero si esa libertad de prensa sólo la puede ejercitar quien posee medios de producción no adquiribles por las mayorías dominadas, resulta que la libertad de prensa es un pecado fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia”.<sup>1504</sup>.
- d) Por último, cuantificar el tiempo prudencial para constatar un grado aceptable de cumplimiento de lo planteado en el concepto como un *deber ser*.

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

---

<sup>1501</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 591.

<sup>1502</sup> Cf. SERRANO, Omar, “Sobre el método de la historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría” en AA.VV., *Para una filosofía liberadora*, UCA Editores, San Salvador, 1995, p. 44.

<sup>1503</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 591.

<sup>1504</sup> *Ibidem*.

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

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

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

Ellacuría nos propone, como señalamos, una *hermenéutica histórico-realista*, en contraposición a una idealista, que busca adecuarse a lo que es la realidad histórica como proceso englobante de toda la realidad humana, personal y colectiva-estructural; esto tomando en cuenta el carácter práctico de la historia. En la hermenéutica idealista del sentido, el método histórico es un recorrido temporal del que se busca su significación, mientras que una hermenéutica histórica-realista se adecua al proceso histórico real que engloba a toda la realidad: “Frente al concepto de historia como relato histórico con su propia hermenéutica está el concepto de historia como acción histórica, como proceso real histórico, con la hermenéutica social e histórica, que le corresponde”.<sup>1505</sup>

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

---

<sup>1505</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *op. cit.*, p. 199.

comprenderse como una síntesis entre el *logos* contemplativo y el *logos* prático, buscando contribuir desde su propio dinamismo a la transformación de la historia. No se trata de defender un relativismo o un historicismo epistemológico, sino de afirmar que la verdad se actualiza en su cumplimiento y por ello históricamente.

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

Cabe reafirmar la importancia del método de historización de los conceptos dentro del esquema de la FL. Desde un *logos* histórico, este método realiza importantes críticas al sistema de explotación y exclusión que viven las víctimas de los sistemas. Su aplicación muestra que la historización de los conceptos debe ser crítica, procesual, negativa y dialéctica.<sup>1506</sup> Es crítica pues cuestiona lo que está detrás de los conceptos, los presupuestos ideológicos y materiales que subyacen a las formulaciones teóricas, y las maneras en que encubren la materialidad de la realidad histórica. Es procesual en la medida que la verificación histórica de un concepto pretende colocar las bases para orientar el proceso para la realización efectiva de lo predicado y planteado en el concepto. Es negativa porque descubra la negatividad en la que se encuentran las víctimas de los sistemas que buscan legitimarse a través de la ideologización. Es dialéctica porque si bien la historización parte de la negación de la producción y reproducción de vida de las víctimas, busca establecer la orientación para superar esa negatividad. Esto, aplicado al ámbito del derecho, Ellacuría lo explica de la siguiente forma:

“...el método adecuado para encontrar y realizar un derecho efectivo y dinámico, un derecho que sea en su realización histórica lo que pretende ser en su teoría ideal –ser lo verdadero, lo justo y lo ajustado–, es el negar superadoramente aquella condición de debilidad, esclavitud y opresión, que es lo que se da de hecho, aunque no sea el dato primario de lo que corresponde al hombre en su esencial ideal. Se trata, por tanto, de un proceso negativo, crítico, y dialéctico, que busca no quedarse en la negación sino que avanza hacia una afirmación nunca definitiva, porque mantiene en sí misma, como dinamismo real total más que como dinamismo lógico, el principio de superación.”<sup>1507</sup>

Tanto la función liberadora de la filosofía, en sus dos dimensiones analizadas –la crítica y la creativa–, y el método de historización de los conceptos, entendido como principio de

---

<sup>1506</sup> Cf. SERRANO, Omar, *op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>1507</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 436.

desideologización y de verificación, tienen importantes implicaciones en el campo jurídico y en la reflexión sobre los derechos humanos. Al historizar los conceptos –decir lo que significan y ocultan en la realidad histórica– se da un paso en el proceso de desideologización, y es donde la FL puede ayudar en la apertura de nuevas praxis de liberación.

#### 4.1.2. La historización de los derechos humanos

Al hablar sobre la visión compleja de derechos humanos, comentábamos que Ellacuría los comprendía como un momento ideológico de la praxis humana. Por lo tanto, dentro de una praxis de liberación, es necesario historizar su conceptualización formal pues corre el riesgo de ser ideologizada. Es decir, se trata de pensar los derechos humanos desde un *logos* histórico.

Ellacuría reconoce el valor del planteamiento formal tanto de los derechos humanos como del bien común, pero sostiene la insuficiencia de estos enfoques formales, ya que sus aspectos positivos tienen que ser reasumidos dentro del proceso de historización, de lo contrario serán postulados abstractos sin ninguna incidencia en la realidad.

##### 4.1.2.1. El bien común y el mal común

Antes de abordar la historización de los derechos humanos veamos el planteamiento que realiza Ellacuría sobre el *bien común*. Para el filósofo hispano-salvadoreño, estos dos temas de amplia tradición en el pensamiento jurídico guardan una estrecha conexión, pues “los derechos humanos pueden considerarse como el despliegue del bien común de la humanidad como un todo”.<sup>1508</sup> Además, en este tema podemos observar una manera en que Ellacuría pone en diálogo a cierta tradición jurídica –la aristotélica-tomista– con su concepción y desarrollo del pensamiento zubiriano y del marxismo; cuestión entendible si recordamos que nuestro autor tuvo una fase inicial marcada por el tomismo y la búsqueda de su renovación.<sup>1509</sup>

---

<sup>1508</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Escritos filosóficos*, Tomo III, *op. cit.*, pp. 211. Este artículo constituye una ponencia de Ellacuría en un Encuentro Latinoamericano celebrado en febrero de 1978, en San José. Fue publicado en la revista *Christus*, octubre de 1979, México, pp. 42-48, con el título “Derechos humanos en una sociedad dividida”.

<sup>1509</sup> Héctor Samour clasifica la evolución del pensamiento de Ellacuría en cuatro etapas: 1) *Diálogo entre los moldes escolásticos, el vitalismo y el existencialismo* (1954-1962): Construcción de una filosofía que supere la escolástica bajo la cual lo habían formado, en diálogo con filosofías contemporáneas como el vitalismo y el existencialismo, aunque no le satisfacen del todo sus basamentos metafísicos. 2) *Hacia un “realismo materialista abierto”* (1963-1970): Descubre el potencial de la filosofía de Zubiri, sobre todo en cuanto superadora del idealismo de la filosofía moderna y el realismo de la filosofía clásica, lo cual le da fundamento para realizar un “realismo materialista abierto o trascendente”. 3) *La filosofía de la realidad histórica* (1972-1981): Radicalización de los planteamientos de la etapa anterior y conducción de la filosofía hacia una filosofía política, cuyo objeto y punto de partida es la historia como reveladora de la realidad total. 4) *El proyecto de una filosofía de la liberación* (1982-1989): Proyecta de forma explícita la realización de una filosofía de la liberación teniendo como fundamento a la filosofía de la realidad histórica. (SAMUOR, Héctor, *Voluntad de liberación, op. cit.*, pp. 33-43).

En su trabajo titulado “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, escrito en 1978, Ellacuría enumera los aspectos positivos del análisis formal del bien común, basándose en la tradición aristotélico-tomista y, aunque en menor grado, en la idea de la voluntad general de Rousseau. Estos aspectos son<sup>1510</sup>:

- a) No existe un bien particular sin referencia al bien común y sin la existencia real del bien común no puede hablarse de un bien particular, sino tan sólo de una ventaja interesada e injusta. No hay, por tanto, posibilidad ética de apropiación privada del bien común con menoscabo de la comunidad de ese bien. La apropiación privada de un bien social y común constituye una injusticia fundamental, al igual que cuando predominan los intereses privados o de grupo en la distribución del bien común, pues significa que otros no puedan servirse de lo que tienen derecho.
- b) No se consigue el bien común por acumulación de bienes individuales, ni persiguiendo el interés individual, sino por la búsqueda primaria del bien común. El todo no es el mero resultado de las partes, y el bien común es cualitativamente distinto del bien particular. Señala que es “la negación del liberalismo individualista” y “la afirmación del societarismo comunitario, cualesquiera sean las formas históricas o políticas que puedan ir tomando el individualismo o el societarismo”.<sup>1511</sup>
- c) El bien común es fundamentalmente un conjunto de condiciones estructurales y se expresa en la justicia de la sociedad. La justicia, como puesta en marcha del bien común, es la virtud fundamental de la ciudad y es el norte orientador del ciudadano y del político. La organización política de la sociedad debe promover el acceso de todos al bien común, y eso se prueba con que *nadie esté privado de las condiciones básicas* para su desarrollo como persona y en que *nadie se aproveche de ese bien en menoscabo del derecho de los demás*. En este sentido, sería absurdo que quien detentara el poder político fuera el representante de algún grupo de individuos, sobre todo si ese grupo fuera el de quienes se han apropiado de manera ilegítima de lo que es el fundamento del bien común.

Este enfoque formal del bien común suele fundarse sobre dos ideas básicas: la sociedad es una realidad necesaria para el individuo, y la sociedad necesita contar con los suficientes recursos *materiales* que estén al alcance de todos los individuos para poder ser lo que deben ser. Ellacuría pone atención en la posible interpretación totalitarista del bien común, cuando se afirma que el todo es anterior a las partes y tiene primacía sobre ellas. Sin embargo, esta idea se encuentra en todo pensamiento de tipo estructural, y no debe despreciarse pues es “una idea evidente de por sí,

---

<sup>1510</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, pp. 212-214.

<sup>1511</sup> *Ídem.*, p. 213.

dondequiera se dé un todo, que realmente lo sea”.<sup>1512</sup> Pero, por otro lado, una interpretación colectivista del bien común es inadecuada pues tanto el bien particular como el bien común son bienes personales, es decir, son bienes vistos desde y para la persona, pues no existe un macrosujeto llamado sociedad que pueda recibir bienes<sup>1513</sup>; lo importante sería no identificar a la persona con la privacidad particular:

“...que tanto el bien común como el bien particular son bienes personales, bienes vistos desde la persona y para la persona; sólo quien identificara la persona con la privacidad particular puede ver disminución de lo personal por la acentuación del bien común. (...) porque la discusión se plantea respecto de bienes de índole más interna y lo que aquí nos importa no es la consideración de esos bienes, sino más bien de aquellos bienes que competen a la persona como ciudadana, como integrante de una sociedad política; en el caso de estos bienes, sobre todo de los bienes económicos, que son los fundamentales en la estructuración de la sociedad, la discusión está zanjada y no cabe duda sobre la prioridad del bien común sobre la de los bienes particulares”.<sup>1514</sup>

Además, en el análisis de Ellacuría, se debe poner principal interés en los bienes que competen a la persona como integrante de una sociedad política, y en especial –y he aquí una clara influencia marxista– en *los bienes económicos fundamentales para la estructuración de la sociedad*. Esto no debe desconocer el bien personal ni los derechos de las personas, pues el bien común implica la potenciación de las personas y su pleno desarrollo, pero tampoco debe confundirse el bien personal con la apropiación individualista del bien común<sup>1515</sup>: “Un bien

---

<sup>1512</sup> *Ídem.*, p. 209.

<sup>1513</sup> Algo semejante señala Boaventura de Sousa Santos cuando en el ejercicio de su hermenéutica diatópica entre las tradiciones de los derechos humanos (cultura occidental), la *umma* (cultura islámica) y la *dharma* (cultura hindú) sobre la dignidad humana. Al valorar la contribución que estas dos últimas tradiciones pueden realizar desde su perspectiva comunitaria (“analizados desde el *topos* del *dharma*, los derechos humanos son incompletos porque no logran establecer un vínculo entre la parte –el individuo– y el todo –la realidad”), establece que no han de olvidar –y esa sería la contribución de la tradición occidental de derechos humanos– que el sufrimiento humano tiene una dimensión personal irreductible: las sociedades no sufren, pero los individuos sí (SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica, op. cit.*, p. 519).

<sup>1514</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, pp. 210-211.

<sup>1515</sup> El derecho de libertad de expresión y el derecho a estar informados de manera veraz son elementos indiscutibles del bien común. No obstante, el actual sistema capitalista ha convertido a la información en una mercancía y ha conducido a una *apropiación individualista de este bien común*. Hoy en día, sólo los emporios informativos ejercen realmente el derecho de libertad de expresión –son los únicos que tienen realmente las condiciones materiales para hacerlo– y son ellos quienes deciden qué mercancía (información) estará disponible para el consumidor (ciudadano con derecho a informarse). Puede argumentarse que este derecho es sólo un derecho negativo, que requiere sólo la no intervención del poder estatal, no obstante, como señala Ellacuría, hay que tener en cuenta que se da “un conjunto de condiciones materiales y objetivas que limitan (impiden) la libertad y, a su vez, se necesita de un conjunto de condiciones para que la libertad puede desarrollarse” (ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 641); de ahí que aún los derechos considerados como de libertad negativa requieran del

común que anulara el ámbito de lo personal, más aún, que no propiciara hasta el máximo el desenvolvimiento de la persona, dejaría de ser un auténtico bien común. Lo que sucede es que a menudo se confunde lo que es el desenvolvimiento de la persona con lo que no es sino apropiación individualista del bien común”.<sup>1516</sup> Ellacuría cuestiona este enfoque formal de la siguiente manera:

“¿Qué falla, entonces, en todo este planteamiento formalmente tan razonable y progresista para que no resulte realmente satisfactorio incluso como planteamiento? ¿Qué hay de mistificado en la idea de un bien común que se supone superior al bien particular?”.<sup>1517</sup>

A lo cual él mismo responde que es debido al carácter formal y a su interpretación en la línea de la abstracción idealista. Es decir, que este planteamiento “no tiene en cuenta las condiciones reales, sin las cuales la persecución del bien común es engañosa. De lo cual resulta que ni se tiene claro cuál debe ser en cada situación histórica el contenido del bien común, ni se tiene determinado cuál es el camino para conseguirlo. Paralelamente, no se conoce cuál es la escala jerárquica de los derechos humanos, ni cuál es la causa verdadera de su permanente violación estructural, muchas veces más allá de lo que pudieran considerarse voluntades personales”<sup>1518</sup>. Basta con historizar el concepto del bien común en relación a la época de Aristóteles, y de forma análoga al tiempo de Tomás de Aquino, para percatarse que la composición demográfica y la estratificación social de entonces, probarían la negación real del bien común. Así, Aristóteles soslaya quiénes son los que por su trabajo material hacen posible la existencia de ciudadanos libres, y que son la base real y material de la ciudad y del bien común; desde la perspectiva aristotélica, el bien común deja de ser una totalidad para convertirse en una parcialidad, de la que disfrutan unos pocos pues los muchos se ven privados de disfrutar lo que han producido.

Además, en la realidad actual, vemos muchas acciones que, predicadas como bien común, en los hechos dejan de ser una totalidad para convertirse en una parcialidad, de la cual no sólo no disfrutan todos sino que disfrutan unos pocos ya que otros se ven privados de disfrutar lo que han

---

Estado una acción positiva, una acción que conduzca a establecer las condiciones reales para su ejercicio o, en los términos del tema que se está abordando, permita el acceso de todas las personas al bien común. Además, para estos emporios informativos, el poder del Estado ya no es una amenaza a su “derecho a la libertad de expresión”, pues tienen la capacidad de manipulación y distorsión de la realidad para imponer su voluntad al Estado (para una perspectiva de este tema, desde la visión de la sociología de la información de Ignacio Ramonet, véase PRIEGO, Juan Jesús, *op. cit.*).

<sup>1516</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 214.

<sup>1517</sup> *Ídem.*, pp. 214-215.

<sup>1518</sup> *Ídem.*, p. 215.

producido. Detrás de estas acciones existe un mecanismo ideológico que desfigura de esta manera el bien común, pues se afirma idealmente la búsqueda de éste y no se realiza ni se historiza esa afirmación ideal y formal. Esto se da por medio de dos modos: “[A]nte todo, no se verifica cuán común es el bien propuesto como bien común, esto es, a cuántos y de qué modo alcanza la utilización de ese bien común; después, se propugna abstractamente un bien común sin que se pongan las condiciones materiales para su realización, más aún, poniendo aquellas condiciones materiales que hacen imposible la realización de un auténtico bien común”.<sup>1519</sup> A lo anterior hay que añadir otro factor que colabora con la ideologización del bien común: aceptar que el orden establecido es un orden fundamentalmente justo, y “no se quiere ver qué situación real de injusticia puede darse tras la apariencia de una falta de orden, de paz y de legalidad; no se acepta que el orden y la paz no son tales si no responden a la existencia más radical del bien común y sólo pueden ser valorados por su relación con él”.<sup>1520</sup> Y es que una teoría del bien común que no posibilite su puesta en práctica en una sociedad internamente conflictiva, que no tenga en cuenta la existencia de intereses contrarios, de clases sociales e identidades diferentes, no puede plantear ni resolver el problema de la superación del mal común.

La historización, en este caso, busca comprobar si un bien supuestamente general es común, si está siendo comunicado a todos los miembros de la sociedad. Considerar el bien común como un concepto abstracto consiste en dar por supuesto que éste existe para todos los pueblos y épocas, lo que reduce su realidad a un contenido mínimo que, además, soslaya las condiciones de su realización. Por eso, la historización consiste en ver cómo se está realizando en un contexto concreto, lo que se afirma como un “deber ser” del bien común. Para esto es importante caer en la cuenta de que “una sociedad en conflicto, que es la realmente existente, obliga a plantear el problema del bien común y, consecuentemente, de los derechos humanos en términos muy precisos, que no pueden ser borrados por una consideración ingenua y abstracta del bien común”.<sup>1521</sup> De ahí que no se debe encubrir las diferencias sociales, las luchas de clases o de grupos, con un concepto abstracto del bien común, sino que debe guiarse el proceso hacia la superación de una determinada estructura socioeconómica que genera dichas diferencias. Por eso, no basta con darse cuenta de qué da de sí un bien supuestamente común en un momento determinado, sino la orientación del proceso; pero no una orientación ideal, sino su orientación real.

Lo primero que debe percatarse para la historización del bien común es que en la realidad hay un dominio del *mal común*, entendiéndosele como aquel que afecta a la mayor parte de las personas, pero que es algo más que un mal de muchos pues tiene la posibilidad de afectar más o

---

<sup>1519</sup> *Ídem.*, p. 216.

<sup>1520</sup> *Ídem.*, p. 216.

<sup>1521</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 219.

menos profundamente a la mayoría de las personas al tener una capacidad de prolongarse y comunicarse. Además, y principalmente, es un mal con carácter estructural y dinámico que “por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social”.<sup>1522</sup> Las mayorías populares y las minorías excluidas son quienes principalmente sufren este mal común, en especial cuando se constituye como *injusticia estructural e institucionalizada*, es decir, que se sostiene sobre estructuras e instituciones sociales que no posibilitan la vida humana. De ahí que el bien común debe entenderse en su historización como la negación superadora del mal común. Esto buscaría también que la injusticia estructural e institucionalizada se vea sustituida por una serie de estructuras e instituciones justas, que posibiliten que la mayoría de los individuos –y no sólo unas minorías privilegiadas– tenga la capacidad de satisfacer sus necesidades y constituirse como personas:

“¿Cuándo unas estructuras son evidentemente injustas? ¿Cuándo esas estructuras representan la institucionalización de la violencia? La respuesta es clara: cuando atentan gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y cuando dañan peligrosamente el bien común del país. Quiere esto decir que, cuando la situación estructural de un país, el conjunto de su organización económica, de su organización jurídica y de su organización política, llevan durante un tiempo prolongado a la negación de los derechos fundamentales de la persona, tales como el derecho a la vida, el derecho a la alimentación y a la salud, el derecho a la educación, el derecho a la libertad, el derecho a un juicio justo, el derecho a no ser apresado injustamente y a no ser torturado, el derecho a la organización política, el derecho a la libre expresión, etc., entonces, estamos ante estructuras evidentemente injustas y ante la violencia institucionalizada”.<sup>1523</sup>

La importancia del mal común, asumido como un mal estructural e institucionalizado, guarda estrecha conexión con la comprensión ellacuriana de la realidad histórica. No se trata de una postura materialista-colectivista, ni mucho menos de un idealismo-subjetivismo, sino de una visión estructural y dinámica de la realidad histórica. Al constatar que gran parte de las posibilidades históricas está objetivada en una serie de realizaciones humanas, y que el mundo concretamente real “es el mundo histórico, donde el sujeto de esa historia es la sociedad y el objeto de ella el proceso sociopolítico entero”<sup>1524</sup>, se da un traslado de posiciones subjetivistas

---

<sup>1522</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, *op. cit.*, p. 448.

<sup>1523</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Comentario a la Carta Pastoral”, en *Escritos Políticos*, Tomo II, *op. cit.*, p. 725.

<sup>1524</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, *op. cit.*, p. 339.

hacia la objetividad y realidad de lo histórico; ante la subjetividad de lo humano-individual se afirma lo humano histórico que engloba tanto la dimensión natural como la dimensión individual. En efecto, por mayores buenas intenciones que puedan tener un ser humano y un grupo humano, si la realidad histórica en la que viven no les posibilita objetivamente la apropiación de posibilidades y capacidades, su desarrollo humano está impedido.

La actual configuración mundial está dominada por estructuras de *mal común*<sup>1525</sup>, pero que mistifican el bien común, donde la defensa de los “derechos” de unos cuantos va en detrimento de la vida digna de la mayoría; en este sentido es claro que hay un predominio de la parte sobre el todo. Como señala Ellacuría, “el presunto bien común es, en este contexto, tan sólo un marco formal que permite legalmente la negación del bien común real”. Uno de los instrumentos utilizados para mistificar, para darle un uso ideologizado al bien común suele ser el estado:

“Tal vez donde se aprecia mejor esta mistificación del bien común es en la estructura del Estado. El Estado que se presenta formalmente como el representante de la totalidad social y como el gestor del bien común y que, conforme a ello, ofrece marcos legales donde formalmente se persigue la realización del bien común y de los derechos humanos, en su práctica real se constituye en uno de los mecanismos principales para que el bien común se identifique con el bien de quienes más ingerencia tienen en lo que son las fuentes reales del bien común. El Estado, en vez de favorecer el bien común, privatiza ese bien y lo pone al servicio preferente no del todo, sino de la parte privilegiada. El Estado existe, entonces, no como objetivación del bien común real, sino como objetivización del bien de las minorías, que se apropian de las realizaciones materiales del bien común, con lo cual es el defensor del bien común sólo en el sentido de ser el representante de los que se han apropiado indebidamente del bien común”.<sup>1526</sup>

Ellacuría busca determinar los pasos a seguir para plantearse históricamente el problema del bien común. Para lo cual señala que se debe tener en cuenta que la verdad real de un proceso histórico está en los resultados objetivos de ese proceso; no bastan las buenas intenciones. Además, la verdad real en este caso está en la participación del bien común y en el estado real de la mayoría de los hombres y los ciudadanos, pues no es suficiente con los resultados obtenidos ni los bienes que obtienen unas minorías.<sup>1527</sup> De ahí se desprende que “el tercer mundo es la verdad

---

<sup>1525</sup> Ampliaremos el análisis de estas estructuras de “mal común” más adelante al abordar el tema de “la civilización de la riqueza”.

<sup>1526</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, pp. 220-221.

<sup>1527</sup> Piénsese, por ejemplo, en el avance de las ciencias y su aplicación tecnológica, con una gran cantidad de beneficios, de “bienes”, pero que lejos están de ser comunes, pues los mismos mecanismos, las mismas

del primer mundo y las clases oprimidas son la verdad de las clases opresoras”.<sup>1528</sup> Con lo cual volvemos al ya mencionado *lugar-que-da-verdad*; es decir, desde la realidad de las mayorías oprimidas debe verse la verdad del bien común. En este sentido, es necesario un proceso de liberación porque sólo mediante él podrá llegar a hablarse de un verdadero bien común, que pueda ser participado de manera equitativa por todos los integrantes de la humanidad. El bien común atiende al todo de la sociedad, pero no lo hace de la misma forma, si es que en ella se dan sectores que son negadores del bien común.

Contra el mal común imperante, el proceso de liberación deberá apuntar hacia el bien común. Éste será, por tanto, un bien realmente común “cuando tenga la capacidad de afectar con su bondad a la mayor parte; segundo, cuando tenga de por sí esa comunicabilidad bienhechora; tercero, cuando tenga un cierto carácter estructural y dinámico”.<sup>1529</sup> En otras palabras, se trata de hacer justicia estructural e institucional que posibilite eficazmente a que la mayor parte de los individuos puedan satisfacer sus necesidades y puedan construir personalmente sus vidas. Lo cual conlleva a evitar que unas minorías se aprovechen del bien que a todos pertenece, pues “el bien común atiende al todo de la sociedad, pero no puede atender de la misma forma a todos los miembros de la sociedad, si es que en ella se dan sectores que son negadores del bien común”.<sup>1530</sup>

Ellacuría no acepta el colectivismo que deja en manos exclusivas del estado la realización del bien común, ni tampoco admite, como hemos visto, que el bien común se logre por la mera suma de la consecución del bien propio. Su posición es, podríamos llamarla, *solidarista y democrática*, donde el estado propugne por el bien común en subordinación a la sociedad; afirma que la discusión sobre el bien común “debe proponerse en términos predominantemente sociales y, por lo tanto, con la participación inmediata del mayor número de integrantes de la sociedad. Visto el bien común desde la sociedad, lo que se está propugnando es la tarea utópica de la comunicación de bienes y tras ella se esconde la persuasión de que negando el interés privativo del egoísmo individual es como se realiza a una el hombre y la sociedad comunitaria”.<sup>1531</sup> Así, los derechos humanos no entran en pugna con la realización del bien común sino, todo lo contrario, deben significar su mundialización.<sup>1532</sup>

---

características estructurales de la globalización, impiden que sea un bien común. Y muy posiblemente, dichos beneficios estén sustentados en la negación de derechos fundamentales de las mayorías.

<sup>1528</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 222.

<sup>1529</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El mal común y los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 449.

<sup>1530</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 224.

<sup>1531</sup> *Ídem.*, p. 225.

<sup>1532</sup> “Los derechos humanos pueden considerarse como el despliegue del bien común de la humanidad como un todo. No es que en la consideración clásica se olvide del bien de toda la humanidad y aun el bien de todo el universo, pero, dadas las circunstancias históricas, apenas se podía hablar con verdad histórica de una única humanidad que se pudiera ver envuelta en la realización de un único bien común. Una vez cumplida la condición real de una única historia de la humanidad es ya urgente la consideración mundial de los derechos humanos” (*Ídem.*, p. 211). Otro

#### 4.1.2.2. La historización de los derechos humanos

Como parte de su complejidad, Ellacuría entiende derechos humanos como algo debido cuya carencia o disfrute condiciona seriamente el propio desarrollo humano; son la concreción del bien común, o en sentido negativo, la superación del mal común:

“Una consideración de los derechos humanos desde esta perspectiva del mal común dominante los mostraría 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”.<sup>1533</sup>

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

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

---

autor, que al igual que Ellacuría reflexiona desde las luchas de emancipación realizadas en el Tercer Mundo, escribe al respecto: “Aun cuando el concepto de ‘derechos humanos’ ha contribuido enormemente al desarrollo de un mundo más justo, también es un concepto un tanto individualista. Los derechos humanos son los derechos del individuo. Hay un reconocimiento creciente de que necesitamos trabajar por algo más, como el bien común. Nuestra cultura de individualismo, incluso en las luchas por la justicia, ve a menudo el bien común como una realidad contraria a los intereses del individuo. Esto no es cierto. El bien común siempre favorece también los mejores intereses del individuo” (NOLAN, Albert, *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*, Sal Terrae, Santander, 2007, p. 45).

<sup>1533</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El mal común y los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 449.

La historización de los derechos humanos no consiste formalmente en contar la historia del concepto, ni tampoco en relatar la historia real connotada, sino que sigue las pautas ya expuestas del método de historización de los conceptos; estos son<sup>1534</sup>:

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

La universalidad es una de las características de los derechos humanos que con mayor facilidad puede caer en la abstracción, en una mistificación semejante a lo que sucede con el bien común y, por tanto, en la ya tan reiterada ideologización. En efecto, Ellacuría nos da cuenta de que las primeras declaraciones de derechos humanos, aún cuando se proclamaron *para todos los hombres* y se sostuvo su *universalidad*, en la práctica son derechos limitados a una forma determinada de ser hombres (*freemen* ingleses, hombres blancos del pueblo de Virginia, burgueses franceses, etc.): “Tan es así, que ni siquiera atribuyen esos derechos a quienes conviven con ellos (campesinos ingleses o franceses, negros y esclavos norteamericanos, etc.), por más que no se les niegue su carácter de humanos”.<sup>1535</sup> Esto debido, en parte, a que en el proceso real de surgimiento de los derechos humanos se aprecia el siguiente esquema: situación de agravio comparativo, conciencia de ese agravio comparativo (desigualdad, hechos de opresión, formas de explotación, entre otras), apropiación de esa conciencia por una clase social, objetivización de esa protesta y, cuando tras una lucha se ha logrado el triunfo, *justificación con referencias ideales de todo tipo*. En este sentido, las ya referidas declaraciones como la Carta Magna (1215), el *Bill of Rights* (1689), o la Declaración de Virginia (1776) son productos de las luchas de determinados grupos que, contando ya con la base material y la consciencia suficientes, se consideraban privados de algo que les pertenecía, que les era debido, pero que después sus referencias ideales no concordaron con la realidad y fueron usadas ideológicamente para la defensa de sus intereses. Por eso, Ellacuría establece que este proceso es positivo pero a la vez

---

<sup>1534</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pobres oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, *op. cit.*, p. 434.

<sup>1535</sup> *Ídem.*, p. 437.

limitado y muestra claras referencias al carácter ambiguo e ideologizado de esta concepción de los derechos humanos, pues “aunque abren un ideal positivo y muestran un método eficaz de lucha para hacer que el derecho sea real, muestran al mismo tiempo su carácter inhumano y se vuelven a convertir en la fuerza legitimadora de los poderosos”<sup>1536</sup>. Desde su nacimiento ésa ha sido la dinámica de esta concepción pues, por ejemplo, el mismo ejército francés que servía a la burguesía revolucionaria francesa –orgullosa de su proclama “universal” de derechos del hombre– reprimió a los esclavos de Haití que se sublevaron enarbolando una bandera tricolor y cantando, al igual que los franceses en 1789, *la Marsellesa*. Y es que la mera condición de ser humano parece no ser todavía suficiente para poder exigir y disfrutar de derechos humanos. Se necesita ser miembro reconocido de una sociedad o de una clase social que cuente con las condiciones materiales para ejercerlos efectivamente; es decir, vale más contar con la ciudadanía de cierto país o la pertenencia a una clase social que el hecho de ser persona.

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

A partir del lugar epistemológico elegido por Ellacuría, se adquiere una posición crítica sobre la doctrina de los derechos humanos; desde la cual, por ejemplo, no se acepta ingenuamente una “posición eurocéntrica” que identifique el proceso de los países primermundistas con la dirección del proceso histórico global, y es capaz de denunciar “la mentira de los países ricos y de las clases poderosas dominantes, que tratan de aparentar el que en ellos se da el pleno cumplimiento de los derechos humanos, cuando lo que se da es el disfrute de derechos nacionalistas, mediante la negación efectiva de los derechos que competen a la humanidad en su conjunto”<sup>1537</sup>.

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

---

<sup>1536</sup> *Ídem.*, p. 437.

<sup>1537</sup> *Ídem.*, p. 443.

“[L]os derechos humanos deben ser primariamente derechos de los oprimidos, pues los opresores no pueden tener derecho alguno, en tanto que opresores, y a lo sumo tendrán el derecho a que se les saque de su opresión. Sólo haciendo justicia a los pueblos y a las clases oprimidas se propiciará su auténtico bien común y los derechos humanos realmente universales”.<sup>1538</sup>

Con estas bases, y en coherencia con la fundamentación de derechos humanos que se propone desde la FL, para Ellacuría queda claro que la historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos muestra que el problema radical es “el de la lucha de la vida en contra de la muerte, es la búsqueda de lo que da vida frente a lo que la quita o da muerte”.<sup>1539</sup> Una lucha contra la muerte en diversos grados –social, personal, estructural–, no sólo restringiendo la vida a su dimensión biológica sino a todo tipo de vida, y que se expande a diversos planos: el de la libertad, el de la justicia, el de la dignidad, el de la solidaridad, etc. La historización genera un proceso dialéctico donde en la teoría hay que descubrir, por negación superadora, cuál es el rostro histórico del derecho deseable y posible, mientras que en la práctica se debe luchar para que el derecho consiga que se haga justicia y llegue a anular la realidad negadora.

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

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

---

<sup>1538</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 223. Como bien señala Tamayo, en esta idea de Ellacuría estamos ante influencia de la pedagogía del oprimido, elaborada por Paulo Freire, donde el opresor debe ser liberado también de su falsa conciencia; ser liberado de su actitud opresora.

<sup>1539</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pobres oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 439.

vida; no puede darse la opresión de la mayoría para que una minoría goce de libertad”<sup>1540</sup>.

La historización de derechos humanos nos permite visualizar que el enfoque liberal al respecto es limitado. No porque se rechacen los frutos de las luchas por la libertad, ni su contribución a la construcción de sociedades justas, sino porque es insuficiente y su discurso se ha vuelto un instrumento ideológico funcional para la estructura capitalista; aunque el liberalismo político es diferente ideológicamente, e intenta conservar cierta autonomía, en relación con el liberalismo económico, en las condiciones materiales de la actual configuración de la realidad histórica, muchos de sus presupuestos son utilizados interesadamente para impedir la superación de estructuras injustas: “La libertad burguesa, que subyace en muchos de los anuncios de la libertad, está fundada en la propiedad privada, y más en concreto en la riqueza; sin el desequilibrio de unos pocos que tienen mucho y de unos muchos que tienen poco, apenas puede hablarse de libertad”.<sup>1541</sup> No basta la liberalización para conseguir la libertad, sino que son necesarios diversos procesos de liberación que se constituyan en la negación superadora del mal estructural.<sup>1542</sup>

La verificación de los derechos humanos debe realizarse no desde lo que se dice sino desde las prácticas reales de los pueblos, como señala Senent<sup>1543</sup>; es decir, no basta el discurso ni la implementación de los derechos humanos en textos legales nacionales o internacionales, debido a que se corre el peligro de que los derechos humanos se reduzcan a una normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica, y que probablemente consista en una forma velada de defender lo ya adquirido o adquirible en el futuro por los más fuertes.

La lucha por los derechos humanos debe consistir no sólo en un triunfo de la razón sobre la fuerza, sino en hacerle justicia al oprimido, al débil, contra el opresor. No se trata de una lucha que genere odio, sino de una praxis que supere las realidades negadoras de los derechos humanos, que proporcione los medios para el acceso a los bienes materiales para el disfrute de la libertad, pero de manera histórica, no meramente idealista y abstracta. En efecto, es necesario comprender la justicia –y los derechos humanos como una de sus concreciones– como el objetivo primario del proceso de liberación; pero una “justicia de todos para todos, entendiendo por justicia que cada uno sea, tenga y se le dé, no lo que se supone que ya es suyo, porque lo posee, sino lo que le es

---

<sup>1540</sup> *Ídem.*, p. 442.

<sup>1541</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 644.

<sup>1542</sup> Señala Ellacuría: “Siempre, pero en el mundo actual de forma más sutil, hay múltiples formas de anular la autodeterminación o de reducirla a la respuesta, aparentemente libre, a solicitudes y presiones que vienen de dentro o de fuera. Hay el peligro de una perpetua esclavitud personal, por más que se piense que se ha elegido libremente al señor o al poder de quienes se quiere ser esclavo.” (ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 641).

<sup>1543</sup> SENENT, Juan Antonio, “Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos”, en *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, *op. cit.*, p. 165.

debido por su condición de persona humana y de socio de una determinada comunidad y, en definitiva, miembro de la misma especie, a la que en su totalidad psico-orgánica corresponde regir las relaciones correctas dentro de ella misma y en relación con el mundo natural circundante. Puede decirse que no hay justicia sin libertad, pero la recíproca es más cierta aún: no hay libertad para todos sin justicia para todos”.<sup>1544</sup>

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

La relación entre derechos humanos y bien común, más que oponerse, debe complementarse. Al bien común, los derechos humanos le proporcionan un principio de concreción y obligatoriedad, mientras que a éstos el bien común les da un fundamento y un marco de referencia global. Así, los derechos humanos serían entonces una obligación para todos los miembros de la humanidad, al tener cada uno de ellos un derecho a participar del bien común como la obligación de contribuir a su realización.

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

“No se puede querer rectamente ningún bien particular y ningún derecho, sino se refiere ese bien y ese derecho a conseguir el bien común de la humanidad y la plenitud humana del derecho. Ahora bien, en un mundo dividido y conflictivo, no radicalmente por las guerras, sino por la injusta distribución de los bienes comunes, esa comunidad y esa humanidad no son estáticas ni unívocas, por lo cual debe ponerse en vigor el principio de la prioridad de lo común y de lo humano sobre lo particular. Esto se logra dando prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos a la hora

---

<sup>1544</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 647.

de plantear con verdad, con justicia y con justeza el problema de los derechos humanos”<sup>1545</sup>.

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

La historización de derechos humanos nos reafirma la necesidad de entenderlos dentro de la pluralidad social y cultural de la sociedad mundial. Como hemos señalado al hablar de la hermenéutica analógica y la diatópica<sup>1546</sup>, es necesario un verdadero diálogo intercultural entre la concepción moderna de derechos humanos, otras concepciones de dignidad humana, procesos de lucha a favor de ella y la estructuración social de otras culturas. Esto sin presuponer que alguna de ellas sea el marco inicial de este diálogo. La concepción clásica de derechos humanos sigue teniendo miedo a la diversidad. Por más que predique su dimensión de tolerancia, ésta se limita a aquellas expresiones culturales que no cuestionan de fondo su razón ilustrada y liberal. Se puede aceptar todo aquello que sea *folklórico*, *acesorio* y *colorido* de una cultura, siempre que no cuestione los principios liberales y su individualismo y, mucho menos, la lógica del libre mercado. El proceso de globalización se ha convertido en un proceso de occidentalización, aun en sus versiones “multiculturalistas”. Estas últimas, cabría anotar, se tratan de la nueva expresión del capitalismo para expandir su campo de influencia aceptando elementos culturales no-occidentales que no ponen en riesgo su lógica de producción y acumulación.<sup>1547</sup> Cuando las diferencias –expresadas en éticas religiosas, comunitarias, etc.– son capaces de distorsionar el funcionamiento del libre mercado capitalista, entonces es cuando “son *criminalizadas* y pasan a ser calificadas como enemigos que se deben eliminar, en cuanto que son consideradas como

---

<sup>1545</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pobres oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 444-4445.

<sup>1546</sup> De hecho, los conceptos históricos propuestos por Ellacuría en función del *logos* histórico y del método de historización son semejantes a los conceptos análogos según la hermenéutica analógica de Beuchot y, en este sentido, coincidirían con la hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos (Cf. ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, “Los conceptos análogos como conceptos históricos”, *op. cit.*, pp. 117-138).

<sup>1547</sup> Cf. DÍAZ POLANCO, Héctor, *Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2006. Las diversas críticas que realiza Díaz Polanco al multiculturalismo se basan en la siguiente afirmación: “Lo que importa subrayar aquí es que ni el enfoque del multiculturalismo ni los arreglos que propone resuelven las cuestiones centrales (sociales, económicas y políticas) que plantea la diversidad en Latinoamérica y, seguramente, en otras regiones del mundo. (...) El multiculturalismo se ocupa de la diversidad en tanto diferencia ‘cultural’, mientras repudia o deja de lado las diferencias *económicas* y *sociopolíticas* que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto del liberalismo que está en su base. Pues el multiculturalismo querría ser una propuesta de validez universal, le espanta que su sentido liberal se ponga de manifiesta como una solución *particular*. Lo que quiere evitar no es tanto que se revele su contenido ‘eurocéntrico’ o de alguna otra matriz cultural, sino que quede al descubierto que la decisiva particularidad de su ‘universalidad’ es la globalización del capital” (p. 174).

enemigos del progreso infinito de la civilización *cristiana y mercantil* occidental”.<sup>1548</sup> La FL impone la tarea de desarrollar, como parte de la historización de derechos humanos, una teoría social y una antropología que asuma la diversidad del ser humano y denuncie todas aquellas idealizaciones que impidan que esta diversidad se exprese, y sea parte de la manera en que la realidad histórica va dando de sí.

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

“Se da aquí una relación entre utopía y denuncia que mudamente se potencian. Sin una cierta apreciación, al menos atemática de un ideal utópico, que es posible y es exigible, no puede darse la toma de conciencia de que algo puede ser superado; pero sin la constatación efectiva, cuyo origen puede ser múltiple y complejo en el orden biológico, psicológico, ético, social, cultural, político, etc., de que se da una negación, que es privación y violación, la toma de conciencia no se convierte en exigencia real y en dinamismo de la lucha”<sup>1549</sup>.

Para Ellacuría, la utopía no se trata de un sueño imposible sino de un horizonte de esperanza. Para no convertirse en idealismo enajenante, en un idealismo inoperante, es necesaria la profecía. La profecía entendida como denuncia y negación de los males presentes, y que por la vía creada, apunta y lanza hacia un futuro de esperanza. Se trata de una esperanza “que mucho tiene que ver con el presente, porque lo que se pretende es sacarnos de él, sacarnos de la tierra de la esclavitud, a través de un éxodo histórico, como proceso de la liberación conducente a la tierra prometida”.<sup>1550</sup>

Además, la FL permite comprender que tanto el universalismo de los derechos humanos como su contraparte, el relativismo, tienen momentos ideológicos que desenmascarar. Ambas posturas deben ser historizadas para, yendo más allá de sus discursos abstractos, describir la función que realizan a favor o en contra de los procesos de liberación. Aunado a lo anterior, se reafirma que el proceso de los derechos humanos es algo inacabado, en el cual pueden generarse nuevos derechos y darse nuevas interpretaciones de los existentes.

---

<sup>1548</sup> FARIÑAS DULCE, María José, “Fundamentalismo económico” en Juan José Tamayo y María José Fariñas, *Culturas y religiones en diálogo*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007, p. 68.

<sup>1549</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pobres oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 438.

<sup>1550</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, *op. cit.*, p. 351.

## 4.2. La inversión ideológica de derechos humanos

El método de historización de los conceptos es la propuesta más general de crítica ideológica que realiza la FL a derechos humanos, pero existen otras propuestas, que se centran en algún aspecto concreto del proceso de ideologización. Una de ellas es el análisis de la “inversión ideológica” realizada por Franz Hinkelammert. Si bien ella puede aplicarse al derecho en general, a nosotros nos importa lo relativo a derechos humanos.

El análisis de la inversión ideológica guarda relación con el método de historización de los conceptos porque denuncia el uso ideologizado que se le da a derechos humanos. Pero, en cambio, descubre en este uso un carácter estructural, es decir, que dicho uso responde a una estructura propia del dominio y la explotación de un grupo de seres humanos sobre otros. Es utilizada para abordar la perversión que esconden los discursos y prácticas hegemónicas, y también forma parte de un discurso que ha acompañado el proceso de dominio capitalista; en este aspecto se muestra la influencia de la formación economista de Franz Hinkelammert.

Lo que pretendemos en esta sección es mostrar cómo la FL, principalmente tratándose del pensamiento de Hinkelammert, aplica el análisis de la inversión ideológica a los derechos humanos.

Como una noción básica y general de esta propuesta podría enunciarse así: “Los derechos humanos son utilizados para violentar derechos humanos”. De ahí que se dé una inversión en función de un uso ideologizado de derechos humanos. El proceso de esta inversión es el siguiente:

- a) Se generan ciertas reivindicaciones de parte de un sujeto corporal y vivo, desde su contexto e identidad.
- b) Al lograr el cumplimiento de esas reivindicaciones, y si además asume una posición hegemónica, defiende sus logros a través de invisibilizar las tramas sociales y de poder que les dieron origen.
- c) Entonces el sujeto vivo y concreto desaparece, y se abstrae de la historia; se señala que sus reivindicaciones son valores universales, racionales, aptas para todo tiempo y lugar.
- d) No obstante al contenido que se predica como universal, esos valores no se desprenden de las tramas sociales y de poder que las generaron, y son funcionales a ellas.
- e) Esos valores universales se asumen como el criterio único de acción racional que debe guiar el proceso de la historia; desde ellos se juzga la praxis humana, abstrayéndola de la historia, de los contextos propios y de las identidades específicas.
- f) El grupo que ha logrado establecer sus valores como hegemónicos, los institucionaliza y se asume defensor de ellos; en efecto, aunque los reconoce como universales, en defensa de ellos se justifica negarlos a quienes se les oponen.

- g) Unos “valores” van teniendo mayor peso e importancia que otros, no tanto por su esencia o racionalidad, sino en razón de las relaciones sociales, políticas y económicas instauradas y hegemónicas.
- h) Así, se da una inversión ideológica, pues el hecho de afirmar y defender valores universales justifica al mismo tiempo su defensa, al grado de negar esos mismos valores a aquéllos que los cuestionan.

En su *Crítica de la imaginación jurídica*, Norman Solórzano señala que la inversión ideológica no es una noción dogmática, no se desprende del mero análisis de la legislación, según un método de exégesis positiva y sincrónica; tampoco es una categoría aristotélica, ya que no refiere a ninguna cualidad del ser, ni en sentido kantiano pues no se trata de ninguna de las formas del pensamiento o del acto cognoscitivo. En cambio, en términos epistemológicos, la inversión ideológica adquiere un perfil más preciso, según este autor, en la medida que se refiere a una condición del mismo proceso de categorización. Los efectos que produce la inversión ideológica son un real obstáculo epistemológico. También señala que se trata de una manera de explicar la dinámica de los procesos sociales en el tiempo, pues considera que es la forma que mejor explica cómo se van asentando, anquilosando, en el proceso de normalización las instituciones, valores, normas, etc.<sup>1551</sup>

Como parte de esa comprensión de la inversión ideológica, Solórzano considera que *elucidarla* resulta como<sup>1552</sup>:

- 1) *Elemento hermenéutico*, en tanto cierra la cisura entre teoría y práctica. Es decir, se le puede considerar parte de la hermenéutica histórico-realista propuesta por Ellacuría como parte del método de la desideologización que realiza la FL.
- 2) *Factor crítico*, por cuanto las exigencias para la superación de la crisis del derecho y de la razón jurídica pasan por la *superación* de los métodos positivistas exegéticos y dogmáticos.
- 3) *Medio para una mejor comprensión* de los problemas reales o la condición misma del derecho, que es su “reversibilidad” o condición paradójal.

Como señalamos, la inversión ideológica tiene que ver con el proceso de normalización de instituciones y valores. Pero va más allá de la noción de “institucionalización”, pues no se queda en el momento de normalización, sino asume la crítica. Como señala Norman Solórzano: “[C]on institucionalización sólo captamos el proceso que lleva hasta la normalización (la historia *previa a*), y no contiene un elemento crítico (re-visión) que provea a su evaluación permanente (particularmente que se haga cargo de la historia *posterior a*). En cambio, con la noción de “inversión ideológica” (y la exigencia de su *elucidación*) captamos ambos momentos, o, lo que es

---

<sup>1551</sup> Cf. SOLÓRZANO, Norman, *Crítica de la imaginación jurídica*, op. cit., pp. 129-130.

<sup>1552</sup> Cf. *Ídem.*, p. 32.

lo mismo, se capta el momento de normalización y se activa el elemento crítico (*autopolémica*) frente a su absolutización”.<sup>1553</sup> En cierta manera, este proceso es semejante en cuanto a la revisión con el método de historización de los conceptos propuesto con Ellacuría. De ahí que podrías afirmar que la *elucidación* de la inversión ideológica es una superación del *logos* abstracto por medio del *logos* histórico.

#### 4.2.1. Una lectura de John Locke desde la perspectiva de la inversión ideológica

Hinkelammert señala que, entre las diversas tradiciones de derechos humanos, es la inaugurada por John Locke la que muestra y pone en operación la inversión ideológica. Se trata del relato fundante de la Modernidad capitalista en cuanto derechos humanos, y que aún se encuentra como sustento de las políticas neocoloniales de los Estados Unidos y de algunos países europeos. Haremos un breve repaso de esta lectura del *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, ya que ejemplifica la *elucidación* del proceso de inversión ideológica.<sup>1554</sup>

Para Hinkelammert existe un método que ha guiado esta inversión del mundo como resultado de la cual las víctimas son los culpables y los victimarios que se autoproclaman jueces universales. En el caso que nos ocupa, a John Locke más que verlo como “padre de los derechos humanos”, como suele ser caracterizado por la filosofía hegemónica, lo ve como quien elaboró conceptualmente una interpretación de derecho humanos en un momento clave del proceso de colonización del mundo. El mundo anglosajón comenzaba su hegemonía por medio del Imperio inglés que nacía principalmente en virtud de la piratería y la esclavitud.

“John Locke es el clásico de esta inversión de los derechos humanos, que en nombre de éstos anula precisamente los derechos humanos de todos aquellos que ejercen resistencia frente a la sociedad burguesa y su lógica. En los medios de comunicación de la actualidad, esta inversión ocupa en gran medida las posiciones dominantes”.<sup>1555</sup>

La situación a la que se enfrenta Locke está marcada, según nuestro autor, por la búsqueda de legitimidad de las acciones imperiales de Inglaterra, pues las líneas de expansión de esta nación ya estaban claramente dibujadas en su tiempo, es decir, ya en 1690, cuando aparece el *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Bajo esta perspectiva, ese es un texto “fundante sobre todo para la tradición anglosajona, y define hasta hoy la política imperial primero de Inglaterra y,

---

<sup>1553</sup> SOLÓRZANO, Norman, *Crítica de la imaginación jurídica*, op. cit., p. 130.

<sup>1554</sup> Enrique Dussel realiza una lectura sobre el “estado de guerra” en el pensamiento de Locke que guarda estrecha relación con la propuesta de Hinkelammert (Cf. DUSSEL, Enrique, “Estado de guerra permanente y razón cínica: John Locke” en *Materiales para una política de la liberación*, op. cit., pp. 275-292).

<sup>1555</sup> HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke” en *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, op. cit., p. 93.

posteriormente, de EE.UU.”<sup>1556</sup>. Además, fue la formulación entonces de la teoría política correspondiente a hechos como la Revolución Gloriosa de 1688, y la declaración de derechos en el *Habeas corpus* (1679) y la *Bill of rights* (1689). Entonces si por un lado se declaraba la igualdad humana frente a la ley y la protección de la libertad y la propiedad privada, por otro lado, Inglaterra se encontraba en un periodo fundante y en expansión de su imperio. Un crecimiento que se realizaba hacia las tierras de América del Norte, hacia el oriente para entrar en conflicto con Francia por la India, y la lucha por el control del mercado de tráfico de esclavos.<sup>1557</sup> Es decir, la teoría de Locke respondió a las necesidades de la expansión del Imperio inglés, no sólo en sus conflictos con los imperios existentes entonces, España y Holanda, sino también en su ocupación de las tierras de América del Norte y en el Lejano Oriente. Además, era necesaria una teoría que fuera apta para que Inglaterra consiguiera el control del comercio de esclavos.<sup>1558</sup>

Como hemos visto en el capítulo anterior, el Imperialismo español en América era justificado por el derecho divino de los reyes o por la concesión papal. Pero después de una revolución burguesa antimonárquica, esa clase de títulos perdían legitimidad para los nuevos conquistadores. Se requería de una nueva ideología que justificara el colonialismo, pero ya no basado en el derecho divino de los reyes, pues ésta había sido la ideología que la misma burguesía había combatido.

La burguesía no podía renunciar a los derechos fundamentales establecidos en el *Habeas corpus* y en el *Bill of rights*, pues eran la respuesta antagónica al derecho divino. Congruentemente, la universalidad de los derechos de libertad, seguridad y propiedad excluía la posibilidad del trabajo forzado por esclavitud y de la expropiación de tierras de los indígenas de América del Norte.

Para Hinkelammert, Locke encontró una solución ante la disyuntiva entre la declaración de la igualdad humana frente a la ley y el poder de la burguesía. No buscó una solución aplicable a excepciones, sino que “invirtió por completo el concepto mismo del derecho humano tal como había estado presente en la primera revolución inglesa”.<sup>1559</sup> Locke reconoce la igualdad natural de todo hombre en los siguientes términos: “...la igualdad de la que todos los hombres participan respecto de la jurisdicción o dominio de uno sobre el otro, (...), es decir del derecho que todo hombre tiene de disfrutar de su libertad natural, sin estar sometido a la voluntad o la autoridad de

---

<sup>1556</sup> *Ídem.*, p. 82.

<sup>1557</sup> Conquistas que va logrando en el siglo XVIII. Enrique Dussel afirma que en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, John Locke, “opuesto a la Iglesia anglicana y al absolutismo monárquico del partido *torv*, expresó de manera secularizada y agresiva la nueva posición burguesa de los *whigs*. La trata de esclavos era un comercio en auge, lo mismo que el establecimiento de colonias en América, donde Inglaterra competía con Portugal y España, e igualmente con Holanda” (DUSSEL, Enrique, “Estado de guerra permanente y razón cínica: John Locke”, *op. cit.*, p. 279).

<sup>1558</sup> Hinkelammert recuerda que John Locke había invertido su fortuna en el comercio de esclavos (Cf. CRANSTON, Maurice, *John Locke, a biography*, Oxford University Press, New York, 1985).

<sup>1559</sup> HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *op. cit.*, p. 84.

ningún hombre”.<sup>1560</sup> No obstante, la inversión ideológica aparece cuando esta declaración de igualdad incluye las prácticas imperiales; es decir, que afirmar la igualdad es lo mismo que legitimar la esclavitud; y respetar la propiedad privada conlleva expropiar las tierras a los pueblos indígenas de Norteamérica.

Como bien se sabe, Locke desarrolla su argumentación a partir del estado natural que subyace en el estado civil. Por eso, el estado natural existe ahí donde el estado civil no se ha constituido, como es el caso de América del Norte. El estado natural es un estado de libertad y de igualdad, pero no “lo es de licencia”, y por lo tanto existe una “ética”:

“...pues aunque el hombre en tal estado tenga una libertad incontrolable para disponer de su persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, libertad para destruirse a sí mismo ni a ninguna criatura de su posesión, excepto cuando algún fin más noble que su mera preservación se lo demande. El estado de naturaleza está gobernado por una ley de la naturaleza que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones. (...) Y así, al haber sido todos dotados con iguales facultades y compartir una comunidad de naturaleza, no puede suponerse ninguna subordinación entre nosotros que nos autorice a destruirnos recíprocamente, como si hubiésemos sido creados para usarnos el uno al otro, según lo fueron las criaturas de rangos inferiores al nuestro. Por la misma razón que cada uno está obligado a preservarse a sí mismo y a no renunciar a su estado voluntariamente, y cuando su propia preservación no esté en juego, deberá, en la medida de lo posible, **preservar al resto de la humanidad** y no podrá, a menos que se trate de hacer justicia con quien ha cometido una ofensa, quitar una vida o dañarla, o menoscabar lo que tiende a la preservación de la vida, la libertad, la salud, los miembros o los bienes de otro”.<sup>1561</sup>

Esta es para Locke la ley de la naturaleza que se preocupa por la paz y la preservación de toda la humanidad. Para que la ley natural sea efectiva, los medios para ejecutarla están en manos de todos los hombres, “de modo que todos y cada uno tienen el derecho de castigar a quienes transgreden la ley en la medida en que ésta sea violada”.<sup>1562</sup> Esto porque el estado de naturaleza es un estado de perfecta igualdad, donde no hay superioridad ni jurisdicción de uno sobre otro. Así, no sólo la víctima a la que le fue transgredido su derecho puede colocarse en calidad de juez, sino cualquier hombre.

---

<sup>1560</sup> LOCKE, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, op. cit., no. 55, p. 41.

<sup>1561</sup> *Ídem.*, no. 6, p. 11 (negritas mías).

<sup>1562</sup> *Ídem.*, no. 7, p. 11.

Si cada hombre tiene calidad de juez, entonces habría que determinar al culpable. Éste será quien violente la ley de la naturaleza, quien actúe de manera irracional y, por tanto, se convierte en una amenaza para “la humanidad”. En este contexto, el culpable se convierte en un verdadero monstruo que debe ser eliminado:

“Al transgredir la ley de la naturaleza, el ofensor declara que vive según otra regla que la de la razón y la equidad común, que son las medidas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres, en beneficio de su mutua seguridad. Y así, el ofensor se vuelve peligroso para **la humanidad**, pues ha ignorado y roto las ataduras que protegían a los hombres del daño y la violencia. Lo cual, al ser una transgresión contra **toda la especie** y la paz y la seguridad garantizadas por la **ley de la naturaleza**, permitirá que cada hombre, según esta medida y en virtud del derecho que tiene de preservar al **género humano** en general, pueda poner límites o, cuando sea necesario, **destruir cosas dañinas para la humanidad**, y así castigar a cualquiera que haya transgredido esa ley, de modo que se arrepienta de haberlo hecho y se abstenga de cometerlo nuevamente y, mediante su ejemplo, disuada a otros de cometer el mismo delito. Y en este caso y sobre este fundamento, todo hombre tiene derecho de castigar al ofensor y de ser ejecutor de la ley de la naturaleza”.<sup>1563</sup>

Y en otro párrafo más adelante continúa:

“en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, tanto para disuadir a otros de cometer un crimen similar –al que ninguna reparación puede compensar–, mediante el ejemplo del castigo que debe aplicársele, como para preservar a los hombres de los intentos de un criminal que, habiendo renunciado a la razón, la regla y la medida común que Dios ha dado a la humanidad ha declarado, por medio de la injusta violencia y asesinato que ha cometido matando a un hombre, **la guerra contra toda la humanidad**. Por lo tanto, puede ser destruido como si fuera un león o un tigre, o una de esas bestias salvajes con las que los hombres no pueden tener sociedad ni seguridad”.<sup>1564</sup>

El culpable de violentar la ley de la naturaleza se convierte en algo semejante a un animal. Aquí no interesa si Locke está simplemente señalando la necesidad de establecer penas –y en concreto la pena de muerte– como consecuencia de un delito. Lo que se constituye como parte del proceso de inversión ideológica está en que el delito se comete “contra toda la humanidad”.

---

<sup>1563</sup> *Ídem.*, no. 8, p. 12.

<sup>1564</sup> *Ídem.*, no. 11, p. 14.

No se habla de una relación concreta, con seres humanos vivos y tramas sociales específicas, sino de “la humanidad”, y a la vez, se les comienza a negar como parte de esa “humanidad” al culpable. Se le excluye de quienes pueden legítimamente disfrutar de los derechos que concede la ley de la naturaleza. De hecho, Locke señala que el último juez es Dios<sup>1565</sup>; lo que para Hinkelammert “no es nada más que transformar a la burguesía en el último juez, la cual en nombre de la anticipación del último juicio condena y castiga al mundo en nombre de la ley de la naturaleza, que es género humano y ley de la razón a la vez”.<sup>1566</sup>

No obstante, para poder atacar al culpable de actuar contra la racionalidad es necesario pasar del mero “estado de naturaleza” al “estado de guerra”, que para Hobbes se daba simultáneamente; pero para Locke, el “estado de naturaleza” no es el “estado de guerra”; se entra a éste cuando hay alguien que se opone a la ley natural u odia a “nosotros” sin motivo. El estado de naturaleza es en realidad, para Locke, el estado de guerra. La “humanidad” debe sentirse constantemente bajo amenaza de aquellos seres que continúan sin constituir el estado civil y, por tanto, continuamente pueden caer en la violación de la ley de la naturaleza. Por eso, hay que luchar para “civilizar” el mundo, y donde no haya estado político ahí establecerlo.

Dicho estado de guerra significa para los que defienden a la “humanidad”, un derecho de guerra, la facultad de realizar una guerra justa. Para Hinkelammert, el “nosotros” de Locke son explícitamente “la humanidad”, pero en realidad es la nueva clase dominante en Inglaterra, los burgueses, con tendencias de expansión colonialista. Los enemigos con quienes se está en “estado de guerra” son, por un lado, las monarquías absolutas de su tiempo fundamentadas en el derecho divino de los reyes, y también aquellos que viven en el estado natural pero se defienden de la transformación al estado civil. En efecto, la abstracción de Locke, y uno de sus pasos en la inversión ideológica que realiza, está en que el “nosotros” no son para él los burgueses ingleses, sino “todas aquellas que defienden el género humano, la ley de la razón que Dios ha puesto en el corazón humano; en fin, aquellos que imponen la ley de la naturaleza”.<sup>1567</sup>

La ley de la naturaleza que contiene la igualdad, la libertad y la propiedad como derechos del género humano es invertida en el pensamiento de Locke, según Hinkelammert, para negarle esos mismos derechos a quienes violen esa ley. El estado de guerra conlleva una serie de consecuencias que benefician a quien sale victorioso de la batalla, siempre y cuando su guerra sea justa. ¿Y cuándo es justa esa guerra? Pues básicamente, como ya hemos apuntado, cuando se realiza para castigar a quien violenta la ley de la naturaleza o actúa en contra de ella. Quien es derrotado en una guerra justa pierde su derecho a la libertad, a la vida, y a la propiedad, pero *no por haber sido derrotado* sino porque es una amenaza a la humanidad por violentar la ley de la naturaleza y, por lo tanto, actuar de manera irracional.

---

<sup>1565</sup> *Ídem.*, no. 21 y 176, pp. .

<sup>1566</sup> HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *op. cit.*, p.91.

<sup>1567</sup> *Ídem.*, p. 89.

El carácter imperial de la ley de la naturaleza en la argumentación de Locke aparece claramente en el siguiente párrafo:

“Aquellos que tienen el poder supremo de hacer leyes en Inglaterra, Francia u Holanda son, para un indio o un nativo de cualquier parte del mundo, hombres sin autoridad. Y por lo tanto, si no fuera que por la ley de la naturaleza todo hombre tiene el poder de castigar las ofensas cometidas contra ella, tal como serenamente juzgue que lo requiere el caso, no veo cómo los magistrados de cualquier comunidad podrían castigar a un extranjero, nativo de otro país, dado que, en lo que a él se refiere, no tienen más poder que el que, por naturaleza, cualquier hombre puede tener sobre otro hombre”.<sup>1568</sup>

Locke piensa en los poderes europeos en relación con los indios o nativos, muy probablemente de América pues son referidos varias veces durante el texto. Sería incongruente que pretendiese otorgar autoridad sobre los nativos a esos poderes políticos, debido a que aquellos no habían participado en ningún contrato o acuerdo para constituir el estado civil, y tampoco podría argumentar el derecho divino de los reyes que era la ideología que combatió la burguesía. La solución era la ley de la naturaleza, cuya sanción no requiere de ningún pacto o acuerdo que constituya al poder político, y donde cualquier hombre puede establecerse de juez. Si los indios violan la ley de la naturaleza, cualquier hombre puede castigarlos *por naturaleza*.

En este contexto, Locke busca una manera de comprender la esclavitud no sólo como una expresión de la violación a la ley de la naturaleza (como sería la violación de la libertad en las monarquías absolutas que combatían los burgueses) sino también como consecuencia del cumplimiento y de la defensa de esa ley contra quienes la violaran o pretendieran hacerlo (como el tráfico de esclavos que dominaría comercialmente la burguesía triunfante). Así, el filósofo inglés reconoce el derecho humano de no ser esclavo de nadie:

“El hecho de estar libre del poder absoluto y arbitrario es tan necesario y está tan estrechamente vinculado con la preservación del hombre, que nadie puede renunciar a él sino renunciando a su preservación y vida”.<sup>1569</sup>

El poder despótico no es otorgado por la naturaleza, pues no está permitido que ningún ser humano atente contra la vida de otro. Tampoco puede constituirse por pacto o contrato alguno, porque el hombre no tiene arbitrio sobre su propia vida y no puede darla a otro hombre este poder sobre ella. No obstante, a partir de esto, Locke concluye exactamente lo contrario, es decir, que el

---

<sup>1568</sup> LOCKE, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, op. cit., no. 9, p. 13.

<sup>1569</sup> *Ídem.*, no. 22, p. 23.

poder despótico sólo puede generarse cuando el agresor haya renunciado a su propia vida poniéndose en estado de guerra con otro. Y esto trae como consecuencia lo siguiente:

“Pues, habiendo renunciado a la razón, que Dios nos ha dado para que sea la regla entre los hombres, y a los caminos pacíficos que ella enseña, y habiendo hecho uso de la fuerza para imponerle sus fines injustos a otro hombre, sobre el cual no tiene derecho, se convierte en susceptible de ser destruido por su adversario cuando éste pueda, como cualquier otra criatura dañina y brutal que es destructiva para su ser. Y así los cautivos tomados en una guerra justa y legítima, y sólo ellos, están sometidos a un poder despótico, el cual, como no surge del pacto no es capaz tampoco de establecer ninguno, sino que es el estado de guerra continua. Pues, ¿qué pacto puede hacerse con un hombre que no es amo de su propia vida? ¿Qué condición puede cumplir? Y si alguna vez se le permitiera ser amo de su propia vida, el poder despótico y arbitrario de su amo cesa. Aquél que es amo de sí mismo y de su propia vida tiene derecho, también, a usar los medios para preservarla; de manera que apenas hay pacto, cesa la esclavitud, y aquel que pacta con su cautivo, abandona su poder absoluto y pone fin al estado de guerra”.<sup>1570</sup>

“Pues al abandonar la razón, que es la regla que ha de gobernar las relaciones entre los hombres, y usar la fuerza, a la manera de las bestias, se expone a ser destruido por aquél contra quien emplea la fuerza, como cualquier bestia rabiosa que es peligrosa para nosotros”.<sup>1571</sup>

El ser humano no sólo es libre sino que está obligado a serlo, pues por su voluntad no puede hacerse esclavo. No obstante, si no se puede renunciar a la libertad, se puede perderla por entablar una guerra injusta contra “la humanidad”. Es decir, nadie le quita su derecho humano a la libertad sino que él mismo se lo quita por hacer una guerra injusta: “Esta es la perfecta condición de la esclavitud, la cual no es otra cosa que el estado de guerra continuo entre un conquistador legítimo y un cautivo. Pues si se realiza un pacto entre ellos, y acuerdan que se le conceda un poder limitado a uno de ellos y se exija obediencia del otro, el estado de guerra y esclavitud cesa en la medida en que el pacto se mantenga. Pues, como se ha dicho, ningún hombre puede mediante su acuerdo entregarle a otro aquello que no tiene en sí mismo: el poder sobre su propia vida”.<sup>1572</sup> Pero además, para Locke, la esclavitud puede interpretarse como un beneficio para quien, por violar la ley de la naturaleza, merece la muerte:

---

<sup>1570</sup> *Ídem.*, no. 172, p. 125.

<sup>1571</sup> *Ídem.*, no. 181, p. 132.

<sup>1572</sup> *Ídem.*, no. 23, p. 23.

“...cuando un hombre ha renunciado a su propia vida por causa de algún acto que merece la muerte, aquél que lo tiene en su poder puede demorarse en quitársela y emplearlo en su propio servicio, con lo cual no le causa ningún daño. Pues, si el hombre encuentra que la penuria de su esclavitud supera el valor de su vida, está en su poder, resistiéndose a la voluntad de su amo, acarrearle la muerte que desea”.<sup>1573</sup>

El poder despótico, que es el ejercido sobre el esclavo, no es dado por la naturaleza, pues ésta sólo permite el poder paternal<sup>1574</sup> y, por medio del acuerdo o pacto, el poder político<sup>1575</sup>, sino que es generado por el triunfo de quien en guerra justa defiende la ley natural: “...el poder que un conquistador obtiene sobre aquellos a los que vence en una guerra justa es perfectamente despótico. Tiene un poder absoluto sobre las vidas de quienes, al ponerse en estado de guerra, han perdido la garantía de conservarlas, pero no por ello tiene derecho a sus posesiones”.<sup>1576</sup>

Salta a la vista que el poder despótico justifica, hasta este punto, la privación de la vida y la libertad, pero no de las posesiones. ¿Entonces el derecho de propiedad no se pierde por rebelarse a la ley de la naturaleza? En cuanto a este derecho, ¿no se da la inversión ideológica en Locke? Sí, se da, pero se requería de otra argumentación, debido a que no se podría justificar el pillaje común en las prácticas de las monarquías absolutas. Locke señala:

“No dudo de que esto [que el derecho de las posesiones se conserve en el conquistado], a primera vista, parecerá una doctrina extraña, al ser tan contraria a la práctica del mundo, pues no hay nada más familiar, cuando se habla de dominar países, que decir que alguien conquista una nación y ello le da, sin más, derecho de posesión. Pero las cosas cambian cuando consideramos que la práctica de los fuertes y poderosos, por universal que sea, pocas veces se ajusta al derecho, y lo que de hecho sucede es que a los conquistados se les impone, como parte de su sujeción, no discutir las condiciones estipuladas por las armas conquistadas”.<sup>1577</sup>

---

<sup>1573</sup> *Ídem.*, no. 22, p. 23.

<sup>1574</sup> “El poder paterno se ejerce sólo cuando la minoría de edad hace al niño incapaz de administrar su propiedad; el poder político allí donde los hombres tienen propiedad a su disposición, y el despótico sobre quienes no tienen propiedad alguna” (*ídem.*, no. 174, p. 126).

<sup>1575</sup> El poder político “no puede ser un poder absoluto y arbitrario sobre sus vidas y fortunas, que deben ser preservadas lo máximo posible, sino un poder para hacer leyes y establecer castigos que tiendan a la preservación del todo, excluyendo de la sociedad a aquellos miembros, y sólo a aquellos, que están tan corrompidos que amenazan a los sensatos y sanos, pues si esto no se toma en cuenta ninguna severidad es legal. Y este poder tiene su origen exclusivo en el pacto o el acuerdo establecido por mutuo consentimiento entre aquellos que constituyen la comunidad” (*ídem.*, no. 171, pp. 124-125).

<sup>1576</sup> *Ídem.*, no. 180, p. 131.

<sup>1577</sup> *Ibidem.*

En esta afirmación, comienza a verse uno de los elementos de la inversión ideológica en Locke: los derechos humanos dejan de ser del ser vivo, corporal y necesitado para convertirse en derechos del “propietario”. Sorprende ver cómo la vida y la libertad pueden perderse con mayor facilidad que la propiedad.<sup>1578</sup> Ésta ocupa un lugar especial en el pensamiento de Locke, jerárquicamente por encima de la vida y la libertad. Tiene que asegurar el respeto a la propiedad privada aún contra el poder despótico que nace de la conquista, pero por otro lado debe dejar la posibilidad para que la nueva clase hegemónica pueda expropiar las tierras de los pueblos sujetos al colonialismo. El argumento irá en dos sentidos. El primero es lógico y consecuencia de la guerra justa: el derecho a la reparación de los daños. Para Locke<sup>1579</sup>, existe este derecho en los siguientes términos:

“De manera que quien, por conquista, tiene derecho sobre la persona de un hombre, no tiene por ello derecho a poseer y disfrutar de sus propiedades. Pues es la fuerza bruta que el agresor ha utilizado lo que le da a su adversario el derecho de quitarle la vida y destruirlo, si así le place, como criatura dañina. **Pero es sólo el daño inferido lo que le da derecho a los bienes de otro hombre; pues aunque puedo matar a un ladrón que me ataca en el camino, sin embargo no puedo –cosa que parece menor– sacarle su dinero y dejarlo en libertad, pues sería robo de mi parte. Su agresión y el estado de guerra en el que se pone hacen que renuncie a su vida, pero no me dan a mí ningún derecho de apoderarme de sus bienes**”.<sup>1580</sup>

“...el conquistador, si su causa es justa, tiene un derecho despótico sobre las personas de todos los que ayudaron y participaron en la guerra contra él, y el derecho de reparar sus gastos y daños con el trabajo y las propiedades de los vencidos de manera que no afecte los derechos de ningún otro”.<sup>1581</sup>

El conquistador no roba, sino cobra los costos en los cuales ha incurrido por conquistar, por defenderse del agresor, por convertirse en un defensor de la humanidad a través de proteger la ley de la naturaleza. Entonces, a final de cuentas, en la práctica se le niega el derecho a su propiedad a aquéllos que actúan contra lo racional.

El segundo argumento muestra con mayor claridad la “inversión ideológica” en cuanto al derecho de propiedad. En primer lugar, Locke señala que Dios “ha dado la tierra a la humanidad

---

<sup>1578</sup> “...tampoco tiene el conquistador ningún derecho a quitárselos por el mero hecho de haber sometido a quien, por la fuerza, intentó su destrucción” (*idem.*, no. 182, p. 132).

<sup>1579</sup> Al contrario que para Bartomé de Las Casas que, como vimos en el capítulo primero, los españoles no podían argumentar la reparación de los daños de la conquista como justificación del despojo de su propiedad a los pueblos indios.

<sup>1580</sup> LOCKE, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, *op. cit.*, no. 182, pp. 132-133.

<sup>1581</sup> *Ídem.*, no. 196, p. 139.

en común”. Lo que no significa que Dios haya dado la tierra en común a todos los hombres, sino que pertenece en común a la “humanidad”. El detalle no es menor, pues en esta abstracción del sujeto se fincará la inversión ideológica. A partir de esto, busca “demostrar cómo los hombres pueden llegar a tener en propiedad varias parcelas de lo que Dios dio a la humanidad en común, y eso sin que haya ningún pacto expreso entre los miembros de la comunidad”.<sup>1582</sup>

Locke señala que Dios dio la razón al hombre para que haga uso de ella para mayor ventaja y beneficio de la vida. La tierra y todo lo que hay en ella fueron dados a los hombres para sustento y comodidad de su existencia. Al ser común a la humanidad, pero también para ser aprovechados, entonces necesariamente debe haber algún medio de apropiarse de ellos antes de que puedan ser utilizados, o resulten beneficiosos para algún hombre en particular. Así, para Locke, en un inicio, el hombre es propietario de tanta tierra labre, plante, mejore, cultive, y cuyo producto pueda usar. No sería lícito que un hombre poseyera más tierra de la que puede utilizar pues los frutos que de ella obtiene se desperdiciarían. Pero, con la invención del dinero, es posible y viable acumular tierras:

“Pues mediante voluntario consentimiento, han establecido la forma en que un hombre, rectamente y sin injuria, puede poseer más tierra de la que puede utilizar, recibiendo oro y plato a cambio de la sobrante. Pues el oro y la plata pueden permanecer largo tiempo en posesión de su propietario, sin echarse a perder. Esta distribución realizada al margen de las reglas de la sociedad y del pacto, se ha logrado acordando que esos metales deben tener valor”.<sup>1583</sup>

Ahora bien, estos argumentos a favor al derecho de la propiedad privada son, a su vez, la base para violentar el derecho de propiedad de quienes no acatan la ley de la naturaleza; y en concreto, se trata de los pueblos indígenas de América del Norte. Para estos pueblos no es lícito que acumulen más tierras de la que pueden cultivar; el resto “es común a la humanidad” y por lo tanto, ingleses y franceses pueden ir a utilizarlas. Además, al estar los pueblos indígenas en un estado de naturaleza, sin haber constituido ningún acuerdo o pacto para el uso del dinero, la acumulación de más tierra que la que ellos pueden cultivar no es justificable. En los siguientes textos expresa eso:

“...todavía hay grandes extensiones de terreno por descubrir, que, como sus habitantes no se unieron al resto de la humanidad en el consentimiento de utilizar dinero común, yacen yermas y son más de lo que la gente que mora en ellas utiliza o puede utilizar, y

---

<sup>1582</sup> *Ídem.*, no. 25, p. 24.

<sup>1583</sup> *Ídem.*, no. 50, p. 39.

así siguen siendo comunales, aunque esto difícilmente pueda darse entre esa parte de la humanidad que ha consentido en el uso del dinero”.<sup>1584</sup>

“Así, al principio, todo el mundo era América, y más aún de lo que lo es ahora; pues no se conocía en ninguna parte nada equivalente al dinero”.<sup>1585</sup>

Bajo esta perspectiva, los conquistadores tienen el mismo derecho que los indígenas de ocupar las tierras no cultivables en América, y si estos las defienden, desconocen que la tierra ha sido dada en común a la humanidad. Pero, además, violentan la ley de la naturaleza pues no aprovechan de la mejor manera la propiedad. En diversos textos, Locke hace ver que el burgués europeo tiene mayor derecho sobre la tierra que las culturas americanas:

“No puede haber una demostración más clara de esto que lo que ocurre en muchas naciones de América, las cuales son ricas en tierras y pobres en todas las comodidades de la vida, naciones a las que la naturaleza, habiéndolas dotado con tanta generosidad como a cualquier otro pueblo con los materiales necesarios para la abundancia, es decir, un suelo fértil, apto para producir en grandes cantidades lo que puede servir de alimento, vestido y bienestar. Sin embargo, al no mejorar esas tierras por medio del trabajo, esas naciones no tienen una centésima parte de las comodidades de las que nosotros disfrutamos, y hasta el rey de un vasto y fructífero territorio allí se alimenta, aloja y viste peor que un jornalero de Inglaterra”.<sup>1586</sup>

“Un acre de tierra que aquí produce veinte *búshels* de trigo y otro que en América, con el mismo cultivo, hiciera lo mismo, son, sin duda, del mismo valor natural e intrínseco. Sin embargo, el beneficio que **la humanidad** recibe de uno en un año tiene un valor de cinco libras y el otro posiblemente no valga un penique; si todo el beneficio que un indio recibió de él se evaluara y vendiera aquí, podría decirse que valdría una milésima parte”.<sup>1587</sup>

La propiedad común no logra el uso efectivo de los bienes y la tierra, según la perspectiva de Locke. Entonces lo que está en concordancia con la ley de la naturaleza es la propiedad privada que permite obtener el mayor beneficio: “...cada uno considere cuál es la diferencia entre un acre de tierra plantado con tabaco o azúcar, sembrado de maíz o avena, y un acre de la misma tierra pero comunal, sin labranza alguna, y encontrará que la mejora introducida por el trabajo es

---

<sup>1584</sup> *Ídem.*, no. 36, pp. 36-37.

<sup>1585</sup> *Ídem.*, no. 49, p. 39.

<sup>1586</sup> *Ídem.*, no. 41, p. 34.

<sup>1587</sup> *Ídem.*, no. 43, p. 35 (negritas mías).

lo que constituye la mayor parte del valor.”<sup>1588</sup> Los pueblos indígenas actúan contra la ley de la naturaleza al no producir de la manera en que produce el burgués inglés, ya que no benefician de igual manera “a la humanidad”.

Por tanto, esta argumentación le permite “por un lado, argumentar el derecho del conquistador derivado del estado natural –toda tierra pertenece al género humano– con el otro derecho de romper los límites de este mismo estado natural. Por el estado natural, todo es común. Sin embargo, ocupa la tierra, deja de serlo gracias a este acuerdo sobre el uso del dinero. El conquistador puede aprovechar el estado natural, pero no está limitado por él, aunque no se haya formado un estado civil. Pero los indígenas no pueden rechazar este acuerdo y están ahora sometidos a él. Si no se someten, están otra vez levantados en contra del género humano y son tratados como fieras salvajes”.<sup>1589</sup>

La argumentación de Locke produce una inversión ideológica que oculta la realidad. Su silogismo puede resumirse de la siguiente manera:

- a) En el “estado de naturaleza” todos son iguales y libres.
- b) Si alguien incumple la ley de la naturaleza se transforma en un irracional, en el enemigo que puede ser muerto como animal, por ser peligroso para la humanidad. Por tanto, deja de ser sujeto de igualdad y libertad.
- c) Sólo en el estado civil existe el juez con autoridad. En la relación entre los estados (y especialmente referido al mundo colonial), no hay autoridad suprema, y por lo tanto, nos encontramos en un estado de guerra.
- d) Cuando un estado juzga que otro lo ha agredido, lo haya tratado con injusticia, o simplemente lo odia, y entonces considera a dicho estado como agresor y por ello lo define como enemigo fuera de la ley y la razón, puede declararle una guerra justa. Sólo Dios puede juzgar sobre este juicio.
- e) El vencedor –que será el más fuerte, el más armado, y no el que “tenga la razón”– puede entonces esclavizar al vencido, pues hay derecho de constituir un poder despótico sobre él. Además, los bienes de los vencidos que participaron en la guerra pasarán a propiedad del vencedor para resarcir las pérdidas de la guerra.

Hinkelammert no niega los logros contra el absolutismo y la sensibilidad de derechos humanos que hubo en las revoluciones burguesas; como bien señala la utopía de Locke “era una sociedad de pequeños productores, en la cual cada uno tendría acceso a la propiedad independiente. Por eso en el centro de su reivindicación de la igualdad estaba el ser humano concreto y necesitado, que aspiraba a una sociedad, en la cual todos podían vivir dignamente y

---

<sup>1588</sup> *Ídem.*, no. 40, p. 33.

<sup>1589</sup> HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *op. cit.*, p. 102.

satisfacer sus necesidades por igual, basándose en el derecho de propiedad privada”.<sup>1590</sup> No obstante, la inversión ideológica aparece a través de un proceso de normalización y de su uso ideologizado. El ser humano concreto y vivo se abstrae de la historia (“la humanidad”), se sustituye por un sujeto abstracto (“propietario”) y sus intereses se establecen como valores universales. Se predica de forma universal y natural el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad pero su ejercicio se vincula con una expresión concreta de ser humano: el propietario capitalista. Algo semejante también denuncia Ellacuría en su historización de los derechos humanos:

“...el hombre no es una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos, sino, especialmente en lo que toca a los problemas del derecho, es una realidad escindida entre el que lo disfruta y el que lo padece y, más pertinente para nuestro problema, es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el señor y el oprimido. Con el agravante de que la condición de esclavo y oprimido no es primigenia, ni siquiera consiste en una mera ‘carencia’, sino que es derivada, y derivada de una estricta ‘privación’, de un despojo múltiple y diferenciado. Muchas veces el derecho es la superación idealista de esa escisión y de esa contraposición dialéctica, que, en primer lugar, oculta la realidad de la escisión y de la contradicción y, en segundo lugar, favorece la continuación de la misma, presentando como derecho de todos lo que es privilegio de pocos”.<sup>1591</sup>

Por eso, para Locke, a final de cuentas, la sociedad civil está para proteger la propiedad privada: “...al haber renunciado estos hombres a su vida y, junto con ella, a sus libertades; y habiendo perdido sus bienes al pasar a un estado de esclavitud, no son capaces de tener propiedad alguna **y no pueden ser considerados parte de la sociedad civil, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad**”.<sup>1592</sup> Con eso los derechos humanos como medios de dignificación de la persona humana como sujeto vivo con necesidades concretas, es sustituido por la sacralización de la propiedad. Pero no de cualquier propiedad, sino de la propiedad como sistema de competencia y eficacia. Por eso, la propiedad de los indios no podía ser protegida por la ley de la naturaleza, como lo debía ser, efectivamente, la propiedad privada del burgués inglés.

La inversión ideológica presente en la obra de Locke funcionó para que la nueva clase hegemónica pudiera realizar conquistas en nombre de los derechos naturales, y pudiera realizar guerras por defender a la humanidad y la ley de la naturaleza. Se podía entonces violentar los

---

<sup>1590</sup> *Ídem.*, p. 103.

<sup>1591</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 435.

<sup>1592</sup> LOCKE, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, *op. cit.*, no. 85, p. 61 (negritas mías).

derechos naturales sin negarlos; muy al contrario, se podían violentarlos en nombre de la defensa de esos mismos derechos.<sup>1593</sup> Se podía negar la propiedad de los pueblos indígenas a sus tierras, en nombre de defender el derecho de propiedad de los burgueses, pues aquella propiedad no cumplía con los beneficios que establecía la ley de la naturaleza. En otras palabras, los derechos naturales defendidos por Locke estaban institucionalizados por la formación capitalista que estaba en formación. Al respecto, sintetiza Hinkelammert:

“Esta es la inversión de los derechos humanos, en cuyo nombre se aniquilan a los propios derechos humanos. Ella tiene una larga historia. De hecho, la historia de los derechos humanos modernos es, a la vez, la historia de su inversión, la cual transforma la violación de estos mismos derechos humanos en un imperativo categórico de la acción política. La conquista española de América se basó en la denuncia de los sacrificios humanos que cometían las civilizaciones aborígenes americanas. Más tarde, la conquista de América del Norte se argumentó por las violaciones de los derechos humanos por parte de los aborígenes. La conquista de África por la denuncia de canibalismo, la conquista de la India por la denuncia de la quema de las viudas y la destrucción de China por las guerras del opio se basó igualmente en la denuncia de la violación de los derechos humanos. Occidente conquistó el mundo, destruyó culturas y civilizaciones, cometió genocidios nunca vistos, sin embargo, lo hizo para salvar los derechos humanos”.<sup>1594</sup>

Además de la tenencia colonialista de Occidente, la inversión de los derechos humanos comienza desde los orígenes de la tradición europea en su propio territorio. Por ejemplo, en la Revolución Francesa no sólo se mata al rey y a los aristócratas, sino también a los primeros representantes de los derechos humanos del ser vivo: Olympe de Gouges, la mujer feminista, y François Babeuf, el hombre de la igualdad obrera.

Se puede estar o no de acuerdo con la lectura que de Locke realiza Hinkelammert, pero no es nuestro objetivo en este momento entrar a esta disputa.<sup>1595</sup> Valoramos la lectura en cuanto una

---

<sup>1593</sup> Dussel habla de una razón cínica, donde no se tiene una pretensión de verdad, sino que se tiene la verdad y sólo se exige su aceptación: la guerra justa de John Locke, por ejemplo. La razón cínica usa siempre un pseudo-argumento tautológico, señala este autor, pues es la razón que se da a sí mismo el que ostenta el poder, y por la que no necesita ingresar jamás en una auténtica discusión (la de la “razón discursiva”), porque no está en la disposición, desde el punto de partida, a dejarse juzgar por ningún otro poder (DUSSEL, Enrique, “Estado de guerra permanente y razón cínica: John Locke”, *op. cit.*, p. 288).

<sup>1594</sup> HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: El caso de John Locke”, *op. cit.*, pp. 78-79.

<sup>1595</sup> Es obvio que desde posturas eurocéntricas y liberales clásicas la lectura de Hinkelammert sobre el pensamiento de Locke no gustaría. No obstante, desde posturas críticas también hay desacuerdos, como el caso de Helio Gallardo, quien señala: “Que Hinkelammert tergiversa en este tema de derechos humanos a los autores que examina para mejor montar (?) su punto de vista es fácilmente constatable. Mencionaremos dos casos notorios. El primero corresponde a John Locke...” (GALLARDO, Helio, *Teoría crítica. Matriz y posibilidad de derechos humanos*, *op. cit.*, p. 306).

*propedéutica* para comprender el discernimiento de la “inversión” como un método de crítica de los derechos humanos. Si las intenciones del filósofo inglés eran o no las que establece esta lectura no es nuestro punto a discusión, sino cómo este tipo de discursos muestran la inversión ideológica en los derechos humanos. Por eso, nosotros hemos destacado la lectura en función de presentar con mayor claridad esta crítica de derechos humanos. Una crítica que señala que “[l]os derechos humanos se transforman en una agresividad humanitaria: violar los derechos humanos de aquellos que los violan”.<sup>1596</sup>

#### **4.2.2. Derechos humanos como asesinato fundante**

Hinkelammert también ha presentado su crítica de los derechos humanos desde la perspectiva del “asesinato fundante”. Se trata de un uso ideologizado de un asesinato, al cual se le otorga un carácter general o global para justificar todas las acciones que un poder realice para tomar “venganza”, para “llevar a cuentas” al asesino, o para evitar nuevos acontecimientos que significaran la repetición de aquél. Así, los derechos humanos usados de manera ideologizada se convierten en un criterio para ir contra quienes son considerados como continuadores del asesinato fundante, pues son opositores del poder que se considera “protector de la humanidad y de los derechos humanos”.

El “asesinato fundante” consiste en un constructo producido por el poder que se legitima a través de él. Lo hace frente a los dominados, pero también ante quienes ejercen el poder. En la base hay un asesinato común, como cualquier otro. Pero el poder, al transformarlo en asesinato fundante lo hace especial, único, jamás visto, inusitado, parteaguas de la historia, etc. Los enemigos del poder entonces se vuelven encarnación de los asesinatos que cometieron el asesinato fundante.

“...ningún asesinato es de por sí un asesinato fundante. Un determinado asesinato se convierte en asesinato fundante mediante decisiones y procesos sociales. Aparecen en determinadas crisis del poder y son constructos para enfrentarlas. El asesinato usado como asesinato fundante, es siempre un asesinato como muchos otros. Pero en

---

Aunque en algunos puntos creemos que la crítica de Gallardo tiene razón en cuanto Hinkelammert debe matizar ciertas afirmaciones (aunque nosotros usamos un artículo diez años más nuevo que el que refiere Gallardo en su crítica), creemos que también realiza una lectura favorable de Locke en función de adaptarlo a su teoría de las subjetividades emergentes. No obstante, este análisis rebasa el objetivo de nuestra referencia a la “inversión ideológica”.

<sup>1596</sup> HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: El caso de John Locke”, *op. cit.*, p. 78.

determinadas circunstancias, es transformado en nombre del orden, la ley y la autoridad en asesinato fundante”.<sup>1597</sup>

Entonces el poder que asesina se presenta como un vengador continuo. En efecto, el asesinato fundante tiene un carácter universal, es expansivo y crea una corriente de asesinatos sin cesar; alcanza con su perspectiva al mundo entero por todos los tiempos. Para nuestro autor, este tipo de asesinato se encuentra en la base de la modernidad, si bien ya aparece en los antiguos griegos y en la Edad Media europea está formulado de manera completa.

El asesinato fundante no es el asesinato de un chivo expiatorio. Éste suele ser una persona insignificante, marginada o deformada, mientras que en el asesinato fundante quien muere es un héroe que encarna los más altos valores de la sociedad. Puede ser igualmente una referencia abstracta como el género humano, pero siempre es el lugar destacado de los valores más altos vigentes o que deben serlo. Además, en la muerte del chivo expiatorio, el grupo asesino termina siendo el grupo santificado; en cambio, en el asesinato fundante, aparece el asesino de los asesinos, y éste es el que se convierte en grupo santificado. Y esto porque, como señala Hinkelammert: “Hay asesinos. No obstante, en el caso del asesinato fundante, los asesinos son execrados, son detestables. En el curso de la historia de los asesinatos fundantes son basura, peste, cánceres, parásitos. Se trata de eliminarlos, de aniquilarlos, de exterminarlos, de liquidarlos.”<sup>1598</sup> El grupo de los vengadores de la muerte del héroe coincide con el del grupo de los santificados. El grupo de vengadores se transforma en el grupo de los santificados y salvados. El otro es un grupo de asesinos. Aquéllos al ser asesinos de asesinos, no se consideran asesinos sino vengadores en nombre del héroe cuya muerte ha desatado el proceso. Esta acción y este orden se justifica en función del castigo de los asesinos que han cometido un crimen inmenso.

“Los que asesinan al chivo expiatorio se purifican en la sangre vertida por ellos. No pueden culpar a nadie más. Por consiguiente, el chivo expiatorio pacifica, disminuye agresividades. En el caso del asesinato fundante, éste desata una guerra que nunca tiene fin. Estabiliza también, mas lo hace estabilizando la guerra. Hay que proseguir la guerra para que prosiga el orden. La guerra y el orden llegan a ser lo mismo: la guerra es paz, la paz es guerra”.<sup>1599</sup>

---

<sup>1597</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, DEI, San José de Costa Rica, 2003, p. 192.

<sup>1598</sup> *Ídem.*, p. 191.

<sup>1599</sup> *Ídem.*, p. 192.

El orden que legitima el asesinato fundante es universalista, sin límites en el espacio ni en el tiempo. El grupo de vengadores se absolutiza y está siempre al pendiente de volver a actuar, de volver a eliminar a aquellos que reproduzcan la conducta del asesino del héroe.

Hinkelammert nos señala que antes del asesinato fundante que establece el Imperio cristiano, encontramos antecedentes en Sófocles, tanto en *Edipo rey*<sup>1600</sup> como en *Antígona*. De esto señala:

“El asesinato del rey estaría al mismo nivel que el de un albañil. Rey sería la profesión del asesinado. Lo que transforma el regicidio en magnicidio, es justamente la tesis de que el rey es padre del asesino, aun cuando de manera natural no lo sea. En la sociedad patriarcal que se está formando, el asesinato del padre es el magnicidio de por sí. Sófocles hace pasar esta dignidad patriarcal del padre como señor de la casa al rey, quien es por todo el reino lo que el padre para la casa”.<sup>1601</sup>

El asesinato de Layo se vuelve fundante por la acción de Creonte, el sustituto de Edipo. En adelante, podrá tratar a todos los que se le opongan como repetidores de ese asesinato, nuevos Edipos que deben ser castigados, siendo ahora Creonte el rey y el padre que se quiere asesinar: “El asesinato fundante funda una nueva agresividad en función de la legitimación del poder. Éste posee ahora puros enemigos metafísicos, enemigos absolutos nacidos del mal. Y la primera sacrificada es Antígona”.<sup>1602</sup>

Otro nivel del asesinato fundante se da con la Cristiandad, pues ahí el asesinato de un hombre es convertido en el asesinato del rey-padre-Dios. La crucifixión de Cristo como asesinato fundante del imperio cristiano se constituye en el primero asesinato fundante universal. El cristianismo se vuelve contra sus orígenes judíos, a quienes acusa de asesinos. Pero no se trata de la persecución de una minoría, sino que el judío es sólo un puente para generar enemigos universales. La historia se vuelve la lucha entre Dios y el demonio, cristianos e infieles: “Se trata de la primera construcción de un monstruo universal en la tierra, contrario al reino de Dios encarnado en el imperio y su cristianismo. Es la construcción mítica de una eficacia sin límites del poder. Es la raíz de la conquista del mundo por Occidente”.<sup>1603</sup>

El asesinato fundante también aparece en la Modernidad. El asesinato de Dios del Cristianismo no desapareció sino que se secularizó. John Locke lo sustituye por el género humano, por la humanidad, que es ofendido por todos quienes no aceptan el nuevo régimen burgués. Se trata de un género humano que es la propiedad privada y su libertad. La ley natural es

---

<sup>1600</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 193 y ss.

<sup>1601</sup> *Ídem.*, p. 200.

<sup>1602</sup> *Ídem.*, p. 203.

<sup>1603</sup> *Ídem.*, p. 208.

el centro, como hemos visto, del argumento de Locke. “Dios no desaparece, sino que es el creador quien hizo la creación de una manera tal, que este género humano defina su esencia y presencia en el mundo”.<sup>1604</sup> Es lo que nuestro autor llama el “circuito sacrificial en su forma burguesa”, y que describe de la siguiente forma:

“La sociedad burguesa obedece a un sacrificio original realizado por todas las despotías de la historia, considerando a todas las sociedades no burguesas como despotías. Se trata de un sacrificio original, no realizado por la sociedad burguesa, sino por las sociedades en contra de las cuales aquélla lucha y a las cuales considera despotías. Sigue al mito medieval de un sacrificio original de la crucifixión de Jesús, que es un sacrificio cristiano, pero que no ha sido realizado por los cristianos, sino por aquellos que rechazaron a Cristo. La sociedad burguesa se ofrece como la sociedad que potencialmente, por medio del mercado, es una sociedad sin sacrificios. Todos los sacrificios de la historia han sido realizados para recibir su sentido de la sociedad burguesa. En cuanto haya amenaza de vuelta de la despotía, también la sociedad burguesa es despótica, sólo que en forma de un poder despótico que lucha de manera despótica en contra de la despotía. Después de su victoria definitiva, no habrá ya ninguna despotía. Por ende, realiza sacrificios que son necesarios para que finalmente ya no haya sacrificios. Se trata de sacrificios que, en última instancia, se derivan del hecho de que ha habido despotía, y que todavía amenaza la despotía”.<sup>1605</sup>

Mientras el imperio cristiano sale para universalizar el cristianismo, la sociedad burguesa sale a universalizar la ley burguesa y con ella el mercado en nombre de la libertad. Desde entonces, el poder hegemónico sigue construyendo asesinatos fundantes que atentan contra la humanidad. Por eso, como señala Hinkelammert:

“La construcción de los asesinatos fundantes hace aparecer las violaciones de derechos humanos como actos de servicio a la humanidad y su destino. Luego, lo que como hecho hace presente una violación, en el contexto de estas interpretaciones es, al contrario, un servicio a la humanidad y para la vigencia de los derechos humanos. A la luz de la construcción del asesinato fundante, el llamado al respeto por los derechos humanos significa un llamado a violarlos. La construcción del asesinato fundante invierte la

---

<sup>1604</sup> *Ídem.*, p. 225.

<sup>1605</sup> HINKELAMMERT, Franz, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1998, p. 34.

realidad y la relación con los derechos humanos: la guerra es paz, la tortura es amor, la explotación es camino hacia un mundo mejor”.<sup>1606</sup>

Como puede observarse, el mito del asesinato fundante es otra perspectiva desde la que se muestra la inversión ideológica de los derechos humanos. Una manera de discernir cómo derechos humanos son ideologizados y utilizados para fines que niegan derechos humanos. De cómo derechos humanos en lugar de ser herramientas para que los sujetos vivos se defiendan de los poderes abusivos, se convierten en instrumentos de legitimación de la opresión.

#### **4.2.3. Derechos humanos, normalización y utopismo**

En esta sección deseamos comentar sobre dos elementos que componen la inversión ideológica de los derechos humanos: la normalización y el utopismo. De cierta forma estos elementos los hemos mostrado a través de la lectura que realizamos del pensamiento de John Locke, pero ahora deseamos explicitarlos. Ambos son esenciales para comprender el uso opresor de los derechos humanos que muestra la inversión ideológica, cuando son utilizados para cerrar el paso a nuevas praxis de liberación y emancipación.

Una vez que una lucha específica de emancipación se ha convertido en un “poder instituido” y ha conformado un orden socio-político que busca preservar unas determinadas relaciones de producción y acceso a bienes, éstas tienden a absolutizarse y pretenden clausurar cualquier vía para la emergencia de nuevos poderes. En este sentido, Solórzano señala:

“Toda lucha emancipadora es específica aunque su fundamento sea universal; esto es algo que no se debiera olvidar, pero es lo que más prontamente parecen olvidar los “creyentes”, “guerreros” y “luchadores” por la libertad, la igualdad, la justicia, la tolerancia, etc., al punto que la desmemoria y el olvido se llegan a utilizar como herramienta de control y desactivación de las (otras) luchas (que no sean las propias). Así, una vez logrado el propósito específico (que aquella lucha plasmara en reconocimiento) se tiende a cerrar el paso, cual *Moisés ordenando cerrar el paso por el mar*, para que nadie más use ese camino, en definitiva, para no compartir el espacio socio-histórico. ¿Paradoja de la historia, inevitabilidad de la inversión? Quizá, pero nunca necesidad”.<sup>1607</sup>

---

<sup>1606</sup> HINKELAMMERT, Franz, *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, op. cit., p. 248.

<sup>1607</sup> SOLÓRZANO, Norman, *Crítica de la imaginación jurídica*, op. cit., p. 150, nota 197.

Esto expresa una tendencia de la praxis humana de fijar de manera definitiva las diversas expresiones históricas, tales como normas, instituciones, costumbres, estructuras sociales, etc. A través de la descontextualización se busca fijar de forma permanente particulares órdenes de relaciones de producción y acceso de bienes para la producción y reproducción de la vida; se pretende absolutizar el resultado de praxis humanas concretas y contextualizadas. Es decir, la inversión ideológica “es la forma que adquiere la contingencia histórica cuando una de las concreciones o realizaciones de la acción humana se ha estabilizado o institucionalizado y tiende a absolutizarse frente a otras posibles concreciones a las cuales declara inválidas o, más radicalmente, ‘imposibles’”.<sup>1608</sup> Y, además, es una manera de negar la complejidad de derechos humanos.

Cuando una lucha de emancipación se normaliza y se absolutiza, y al institucionalizarse termina por crear una nueva forma de dominación. Entonces desde el nuevo poder instituido todas las nuevas luchas de emancipación se convierten en enemigas de la emancipación original, y por eso deben ser reprimidas o castigadas, inclusive con su aniquilación total. Esta dinámica funciona como un cierre de la historia, como una negación de la novedad que se da en la realidad histórica. Esto genera que el contenido utópico de las emancipaciones se convierta en utopismo; se da entonces la inversión ideológica, pues el *utopismo*<sup>1609</sup> se encarga de matar a la utopía.

Derechos humanos deben entenderse como “horizonte utópico”, y se debe evitar la ilusión de creer que se “realizan” y “cumplen” derechos humanos en su totalidad y generalidad. En cambio, derechos humanos son una guía de la praxis humana, pero lo que acontece en la realidad histórica son praxis concretas, específicas y múltiples, que deben ser juzgadas utilizando derechos humanos como elemento crítico. Es decir, que por sí mismas estas praxis no son derechos humanos. Por eso, actuar bajo la ilusión de que nuestras acciones son o realizan en su totalidad derechos humanos es coartar o inhibir el carácter crítica que tiene una sensibilidad de derechos humanos. Consiste en desplazar el fundamento de derechos humanos de la praxis del sujeto vivo e intersubjetivo, a una acción del sujeto abstracto. Este *utopismo* es convertido por el poder en discurso de su propia legitimación.<sup>1610</sup>

---

<sup>1608</sup> *Ídem.*, p. 146.

<sup>1609</sup> *Utopismo* entendido como la idea moderna de la razón y el mito sobre progreso infinito, que creyó posible domesticar la realidad social aún más allá de sus propios límites. En el campo del derecho, el utopismo jurídico se da cuando los operadores jurídicos creen que la realidad es cómo se enuncia en las normas, y por lo tanto, al establecer y obedecer normas se “están realizando” derechos humanos. Esto tiene relación con las *falacias* que describe Luigi Ferrajoli: “...la lectura de la realidad *sub specia iuris*, que induce al jurista a tomar la imagen legal del ordenamiento por su funcionamiento real y a mecerse en la ilusión de que el sistema jurídico es una representación del sistema político y social. De ello se deriva una actitud contemplativa en relación con las normas jurídicas, asumidas ya no como normativas sino como descriptivas de las efectivas relaciones jurídicas” (FERRAJOLI, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trad. Perfecto Andrés Ibáñez *et al.*, Trotta, Madrid, 2000, p. 941).

<sup>1610</sup> De alguna manera, lo que se busca en el método de historización de los conceptos propuesto por Ellacuría, es evitar que derechos humanos caigan en utopismo, y se pierda su carácter crítico. Es decir, que historizando el

Al estar las democracias y los estados de derecho de Occidente vinculados a un sistema económico específico –el capitalismo neoliberal y globalizado– el interés fundamental que garantiza el discurso de derechos humanos son las relaciones capitalistas de producción y las leyes del libre mercado. En efecto, el sujeto vivo, intersubjetivo y práxico que fundamenta derechos humanos es desplazado por un sujeto abstracto, que no tiene necesidades concretas para producir y reproducir la vida, y que goza de una igualdad en abstracto con otros sujetos de derecho.

La praxis humana se enfrenta en sus realizaciones al principio de imposibilidad –debido a la finitud de la condición humana–, pues hay que atender a las *condiciones materiales de posibilidad* y de *factibilidad*. En términos de Hinkelammert:

“...todos los fines posibles tienen condiciones materiales de posibilidad, y el producto social es el universo en el cual los fines por realizarse se disputan sus condiciones materiales. Independientemente de la voluntad humana y de las capacidades subjetivas de realización, las condiciones materiales de la posibilidad, cuyo conjunto es el producto social, obligan a una selección de los fines efectivamente enfocados y realizados. (...) Aparece, entonces, el límite de los proyectos materialmente posibles que es más estrecho que el límite de los proyectos técnicamente posibles. Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad”.<sup>1611</sup>

Por su parte, Dussel retoma el pensamiento de Hinkelammert y enuncia el criterio de factibilidad de la siguiente manera:

“[E]l que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea *posible* teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teoría y técnica) dice relación a dichos fines; su validez se juega por la ‘eficacia’ formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón instrumental-estratégica. Quien no cumple estas exigencias empírico-tecnológicas intenta un acto *imposible*”.<sup>1612</sup>

---

concepto “derechos humanos” nos percatamos que las acciones en sí no son derechos humanos sino que deben ser juzgadas desde ellos como momento crítico.

<sup>1611</sup> HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 318.

<sup>1612</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 266.

Ahora bien, los derechos humanos describen, como parte de su complejidad, “un horizonte utópico de la convivencia humana en relación con el cual sólo permiten aproximaciones”.<sup>1613</sup> Debido a los criterios arriba señalados, en ningún tiempo y en ningún lugar cada uno de los derechos puede ser protegido ni cumplido plena y totalmente.<sup>1614</sup> Además, la apertura a la novedad histórica de la praxis del sujeto vivo e intersubjetivo nos imposibilita conocer de antemano el contenido de los nuevos derechos.

Cuando se invisibilizan las condiciones de posibilidad y de factibilidad en cuanto a derechos humanos, se niega la *relación transversal* que existe entre el horizonte utópico y la realización histórica. Soslayar estas condicionantes de la praxis, conlleva la negación de su dinamicidad. Así, por ejemplo, nos hace ver Solórzano<sup>1615</sup>, la negación de esta relación transversal se hace presente en la *falacia garantista* denunciada por Luigi Ferrajoli, que consiste en “la idea de que basten las razones de un derecho bueno, dotado de sistemas avanzados y actuables de garantías constitucionales, para contener al poder y poner a los derechos fundamentales a salvo de sus desviaciones”.<sup>1616</sup>

Esta negación de la relación entre condiciones de posibilidad y de factibilidad con derechos humanos, también la denuncia Norberto Bobbio cuando señala el postulado del racionalismo ético conforme al cual “la demostrada racionalidad de un valor es condición no sólo necesaria sino suficiente de su realización”.<sup>1617</sup> Pero también esta relación transversal resulta instrumentalizada o funcionalizada – a la vez es ocultada por este uso ideologizado– a los fines de la legitimación de los poderes instituidos del actual orden mundial neoliberal.

En las democracias occidentales neoliberales, el poder instituido fundamenta su legitimidad en la pretensión de realizar derechos humanos.<sup>1618</sup> Pero, como hemos dicho, derechos humanos contienen un carácter utópico, que sirve de criterio para a partir de la realidad histórica saber lo que se puede realizar y valorar efectivamente lo que se realiza. En efecto, eso provoca que tengan un carácter crítico cuando “denuncien o sean un *parámetro* para determinar el grado de ilegitimidad de los poderes instituidos, ya que evidencian la incapacidad de éstos para satisfacer

---

<sup>1613</sup> HINKELAMMERT, Franz, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica, 1990, p. 137.

<sup>1614</sup> Recuérdese lo que habíamos señalado en la primera sección de este capítulo respecto a la existencia constante de víctimas en todo sistema.

<sup>1615</sup> Cf. SOLÓRZANO, Norman, *Crítica de la imaginación jurídica*, op. cit., p. 126. Véase también SOLÓRZANO, Norman, en *Revista Jurídica*, v. 11, n° 21, CCJ/FURB, jan./jun. 2007, p. 9.

<sup>1616</sup> FERRAJOLI, Luigi, *Derecho y razón*, op. cit., p. 941.

<sup>1617</sup> BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, op. cit., p. 60.

<sup>1618</sup> En términos de Capella, podríamos señalar que la inversión ideológica significa que derechos humanos se constituye en *ideología de aceptación* del orden político-social (Cf. CAPELLA, Juan Ramón, *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teorética al estudio del derecho y del estado*, Trotta, Madrid, 2006, p. 45-48).

condiciones para la realización de acciones *conforme a* derechos humanos”.<sup>1619</sup> Este carácter crítico requiere ser eliminado por los poderes instituidos.

La imposibilidad del cumplimiento de todos los derechos humanos –y la existencia constante de víctimas– conlleva a que los sistemas políticos y jurídicos establezcan un conjunto organizado jerárquicamente. Entonces un derecho o un grupo de derechos se consideran de manera *a priori* como derechos fundamentales que relativizan a los otros. Su superioridad les protege de ser sacrificados por los demás derechos, pero en sentido contrario el resto, al ser relativizados, sí son sacrificables. Esto, que parecería hasta cierto punto lógico y admisible desde el punto de vista de los derechos humanos como momentos utópicos de la praxis humana, genera una inversión ideológica cuando se presenta que esa jerarquización está indisolublemente ligada a las formas de regulación del acceso a la producción y distribución de los bienes materiales y sociales.

Como hemos insistido, derechos humanos deben entenderse como la juridificación de las necesidades humanas para producir, reproducir y desarrollar la vida. Esto otorga gran importancia a las formas de acceso a los bienes. En efecto, la jerarquización de los derechos viene condicionada por determinada forma de regulación del acceso a la producción, distribución y disfrute de los bienes. Pero sucede que en las “democracias avanzadas”<sup>1620</sup> de la Modernidad hegemónica, como hemos insistido, derechos humanos se han convertido en un *discurso de legitimación* de determinadas relaciones sociales de producción y acceso a los bienes y de un determinado orden social y político.

Los poderes instituidos que basan su legitimidad en el cumplimiento de derechos humanos no pueden, entonces, soportar la crítica del incumplimiento de estos. Se crea la ilusión de contemplar a derechos humanos no como “medios” sino como “fines”, lo que reduce su carácter crítico. Lo importante es cumplir “los derechos” y el “estado de derecho” que son “fines absolutos”, sin admitir que “como medios” se puedan desvirtuar o abusar de ellos (se les puede dar un uso ideologizado), al grado de desconocer o aniquilar a los sujetos vivos que, ahora, en lugar de fines se les ha convertido en los medios. Enrique Dussel señala que Marx llama “‘fetichismo’ a esta *inversión*: se toma las cosas (mediaciones de factibilidad) como fines, y a las personas (la vida del sujeto y su autónoma participación libre) como mediaciones”.<sup>1621</sup> Lo que tiene como consecuencia la negación de la alteridad, que hemos comentado en varias ocasiones:

“La totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a autocentrarse, y a pretender, temporalmente, eternizar su estructura presente; espacialmente, a incluir intrasistemáticamente a toda exterioridad posible. Como portador de un hambre infinita,

---

<sup>1619</sup> SOLÓRZANO, Norman, *Crítica de la imaginación jurídica*, op. cit., p. 151.

<sup>1620</sup> Cf. FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999.

<sup>1621</sup> DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 264.

el fetiche pretende instalarse para siempre en una insaciable antropofagia. La proximidad del cara-acara desaparece porque el fetiche se come a su madre, a sus hijos, a sus hermanos... La totalidad totalizada, cíclope o Leviathan en la tierra, mata a cuantos rostros ajenos le interpelan hasta que al fin, después de larga y espantosa agonía, desaparecerá tristemente de la historia no sin antes sellar con injusticias sin número sus últimos días”.<sup>1622</sup>

En efecto, cuando la praxis de liberación del sujeto vivo e intersubjetivo está denunciando la ilegitimidad de los poderes instituidos, estos fundan su legitimidad en la pretensión de realizar esos derechos humanos; entonces, se argumenta que el sujeto vivo que demanda el cumplimiento de (nuevos) derechos humanos está en contra de la “garantía” de realización de derechos humanos –que descansa en esos poderes instituidos que han sido deslegitimados por no proveer el acceso a los bienes para la satisfacción de necesidades de vida–. El interés general objetivo y la oposición al principio de jerarquización imperante se transforman en una polarización entre quienes lo aceptan y entre quienes no lo hacen. De ahí que derechos humanos, señala Hinkelammert, esté delimitado en función de estas formas de acceso de la propiedad: “De esta manera se puede explicar por qué en la tradición burguesa la producción privada aparece como principio de jerarquización de los derechos humanos, y en la tradición socialista la satisfacción de necesidades como referencia de la determinación de los sistemas de propiedad”.<sup>1623</sup>

Hinkelammert sostiene que la actual insistencia del Imperio en los derechos humanos se refiere casi exclusivamente a derechos del propietario; en cambio, son los perdedores de la estrategia de globalización quienes siguen insistiendo en derechos humanos del ser humano mismo, como ser corporal y vivo.<sup>1624</sup> Los derechos humanos formulados en el siglo XVII son derechos de colectivos y no tienen nada de específicamente humano. Son derechos del propietario, que valen tanto para los colectivos con personalidad jurídica (empresas privadas) como para personas “naturales” que son reducidas a propietarios. Los cambios estructurales realizados por la estrategia de globalización neoliberal han borrado al sujeto vivo del ámbito de los derechos humanos, pues ha sido sustituido por la empresa. Los derechos humanos se sustituyen por los derechos de la empresa, los derechos de la propiedad privada, aunque se continúe con el mismo discurso. Hinkelammert sostiene que ha existido un proceso de sustitución de las grandes burocracias privadas que se han impuesto a las burocracias públicas. Las empresas de producción mundial exigen una fluidez del mercado, de tal forma que se oponen a políticas

---

<sup>1622</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., pp. 66-67.

<sup>1623</sup> HINKELAMMERT, Franz, *Democracia y totalitarismo*, op. cit., p. 138.

<sup>1624</sup> Cf. HINKELAMMERT, Franz, “El proceso de globalización y los derechos humanos” en *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, op. cit., p. 21.

intervencionistas del estado. Esto conlleva a ajustes estructurales especialmente a tres dimensiones de la sociedad:

- a) La apertura con tendencia ilimitada para el capital financiero y las corrientes de divisas y mercancías.
- b) La reestructuración del estado en la dirección de un estado policial y militar.
- c) La flexibilización de la fuerza de trabajo, que trae consigo la anulación de derecho de importancia decisiva, producto del contrato de trabajo, como la protección frente al despido, el seguro social y la protección de la mujer, etc.

Se hace creer, entonces, que el estado policial significa libertad y el estado social es opresión. Se le quitan al estado las funciones de la política de desarrollo y de la política referente a la infraestructura económica y social. En efecto, se privatiza la propiedad pública, que resulta en una nueva acumulación originaria. Las seguridades sociales son disueltas y los sindicatos debilitados. En este contexto, para las empresas transnacionales, los derechos humanos como derechos del sujeto vivo no son más que distorsiones del mercado:

“Estos poderes del mercado operan en nombre de la técnica. Toda política económica ahora es aparentemente la aplicación de una técnica, que se presenta como la única forma de racionalidad. Frente a ella, la política parece ser un ámbito de la irracionalidad. Pero estos poderes del mercado dominan la esfera del capital y, por tanto, los medios de comunicación. No admiten ninguna política frente al mercado, sino imponen el poder del mercado en nombre de la técnica, la eficiencia y la competitividad, que se erigen en las instancias de juicio sobre todos los valores humanos. Como consecuencia, la política mantiene solamente su autonomía en espacios neutrales desde el punto de vista del poder del mercado y que no interfieren con la determinación de la sociedad entera por el poder del mercado. Por tanto, este poder determina el marco dentro del cual la política es posible”.<sup>1625</sup>

Por la inversión ideológica de derechos humanos, quien cuestiona el orden, deja de ser sujeto de derechos y como consecuencia de su rebeldía, se le pueden suspender sus derechos humanos. Frente al enemigo de todo lo humano se suspende toda humanidad. Pero en realidad, como señala Sánchez Rubio, “[l]a vida humana por tanto, no es lo inviolable, sino esa forma de acceso a la producción y distribución de los bienes predominante”.<sup>1626</sup>

---

<sup>1625</sup> HINKELAMMERT, Franz, “El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual: la crisis del poder de las burocracias privadas” en Raúl Fonet-Betancourt y Juan Antonio Senent, *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*, MAD, Sevilla, 2004, p. 99.

<sup>1626</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, op. cit., p. 257.

### 4.3. Crítica de la Modernidad y derechos humanos

Es un lugar común señalar que los derechos humanos, en sus presupuestos esenciales, son profundamente occidentales. Esto no quiere decir que otras culturas u otros pueblos no hayan desarrollado, independientemente de Occidente, nociones de dignidad humana y logrado estructurar procesos de lucha que favorecen la satisfacción de sus necesidades y la producción y reproducción de su vida. A lo que nos referimos es a la noción estricta y formal de “derechos humanos” en relación directa a tres fundamentos<sup>1627</sup>: la universalidad, el individualismo y la democracia liberal. En cuanto al primer punto, se afirma la existencia de una naturaleza humana universal que es cognoscible a través de la razón, o si no se aceptan las posturas iusnaturalistas, se afirmaría un racionalismo que funda una “ética pública” que tendría propósitos universalistas al considerar que los valores postulados por ella son los únicos válidos para estructurar una sociedad respetuosa de la dignidad humana. En segundo lugar, esta noción se fundamentaría en la defensa del individuo frente al estado y a la sociedad, y se relacionaría con la noción de “derechos subjetivos” exigibles al poder público. Por último, la democracia liberal sería el sistema político donde se desarrollan los derechos humanos. Se trataría de la estructuración del estado moderno en conexión con el individualismo, lo cual conlleva a una atomización de la sociedad; es decir, cada individuo exige sus derechos y cumple sus obligaciones ante el estado, y no existe vínculo alguno con los demás individuos (según el contractualismo clásico, el vínculo entre individuos existiría sólo antes de realizar el “contrato social”, y después de aceptarlo la relación se establecería hacia el estado). Así, los límites de la libertad del individuo son los límites de las libertades de los otros individuos, lo cual justificaría racionalmente que la decisión de las mayorías sea lo que legitime las acciones del estado. Se trataría de la institucionalización y normalización de derechos humanos que hemos analizado en el apartado anterior.

Ahora bien, hemos visto los cuestionamientos que la FL realiza a los derechos humanos, en especial a su uso ideologizado y a la inversión ideológica, y también hemos analizado la necesidad de una conceptualización compleja y de una fundamentación abierta, sólida y plural. Es claro que para la FL los derechos humanos son algo valioso y necesario para la estructuración de una sociedad justa, pero deben desprenderse de su concepción abstracta, idealizada y simplificadora. Lo que verificamos en la época actual es que este uso ideologizado se ha vuelto cada vez más común; de ahí la importancia de los planteamientos de la FL.

Mientras los países de Occidente –o mejor dicho, sus gobiernos y grupos de poder– se congratulan del respeto de los derechos humanos dentro de sus territorios y critican a otras culturas por no asumir sus valores e imitar sus estructuras sociales, poco se cuestionan respecto a

---

<sup>1627</sup> Cf. PANIKKAR, Raimon, “La notion des droits de l’homme, est-elle un concept occidental?” en *Diogène* 129, 1982, pp. 87-115.

la manera en que han ido conformando a la “sociedad mundial” o al “sistema-mundo”. Parecería que a pesar de la *pretensión de universalidad* que el propio Occidente ha enarbolado respecto a los derechos humanos, su visión no es realmente “mundial” sino meramente nacional o, a lo más, desigualmente *inter-nacional*. Al igual que la Modernidad hegemónica ha querido negar la complejidad de derechos humanos, la globalización neoliberal actual desea simplificar el mundo, como bien describe Hinkelammert:

“Toda la estrategia de globalización del mundo ha desembocado en esta lucha contra la complejidad del mundo. Efectivamente, para que las soluciones sean simplistas, el mundo tiene que serlo también. Todo el sistema ahora se hace agresivo frente a un mundo complejo. La complejidad de las relaciones entre los seres humanos, la complejidad de la naturaleza, la complejidad de las culturas: todas estas complejidades faltan ahora eliminar para cumplir con la ilusión de que el simplismo un día pueda funcionar. Hay una fórmula para este proceso: la eliminación de las distorsiones del mercado, la cual resume bien lo que es el fundamentalismo de mercado. Estas distorsiones resultan de la complejidad del mundo”.<sup>1628</sup>

La Modernidad ha limitado el análisis del cumplimiento de los derechos humanos dentro de los Estados-nación, soslayando todo el entramado mundial que compone a la sociedad actual, al grado de constituirlo en un sistema-mundo. Esta dimensión universal se expresaría por medio de los compromisos internacionales que asume cada estado, aunque su cumplimiento o incumplimiento se continúa analizando como algo propio de cada estado en relación con su población y dentro de su territorio. Por ejemplo, al Occidente democrático le cuesta percatarse de lo poco democráticas que son las institucionales internacionales que ha promovido, o de sus actitudes imperialistas y neocoloniales con el Tercer Mundo. Razón lleva Antonio González cuando señala que “las democracias nacionales son dictaduras internacionales”<sup>1629</sup> al referirse a la actual configuración mundial. Pero estas dictaduras internacionales no sólo se ubican en el plano de las instituciones mundiales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, etc.), sino también en el constante intervencionismo y violación a *las soberanías populares*, como bien constata Tamayo:

“El Imperio y las democracias occidentales que le apoyan difícilmente promueven la democracia. Lo que suelen hacer es imponer regímenes autoritarios y, cuando una

---

<sup>1628</sup> HINKELAMMERT, Franz, *Solidaridad o suicidio colectivo*, op. cit., p. 101.

<sup>1629</sup> GONZÁLEZ, Antonio, “Prólogo” en SENENT, Juan Antonio, *Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, p. IV.

democracia se consolida con identidad propia, conspiran para derrocar a los gobernantes elegidos democráticamente y de manera sucesiva, como ocurre con Venezuela”.<sup>1630</sup>

Enrique Dussel señala algo semejante, al criticar la razón cínica que ejerce Occidente:

“...aunque se declara ser un poder ‘democrático’ con respecto a su propio pueblo (*ad intra*), sin embargo su cinismo con respecto al Otro, a la Alteridad, al resto externo de la humanidad (*ad extra*), impide el ejercicio honesto y serio del Principio democrático con sentido normativo. ¿Cómo puede darse éticamente el reconocimiento de la igualdad humana a todos los miembros de la propia comunidad política, cuando se le atribuye a esa misma comunidad el derecho de declarar ‘inhumano’ al resto de la humanidad? ¿Cómo puede un *demócrata*, que conciba la democracia no meramente como un procedimiento político etnocéntrico sino al mismo tiempo con exigencias normativas, ser *despótico* con los Otros, con los débiles, con los vencidos, con los postcoloniales...? El que mata a los otros insensiblemente termina por suicidarse en el ‘sin-sentido’ de un orden inmoral”.<sup>1631</sup>

Así podemos detectar en el pensamiento oficial de Occidente tanto un uso ideologizado de los derechos humanos como una ausencia de una auténtica perspectiva mundial-global al respecto. Si en uno de los apartados anteriores hemos mostrado la manera en que Ellacuría hace la crítica al concepto formal de derechos humanos usando el método de historización, ahora abordaremos un aspecto más radical de su pensamiento: la crítica de la Modernidad. Como bien señala el profesor Tamayo, la filosofía y la teología de Ellacuría plantean al pensamiento filosófico y teológico del Primer Mundo la necesidad de un cambio de dirección, de un giro copernicano.<sup>1632</sup>

Esta crítica de Ellacuría de la Modernidad<sup>1633</sup>, que cuestiona al Primer Mundo y lo impele a un “giro copernicano”, ¿cómo afecta a los derechos humanos? ¿Habría que dejarlos a un lado y buscar otro discurso? ¿O pueden ser repensados y asumidos *más allá* de la Modernidad? Como hemos sostenido a través de esta investigación, la FL valora la idea de los derechos humanos, pero no los sacraliza ni los asume de forma ingenua ni simplista. Como hemos mostrado al desarrollar una fundamentación desde el sujeto vivo, intersubjetivo y práxico, y asumir una visión

---

<sup>1630</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “Fundamentalismo político: la religión del Imperio” en Juan José Tamayo y María José Fariñas, *Culturas y religiones en diálogo*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>1631</sup> DUSSEL, Enrique, “Estado de guerra permanente y razón cínica: John Locke”, *op. cit.*, p. 288.

<sup>1632</sup> Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “El método de historización de los conceptos en Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*

<sup>1633</sup> En el mismo sentido podemos encontrar elementos críticos del pensamiento de Hinkelammert y de Dussel. Aunque nos centraremos en el desarrollo de Ellacuría sobre la “civilización de la pobreza” y haremos menciones análogas y complementarias del pensamiento de los otros dos filósofos de la liberación.

compleja de derechos humanos, para el pensamiento de la liberación pueden repensarse los derechos humanos y lograrlos insertar dentro de la praxis de liberación de los pueblos oprimidos y excluidos.

En cierta forma ya hemos visto algunos elementos de la comprensión de los derechos humanos que realiza Ellacuría: su fundamentación socio-biológica y la prioridad que da al tema de la satisfacción de las necesidades vitales del ser humano; la comprensión de los derechos desde la liberación y no desde la liberalización; y el paso de los derechos del individuo abstracto (concepción burguesa) a la praxis por los derechos de los marginados y de las mayorías populares. No obstante, estos elementos fueron presentados al analizar la conceptualización de los derechos humanos y su desideologización a través del método de historización de los conceptos; ahora veremos, en sintonía con lo ya expuesto, cómo se pueden comprender los derechos humanos desde la crítica realizada por Ellacuría a la sociedad mundial capitalista.

#### **4.3.1. La crítica de Ellacuría a la Modernidad**

Además de la crítica a la filosofía de la historia –que analizaremos en la siguiente sección–, al sujeto individualista, o al *logos* abstracto y simplificador, Ellacuría realiza importantes críticas a la Modernidad a partir de una de sus propuestas más radicales: la construcción de una “civilización de la pobreza”. Uno de los textos donde encontramos de forma significativa esta crítica es el siguiente:

“Sin querer hablar de antimodernidad, por lo que el término pudiera suponer de vuelta al pasado o de desconocimiento de valores fundamentales de la modernidad, es menester fijarse en que la mayor parte de la humanidad no está cansada o hastiada de la modernidad, sino que está indignada con ella. Esto significa una llamada a empezar de nuevo con la vista puesta en los desheredados de la historia, en las víctimas de la civilización de la riqueza”.<sup>1634</sup>

En diversos escritos, Ellacuría insiste en la construcción de un orden histórico nuevo, un mundo nuevo, lo que nos aclara el sentido de su crítica:

“Pero sí quiero, por lo que importa para construir un mundo nuevo, desenmascarar la hipocresía fundamental de querer lograr la democracia por medio de la violación del derecho, de los derechos humanos y del derecho internacional; de querer promover el

---

<sup>1634</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “La construcción para un futuro distinto para la humanidad”, en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, p. 353.

bien de los pueblos poniendo siempre por delante los intereses mezquinos de la propia seguridad y aun de la capacidad de dominación; de querer buscar el desarrollo económico de los otros principalmente en función de multiplicar las ganancias propias; de propugnar la libertad de unos pocos sin importar nada la muerte terrorista de muchos y la necesidad de que la justicia regule las posibilidades reales de la libertad”.<sup>1635</sup>

La Modernidad condujo a la formación de una civilización basada en la riqueza, lo que es, para Ellacuría, la raíz originaria de los males del mundo presente. “Riqueza” como un concepto y una realidad complejos, de suma importancia en la Modernidad, por el cual se divide al planeta en “mundo rico” y “mundo pobre”, y de la misma manera a los sectores de una sociedad. Esta civilización está construida sobre la necesidad de acumular; se piensa que la acumulación de riqueza es el único medio para tener seguridad, libertad, dominio sobre los demás, poder, estima, placer y desarrollo cultural. Ellacuría denuncia como un dinamismo del mal común el “el afán de riqueza y la degradación consumista, que es propugnada por la abundancia excesiva”.<sup>1636</sup> No se trata sólo de una decisión personal o colectiva, sino que es estructural debido a la dinámica del capital que se ha convertido en la fuerza dominante del mundo.

Un auténtico análisis de la realidad de la humanidad debe realizarse en términos mundiales o globales. Esto es posible por el hecho de que los seres humanos constituyen –como se explicó líneas arriba– físicamente una *especie*, un *phylum* biológico, y esta corporeidad universal es el fundamento de la sociedad mundial. Señala Ellacuría que “[l]a corporeidad universal significa mediatamente aquella primaria condición material en la cual coinciden todos los hombres y que los unifica con el resto del universo o, al menos, con el resto de la realidad material de nuestro universo; es una característica por la cual los distintos tiempos humanos tendrán siempre una primaria unidad por estar inmersos en la misma unidad material del cosmos. Pero la corporeidad significa más inmediatamente aquel carácter de corporeidad que el compete al hombre por construir físicamente una especie”.<sup>1637</sup> La humanidad, a través de diversos procesos históricos, ha ido unificándose hasta llegar a la universalidad histórica del presente, que coloca a los individuos y grupos humanos en una línea estricta de coetaneidad y no sólo de contemporaneidad. No se trata de una visión ilustrada, como veremos más adelante, que piensa que la universalidad en la historia es producto de la inscripción de todos los pueblos y culturas en una misma línea temporal donde se puede tener un mayor o menor desarrollo, en la que lleva la delantera las naciones occidentales:

---

<sup>1635</sup> *Ídem.*, p. 350.

<sup>1636</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 645.

<sup>1637</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 447-448.

“Es esta unidad la que permite hablar de tiempos plurales propiamente tales: la unidad de la especie es pluralizada procesualmente y va adquiriendo distintas alturas y edades diversas. La corporeidad universal con sus procesos diversos permite y exige hablar de tiempos plurales, pero no es suficiente para hablar de un único tiempo histórico, que sea verdaderamente uno y que dé paso a una misma historia”.<sup>1638</sup>

Como ha señalado Antonio González, en referencia a Zubiri y Ellacuría, el ámbito de la alteridad humana es primordialmente el ámbito del sentir humano, previo a los diversos sentidos o los distintos lenguajes.<sup>1639</sup> Por lo tanto, los comportamientos humanos pueden constituir una unidad sistémica en virtud de que unos están estructuralmente determinados por los otros. De ahí que, desde la FL, se proponga una *universalidad global* –es decir, que sea capaz de incluir la heterogeneidad de sentidos– que confronta a la *universalidad eurocéntrica*.<sup>1640</sup>

Desde dicha perspectiva global, Ellacuría analiza el mal presente en la realidad histórica, el cual es patente en el actual orden mundial.<sup>1641</sup> Es un orden que deshumaniza al ser humano, al tener en una situación de subdesarrollo y de dependencia a pueblos enteros, y que tiene sus raíces en la colonización llevada por Europa a partir del siglo XVI (y después por Estados Unidos) y que perdura hasta la actualidad a través de diversos mecanismos y procesos de neocolonialismo. Esto le conduce a constatar “que nunca hubo en la historia del mundo tantos hombres tan pobres, tan desposeídos, sobre todo con tan pocos ricos y depredadores”.<sup>1642</sup>

---

<sup>1638</sup> *Ibidem*.

<sup>1639</sup> Cf. GONZÁLEZ, Antonio, “Orden mundial y liberación” en <http://www.praxeologia.org/ordenmun.html>, fecha de consulta: enero de 2010. Publicado originalmente en *Revista de Estudios Centroamericanos (ECA)*, no. 549, 1994, pp. 629-652.

<sup>1640</sup> Immanuel Wallerstein analiza el universalismo europeo, y los liga con los conceptos de derechos humanos, democracia y superioridad moral de la civilización occidental, señala que “[c]omprender cómo es que estas ideas se expresaron originalmente, por quién y con qué objeto, es una parte indispensable en esta tarea de evaluación”; salta a la vista la coincidencia con Ignacio Ellacuría y su método de historización de los conceptos. (Cf. WALLERSTEIN, Immanuel, *Universalismo europeo. El discurso del poder*, Trad. Siglo XXI, México, 2007, pp. 13-14).

<sup>1641</sup> Esta perspectiva global de la FL es parte de su relación, que hemos comentado, con la Teoría de la Dependencia. Como hace notar Antonio González, esta teoría no centro, desde sus inicios, el análisis en los estados-nación como unidades aisladas: “Ante todo hay que comenzar señalando que la perspectiva global fue algo especialmente característico del paradigma dependentista, a diferencia de otros paradigmas. Las teorías de la modernización tendían a considerar las naciones como unidades de análisis, situándolas en una imaginaria línea temporal de mayor o menor desarrollo, a la cabeza de la cual aparecían las naciones occidentales, cuyo camino habrían de recorrer los demás pueblos. El que los pueblos fueran de hecho contemporáneos y se hallaran en interacción mutua desde el comienzo de la expansión colonial de Europa no jugaba ningún papel importante en la teoría. Ciertas versiones ortodoxas y desarrollistas del marxismo adoptaban también esta perspectiva diacrónica. Paradójicamente, los estudios neoclásicos de la economía mundial en términos de división internacional del trabajo compartían la visión más sincrónica de la teoría de la dependencia, pero privilegiaban las consideraciones ‘inter-nacionales’ sobre las estrictamente globales. Se trataba de analizar las ventajas comparativas entre las ‘sociedades nacionales’ tomadas como unidades en competencia en el mercado mundial. En la teoría de la dependencia las economías locales eran declaradas explícitamente como no nacionales, y el criterio de su interpretación era por tanto más mundial que internacional” (GONZÁLEZ, Antonio, “Orden mundial y liberación”, *op. cit.*

<sup>1642</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, en *Escritos universitarios, op. cit.*, p. 201.

Ellacuría no rechaza los adelantos científicos y tecnológicos, ni los logros morales de la Modernidad, pero es consciente del desarrollo capitalista que ha acompañado este progreso y cuestiona los poderes que ha generado y su capacidad auténtica de humanización: “Mirada la realidad histórica en su conjunto, es imposible negar que se han acrecentado los poderes de la humanidad: la humanidad de hoy es más poderosa y está más capacitada de lo que estaba la humanidad de hace veinte siglos; en este sentido el cambio ha sido sobrecogedor. Pero esto no anula ciertas sospechas: ¿son los poderes desarrollados los verdaderos poderes que necesita la humanidad para humanizarse? ¿No se habrán desarrollado unos poderes con mengua y aun con aniquilación de otros poderes más importantes? ¿Está asegurado que los poderes actuales no dejen un día de serlo? ¿No ha habido en las historias particulares de los pueblos rutas falsas en el acrecentamiento de su poder que lo han llevado a su destrucción o, al menos, a su empobrecimiento?”.<sup>1643</sup> Entonces señala como puntos destacables de este mal mundial los siguientes<sup>1644</sup>:

- a) La ampliación de la brecha entre ricos y pobres, ya sean regiones, países o grupos humanos, lo cual implica que la distancia es cada vez mayor y que cada vez sea más grande el número de pobres –al crecimiento aritmético de los ricos corresponde un crecimiento geométrico de los pobres–;
- b) El endurecimiento de los procesos de explotación y de opresión con formas, eso sí, más sofisticadas;
- c) La destrucción ecológica progresiva de la totalidad del planeta.
- d) Y, en especial, la deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles.

Después de más de dos décadas de estos señalamientos, se podrían citar ejemplos y estadísticas –que no hacemos por no desviarnos del tema– que demuestran la actualidad de este análisis en sus términos generales. Habría que considerar algunas nuevas dinámicas que componen la negación de humanidades; como han mostrado sociólogos críticos contemporáneos, una nota destacable de la estructura mundial actual es ya no sólo la existencia de grandes sectores explotados, sino algo todavía más deshumanizante: la exclusión.<sup>1645</sup>

---

<sup>1643</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 563.

<sup>1644</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “El desafío de las mayorías pobres”, op. cit., p. 358.

<sup>1645</sup> Cf. ZYGMUNT, Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Barcelona, 2005. Ellacuría ya señalaba: “Hay mayorías campesinas e indígenas explotadas, y a veces, ni siquiera explotadas, sino **completamente marginadas de la historia**” (ELLACURÍA, Ignacio, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, op. cit., p. 26). Por poner otro ejemplo, Boaventura de Sosa Santos analiza el surgimiento del fascismo social, que no se trata de un régimen político sino de uno social y civilizacional. El Estado queda como un testigo complaciente en algunas ocasiones, y como un culpable activo en otras. La democracia es reducida a formalidades y

El drama traído por el actual sistema global capitalista podría sintetizarse a través de una afirmación por lo demás cínica: *más vale ser explotado que ser excluido*. La Modernidad no sólo produce desperdicios materiales a través de sus altas tasas de consumismo, también coloca en esa calidad de desecho a grandes capas de la población mundial. A este orden global, Ellacuría lo nombra como *civilización de la riqueza*, la cual contradice un principio básico de humanidad: la prioridad del trabajo sobre el capital; y un principio básico de la fe cristiana: la prioridad de los muchos pobres sobre los pocos ricos.<sup>1646</sup>

La *civilización de la riqueza* incluye la alienación, concepto que ya habíamos mencionado como parte de la FL. Para Dussel, totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro. La alienación acompaña diversas prácticas de la Modernidad, de esa “civilización de la riqueza” que menciona Ellacuría; señala Dussel:

“Es aquí donde la prudentia o sabiduría del recto obrar se transforma en la "razón"; el arte de prever y ganar la guerra. La justicia no es sino la habilidad de dar al poderoso lo arrebatado al débil bajo apariencia legal. La templanza no es sino el confort que llega a forjar una sensibilidad pétrea, impermeable, a toda miseria ajena. Y así, el lícito confort de la sociedad de consumo no descubre que su encubierta gula es hambre en el

---

entonces los estados democráticos son capaces de convivir con sociedades fascistas. Son clases de exclusión social que existen tanto dentro de las sociedades como en las relaciones entre países. En este contexto, distingue el sociólogo portugués cuatro clases de fascismo: a) El *fascismo del apartheid social*: Es la segregación social de los excluidos a través de la división de ciudades en zonas salvajes y zonas civilizadas. Éstas se convierten en “castillos neofeudales” como expresión de la nueva segregación urbana: urbanizaciones privadas cerradas, comunidades encercadas, etc. En las zonas civilizadas el estado actúa democráticamente y protegiendo los derechos humanos, mientras que en las zonas salvajes, el estado actúa de manera fascista, sin ningún respeto por el derecho ni los derechos fundamentales; b) el *fascismo paraestatal*: Es cuando actores sociales muy poderosos, con complicidad del estado, usurpan prerrogativas de éste –como la coerción y la regulación social–, o bien las neutralizan. Este fascismo tiene dos dimensiones: el fascismo contractual y el territorial. El primero se da cuando las discrepancias de poder entre las partes en el contrato civil es tal que la más débil y vulnerables acepta las condiciones impuestas por la parte más fuerte, por muy costosas y despóticas que sean. El fascismo territorial, por su parte, tiene lugar siempre que los actores sociales con enormes capitales disputan al estado el control sobre los territorios donde actúan, o neutralizan ese control al cooptar y coaccionar a las instituciones estatales y ejercer la regulación social sin que los ciudadanos involucrados participen; c) el *fascismo de la inseguridad*: Es la manipulación discrecional del sentido de la inseguridad de las personas y grupos vulnerables debido a la precariedad del trabajo o a casusa de accidentes o eventos desestabilizadores. d) El *fascismo financiero*: Controla los mercados financieros y su “economía de casino”; es un fascismo pluralista en el sentido de que los flujos de capital son el resultado de las decisiones de inversores individuales o institucionales esparcidos por todo el mundo y que no tienen nada en común, tan sólo el deseo de maximizar sus activos. Conlleva un espacio-tiempo virtualmente instantáneo y global, que le da un poder discrecional. Se ha convertido en el modelo y el criterio operativo de las instituciones de regulación global (Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica, op. cit.*, pp. 560 y ss.).

<sup>1646</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Utopía y profetismo” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, p. 396.

dominado; la prepotencia del empresario es indignidad en el asalariado; la relación sexual pagada es degeneración de la prostituida; la dominación pedagógica del padre es fracaso del hijo...”<sup>1647</sup>

Si somos conscientes de que “derechos humanos” es el discurso político más importante de la Modernidad, debido a su carga legitimadora y “normalizadora” como hemos visto, los cuestionamientos de Ellacuría a la civilización de la riqueza deben conducirnos a replantearnos sus fundamentos. La concepción de la ciudadanía en el estado moderno, estructurado en función de la nacionalidad y la territorialidad, reduce el reconocimiento de dignidad a los seres humanos, justificando la desigualdad entre el disfrute de derechos. Así, la satisfacción o insatisfacción de derechos humanos se analiza tan sólo como un asunto propio de cada nación, ya sea por su estado o dentro de su territorio; se invisibilizan todas las tramas de poder en el ámbito internacional que influyen en la violación de la dignidad humana dentro de los territorios nacionales o sólo se muestran aquellas acciones que, sobre todo venidas de los países ricos, se presentan a sí mismas como promotoras de derechos humanos, desarrollo y democracia. En efecto, por lo menos nos encontramos de nuevo, aunque desde otra perspectiva, ante dos cuestiones que deben ser replanteadas: No se puede seguir sosteniendo al individuo abstracto como sujeto de los derechos humanos, y el discurso sobre su *universalidad* debe cuestionarse desde *el-lugar-que-da-verdad* para superar el eurocentrismo.

La afirmación del individuo fue un elemento indispensable para la lucha contra el “Antiguo Régimen” y la opresión que realizaba contra ciertos grupos, pero no tardó en ser funcional a la expansión del capitalismo. El “origen oficial” de los derechos humanos, en especial su pretensión de universalidad, surge al mismo tiempo que los intereses de los burgueses que comenzaban a construir una nueva racionalidad económica basada en la acumulación de capital.<sup>1648</sup> En este sentido, hoy día nos encontramos en una situación donde una gran parte de la humanidad estructura un estilo de vida donde el individualismo es una característica fundamental. Pero se trata de un individualismo destructor, como lo ha señalado Albert Nolan: “El individualismo no es un fenómeno nuevo. Lo nuevo – y éste es uno de los signos importantes de nuestro tiempo – es la conciencia creciente de que el individualismo narcisista es psicológica, social, política, económica, espiritual y ecológicamente *destrutivo*”<sup>1649</sup>. Lo cual también constata Ellacuría al señalar la insolidaridad del individuo: “(...) modos abusivos y/o superficiales y alienantes de

---

<sup>1647</sup> DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>1648</sup> Su contenido inicial muestra con claridad que los sujetos beneficiados eran hombres concretos, con ciertos bienes que les possibilitaban ejercer las facultades que predicaban como universales: libertad contractual, libertad religiosa, propiedad privada de uno mismo y de los medios de producción, el derecho de movimiento (*ius communications*) y el derecho a comerciar todo lo que uno se encuentre (*ius commercii*). ¿Eran universales estos derechos o sólo se predicaban de esta manera para justificar el expansionismo del naciente capitalismo?

<sup>1649</sup> NOLAN, Albert, *op. cit.*, p. 42.

buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido propagandísticamente, en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insolidaridad manifiesta del individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o Estados”.<sup>1650</sup> Además, la libertad en la civilización de la riqueza es una libertad falsa, pues el ser humano se ve sometido a una doble alienación: “[L]a de someter la propia libertad a los dinamismos necesitantes y cosificantes del dinero y la de someter la propia identidad a un modelo creado no para la liberación sino para la sumisión”.<sup>1651</sup>

Por otro lado, si bien podemos considerar que los movimientos burgueses del siglo XVIII y su discurso universalista fueron en un inicio emancipadores a través de la afirmación de nuevos derechos, no obstante, una vez satisfechas sus necesidades y establecidas las instituciones necesarias para asegurar el poder,<sup>1652</sup> su discurso comenzó a utilizarse para impedir el surgimiento de nuevas subjetividades, hasta que se dieron las diversas revoluciones obreras y socialistas que a su vez lograron la afirmación de sus derechos. En otras palabras, los derechos humanos comenzaron siendo *instrumentos* (no fines como lo ha generado la inversión ideológica) para la defensa contra el abuso y las injusticias ocasionadas por las monarquías absolutas, en un primer momento y, después, por la revolución industrial. Con el tiempo, especialmente después de la segunda guerra mundial, esta función se ha seguido manteniendo pero ha quedado en un lugar secundario en relación a una nueva: la de constituirse internacionalmente –y con pretensiones mundiales– en el referente único y considerado como el mejor para la articulación y la organización de vida en sociedad. De ahí que, en el imaginario social de Occidente, la política corra el riesgo de quedar reducida a afirmar el dilema “derechos humanos o barbarie” o, en términos más extremos, a la invitación al “choque de civilizaciones”. Es decir, la inversión ideológica de derechos humanos que hemos analizado en el apartado anterior es producto, a la vez, de la *civilización de la riqueza* que Ellacuría denuncia.

Pero, yendo más allá, el discurso universalista como instrumento de dominación se hace presente desde el siglo XVI con el inicio de la expansión europea, siendo uno de sus personajes más representativos Ginés de Sepúlveda. Entonces, como hemos analizado en el capítulo primero, se usaba un lenguaje religioso y se justificaba la conquista –y la explotación de tierras y recursos naturales– en función de llevar a los indígenas a la verdadera religión. En los siglos posteriores, el lenguaje se volvió más secular, y se justificaba el colonialismo en razón de la superioridad moral de la civilización occidental. No sólo el pensamiento de John Locke y su

---

<sup>1650</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 405.

<sup>1651</sup> *Ídem.*, p. 421.

<sup>1652</sup> Ellacuría señala: “El camino de llegar a la justicia por la libertad (liberalismo) ha tenido buenos resultados para los más fuertes, como individuos o como pueblos, en su determinado momento, pero ha dejado sin libertad (liberación) a la mayoría de la humanidad.” (ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 647).

cumplimiento de la ley de la naturaleza (y la razón) es un buen ejemplo de esto, también el pensamiento de Hegel y su concepción del desarrollo del Espíritu absoluto, que analizaremos más adelante.

Es decir, si bien encontramos diferencias entre el llamado a la “universalidad” del siglo XVI con el de los siglos posteriores, ambos fueron funcionales para el colonialismo. Aunque durante el siglo XX las colonias europeas aún existentes lograron su independencia, el lenguaje de dicho universalismo se modificó para continuar con los fines de explotación. El llamado actual de “universalidad” se da principalmente a través de tres modalidades<sup>1653</sup>:

- a) El argumento que sostiene que las prácticas políticas de los líderes de las potencias occidentales son para impulsar la “democracia” y defender las “libertades”.
- b) El discurso sobre “el choque de civilizaciones” donde se supone que la civilización occidental es superior a las otras civilizaciones, pues es la única que ha logrado basarse en valores y verdades universales.
- c) La defensa de las “verdades científicas” del mercado que obliga a los gobiernos –en especial a los del Tercer Mundo– a aceptar las leyes de la economía neoliberal.

Cuando Ellacuría analiza la *civilización de la riqueza* cuestiona en cierta forma este tipo de universalismo. Si bien su pensamiento tiene influencias zubirianas y marxistas, al iniciar su cuestionamiento de la civilización de la riqueza hace uso de uno de los autores modernos más representativos: Immanuel Kant.<sup>1654</sup> Al recordar el imperativo ético del filósofo de Königsberg, sostiene que el modelo propuesto por la civilización de la riqueza no es universalizable y, por lo tanto, no es moral.<sup>1655</sup> Esta universalización no es posible por razones ambientales, pues si toda la humanidad consumiera la energía que requiere el estilo de vida occidental, simplemente el planeta no lo resistiría, y no es deseable por la falsa felicidad que otorga al ser humano y, sobre todo, porque es un modelo de vida que necesita de la explotación de otros: “[H]a de afirmarse

---

<sup>1653</sup> Cf. WALLERSTEIN, Immanuel, *Universalismo europeo, op. cit.*, p. 12.

<sup>1654</sup> Aquí se muestra lo analógico que puede tener la idea de universalidad. Por un lado están los discursos políticos universalistas –como los que dicta Wallerstein– que en realidad es la imposición del poder, son unívocos; pero también está el universalismo filosófico o moral, como es el de Kant, que identifica, grosso modo moralidad con posibilidad de universalización, si entendemos la universalidad como analógica.

<sup>1655</sup> Ellacuría utiliza este argumento de Kant contra la propia Modernidad, para demostrar su cinismo e hipocresía actual. Algo semejante descubre Dussel cuando ve en el pensamiento kantiano algún fundamento para la perversión de la legalidad funcionalista al colonialismo: “Para el buen moralista del centro que era Kant, la legalidad era la concordancia objetiva del acto con la ley, y su moralidad el querer cumplir la ley por deber. Si tomo como principio: ‘Ama a la patria y lucha por ella’, y enfrente un inglés del siglo XIX contra un nigeriano, ambos lucharán por su patria; ambos actos pueden elevar a su máxima como ‘principio de una legislación universal’. Pero, da la casualidad que uno es perverso (el inglés) y otro éticamente heroico y ejemplar (el africano). Sin embargo, ambos actos son legales y morales para Kant. ¿Qué tipo de moral debió ser aquella, que pretendió medir desde las naciones y la cultura central las naciones periféricas y sus culturas, sino una moral imperialista? ¿Qué son los valores de un Scheler, y sus jerarquías, sino mediaciones de un proyecto occidental que los fundaba y que nunca apareció como tal en su *Der Formalismus in der Ethik*? Las éticas de la ley, de la virtud, de los valores, del fin (sea telos, finis o constitución nacional kelseniana, es decir, teleológicas o positivas), son éticas encubridoras de su propio mundo y sistema.” (DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación, op. cit.*, pp. 74-75).

contundentemente, primero, que la maldad impuesta de ese ‘vivir mal’, de ese vivir ‘muriendo’ en lugar de vivir ‘viviendo’, se impone por sí misma y, sobre todo, en relación con quienes dicen vivir bien, últimamente a costa de quienes viven mal. Ha de afirmarse, en segundo lugar, que mientras, en el mejor de los casos, el número de bien vivientes se multiplica aritméticamente, el de los mal vividos se multiplica exponencialmente”.<sup>1656</sup> Así que la promesa de universalidad de Occidente hacia los países del Tercer Mundo es falsa y termina siendo un encubrimiento de la imposición global e imperial del capitalismo.<sup>1657</sup>

El análisis de la civilización de la riqueza nos lleva, desde el campo iusfilosófico, a afirmar que el ideal liberal de los derechos individuales, universales y abstractos garantizados por el estado liberal y democrático, está lejos de la realidad. Por eso, la fundamentación metafísica del “contrato social” que supone la existencia de un individuo sin concreción histórica, desde el cual se predicen ciertos derechos, es insuficiente para defender la vida y la dignidad de los seres humanos. Ellacuría es claro al rechazar esta doctrina:

“Cuando Hobbes en 1651 escribía en *Leviatán* que son tres las causas de las luchas entre los hombres y que las tres están inscritas en la naturaleza humana: la inseguridad, la competencia y el deseo de gloria, estaba describiendo más la experiencia del hombre occidental emergente que algo necesariamente ínsito en la naturaleza humana”.<sup>1658</sup>

Además, este “contrato social” también es peligroso por su idealismo utilizable fácilmente para los intereses del capitalismo; de ahí que, como hemos insistido, la FL rechace todo humanismo abstracto por ser fácilmente manipulable para la explotación de otros seres humanos: ningún ser humano puede ser usado como medio para conseguir que el ser humano en abstracto sea tomado como fin en sí mismo.<sup>1659</sup>

Si mi libertad termina donde comienza la libertad del otro, entonces no hay obligación alguna respecto a las dificultades con las que se encuentra ese otro en el desarrollo de su vida; desaparece el sujeto intersubjetivo que forma parte de la fundamentación de derechos humanos.

---

<sup>1656</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “La construcción para un futuro distinto para la humanidad”, en *Escritos Teológicos*, Vol. I, *op. cit.*, p. 348-349.

<sup>1657</sup> Ciertamente, Ellacuría hace su análisis influenciado por la “teoría de la dependencia”, corriente de pensamiento generada contra el “desarrollismo” impuesto en América Latina en las décadas de los 1950 y 1960, desarrollada por sociólogos y economistas latinoamericanos como Fernando H. Cardoso, E. Falleto, T. Dos Santos, A. Gunder, entre otros, la cual puso en evidencia que el subdesarrollo no era una etapa previa y necesaria del desarrollo. El subdesarrollo de los países pobres, según esta teoría, es resultado de un proceso histórico, consecuencia del desarrollo de los países ricos. Si bien esta teoría ha recibido múltiples críticas, en muchos de sus análisis no ha sido superada y ha dado más de sí a partir de la nueva configuración mundial del capitalismo y sus recurrentes crisis a nivel global, y el ensanchamiento de la brecha entre países ricos y países pobres. Cf. BIEL, Robert, *El nuevo imperialismo. Crisis y contradicciones en las relaciones Norte-Sur*, Siglo XXI, México, 2007.

<sup>1658</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 420.

<sup>1659</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “El testamento de Sartre” en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, *op. cit.*, pp. 319-332.

Aparentemente, esta indiferencia (“respeto” a la libertad del otro) permite que el otro desarrolle su vida digna como mejor le parezca. Y esto se vincula con el temor de algunos teóricos liberales-individualistas a ideas de “bien común”, “buena vida” o “justicia social”, bajo el argumento de considerarlos vehículos para el totalitarismo. Sin duda, esto puede tener algo de cierto como lo muestra el propio Ellacuría al hacer la crítica de la ideologización del “bien común”.<sup>1660</sup> No obstante, la crítica ellacuriana sigue viendo en el bien común una idea formal importante para buscar el acceso de las mayorías marginadas a los bienes necesarios para su vida. En cambio, el principio liberal en comento ha acarreado un totalitarismo del mercado, y del derecho a la propiedad privada sobre todos los demás derechos, llevando a que el individuo pacte el menor número de condiciones relacionadas con su compromiso social. En otras palabras, la liberalización pone el énfasis en el cumplimiento formal de los derechos (liberales) por encima de la manera en que el ser humano tiene acceso a los bienes para su vida digna.<sup>1661</sup> Influidos por el dogma de la mano invisible del mercado, para el neoliberalismo basta el respeto de la libertad del individuo para que cada miembro de la humanidad logre llevar una vida digna, sin hacer análisis alguno sobre el acceso a los bienes. Y esto significa, sin duda, un soslayo de la materialidad de la historia y de la dimensión ética-biológica del ser humano.

Por otro lado, el libre comercio, la desregulación de la economía y la proclama de la eficiencia de los mercados son los elementos más destacables de la actual razón universal capitalista, la cual ha instrumentalizado los derechos humanos, en especial aquellos generados por las luchas burguesas contra el “Antiguo Régimen”. Al respecto, señala la profesora Fariñas:

“Y héte aquí, que esta nueva forma de homogeneización y de dominio universalista instrumentaliza a su favor el principio jurídico de la igualdad formal y el discurso de unos derechos humanos liberales e individuales, de carácter universal, rechazando, además, cualquier otro tipo de ‘derechos’ –como los que tienen un contenido social, redistributivo o igualitario–, que pudiera atentar contra la libertad del mercado”.<sup>1662</sup>

---

<sup>1660</sup> Por otro lado, como hemos visto en el capítulo primero de esta investigación, el “bien común” ha sido un concepto que desde la perspectiva de la víctima se ha enriquecido y perdido su talante conservador en la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos.

<sup>1661</sup> Como ejemplo actual de esto, es paradigmático el caso que narra Vandana Shiva: “Cuando se celebró en Roma la Conferencia Mundial sobre Alimentación en 1996, la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) calculaba que el número de personas que padecía malnutrición había pasado de 450 millones en 1981, cuando se celebró el primer Día de la Alimentación, a 800 millones. Por lo tanto, la consagración del derecho a la alimentación debería ser la principal prioridad de cualquier política nacional e internacional. En lugar de hacerlo, en la Conferencia Mundial sobre Alimentación el secretario de Agricultura de Estados Unidos, Dan Glickman, anunció que ese país no podía reconocer el derecho a la alimentación, ya que violaba el derecho al comercio. A partir de entonces, el derecho a la alimentación se ha desmantelado a favor del derecho al comercio” (SHIVA, Vandana, “Derecho a la alimentación, libre comercio y fascismo” en *La globalización de los derechos humanos*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 100).

<sup>1662</sup> FARIÑAS DULCE, María José, *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológica-jurídica a la “actitud postmoderna”*, Instituto Bartolomé de las Casas/Dikinson, Madrid, 2006, p. 10.

Siguiendo la misma idea, podemos afirmar que el mercado acepta la existencia de derechos sociales, y hasta de garantías judiciales que los hagan exigibles, mientras el *deudor* no pretenda establecer políticas impositivas o distributivas que dañen “el buen funcionamiento del libre mercado”. Y esto porque el individualismo que sustenta el pensamiento clásico de los derechos humanos, y su consecuente atomización de la sociedad, permiten colocar a las clases populares y a los sectores marginados –quienes son las que exigen derechos sociales, pues las clases pudientes no requieren ni se preocupan por su exigibilidad– ante un deudor insolvente: el estado.

Jon Sobrino, al comentar el análisis que realiza Ellacuría sobre la *civilización de la riqueza*, afirma que “esta civilización, en lo fundamental, está basada en y ofrece un espíritu que, en definitiva, lleva a la deshumanización. Es la civilización del individuo, del éxito, del egoísta buen vivir. Y el aire que respira el espíritu se enrarece todavía cuando el Occidente que la produce se comprende a sí mismo no sólo como logro de talante y nobles esfuerzos – en parte, muy reales, a los cuales se añade también una secular y gigantesca depredación histórica –, sino como fruto de una *predestinación*, como antaño se comprendían los pueblos elegidos según las religiones”.<sup>1663</sup> Como hemos visto, esta realidad pone en tela de juicio a derechos humanos como instrumentos políticos funcionales a esta *civilización de la riqueza*, tanto por su individualismo abstracto como por su discurso universalista.

No obstante su matriz Moderna utilizada ideológicamente para legitimar a la *civilización de la riqueza*, para la FL los derechos humanos pueden ser repensados y ser instrumentos políticos a favor de los pueblos y personas explotados y excluidos; en los términos que venimos utilizando en esta sección, los derechos humanos más que funcionales a la *civilización de la riqueza*, pueden serlo por la *civilización de la pobreza*.

#### **4.3.2. Derechos humanos y civilización de la pobreza**

Bajo el capitalismo sólo pueden darse, y aleatoriamente, derechos humanos completos para algunos y derechos humanos fragmentados y parciales para otros. La lógica de la civilización de la riqueza produce cesantes, trabajo informal y subempleo, mano de obra no calificada y vulnerable, inestable, y por lo tanto, viola derechos humanos. Esto es así porque, como insiste Ellacuría, se sigue una lógica económica orientada al lucro y no de necesidades humanas. En efecto, para la FL, además de desarrollar un fundamento sólido, abierto y plural de derechos humanos, es necesario ponerlos en conexión con uno de los elementos más radicales del pensamiento de Ellacuría: *la civilización de la pobreza*. Leonardo Boff ha señalado:

---

<sup>1663</sup> SOBRINO, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Trotta, Madrid, 2007, p. 29.

“Las relaciones del mercado son relaciones sociales que rigen la producción, la distribución y el consumo de bienes y servicios. Por el hecho de estar constituido por relaciones sociales, lo social, y no lo individual, debería ocupar la centralidad del mercado. Lo que debe guiar las prioridades y orientar la lógica de su realización histórica no son las demandas del propio mercado, casi siempre artificiales, buscando únicamente el lucro, sino las necesidades de la vida humana en su concretización, que es siempre material, personal, social, cultural y espiritual”.<sup>1664</sup>

El contraste entre la civilización de la riqueza y la civilización de la pobreza, Ellacuría lo sintetiza de la siguiente manera: “Si la civilización de la riqueza pone su centro en las demandas del capital y en la acumulación privada (nacional o personal) y hace de ello no sólo el motor de la historia, sino que deja en sus manos la dirección de la misma, la civilización de la pobreza pone, ciertamente, como condición básica la satisfacción segura y permanente de las necesidades básicas de todos los hombres, pero, logrado esto, hace del desarrollo libre de a persona y de los pueblos al fuerza motriz principal y la utopía orientadora del presente”.<sup>1665</sup> En otros textos, también habla de la *civilización del trabajo* en contraposición de la civilización de la riqueza. No busca una oposición entre trabajo y ocio, sino la afirmación de un trabajo que no sea regido ni exclusiva ni predominantemente por el dinamismo del capital y de la acumulación, sino por el dinamismo real del desarrollo de la persona y del respeto al medio del cual forma parte:

“El trabajo, produzca o no valor, que últimamente se concreta en mercancía y capital, es ante todo, una necesidad personal y social del hombre para su desarrollo personal y equilibrio psicológico, así como para la producción de aquellos recursos y condiciones que permiten a todos los hombres y a todo el hombre realizar una vida liberada de necesidades y libre para realizar los respectivos proyectos vitales”.<sup>1666</sup>

La civilización de la pobreza no consiste en la pauperización universal, sino que se contrapone así una sociedad configurada por el dinamismo *capital-riqueza* para suscitar un dinamismo distinto. Por eso, se rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y se hace de la satisfacción universal de las necesidades vitales el principio del desarrollo y del crecimiento de la solidaridad compartida el principio básico de humanización.

En síntesis, la civilización de la pobreza tiene como sentido básico la búsqueda de formas de vida –en plural– que hagan posible el acceso de bienes para que todos los seres humanos

---

<sup>1664</sup> BOFF, Leonardo, *Ética da Vida*, Sextante, Rio de Janeiro, 2005, p. 56 (traducción mía).

<sup>1665</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “La construcción para un futuro distinto para la humanidad”, *op. cit.*, p. 352.

<sup>1666</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, p. 359.

puedan tener una vida digna, y que estas formas sean compatibles con los límites ecológicos del planeta.<sup>1667</sup> Y es que el capitalismo actual impide la generación de otras formas de vida que pueden satisfacer dichas necesidades: “La carta, por ejemplo, del desarrollo y del consumo como motor fundamental del proceso histórico ha obturado, sin duda, otras posibilidades de vida, de momento, social y mundialmente irrecuperables. Porque, en definitiva, las capacidades no son tan solo capacidades intelectuales, sino también volitivas, emocionales, valorativas, etc.”.<sup>1668</sup>

Ahora bien, la civilización de la pobreza nos posibilita comprender derechos humanos desde la praxis de los pobres, los excluidos y los oprimidos. Ya hemos dicho que los derechos humanos surgieron principalmente como un instrumento de defensa frente al poder político, con el objetivo de limitar sus posibles abusos e impedir que se reprodujeran los excesos que habían vivido durante el antiguo régimen. En ese momento, quienes luchaban eran individuos concretos, en su situación de burgueses, que buscaban condiciones para reproducir su vida. Entonces eran una subjetividad emergente que, como hemos dicho, a través de la abstracción invisibilizaron el conflicto que dio origen a sus derechos y los pretendieron como producto de la naturaleza humana y no de la praxis. A partir de ahí, los derechos humanos han constituido, en su versión dominante, la peculiar ideología normativa del mundo moderno-burgués.

Sin embargo, es importante distinguir entre las dos funciones que de los derechos humanos mencionamos párrafos arriba; como señala Nicolau-Coll, “no es lo mismo utilizar los derechos humanos para defenderse de los abusos de las empresas transnacionales o de los Estados (dictatoriales o democráticos) en cualquier lugar del mundo, que utilizarlos para imponer un modelo social, político y económico dado, en este caso del occidente moderno”.<sup>1669</sup> Habría que añadir que no sólo las grandes mayorías populares, o las minorías discriminadas, han de defenderse de las empresas transnacionales o del estado, sino de diversas formas de poder que atentan contra la dignidad humana al impedir la producción y reproducción de la vida. En otras palabras, como señala Ellacuría, los derechos humanos deben ser instrumentos para combatir todo tipo de *violencia estructural e institucional*:

“La existencia de mayorías muy por debajo de los niveles que se requieren y son posibles en nuestra época, incluso aunque no hubiera represión positiva, es la prueba de

---

<sup>1667</sup> Ellacuría ya consideraba la urgencia del cuidado ecológico y visualizaba a la sociedad capitalista como *ecocida*, lo cual coloca a nuestro autor también en la línea de la *ética del cuidado* propuesta por Leonardo Boff, y que profundizaremos al hablar de la contribución de la Teología de la Liberación a los derechos humanos en el siguiente capítulo.

<sup>1668</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 551.

<sup>1669</sup> NICOLAU-COLL, Agusti, “Derechos humanos y diversidad cultural” en *Ixtus* 57, Cuernavaca, 2006, p. 31.

la injusticia de la estructura y de la violencia institucional. La violencia institucional es así la violencia originante y la violencia principal”.<sup>1670</sup>

Los derechos humanos siempre existen en relación con la sociedad, y en función de una concreción del ser humano. Su comprensión desde la civilización de la riqueza sostiene la existencia de “derechos” del individuo con total independencia de sus relaciones sociales y de la forma en cómo estos se construyen, y además no interesa si dichos derechos se ven afectados si el individuo es indígena, empresario, obrero, blanco, negro, varón, mujer, etc. El contractualismo clásico termina neutralizando la capacidad creativa del ser humano; señala que los individuos tienen derechos que pueden exigir a las instituciones del estado, pero a cambio las personas pierden su capacidad de lucha por la dignidad y la construcción de estructuras para el acceso igualitario a los bienes que satisfagan sus necesidades. Renuncian a esta capacidad de lucha porque le entregan al estado el poder de construir dichas estructuras, que son edificadas en función de los intereses de los sectores hegemónicos de la nación o del mundo. Además, al darles a los derechos humanos un carácter eterno, racional, universal y natural, se invisibilizan las relaciones humanas conflictivas que dieron origen a la acumulación de ciertos derechos, en este caso, de los derechos llamados como de libertad negativa.

En cambio, los derechos humanos en la civilización de la pobreza tienen su matriz en la praxis de los pueblos en busca de justicia, de mejores condiciones de vida que les permitan producir y reproducir su vida. Como señala Sobrino, “para sanar una historia gravemente enferma se necesita, de alguna forma, el *aporte de pobres y víctimas*”.<sup>1671</sup> En la situación mundial actual, si realmente queremos tomarnos en serio la justicia es imprescindible asumir la importancia que tiene la praxis de liberación en el surgimiento de “nuevos derechos”, y pensarlos desde *el-lugar-que-da-verdad*, como nos lo propone Ellacuría. Sólo así, por ejemplo, se pueden entender los llamados derechos de “tercera generación” que declaran el derecho a la cultura propia. Es la

---

<sup>1670</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador” en *Escritos Políticos*, Tomo II, *op. cit.*, p. 662. En otro texto señala: “Esta violencia institucionalizada consiste en una situación estructural de injusticia por la cual la mayoría del país se ve privada de lo necesario para vivir. En nuestro país hay una estructura socio-económica, respaldada por una estructura legal y protegida por una estructura política, que mantiene a la mayoría de los ciudadanos en límites infrahumanos de subsistencia y de participación en los bienes sociales del país, haciendo imposible que esas mayorías puedan disfrutar de sus derechos fundamentales. Más aún, esa estructura impide con todas sus fuerzas que las mayorías se organicen para defender sus derechos y sus justas aspiraciones. (...) Que la violencia sea institucionalizada, esto es, que quede plasmada en estructuras e instituciones, no significa que las personas dejen de ser responsables. Significa, al contrario, que los responsables de esas estructuras y de que no cambien esas estructuras son gentes violentas, aunque en vez de usar fuerza física llamativa – que también la usan – usen prácticas políticas y económicas, cuya violencia está disimulada” (“Comentarios a la Carta Pastoral”, *op. cit.*, p. 715).

<sup>1671</sup> SOBRINO, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación*, *op. cit.*, p. 61. Algo semejante afirma Ellacuría: “Mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres. Cuando deje de haberlos, porque ha sido superado mundialmente el estado de satisfacción de las necesidades básicas y haya sido superada también la desigualdad injusta” (ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 645).

emergencia de los pueblos discriminados, que denuncian una racionalidad que los ha denigrado y asesinado, pues la imposición cultural rebaja y mata. Es la emergencia de los *otros* que se les ha negado la capacidad y la apropiación de la posibilidad de ser ellos mismos. Guarda relación con esta postura el imperativo categórico propuesto por Joaquín Herrera desde su postura de los derechos humanos como productos culturales, que se dan en contextos específicos de división que condicionan negativa y desigualmente el acceso a los bienes para la satisfacción de las necesidades humanas:

“Actúa de tal modo que las consecuencias de tu ‘antagonismo’ frente a los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano tiendan a la construcción positiva de condiciones reales y concretas que permitan a los seres humanos poder llevar adelante sus vida accediendo igualitariamente a los bienes necesarios para vivir una vida digna de ser vivida”.<sup>1672</sup>

Una concepción de derechos humanos desde el Tercer Mundo, desde el Sur, necesita pasar del individualismo a nociones comunitarias del ser humano. Como comentamos en páginas anteriores, nuestro autor considera que ni el liberalismo burgués ni el estatismo son capaces de comprender la dimensión comunitaria de la persona; en cambio, es necesario dar más peso a lo social que a lo político: “Entre el individualismo y el estatismo debe construirse un tipo fuerte de sociedad, que supere el desenfreno de aquél, y la imposición dominante de éste”.<sup>1673</sup> En este sentido, combatir la violencia estructural debe ser uno de los objetivos de la participación en el campo público de las organizaciones sociales, y no sólo para conseguir el poder sino con el objetivo de reforzar a la sociedad:

“Si las organizaciones populares, sin olvidar su derecho a la conquista del poder político, hicieran hincapié en la tremenda tarea social que les compete, tal vez verían que para esa tarea social deben entrar en este camino de arbitrar acciones, que en sí mismas no pueden calificarse como violentas, aunque algunos las fueran a estimar como ilegales”.<sup>1674</sup>

---

<sup>1672</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>1673</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 432. En otro texto, también muestra su insatisfacción por los regímenes comunistas existentes de la época: “El camino de llegar a la justicia por la libertad (liberalismo) ha tenido buenos resultados para los más fuertes, como individuos o como pueblos, en su determinado momento, pero ha dejado sin libertad (liberación) a la mayoría de la humanidad. El camino de llegar a la libertad por la justicia ha dejado también históricamente mucho que desear, en determinados países” (“En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 647). Aunque, cabe resaltar, el mal común en América Latina, en su mayoría, no provenía –ni proviene– de totalitarismos comunistas sino de un capitalismo periférico y neocolonial.

<sup>1674</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Comentarios a la Carta Pastoral”, *op. cit.*, p. 721.

Derechos humanos no debe comprenderse sólo en función de una sociedad institucionalizada donde con orden se expresan los intereses –eso sí, sólo los intereses que se consideran “legítimos”–, sino como un espacio conflictivo donde subjetividades emergentes luchan por mejores condiciones de vida. De lo contrario, derechos humanos se convierten en un elemento ideológico que, si bien en su momento nacieron como producto de una subjetividad emergente, una vez que se hace del poder, impide que otros sujetos realicen procesos de lucha e intenta dar por terminada toda novedad histórica. En este contexto, Ellacuría interpreta desde los pobres y su praxis de liberación, un derecho humano clásico:

“El derecho a la existencia de las organizaciones populares es un derecho fundamental, reconocido como tal universalmente y amparado por nuestra Constitución y por nuestros compromisos (...) No se trata sólo de un derecho general de los hombres a unirse y organizarse para lograr fines honestos, sino del derecho mucho más urgente que tienen los desposeídos e injustamente oprimidos a hacer valer sus derechos más fundamentales, que de otra manera se ven permanente, estructural y coyunturalmente conculcados”.<sup>1675</sup>

Es decir, para la FL ciertos *derechos nacidos* de la Modernidad deben contemplarse en la construcción de un nuevo espacio político que posibilite superar democracias de baja intensidad, procedimentalistas y formalistas,<sup>1676</sup> que en los países latinoamericanos son utilizadas para legitimar los intereses privatistas de las clases sociales altas y de las empresas transnacionales, para dar paso a democracias donde se reconozcan nuevos derechos desde las luchas sociales que reivindicán necesidades humanas: “Las organizaciones populares tienen notables valores como

---

<sup>1675</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El papel de las organizaciones populares en la actual situación del país” en *Veinte años de historia...*, Tomo II, *op. cit.*, p. 737.

<sup>1676</sup> Esta lucha por la democracia popular y participativa, que supere la democracia hegemónica, ha tenido experiencias exitosas en el Tercer Mundo. A partir del estudio de varias de ellas, Boaventura de Sousa Santos propone tres tesis: “*Primera tesis: Por el fortalecimiento de la demodiversidad.* Esta tesis implica reconocer que no existe ningún motivo para que la democracia asuma una sola forma. Por el contrario, el multiculturalismo y las experiencias recientes de participación señalan en el sentido de la deliberación pública ampliada y del engrosamiento de la participación. El primer elemento importante de la democracia participativa sería la profundización de los casos en los cuales el sistema político desiste de prerrogativas de decisión a favor de instancias participativas. *Segunda tesis: Fortalecimiento de la articulación contrahegemónica entre lo local y lo global.* Nuevas experiencias democráticas necesitan del apoyo de actores democráticos transnacionales en los casos en los que la democracia es débil, como quedó patente en el caso colombiano. Al mismo tiempo, experiencias alternativas exitosas como la de Porto Alegre y la de los Panchayats en la India necesitan ser expandidas para que se presenten como alternativa al modelo hegemónico. Por lo tanto, el pasaje de lo contrahegemónico del plano local al global es fundamental para el fortalecimiento de la democracia participativa. *Tercera tesis: Ampliación del experimentalismo democrático.* Fue posible observar en el texto de arriba que las nuevas experiencias exitosas se originaron de nuevas gramáticas sociales en las cuales el formato de la participación fue adquiriéndose experimentalmente. Es necesario para la pluralización cultural, racial y distributiva de la democracia que se multipliquen experimentos en todas esas direcciones” (“Introducción: Para ampliar el canon democrático” en *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 70).

dinamizadoras del proceso político y social. Superan, de hecho, el planteamiento de los partidos políticos, pues su actividad no se centra ni menos se reduce a una actividad electoral, sino que muestran una dedicación permanente como representación de los intereses populares (...). Han elevado, en definitiva, al pueblo oprimido de su condición de objeto a la de sujeto de su propio destino, de su condición de marginado a agente activo del proceso histórico”<sup>1677</sup>. Por eso, es incorrecto ver en la lucha por la transformación de las estructuras sociales, una reivindicación exclusiva de los derechos sociales y un desprecio por los otros tipos de derechos. Los llamados derechos de libertad y participación pueden ser medios para satisfacer necesidades tan importantes como los derechos económicos, sociales y culturales, y además pueden ser complementarios; lo importante es su historización, es decir, verificar el *para qué* se usan y el *por quién* se utilizan. Se trata de asumir el discurso de los derechos humanos y darles un uso alternativo a favor de los pobres.<sup>1678</sup> Por ejemplo, Ellacuría consideraba un crimen contra la democracia salvadoreña la no legalización de las organizaciones campesinas, a las que el gobierno calificaba de comunistas, desestabilizadoras y terroristas, no sólo por tratarse de una violación al derecho constitucional de organización y de libertad de asociación, sino porque consideraba que la organización campesina era una respuesta histórica a la violencia institucionalizada. Al contrario de lo que afirmaba el estado, la participación popular significaba una de las salidas fundamentales de la violencia estructural e institucionalizada que azotaban al país.<sup>1679</sup>

La crítica realizada por la FL que hemos analizado en esta sección tiene como punto de partida la denuncia contra las concepciones que niegan el fundamento de derechos humanos en el sujeto vivo, prático e intersubjetivo, y que también niegan la complejidad de su realidad. En efecto, el método de historización de los conceptos, el análisis de la inversión ideológica y la crítica a la civilización de la riqueza son contribuciones de la FL que buscan evitar que derechos humanos sean instrumentos de opresión, exclusión y neocolonialismo sustentados en construcciones abstractas, simplificadoras, universalistas, ideologizadas y ahistóricas. Esto se

---

<sup>1677</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El papel de las organizaciones populares en la actual situación del país”, *op. cit.*, p. 739.

<sup>1678</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*, CENEJUS-UASLP, San Luis Potosí, 2006, p. 99-158. En la última sección de este capítulo, tocaremos estas consecuencias del planteamiento de la FL sobre derechos humanos al caso del pluralismo jurídico y el uso alternativo de derechos humanos en la lucha de los pueblos indígenas.

<sup>1679</sup> “La legalización de las organizaciones populares campesinas encauzaría democráticamente la lucha de los trabajadores del campo. **Si el país quiere avanzar en la línea de un mayor respeto de los derechos humanos no puede dejar de lado el dinamismo exigente de las mayorías populares, pues históricamente ha sido ese dinamismo – llámese lucha de clases o llámese conflicto de intereses – lo que ha ido llevando a ciertos avances sociales.** La legalización de las organizaciones campesinas no tiene, por lo tanto, la finalidad de domesticarlas y ponerlas al servicio del sistema y no puede, por consiguiente, rebajar el nivel de lucha y de exigencia reivindicativa, sino que debe encauzar esa tremenda fuerza para que en su lucha contra la violencia institucional se siga más bienes que males. La legalización puede traer el peligro de desvirtuar y burocratizar su ímpetu, como nos lo enseña la historia del sindicalismo salvadoreño, pero les daría cierta protección legal y cierto margen de maniobra” (ELLACURÍA, Ignacio, “La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador”, *op. cit.*, p. 664 [negrillas mías]).

complementa con la comprensión de la lucha por derechos humanos dentro del concepto de historia que desarrolla Ellacuría, y que permite superar la “falacia desarrollista”. Es lo que analizaremos en la siguiente sección.

## **5. Filosofía de la historia y derechos humanos**

Cuando se piensa filosóficamente a derechos humanos no es usual hacerlo desde la filosofía de la historia. Ciertamente es que esta rama de la filosofía no goza de buena reputación en tiempos actuales, al ser considerada una reflexión metafísica, lejana a los hechos y la realidad. No obstante, a pesar de su aparente negación, el pensamiento hegemónico, en función de su universalismo abstracto y su etnocentrismo, no pocas veces comprende la historia de derechos humanos desde una concepción teleológica e idealista. Por otro lado, esto nos da la pauta para sostener la importancia de pensar derechos humanos sin negar una concepción de la historia; de hecho, como veremos, a pesar de su rechazo, la concepción hegemónica no puede evitarlo.

La manera en que la FL repiensa derechos humanos afecta la concepción que de la historia se tiene. Ya hemos visto a través del capítulo primero de esta investigación que una historiografía de la liberación busca recuperar experiencias que han sido invisibilizadas y, por tanto, desperdiciadas por la razón hegemónica e indolente de la Modernidad. Para esto, además de los presupuestos que en su momento establecimos, es necesaria una concepción diferente de la historia, que reconozca la materialidad de tal manera que supere las visiones idealistas y teleológicas.

Por otro lado, la fundamentación de derechos humanos que desarrolla la FL a través del sujeto vivo, el sujeto práxico y el sujeto intersubjetivo, aunada a la visión compleja que hemos analizado, requiere de un concepto de historia que les sea complementaria. Y esto porque las visiones idealistas y teleológicas desconocen a final de cuentas a ese sujeto que para la FL es el fundamento de derechos humanos. Además, las concepciones teleológicas e idealistas de la historia son denunciadas por la FL por ser parte del uso ideologizado que se les da a derechos humanos. De ahí que sea necesario otra concepción de historia que critique y supere las comprensiones de la historia de derechos humanos que se basan en un pensamiento idealista, simplificante y que responden a un universalismo abstracto y etnocéntrico.

### **5.1. La concepción teleológica de la filosofía de la historia**

La concepción teleológica de la historia tiene sus orígenes en la filosofía occidental en Agustín de Hipona. Él presenta la historia como un gran proceso de salvación que inicia con el pecado original para llegar al juicio final. El sentido profundo del acontecer histórico sólo se puede

concebir desde la fe. El conocimiento de los hechos históricos puede versar sobre la existencia y desarrollo de los distintos imperios. Sin embargo, los principios que nos permiten interpretar estos hechos no preceden de éstos, sino que los acontecimientos temporales deben ser juzgados siempre a la luz de la revelación cristiana; es decir, que la fe cristiana proporciona los principios a cuya luz interpretaremos la historia. En la *Ciudad de Dios*, Agustín de Hipona no realiza una obra histórica, sino una filosofía de la historia que tiene como finalidad discernir el significado moral y espiritual de los acontecimientos históricos. Vio la historia humana al igual que la vida del hombre individual como el enfrentamiento dialéctico entre el amor a Dios y la sumisión a sus leyes, y el amor a sí mismo y a los placeres. La historia es la lucha entre dos ciudades o reinos, la de la carne y la del espíritu. La lucha entre la ciudad de los impíos y la ciudad de los justos. Gilber Rist<sup>1680</sup> considera que la originalidad agustiniana –que será recogida y explotada en un futuro– respecto a su contribución a una filosofía del “desarrollo”, se basa en tres factores:

- a) La filosofía de la historia agustiniana atañe al conjunto del género humano. Si los autores precedentes se interesaban en la historia local, nacional o imperial, Agustín de Hipona afirma la universalidad de su esquema, porque todas las naciones están sometidas a la providencia divina.
- b) La relevancia de los acontecimientos históricos particulares se establece por su relación con el plan de Dios. La historia concreta se somete a la filosofía de la historia.
- c) La historia obedece a una necesidad, a pesar de sus apariencias caóticas; el encadenamiento histórico que va de la creación al final de los tiempos no puede ser dejado a un lado ni siquiera por el azar. El designio de Dios debe cumplirse inexorablemente.

Secularizando y colocándoles bases “racionales”, la filosofía de la historia de la Modernidad recoge en parte estos factores del pensamiento agustiniano, sobre todo aquel relacionado al “crecimiento”. Esa filosofía, surgida a partir del pensamiento de Herder y Kant y conducida a su máxima expresión por Hegel, concibe la historia como desarrollo, como un desenvolvimiento de lo que al principio potencialmente está en la naturaleza del ser humano, en el plan de la Naturaleza o en la lógica del Espíritu Absoluto. Si bien estas concepciones de la historia quisieron guiar la emancipación del ser humano, varios de estos autores terminaron desconfiando del ser humano y buscaron otra instancia que asegurara el progreso de la historia. La novedad histórica desaparece y también la responsabilidad ética frente al progreso. Por eso podemos afirmar que la visión teleológica de la historia ha condicionado la mayor parte de la filosofía de la historia.

---

<sup>1680</sup> Cf. RIST, Gilber, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Trad. Adolfo Fernández, Catarata-UCM, Madrid, 2002, p. 46.

Las posturas simplificadoras de derechos humanos y su uso ideologizado generan o tienen como fondo una concepción de la historia teleológica, especialmente idealista, sustentadas en la idea del desarrollo (o del progreso). A continuación tocaremos de manera sucinta las filosofías de la historia de Kant y Hegel, con el objetivo de colocarlas como prototipos de esta forma de concebir la historia. Desde desarrollos distintos, ambas concepciones consideran a la historia como un proceso que inexorablemente ha de suceder en virtud de sus propias leyes, y conducirá a la liberación completa de la humanidad.

### 5.1.1. La filosofía de la historia de Kant

La filosofía de la historia de Kant puede encontrarse principalmente en dos textos breves: *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el iluminismo?*, e *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*.<sup>1681</sup> Si bien el primero es más un manifiesto político, fue escrito en el mismo año que el segundo, es decir, 1784, y puede considerarse el marco ideológico desde el que piensa su concepto de historia, pues sin duda la Ilustración le representa una fase decisiva e importante para la humanidad y es base para la elaboración de los conceptos que permiten comprender la historia.

La definición de Kant de Ilustración es el marco para conceptualizar el sentido de la historia:

*“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración”*.<sup>1682</sup>

Así, pues, la mayoría de edad de una época está en función de la madurez de sus ciudadanos, y del grado de libertad del “uso público” de la racionalidad. La Ilustración se entendería como un programa de emancipación de la humanidad a través de este uso de la razón.

Kant presenta en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* nueve tesis con sus respectivos comentarios. Entiende la historia como un acontecer que supone que el proceso histórico consiste en un mecanismo de maduración de la propia naturaleza, la que con el paso del tiempo y con los seres humanos, logra una sociedad civil que administre el derecho. Por tanto, la

---

<sup>1681</sup> Existen otros textos kantianos en relación con la concepción de la historia, pero para nuestro objetivo nos basaremos en los mencionados. Para otros cf. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, Virginia, “Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37, 2004, pp. 89-110

<sup>1682</sup> KANT, Immanuel, “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la historia*, Trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 1997, p. 25.

filosofía de la historia busca encontrar la racionalidad que subyace en el curso de los acontecimientos históricos haciendo manifiesto el plan por el que se han producido: “No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la Naturaleza*; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza”.<sup>1683</sup> En este sentido, su última tesis de dicha obra señala:

“Noveno principio. *Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor*”.<sup>1684</sup>

Así se buscaría demostrar que, a pesar de las apariencias que se captan en un primer momento, la historia es un proceso racional en un doble sentido: se desarrolla según un plan inteligible y tiende a una meta que puede aprobar la razón moral.

Si el pensamiento se limita a analizar los sucesos históricos individuales, sólo observará un conjunto caótico de acontecimientos aparentemente sin sentido y sin relación entre unos y otros. Pero la filosofía debe pensar desde la especie humana; dejar a un lado a los individuos y ver la historia del género humano. Kant afirma en las dos primeras tesis de su obra:

“Primer principio. *Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada*”.<sup>1685</sup>

“Segundo principio. *En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos*”.<sup>1686</sup>

Para Kant, el ser humano contiene potencialidades que deben desarrollarse, y como éstas no pueden darse en la vida de un individuo entonces la Naturaleza tiene algún medio para garantizar que se realicen en un largo periodo en lo que concierne al género humano. Desde este punto de vista lo que parece incoherente y desordenado puede resultar ordenado e inteligible cuando se

---

<sup>1683</sup> KANT, Immanuel, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>1684</sup> *Ídem.*, p. 61.

<sup>1685</sup> *Ídem.*, p. 42.

<sup>1686</sup> *Ídem.*, p. 42.

mira desde la especie; acontecimientos sin sentido desde el individuo pueden estar sirviendo a un propósito más amplio y que es, además, racional.

La razón es algo que debe desarrollar el ser humano a través de un proceso, que no sucede totalmente en el individuo sino en el género humano. Después de todo, es posible que la Naturaleza desarrolle un plan a largo plazo, que beneficiará a la especie humana en su conjunto, aunque en el proceso habría que sacrificar el bien de seres humanos concretos e individuales.

La historia es, por tanto, la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, de tal forma que la historia no es sino un medio de maduración del que aquélla se sirve. Si bien en Kant no hay un determinismo estrictamente hablando, existe una dirección racional y moral en el curso histórico que es necesario hacer madurar. De alguna manera la Naturaleza conduce al ser humano de un estado de barbarie al de civilización. Esta transición se realiza en dos etapas: la primera es el paso del estado de naturaleza al de la sociedad civil, aunque no toda sociedad civil es adecuada para el propósito que piensa Kant debe conducir la historia. Otras tesis de la obra kantiana en comento señalan:

*“Quinto principio. El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general”.*<sup>1687</sup>

*“Principio octavo. Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad”.*<sup>1688</sup>

Por eso, en segundo lugar, es necesario que la Naturaleza conduzca a la sociedad civil liberal, propia de la Ilustración: “...una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa*, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie; porque ella no puede alcanzar el logro de sus otras intenciones con respecto a nuestra especie más que con la solución y cumplimiento de esta tarea”.<sup>1689</sup> Aunque Kant también habla de una sociedad civil considerada como comunidad mundial, donde se establezca una confederación de naciones con

---

<sup>1687</sup> *Ídem.*, p. 48.

<sup>1688</sup> *Ídem.*, p. 57.

<sup>1689</sup> *Ídem.*, p. 49.

autoridad sobre sus miembros para asegurar la paz.<sup>1690</sup> A pesar de las aparentes contradicciones, la historia conducirá a este estado; como señala Brauer:

“...detrás del mecanismo irracional de la guerra se oculta un secreto designio natural para impulsar al hombre a su destino de paz. En primer lugar, la guerra se muestra como un medio adecuado para poblar la tierra de un modo proporcionado, dado que obliga a pueblos enteros a huir y dispersarse en comarcas de lo contrario inhabitadas; en segundo lugar compele a los pueblos a organizarse en Estados con el fin de poder defenderse de agresiones externas; en tercer lugar, la diversidad de idiomas y religiones, si bien suelen ser fuente de conflictos, sienta las bases de una futura paz federativa que evitaría los vicios del necesario despotismo que traería consigo una monarquía universal; por último, la multiplicidad de Estados hace posible el surgimiento de un ‘espíritu comercial’ que vincula las diferentes regiones y pueblos y resulta hostil a toda guerra”.<sup>1691</sup>

La filosofía de la historia de Kant muestra el fondo moral de este tipo de especulación; por eso, aquélla fue un apéndice de la filosofía moral. En realidad, si trató el tema de la historia fue por las cuestiones morales que se planteaba. Tiene presente un progreso ético al que se somete la historia, por lo que hay una justificación moral interior en ella. Todo es comprensible y lógico desde el momento en que justifica y cimienta la constitución del estado que impulsa la naturaleza. Por tanto, según Kant, el ser humano posee las potencialidades naturales, algunas de las cuales apuntan al uso de su razón y se deben desarrollar complemente en la especie y no en los individuos.

La historia es el *progresivo* despliegue de disposiciones de la razón contenidas en los seres humanos. Estas potencialidades no pueden desarrollarse de manera individual y por lo tanto es necesaria la historia. La Naturaleza, entonces, se sirve para desarrollar las *disposiciones racionales de la especie* mediante un antagonismo de dichas disposiciones en la sociedad. La antropología negativa de Kant se hace presente; tras los conflictos humanos, el proyecto de la Naturaleza viene a cubrir el vacío que deja el ser humano: “No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles

---

<sup>1690</sup> Cf. KANT, Immanuel, *La paz perpetua*, Trad. F. Rivera Pastor, Porrúa, México, 2003. En esta obra, a decir de Daniel Brauer, Kant combina en esta obra “una teoría ético-política con una teleología de la naturaleza, postulando al estilo de Leibniz una armonía preestablecida entre las dos” (BRAUER, Daniel, “La filosofía idealista de la historia” en Reyes Mate (Ed.), *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 2005, p. 102).

<sup>1691</sup> BRAUER, Daniel, “La filosofía idealista de la historia”, *op. cit.*, pp. 102-103.

conocida, no les importaría gran cosa”.<sup>1692</sup> Pero aquí se da el sentido de poder como potencia, no tanto como posibilidad. El estado universal será el que promueva el desarrollo de la especie humana valiéndose de la insociabilidad de los individuos: los intereses particulares y la hostilidad presentes en la antropología negativa se compensan cuando entran en mutua colisión. En la cuarta tesis Kant afirma:

“Cuarto principio. *El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postres en la causa de un orden legal de aquellas*”.<sup>1693</sup>

Al respecto, Sevilla señala:

“La Naturaleza lo realiza a través del ‘antagonismo’ social (naturaleza-razón, individuo-sociedad). Pensando que el hombre se inclina a la sociedad pero se resiste egoístamente a ella (‘insociable sociabilidad’) y que la historia en conjunto se muestra como un teatro del absurdo, de irracionalidades y locuras humanas permanentemente en candelero, si hay un progreso general en la vida de la humanidad éste se deberá según Kant al ‘plan de la Naturaleza’ que el hombre cumple cuando convierte ese antagonismo en la causa de un orden legal de sus disposiciones”.<sup>1694</sup>

En su obra *Comienzo presunto de la historia humana*<sup>1695</sup>, Kant señala que el momento inicial del desarrollo de la especie humana se da cuando el hombre cambia de la guía del instinto a la de la razón, de la tutela de la naturaleza al estado de libertad. El destino de la especie humano es *progresar* hacia la perfección, es decir, hacia el logro de la razón y de la libertad según el plan de la Naturaleza. Kant piensa que el desarrollo, el progreso, consiste en la realización de la esencia racional que corresponde a la humanidad. La Ilustración es, pues, la principal fuente temática para su concepción racionalista y progresista de la historia. Al respecto, Walsh afirma la importancia de la idea de “progreso” en la filosofía de la historia kantiana:

“La ‘pista’ hacia la interpretación filosófica de la historia que Kant presenta es muy simple: es, en efecto, una variante de la teoría del progreso, común en el siglo XVIII. La

---

<sup>1692</sup> KANT, Immanuel, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 40.

<sup>1693</sup> *Ídem.*, p. 46.

<sup>1694</sup> SEVILLA, José M., “El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad” en Reyes Mate (Ed.), *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 81-82.

<sup>1695</sup> Cf. KANT, Immanuel, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, pp. 67-93.

historia –dice– tendría sentido si pudiera verse como un avance constante, aunque quizá no en línea recta, hacia un estado mejor de cosas”.<sup>1696</sup>

En la historia debe darse el establecimiento y evolución de un estado que imponga coercitivamente la obediencia de la ley, pero en una “constitución civil justa”, aspirando a una paz perpetua a través de la comunidad internacional. Se trata del ideal ilustrado como fin de la historia, cuya realización justifica los acontecimientos –aún las guerras y sus consecuencias– que se comprenden como medios. En efecto, podemos concluir que Kant plantea en este conjunto de escritos la posibilidad de una filosofía de la historia desde una universalidad abstracta, que describa la historia como un ámbito de desarrollo de las disposiciones naturales de los hombres en tanto especie; esto lo lleva a desdeñar a los individuos y a los hechos históricos concretos.

Desde la FL, habría que preguntarle a Kant, como propone Dussel, dónde quedan para él los pueblos y culturas que no asumen su concepto de *Ilustración*: “Kant la ‘inmadurez’ o ‘minoría de edad’ es culpable (*verschuldeten...*). La ‘pereza’ (*Faulheit*) y la ‘cobardía’ (*Feigheit*) constituyen el *ethos* de esta posición existencial. Hoy debemos hacerle a Kant esta pregunta: ¿un africano en África o un esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez?”<sup>1697</sup> A final de cuentas, esta concepción de historia tiene un par de concomitantes: el eurocentrismo y la falacia desarrollista.

### 5.1.2. La filosofía de la historia de Hegel

Hacer un breve comentario sobre la filosofía de la historia de Hegel es importante porque en ella, como en general en el pensamiento de este autor, se refleja la experiencia europea de llegar a ser de forma total y por primera vez en la historia, el “centro” geopolítico. Es el filósofo que, en virtud de su sensibilidad, captó que se había dado la hegemonía mundial de la “Modernidad madura” gracias al empuje de la Revolución industrial. Es el primer filósofo que celebra de manera optimista y eufórica, la idea de que la historia universal va del Oriente al Occidente<sup>1698</sup>, comprendiendo a Europa como el fin de la historia universal, y considerándola como el centro y el fin del mundo antiguo. Además, para él, la Europa del sur ha dejado de ser la portadora del Espíritu y el corazón de Europa se localiza en los países germano-anglosajones del norte.

---

<sup>1696</sup> WALSH, W.H., *Introducción a la filosofía de la historia*, op. cit., p. 147.

<sup>1697</sup> DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro*, op. cit., p. 14.

<sup>1698</sup> “La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo” (HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tomo I, Trad. José Gaos, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, p. 207).

Para Hegel, la filosofía de la historia es la consideración reflexiva de ésta, y es parte de la filosofía del Espíritu. En efecto, que la razón actúa en la historia es una proposición demostrada por la lógica. La historia mundial es un proceso racional, por el cual el Espíritu llega a una conciencia real de sí mismo como libertad; por tanto, es el *progreso* de la conciencia de la libertad. Pero esta conciencia se obtiene tan sólo a través de la mente humana; de ahí que sea el proceso por el cual el espíritu del mundo llega a explicitar la conciencia que tiene de sí mismo como libre. En su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* afirma:

“Que en la marcha del espíritu (y el espíritu es aquello que no sólo se salva sobre la historia como sobre las aguas, sino que labora en ellas y es su propio motor), la libertad, esto es, el desarrollo determinado mediante el concepto del espíritu, sea el elemento determinante, y sólo aquel concepto sea el objeto final, esto es, la verdad, porque el espíritu es conciencia, o con otras palabras, que la razón sea en la historia, será por una parte, al menos, una creencia plausible; pero por otra, es conocimiento filosófico”.<sup>1699</sup>

A partir de la conciencia humana, Hegel denomina como totalidad a aquélla que es la conciencia de que todo forma parte del saber y de que toda la realidad es un momento del Absoluto. Así, toda la realidad termina por ser comprendida como un momento de un sujeto, un saber o una conciencia absoluta. Todo el universo y los seres humanos son parte del absoluto, de un sujeto universal que ha de ser racional, porque, por definición, todo sujeto y toda conciencia son algo racional. El espíritu del ser humano y la naturaleza son dos momentos del absoluto. Todo lo real no es más que el desarrollo, el despliegue, del Absoluto, pues todo lo real es racional y lo racional es real.

La historia es develación, despliegue dialéctico de una razón y de un logos. La teleología aparece al afirmar que la historia no es otra cosa que la progresiva develación o despliegue del Espíritu, un proceso que partiendo de la naturaleza ha de alcanzar el Espíritu Absoluto: “...la historia es el despliegue –necesario en base solamente al *concepto* de su libertad– de los *momentos* de la razón, de su conciencia de sí y de su libertad; es la exégesis y la *realización del Espíritu universal*”.<sup>1700</sup>

La racionalidad de la historia consiste, para Hegel, en que nos muestra la voluntad del Espíritu de volver en sí mismo a través de las contradicciones (dialéctica). El Absoluto determinaría rigurosamente todos los cambios y todas las fases por las que van pasando los pueblos. El individuo concreto y real sería entonces un ser meramente pasivo, limitado a

---

<sup>1699</sup> HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Trad. E. Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1997, no. 549, p. 282.

<sup>1700</sup> HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Trad. Angélica Mendoza de Montero, Casa Juan Pablos, México, 2004, no. 342, p. 277.

desempeñar el papel que la razón le ha concedido. En la historia no habría más que el desarrollo de una lógica cerrada impuesta a todos los seres humanos.

La filosofía de la historia de Hegel busca mostrar cómo el espíritu absoluto toma cuerpo en la vida práctica, cultural y política de la humanidad en su historia. Por eso la historia humana es la historia de la manifestación progresiva del Espíritu; se trata de “un progresivo despliegue y surgimiento de nuevas formas de concebir la realidad que son luego reemplazadas por la refutación que ejercen otras sobre ellas, que se van considerando más adecuadas”.<sup>1701</sup> El Espíritu va tomando poco a poco conciencia de sí mismo, hasta llegar a una plena reconciliación que para Hegel tendrá lugar en el momento en que la cultura humana llegue a su máxima plenitud: y esto es lo que sucede justamente, a su modo de ver, en la filosofía del idealismo alemán.

Naturaleza e historia son estadios del desarrollo del Espíritu hacia su reencuentro final consigo mismo en el último estadio del saber. El “Espíritu objetivo” es el conjunto de costumbres, deberes, creencias, lenguajes, etc., de un pueblo, que trasciende a los individuos y los hace participar de la razón universal en la cual se hallan inmersos. Hegel señala:

“Los Estados, los pueblos y los individuos, en esta tarea del Espíritu universal, se muestran en su *determinado principio particular*, que tiene su interpretación y realidad en su *constitución* y en toda la *amplitud* de su *situación*, y de la cual tienen conciencia; y a cuyo interés entregados, ellos son, al mismo tiempo, instrumentos inconscientes y elementos de la labor interna en la cual estos aspectos desaparecen; y pero el Espíritu, en sí y por sí, se apresta a pasar a su próximo momento más elevado y *se elabora*”.<sup>1702</sup>

En la historia del mundo los sujetos que intervienen son los pueblos, las totalidades son Estados. Pero para Hegel, el estado no es sólo el concepto jurídico, sino más bien una totalidad que existe en y a través de sus miembros, aunque no es idéntica a cualquier conjunto de ciudadanos que existen en un momento y lugar determinados, y que otorga forma concreta al espíritu y cultura de un pueblo o nación. Esto es porque el espíritu nacional existe sólo en y a través del estado. Por eso, como hemos dicho, la historia es el progreso de la conciencia de libertad donde los protagonistas son los Estados. El Espíritu se despliega a través del estado; en ambos hay una misma autodeterminación teleológica.

Ese Espíritu, en su avance hacia una completa y explícita autoconciencia, toma la forma de manifestaciones limitadas y unilaterales de sí mismo, de los diversos espíritus nacionales. Hegel supone que en cualquier época hay una nación determinada que representa de forma especial el desarrollo del Espíritu, y sólo ocupa ese puesto una vez en la historia:

---

<sup>1701</sup> BRAUER, Daniel, “La filosofía idealista de la historia”, *op. cit.*, p. 106.

<sup>1702</sup> HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, no. 344, p. 278.

“Al pueblo, a quien corresponde semejante momento como *principio natural*, le es confiada la realización del mismo en el avanzar de la conciencia de sí, que se despliega desde el Espíritu Universal. Este pueblo en la historia universal es, en esa época, el *dominante* –sólo puede hacer época en ella una vez. Frente a su derecho absoluto, de ser guía en el presente momento del desarrollo del Espíritu Universal, los espíritus de los demás pueblos carecen de derecho y como aquellos cuya época ya ha pasado, no pesan más en la historia universal”.<sup>1703</sup>

La historia universal es el desenvolvimiento del Espíritu, en un proceso que lo lleva a sus formas supremas; son las fases a través de las cuales el Espíritu alcanza su verdad y la conciencia de sí mismo.<sup>1704</sup> Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones y su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. En el mundo oriental fueron el despotismo y la esclavitud la regla general, y por tanto la libertad se limitaba a un solo individuo. En el mundo grecorromano, aunque se conservó la institución de la esclavitud, se extendió el campo de la libertad a todos los ciudadanos. Entonces, las naciones germánicas de la Europa moderna terminaron el proceso de libertad universal. Para Hegel, fueron estos pueblos los que, bajo la influencia del cristianismo, llegaron a tener conciencia por primera vez de que el hombre es libre por el simple hecho de serlo. Pero si bien este principio fue siempre reconocido por el cristianismo, no quiere decir que encontrara en todo momento su expresión en las leyes, la organización gubernamental y política y las instituciones. La conciencia interior de la libertad del espíritu hubo de objetivarse explícitamente, y es en esto donde Hegel atribuye un papel preponderante a los pueblos germánicos.

Desde la perspectiva de la FL, el concepto de historia de la filosofía hegeliana es destacable por las consecuencias que acarrea para la exterioridad. Si, como hemos dicho, la FL opta por el *lugar-que-da-verdad* y por ser un pensamiento que se construye desde la periferia, entonces su postura ante esta idea desarrollista de la historia debe ser crítica, para mostrar el uso ideologizado que se le da en contra de los pueblos sometidos al centro hegemónico mundial.

Hegel presenta la historia como una teodicea con una lógica implacable en la que la destrucción y recurrente irracionalidad son incorporadas como *etapas necesarias* en el camino dialéctico hacia la libertad. Por tanto, no hay lugar para el crimen absurdo o el sufrimiento sin

---

<sup>1703</sup> *Ídem.*, no. 347, p. 279.

<sup>1704</sup> “La historia universal representa (...) el desarrollo de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia. El desarrollo implica una serie de fases, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí (...). Esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la *Lógica*” (HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tomo I, *op. cit.*, p. 134).

sentido, no hay espacio para el azar, pues todos los acontecimientos quedan incorporados a la necesidad lógica. La historia es un proceso racional en el sentido de que es un proceso teleológico, un movimiento hacia una meta que está determinada por la naturaleza del Espíritu absoluto más que por ninguna decisión humana. Todo lo que ocurre está justificado por el mismo hecho de que ocurra. Desde la concepción de historia de Hegel, la conquista de un pueblo sobre otro está justificada por ser un momento en la dialéctica de la historia del mundo, cualquiera que sea el juicio moral que merezcan los individuos implicados cuando se les considera como sujetos de sus características privadas; la historia del mundo no está interesada en este segundo aspecto.

Hegel niega a los pueblos periféricos su posibilidad de ser sujetos de la historia por diversas razones. En primer lugar, los pueblos que no están constituidos en Estados nacionales quedan prácticamente excluidos de la historia del mundo: “En la existencia de un pueblo, el fin esencial es ser un Estado y mantenerse como tal; un pueblo sin formación política (una nación como tal) no tiene propiamente historia; sin historia existían los pueblos antes de la formación del estado, y otros también existen ahora como naciones salvajes”.<sup>1705</sup> Cada espíritu nacional está englobado en un estado, y es un momento de la vida del “Espíritu Absoluto”. Éste es realmente el resultado de la interacción de espíritus nacionales, pues éstos son finitos y limitados y sus destinos y actos en sus relaciones con otros revela la dialéctica de la finitud de estos espíritus. Si un pueblo no está constituido en estado no puede ser parte de este proceso, y queda fuera de la historia.

En segundo lugar, la totalidad del centro hegemónico niega, como señala Dussel, el *ser* de los pueblos *exteriores* de las fronteras europeas. La visión desarrollista o progresista de la historia otorga el derecho a los estados europeos de tratar como *bárbaros* a los demás pueblos: “Por la misma determinación, sucede que naciones cultas consideren y traten a otras, que están más atrasadas en los momentos substanciales del Estado (los pueblos pastores, cazadores, agricultores, etc.), como bárbaras, con la conciencia de un derecho desigual, y su autonomía es considerada como algo formal”.<sup>1706</sup>

En tercer lugar, el pueblo particular que es portador del máximo grado de desarrollo del Espíritu, tiene el derecho absoluto –que se impone sobre cualquier otro derecho– de dominar a los demás pueblos:

“Esta liberación en la cual el espíritu procede hasta llegar a sí mismo y realizar su verdad y su trabajo, es el derecho sumo y absoluto. La autoconciencia de un pueblo particular es portadora del grado de desarrollo que tiene lugar por aquel período, del espíritu universal en su existencia, y es la realidad objetiva en la cual éste pone su voluntad. Contra esta voluntad absoluta, la voluntad de los espíritus de los demás

---

<sup>1705</sup> HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., no. 549, p. 281.

<sup>1706</sup> HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho*, op. cit., no. 351, p. 281.

pueblos particulares no tiene ningún derecho: aquel pueblo es el dominador del mundo; pero, además, el espíritu universal traspasa su propiedad cada vez como un agrado particular, y abandona entonces aquel pueblo a su destino y a su condenación”.<sup>1707</sup>

*Este derecho sobre todo derecho*, en palabras de Dussel, es el que justifica al estado moderno europeo a tener colonias, y destruir o invisibilizar a sus culturas originarias. Hegel ideologiza a través de su concepto de historia el pacto colonial que los imperios europeos impusieron a su periferia.<sup>1708</sup> En efecto, su concepto de historia es funcional al colonialismo, siempre y cuando se demuestre que los estados imperiales europeos son la expresión máxima de conciencia del Espíritu, mientras que los demás pueblos se encuentran en fases anteriores o en ninguna fase. Por eso, el centro de la historia universal es el Mediterráneo:

“Las tres partes del mundo mantienen pues, entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad (...) El mar Mediterráneo es el elemento de unión de estas tres partes del mundo, y ello lo convierte en el centro de toda la historia universal (...) El Mediterráneo es el eje de la historia universal”<sup>1709</sup>

Pero de este eje, las naciones que han llevado a su máximo grado de conciencia al Espíritu son las europeas; los demás pueblos quedan atrás o desaparecen de la historia por su poca contribución al desarrollo del Espíritu. Por eso, como hemos mencionado, Hegel ubica a los pueblos orientales como déspotas, donde la libertad es sólo de un individuo. Pero peor es el trato dado a África, la cual, a pesar de estar unida al Mediterráneo, merece no aparecer en la historia:

“Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. El Reino del Espíritu es entre ellos tan pobre y el Espíritu tan intenso, que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destrozarlo todo (...) África (...) no tiene propiamente historia. Por eso abandonamos África, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni un desarrollo histórico (...) Lo que entendemos propiamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal”.<sup>1710</sup>

---

<sup>1707</sup> HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., no. 550, p. 282.

<sup>1708</sup> DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, op. cit., pp. 387-388.

<sup>1709</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tomo I, op. cit., p. 181.

<sup>1710</sup> *Ídem.*, p. 198-201.

Por otra parte, América –y Oceanía, igualmente– no aparece en la historia pues sus pobladores no cuentan con culturas significativas y, por eso, las civilizaciones superiores las conquistan fácilmente. Pueden ser la tierra del futuro, pero siempre en función de Europa, quien deberá conquistarla e insertarla en la historia:

“En la versión de Hegel, América es un mundo surgido tardíamente al igual que Oceanía, sus habitantes no llegaron a desarrollar culturas significativas y se mostraron fácil presa de los conquistadores. (...) La debilidad congénita y la indolencia de los precolombinos ha hecho necesaria la importación de ‘negros’, más aptos para el trabajo y más receptivos para la cultura. El americano no conoció ni el *caballo* ni el *hierro*, instrumentos ‘absolutos’ para fundar un ‘poder’ (...). La historia americana es sólo un anexo de la europea, ni el Descubrimiento ni la población indígena parece tener cabida en la ‘historia mundial’. Lo que falta en el indio es el sentido de ‘dignidad’ y ‘orgullo’ que caracteriza al europeo y sus habilidades”.<sup>1711</sup>

El concepto desarrollo aparece en la ontología hegeliana jugando un papel central. Es el que determina el movimiento mismo del “concepto” hasta culminar con la “idea”, es decir, desde el ser indeterminado hasta el Saber Absoluto. El desarrollo es dialécticamente lineal. Dussel afirma que una nación no desarrollada es, ontológicamente para Hegel, una nación pre-moderna. Aquí aparece como un concepto filosófico que pasará tiempo después a la economía y a la sociología, y que continúa la línea trazada anteriormente: “Como Kant y los filósofos de la Ilustración, [Hegel] se propone ‘dar sentido’ a la historia mediante la idea de progreso; sólo difiere de ellos en la introducción de la dialéctica, pretendiendo con esto dar una base *a priori* a la teoría”.<sup>1712</sup>

Si la historia es un desarrollo racional del Espíritu, entonces en el principio ya está contenido todo lo que va a ser su evolución a lo largo de los siglos. Por eso, en la historia no se

---

<sup>1711</sup> BRAUER, Daniel, “La filosofía idealista de la historia”, *op. cit.*, pp. 112-113. Algunas de las afirmaciones de Hegel: “El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre del Nuevo Mundo proviene del hecho de que América (...) no ha sido conocida hasta hace poco para los europeos. Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos (...) El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...] No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho (...) De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima (...) La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente” (HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 171-172). “En lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación” (*ídem.*, p. 181).

<sup>1712</sup> WALSH, W.H., *Introducción a la filosofía de la historia*, Trad. Luisa Martínez Passarge, Siglo XXI, México, 2006, p. 171.

inventaría nada, no habría novedad, ni los seres humanos tendrían posibilidad de intervenir responsablemente en la misma con su praxis, sino que un destino racional e inexorable estaría ya predeterminando todo lo que va a suceder en el presente y en el futuro. De ahí que se justifique la explotación y el colonialismo; la destrucción de un pueblo a costa de otro que se considera culturalmente superior.

## **5.2. La lectura teleológica y eurocéntrica de la historia de derechos humanos**

En la sección anterior hemos descrito dos filosofías que son paradigmáticas en cuanto a la comprensión de la historia en la Modernidad hegemónica, y que pueden describirse como teleológicas e idealistas. Es decir, en ellas, la historia sería un proceso racional y teleológico, y por lo tanto se trataría de un proceso unitario. El fin de la historia se convierte en un ideal ético concretado en la realización de un estado ideal, predeterminado explícita o implícitamente de antemano; se coloca el fin de la historia en una realidad suprahumana que para su logro parecería ser permitido pasar por encima de toda individualidad personal.

Hoy día es difícil suponer que alguien asumiría expresamente una filosofía de la historia teleológica y metafísica. Las críticas que han recibido estas posturas, desde distintas corrientes de pensamiento, y la fuerza de la realidad que desmienten las predicciones del fin de la historia, han provocado que los pensadores busquen, de una u otra forma, deslindarse de ellas. No obstante, como ha señalado Antonio González, esta visión está muy presente, aún sin declararlo de manera explícita, en el sentido común y en el pensamiento dominante de Occidente; cita como un caso de ello los estudios morales de Jürgen Habermas sobre la base de la psicología evolutiva de Kohlberg, proyectados a la historia humana.<sup>1713</sup>

Por nuestra parte sostenemos, siguiendo la valoración que realiza González, que las lecturas hegemónicas sobre la historia de los derechos humanos contienen elementos de esas filosofías teleológicas de la historia, y que si bien algunas buscan evitarlas, al no asumir un concepto de la historia diferente terminan encasillados dentro de la misma perspectiva. Es decir, se realiza una lectura de la dinámica de la praxis relacionada con derechos humanos como un desarrollo histórico lineal, dividido en generaciones, o en procesos de generalización y especificación.

Por otro lado, como hemos visto, las filosofías de la historia teleológicas se basan en un universalismo abstracto y eurocéntrico. Consideran que los valores, instituciones y leyes europeos son universales, y en el devenir histórico se considera a Europa como la actual punta de lanza del proceso. Es en ciertos elementos de una cultura determinada donde ubican el fin de la historia. Por eso, estas filosofías terminan siendo instrumentos de ideologización que han

---

<sup>1713</sup> Cf. GONZÁLEZ, Antonio, “Ignacio Ellacuría Filósofo: Su relación con Zubiri” en *Vascos universales del siglo XX*, *op. cit.*, pp. 179-199.

justificado la colonización y la explotación. Immanuel Wallerstein describe de la siguiente manera este uso ideologizado:

“La historia del sistema-mundo moderno ha sido en gran medida una historia de la expansión de los estados y los pueblos europeos hacia el resto del mundo, y ésta es una parte esencial de la construcción de una economía-mundo capitalista. En la mayoría de las regiones del mundo esta expansión ha conllevado conquistas militares, explotación económica e injusticias en masa. Quienes han conducido y sacado el mayor provecho de esta expansión la han presentado, a sus propios ojos y los ojos del mundo, como justificable en virtud del bien mayor que ha representado para la población mundial. El argumento suele ser que la expansión ha difundido algo a lo que se da diversos nombres: civilización, crecimiento económico y desarrollo, progreso. Y todos estos términos han sido interpretados como expresiones de valores universales, incrustados en un supuesto derecho natural. En consecuencia, ha llegado a afirmarse que dicha expansión no es meramente benéfica para la humanidad sino también históricamente inevitable. El lenguaje que se utiliza para describir esta actividad a veces ha sido teológico y otras derivado de una visión filosófica y secular”.<sup>1714</sup>

Por su parte, Samir Amin –que analiza el eurocentrismo desde la perspectiva del desarrollo del capitalismo– señala que una de sus características es que implica una teleología, consistente en que “toda la historia de Europa preparaba necesariamente el nacimiento del capitalismo en la medida en que el cristianismo, considerado como religión europea, supuestamente fue más favorable que las demás religiones a la aparición del individuo y al ejercicio de su capacidad de dominar la naturaleza”.<sup>1715</sup> De ahí que el eurocentrismo lleve aparejada una concepción teleológica de la historia, pues de una y otra forma, para que el mundo sea “más humano”, “se desarrolle” o “progrese” habrá de “occidentalizarse”, y ello implica, como señala Wallerstein, imponer “a todos la adopción de las recetas que determinan la superioridad europea: la libertad de empresa y el mercado, el laicismo y la democracia electoral pluralista”<sup>1716</sup>, a lo que nosotros añadiríamos “los derechos humanos” (comprendidos, como explicamos, desde una perspectiva simplificadora).

La manera tradicional de narrar la dinámica histórica de derechos humanos es una expresión de esta teleología eurocéntrica, y ésta es una de las características que con mayor claridad muestra la manera en que la filosofía de la historia de la Modernidad hegemónica sigue

---

<sup>1714</sup> WALLERSTEIN, Immanuel, *Universalismo europeo, op. cit.*, p. 15.

<sup>1715</sup> AMIN, Samir, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI, México, 1989, p. 83.

<sup>1716</sup> *Ídem.*, p. 103.

presente, aunque no sea de manera expresa, en gran parte del pensamiento contemporáneo. A continuación analizaremos, para demostrar lo anterior, algunas perspectivas.

### 5.2.1. Algunas lecturas sobre la historia de derechos humanos

Existe una extensa bibliografía respecto a la historia de los derechos humanos.<sup>1717</sup> La mayoría se inserta en el modelo que referimos líneas arriba, es decir, se basa en una visión teleológica eurocéntrica de la dinámica histórica de derechos humanos. Para profundizar en esta afirmación, analizaremos desde esta perspectiva a tres autores, que en cierta forma nos muestran diferentes maneras en que se hace presente dicha concepción de la historia.

Hemos realizado esta selección debido a que sus pensamientos nos muestran tres niveles – por decirlo de alguna manera– en que se hace presente la visión idealista y teleológica de la historia; es decir, hemos elegido desde un autor que presenta con claridad su deuda con esa visión de la historia, hasta un autor que parece liberarse “casi” totalmente de ella pero que al no asumir otra concepción de la historia –o al no problematizar radicalmente esta cuestión– termina en un callejón sin salida.

Es importante insistir que la filosofía de la historia idealista y teleológica no se presenta de manera explícita en estos autores. Al contrario, a través de sus textos encontramos afirmaciones donde buscan desligarse de este tipo de visión de la historia. No obstante, a pesar de su desvinculación expresa, en sus discursos se siguen detectando resabios de ella. Por eso nuestro análisis no busca descalificar de manera total la lectura de la dinámica histórica de los derechos humanos que realizan estos autores, sino evidenciar la persistencia de una visión teleológica e idealista. Esto es importante porque dichos resabios hacen incompatible estas interpretaciones de la dinámica histórica de derechos humanos con la fundamentación y la comprensión compleja que hemos propuesto y, en cambio, abren la puerta al uso ideologizado.

El primer autor que abordaremos es Enrique Pérez Luño, que ha asumido en su pensamiento y sus análisis la idea de las generaciones de derechos humanos. Si bien se desmarca expresamente de asumir una filosofía de la historia idealista y teleológica, al afirmar que “[e]s evidente que el proceso de positivización de los derechos humanos no ha sido lineal”<sup>1718</sup>, por otro lado, encontramos diversos elementos que muestran lo contrario. Por ejemplo, el autor habla de

---

<sup>1717</sup> Cf. GONZÁLEZ, Nazario, *Los derechos humanos en la historia*, op. cit.; PECES-BARBA, Gregorio et al. (Direc.), *Historia de los derechos fundamentales*, 3 tomos, Dykinson-UC3M, Madrid, 2009; FIORAVANTI, Maurizio, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Trad. Manuel Martínez Neira, Trotta, Madrid, 2007.

<sup>1718</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, op. cit., p. 132.

una “línea evolutiva” y de una “mutación histórica” de los derechos humanos que ha determinado la aparición de sucesivas “generaciones” de derechos.<sup>1719</sup>

Su análisis deja a un lado las praxis concretas de liberación relacionadas con derechos humanos, y su dinámica histórica la concibe como una dialéctica entre el desarrollo de técnicas e ideas: “[L]a positivización (...) [es] el producto de una dialéctica constante entre el progresivo desarrollo en el plano técnico de los sistemas de positivación, y el paulatino afirmarse en el terreno ideológico de las ideas de la libertad y la dignidad humanas”.<sup>1720</sup> Señala, en este sentido, que desde la perspectiva ideológica se puede considerar que la afirmación de la libertad personal frente al poder ha sido una constante en el “devenir histórico” de la humanidad, hasta llegar a su exigencia en el orden jurídico-positivo. Este desarrollo lo describe de manera semejante a como Hegel lo hace respecto al Espíritu.

Pérez Luño afirma que en los pueblos orientales de la antigüedad se dan organizaciones políticas que desconocen los derechos personales, y se apoya explícitamente en Hegel, quien “caracterizó certeramente los imperios orientales del mundo antiguo como regímenes patriarcales en los que ‘el sujeto no ha adquirido todavía su derecho y lo que reina es más bien un orden ético inmediato y desprovisto de leyes’”.<sup>1721</sup> Luego, por supuesto, en Grecia “brota” el principio de individualidad que progresivamente va impregnando las instituciones sociales y desemboca en la Atenas del siglo V a.C. En el fondo del pensamiento del autor sigue presente la concepción potencia-acto de la filosofía de la historia teleológica e idealista. Parecería que las condiciones materiales no tienen que ver con los procesos de liberación, y las ideas *brotan* de alguna instancia humana que ya las contenía de manera potencial y que sólo requería el paso de la historia para que se mostrasen en acto.

A continuación, para este autor, Roma supuso un avance decisivo en el perfeccionamiento técnico de la positividad jurídica; en ella se reconoce la libertad del ciudadano, aunque no estuvo suficientemente garantizada por el poder público. Si bien la idea de libertad era uno de los principios que constituían la República romana, no obstante el estado podía disponer a final de cuentas de manera arbitraria de los individuos. En la siguiente etapa, con el cristianismo, hay un reconocimiento de la personalidad moral, haciendo suyos los aportes del humanismo iusnaturalista estoico. En este contexto señala Pérez Luño:

“...la construcción técnico-jurídica de su positividad debida al derecho romano, junto con la progresiva decantación ideológica del humanismo iusnaturalista clásico, luego

---

<sup>1719</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, “Las generaciones de derechos fundamentales” en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, no. 10, septiembre-diciembre 1991, p. 205.

<sup>1720</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, op. cit., p. 111.

<sup>1721</sup> *Ídem.*, p. 111.

cristianizado, fueron elementos de singular trascendencia para la sucesiva plasmación en documentos de los derechos humanos”.<sup>1722</sup>

La positivización de los derechos humanos comienza, para Pérez Luño, en la Edad Media europea, a través de documentos jurídicos que de forma fragmentaria recogen ciertos derechos fundamentales. Este liberalismo medieval es considerado por el autor como fermento del liberalismo moderno. Éste se inicia con el iusnaturalismo que reconoce los derechos subjetivos, y que se plasma en los diversos instrumentos jurídicos de las revoluciones burguesas y de la independencia de los Estados Unidos. No obstante, estos derechos se consideran como patrimonio del individuo en su condición presocial, y entonces proviene la lucha proletaria de los derechos económicos y sociales. Por último, se da el proceso de internacionalización, donde la positivación de derechos humanos ha rebasado el ámbito del derecho interno para plantearse también como una exigencia del derecho internacional.

Como puede verse, Pérez Luño asume y prolonga la línea histórica trazada por Hegel, y sustituye el Espíritu por los derechos humanos. Aunque no declara el fin de la historia, sí la proyecta hacia el logro de una comunidad internacional como la pensada por Kant en la *Paz perpetua*. La dinámica histórica de derechos humanos es finalmente presentada de manera lineal y progresiva; en efecto, las “generaciones” se asumen como un modelo histórico racional y lineal, donde unos derechos tan sólo complementan a los anteriores: “[U]na tercera generación de derechos humanos complementadora de las fases anteriores”.<sup>1723</sup> En efecto, no es la praxis de liberación de las víctimas de los sistemas –sistemas reforzados por y fundamentados en los derechos vigentes– los que generan “nuevos derechos”, sino tan sólo una expansión de los derechos humanos, un paso de la potencia al acto. De ahí que sea fácil invisibilizar las praxis de liberación de sujetos concretos por “valores” y declarar que cada generación corresponde a un valor:

“Si la libertad fue el valor guía de los derechos de la primera generación, como lo fue la igualdad para los derechos de signo económico, social y cultural, los derechos de la tercera generación tienen como principal valor de referencia a la solidaridad”.<sup>1724</sup>

La exclusión de la mayor parte de la humanidad del disfrute de los derechos “de primera generación”, en muchas ocasiones provocada por el colonialismo y el tráfico de esclavos realizados por los propios sujetos que disfrutaban de esos derechos, no es visto como expresión de un sistema económico que estaba en ascenso, sino como una mera cuestión de “consciencia”.

---

<sup>1722</sup> *Ídem.*, p. 113.

<sup>1723</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, “Las generaciones de derechos fundamentales”, *op. cit.*, p. 206.

<sup>1724</sup> *Ídem.*, p. 210.

Pérez Luño afirma, en este sentido, que “[e]l sujeto titular de los derechos de la primera generación carecía de **una auténtica consciencia** de carácter universal de los derechos humanos”.<sup>1725</sup>

En su análisis del dinamismo histórico de derechos humanos, Pérez Luño soslaya las limitantes que tiene para tal efecto la clasificación (o metáfora) de las generaciones. A pesar de ser una de las lecturas de la historia de derechos humanos más difundida, contiene una importante carga de ahistoricidad, de abstracción, que pasa por alto las condiciones materiales de la realidad histórica. En este sentido, Sánchez Rubio afirma que

“...las generaciones de derechos humanos parten de una afirmación histórica sobre su origen que absolutizó: una vez que nacieron, ya surgieron en su máxima expresión y se dieron para siempre. Por ello, mediante procesos de abstracción se han mantenido sus estructuras congeladas para establecerlas como molde y patrón, y se han aplicado sobre otras secuencias espacio-temporales, invisibilizando tanto la dinámica y los conflictos implicados como los nuevos problemas que se han ido presentando. De esta manera se silencia el sentido político que tienen los derechos humanos en tanto procesos de desencuentros, conflictos y desgarramientos”.<sup>1726</sup>

La visión de las “generaciones” está también afectada por el eurocentrismo. Los derechos humanos se gestaron y se han desarrollado en Europa.<sup>1727</sup> Las experiencias de liberación de otros pueblos no son tomadas en cuenta. Fuera de Europa, el autor sólo cita a las constituciones de India (1950) y de Argelia (1963), de las que considera, junto con otras constituciones generadas en países afectados por el proceso de descolonización, que se han tratado, “en muchos casos, de meras fórmulas de imitación cultural que no han tenido el debido reflejo en el orden práctico, debido generalmente a la falta de una estructura socio-económica que permitiera dar plena eficacia a los derechos sociales proclamados por la vía constitucional”.<sup>1728</sup> La punta de lanza de

---

<sup>1725</sup> *Ídem.*, p. 216 (negritas mías).

<sup>1726</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, “En torno a la historización y las generaciones de derechos humanos” en *Ignacio Ellacuría. 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, Instituto Andaluz de Administración Pública, Sevilla, 2010, p. 210.

<sup>1727</sup> De hecho, Pérez Luño comete el mismo error que Hegel al asumir como “europeo” al cristianismo, siendo éste una religión de origen semita. Por supuesto, como hemos visto, su forma de insertar al cristianismo dentro de la línea histórica eurocéntrica es considerar que su contribución a derechos humanos se basa en que “cristianizó” al humanismo iusnaturalismo estoico (¿no sería al revés, es decir, que se iusnaturalizó al cristianismo que siendo una religión con fuerte reflexión histórica se convirtió en una reflexión abstracta y universalista?). Al respecto, Dussel señala: “En realidad e históricamente el ‘Cristianismo’ nada tiene de occidental, ya que es una religión que nace en el mundo semita (como la religión islámica), del judaísmo, y es geográfica y culturalmente completamente “oriental”, asiática, por su situación en el Imperio romano (en la parte más ‘Oriental’ del Imperio en términos absolutos). El ‘Cristianismo’ proviene de un ‘mundo’ más oriental que el mismo helenismo (que históricamente nunca fue ‘europeo’)” (DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro*, op. cit., p. 173).

<sup>1728</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, op. cit., p. 125.

la historia está en Occidente, en los países colonizadores, en la razón del centro del sistema-mundo; las praxis de liberación generadas en otros suelos, desde otras lógicas y racionalidades, y aún en contra de la expansión colonial de ese centro hegemónico, no son tomadas en cuenta para narrar el dinamismo histórico de derechos humanos.

En segundo lugar, abordemos el análisis de la dinámica histórica de derechos humanos realizado por Peces-Barba, y que llama “los modelos de evolución histórica de los derechos fundamentales”. En su reflexión, la concepción teleológica e idealista de la historia no se presenta con la misma claridad que en el ejemplo anterior. Este autor realiza diversas afirmaciones que acercan su reflexión a una concepción distinta de la historia, pero su hilo principal de argumentación muestra que veladamente sigue presente la perspectiva teleológica e idealista.

El modelo propuesto por Peces-Barba tiene, según declara él mismo, el objetivo de buscar una comprensión integral de los derechos y superar los reduccionismo que con anterioridad ha establecido y que nosotros hemos comentado páginas arriba. Su análisis lo hace de tres maneras: caracterizando los modelos iniciales de los derechos; siguiendo la evolución histórica de ellas hasta la actualidad; y estudiando los contenidos y el sentido que tienen las aportaciones liberal, democrática y socialista.

Peces Barba identifica tres –y sólo tres– modelos iniciales de derechos fundamentales. Desde el siglo XXVII señala que se puede hablar de un modelo inglés y desde el XVIII de los modelos americano y francés. En cada uno de ellos, encuentra algunas características propias. Afirma que el modelo inglés está vinculado a la historia, y arranca de la evolución del constitucionalismo medieval y del viejo y buen derecho de los ingleses; el americano lo considera un modelo mixto, que parte de los textos de las colonias en el siglo XVII y de la influencia de las fundamentaciones del iusnaturalismo racionalista y pasa de los derechos históricos a los derechos naturales en los textos de la independencia; y por último, considera que el modelo francés rechaza su vinculación con el constitucionalismo histórico de las Leyes fundamentales de la monarquía y parte de un racionalismo laico.<sup>1729</sup>

Una vez establecidos los inicios de los derechos, señala Peces-Barba que esos modelos “han seguido hasta nuestros días un proceso de evolución, cuya descripción debe ser tenida en cuenta para la búsqueda del por qué de los derechos”.<sup>1730</sup> En este punto es cuando se muestra con mayor claridad la perspectiva teleológica e idealista del autor, pues afirma que “[e]n muchos casos, esa evolución ya estaba apuntada en los mismos [derechos], como **un embrión a desarrollar o una contradicción a superar**”.<sup>1731</sup> Es decir, que en la idea o en el concepto de los derechos ya se encontraba preestablecido de antemano su desarrollo histórico; sólo era necesario

---

<sup>1729</sup> PECES-BARBA, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales*, op. cit., pp. 145-154.

<sup>1730</sup> *Ídem.*, p. 154.

<sup>1731</sup> *Ídem.*, p. 154 (negritas mías).

que pasara a la realidad. No obstante, como decíamos, Peces-Barba intenta presentar su modelo como ajeno a una teleología idealista, y por eso señala lo siguiente:

“No queremos decir con esto que la historia sea sólo el comprobante de una realidad nuclear inicial que tuviese necesariamente que desplegarse como lo hizo, ni que la positivación, generalización e internacionalización se pudiesen prever antes de que se iniciasen. Ese mecanismo es ajeno a nuestro pensamiento. Sólo queremos llamar la atención sobre el simple hecho de que la racionalidad inicial se desplegó y se completó al hilo de la historia, o si se quiere, el consenso inicial se completó con el consenso de los hombres a través del tiempo, sin que estuviese predeterminado el sentido de ese consenso, sino que se construyó sobre la marcha”.<sup>1732</sup>

En el texto citado, el autor niega la existencia de un despliegue necesario, es decir, de un despliegue que se pudiese prever su realización a priori. Y esto es, básicamente, porque reconoce la importancia de la intervención de la praxis humana en el dinamismo de la historia; por eso, no establece el avance de derechos humanos en una instancia ajena al ser humano. No obstante, si los derechos humanos seguían progresando o desarrollándose debían, entonces sí, seguir la teleología generada por su racionalidad. Por tanto, la praxis humana se encontraba encerrada o condicionada a continuar con esa racionalidad para que “realmente” se generaran los derechos. De ahí que para Peces-Barba, el proceso de positivización consiste en parte de la racionalidad de los derechos, como algo necesario que tenía que darse si los “derechos” querían constituirse en “derechos” y no quedarse en premisas morales. A partir del siglo XIX, señala el autor, la positivización “se considera una condición esencial para la existencia de los derechos con eficacia social y no se concibe una implementación de ellos al margen de la positivización”.<sup>1733</sup>

La praxis humana está subordinada a una teleología que nace de la propia racionalidad del concepto de derechos humanos. Si bien aquélla es fundamental para el desarrollo de los derechos, se encuentra sometida a la racionalidad del concepto, con el fin de que el embrión pueda desarrollarse o la contradicción sea superada. Como ejemplos de este *embrión que se fue desarrollando*, es decir, de este desenvolvimiento de la potencia al acto, señala el autor la positivización como derivación de los planteamientos iusnaturalistas racionalistas al centrar el paso del estado de naturaleza al de sociedad en el contrato social, y la justificación de la función soberana del poder de crear derecho. Considera también que la generalización fue consecuencia de la dimensión igualitaria con la que lingüísticamente se formulan en la última fase del modelo americano y sobre todo en la Declaración francesa, cuando en el primer artículo se afirma que

---

<sup>1732</sup> *Ídem.*, p. 155.

<sup>1733</sup> *Ídem.*, p. 159.

todos los hombres nacen y permanecen iguales y libres en derechos; este proceso “[s]upone la lucha por **superar la contradicción entre esa afirmación y la realidad** de algunos derechos no reconocidos, o disfrutados sólo por una minoría”.<sup>1734</sup> Es decir, se afirma la existencia de una lucha con fundamentos idealistas, pues se basa en la superación de una contradicción del concepto con la realidad, y no en la lucha de las víctimas por acceder a las condiciones materiales para la producción y reproducción de la vida, donde los conceptos están en función de la praxis.<sup>1735</sup>

En el mismo tenor, el proceso de internacionalización también se da gracias a la racionalidad contenida en el concepto, ya que “parece deducirse también de las formulaciones de los derechos como generales y abstractos que se adecúan poco a reconocimientos jurídicos vinculados al Ordenamiento estatal, limitado por su validez espacial”.<sup>1736</sup> Resalta que “ya desde esos paradigmas iniciales parece que unos derechos naturales justificados por su propia racionalidad **deben alcanzar una validez jurídica universal**, por encima de las fronteras y que abarque a toda la toda la Comunidad Internacional”.<sup>1737</sup> Además, como parte del proceso de internalización, asume con claridad una postura teleológica; siguiendo a Kant en la *Paz perpetua*, de manera semejante a Pérez Luño, habla de la necesidad de un “Estado de Naciones”.

En su modelo de evolución de los derechos, Peces-Barba construye, aun sin quererlo probablemente, una visión lineal de la historia. Desde la aparición del concepto en cada uno de los tres modelos, se comienzan a generar procesos que de manera progresiva van desarrollando (desvelando) la racionalidad del concepto en la realidad. En este sentido, señala que “[l]a

---

<sup>1734</sup> *Ídem.*, p. 154 (negritas mías).

<sup>1735</sup> Cabe señalar las diferencias que encontramos entre la propuesta de superación de la contradicción del concepto y la realidad con el método de historización de los conceptos de Ellacuría. En primer lugar, Peces-Barba da prioridad al contenido del concepto, mientras que Ellacuría coloca en primer lugar a la realidad histórica. En segundo lugar, Peces-Barba considera –así parece– que la racionalidad del concepto guía la praxis humana, y en cambio para Ellacuría el concepto es una abstracción que debe historizarse, pues se debe ser consciente de los condicionamientos materiales que afectan la inteligencia humana. En tercer lugar, para Peces-Barba el disfrute de los derechos por unos pocos fue producto de una contradicción entre el concepto y la realidad, aunque en la misma racionalidad de los derechos estaba ya anunciada su generalización, mientras que para Ellacuría el disfrute de derechos por unos pocos es consecuencia de las condiciones materiales de producción y reproducción de vida y éstas se justifican por un uso ideologizado del concepto, y mientras éste no se historicice, lo que se predica formalmente no podrá ser contenido para la praxis de liberación. Si bien para Ellacuría el último paso del método de historización de los conceptos es identificar cuáles son las condiciones que impiden la realización efectiva del concepto y cuáles son las que pueden poner en marcha el proceso de esa realización, no significa que la racionalidad del concepto guíe la praxis humana; al contrario, si lo que se predica formalmente en el concepto es aceptable para la praxis de liberación, entonces se busca comprenderlo como un concepto histórico, con operatividad en la praxis humana. Desde la perspectiva de Peces-Barba, por ejemplo, los derechos sólo pueden entenderse desde la generación de un Estado moderno –pues la racionalidad del concepto así lo indica–, obligando a tomar este camino a la praxis humana. En cambio, desde la historización de los conceptos, la praxis humana es abierta, y puede crear diversas vías para hacer real lo que se predica formalmente en el concepto. En otras palabras, podemos decir que desde la visión de Peces-Barba los derechos son un concepto generado por un *logos* abstracto, mientras que para Ellacuría son creados por un *logos* histórico.

<sup>1736</sup> PECES-BARBA, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales*, op. cit., p. 154.

<sup>1737</sup> *Ídem.*, pp. 154-155 (negritas mías).

combinación entre racionalidad e historicidad de los derechos aparece aquí muy plásticamente con estos tres rasgos [positivización, generalización e internacionalización], que suponen la realización histórica de un tenor racional de los derechos, formulado desde su origen pero inexistente en la realidad inicial de los mismos”<sup>1738</sup>; no se niega la historia, pero ésta se desarrolla en virtud de la racionalidad.<sup>1739</sup> Esta visión lineal y progresiva de la historia queda evidenciada con mayor claridad en el siguiente texto:

“La generalización consistirá en el progresivo, aunque nunca definitivo, ajuste entre las afirmaciones de que los derechos son naturales, es decir, que corresponden a todos los seres humanos, y una práctica restrictiva que circunscribía su disfrute a una clase social, la burguesía. Hemos visto la importancia histórica de ésta en el arranque inicial de los derechos como categoría histórica, y cómo, considerándose expresión de todo el género humano, impulsó una formulación general y abstracta, válida para todos los tiempos, que se correspondía con un goce, excluyente en la realidad, de amplias categorías de ciudadanos. A ese planteamiento corresponde el reduccionismo liberal. La generalización supondrá, asimismo, la aceptación de la inicial categoría liberal de los derechos, como capaz de trascender su origen histórico, y los intereses que lo engendraron, para convertirse en una instancia válida, con un tenor racional suficientemente generalizable para servir a la realización de la autonomía moral, máxima expresión de la dignidad humana.”<sup>1740</sup>

Y si bien reconoce que la historia de los derechos no se ha concluido, en cambio afirma la existencia de un punto máximo de consciencia, que es el estado social de derecho:

“En la actualidad ese proceso está terminado, si lo contemplamos en sus planteamientos iniciales y, como veremos, el Estado Social de Derecho es su reflejo constitucional más importante, pero nuevas dimensiones y nuevos adversarios de la generalización aparecen en las sociedades de nuestros días, que exigen nuevas soluciones, y que generarán nuevas luchas”.<sup>1741</sup>

---

<sup>1738</sup> *Ídem.*, p. 155.

<sup>1739</sup> Señala que “[e]n este juego de tensiones antagónicas se ve la acción conjunta y complementaria de la historia y de la razón. El proceso de generalización y sus protagonistas apuestan por la historia frente a los que pretendían esconder sus intereses en una razón abstracta, y apuestan por la razón frente a los que los consideraban esclavos de la historia y de los grupos sociales que los hicieron nacer. Es probablemente el proceso central que perfila la identificación de los derechos fundamentales” (*Ídem.*, p. 161).

<sup>1740</sup> *Ídem.*, p. 161.

<sup>1741</sup> *Ídem.*, p. 168. Los peligros que reconoce son el nuevo corporativismo, las nuevas tecnologías y el imperialismo de la economía.

“No podemos, sin embargo, dar la impresión de que estamos analizando algo concluido y que configura definitivamente la imagen de los derechos fundamentales, dese este punto de vista. Si lo hiciésemos, falsearíamos la realidad y estaríamos haciendo un planteamiento intemporal y abstracto, que reiteradamente hemos criticado”.<sup>1742</sup>

Por otro lado, desde esta concepción lineal y progresista, las diversas ideologías también participan de la racionalidad de la historia de los derechos. En efecto, en cuanto al contenido de las influencias ideológicas, habla de una línea de tiempo donde se suceden el modelo liberal, el modelo democrático y el modelo socialista de derechos. Señala que “[e]l modelo socialista de derechos humanos es el último en el tiempo”, y busca incorporar elementos igualitarios a la libertad y dejar a un lado de ésta a las dimensiones con imposible contenido igualitario. Señala que pretende generar las condiciones para que todos puedan disfrutar de los derechos de raíz liberal y democrática. Y concluye que pretende “en definitiva, extender a la clase trabajadora los beneficios de la revolución liberal”.<sup>1743</sup>

Si los procesos de positivización, generalización e internacionalización responden a la expansión de la racionalidad de los derechos, en cambio el proceso de especificación, señala el autor, “rompe con **esta línea** y abre otro camino que no estaba, a mi juicio, presente en el ideario primitivo”.<sup>1744</sup> Es decir, las luchas de sectores específicos que desde sus distintas identidades exigen derechos no responden al avance de la racionalidad original de los derechos, y por lo tanto:

“La especificación es un avance del historicismo sobre el racionalismo y parte de la idea de considerar a los derechos más vinculados a las personas concretas de sus titulares. Se juzgan como relevantes algunas situaciones del genérico ‘hombres’ o ‘ciudadanos’, que exigen un tratamiento especial y que no se resuelven desde ese ‘homo iuridicus’”.<sup>1745</sup>

Al considerar la existencia de esta ruptura más que reconocer la materialidad de la historia, muestra la perspectiva universalista e iluminista –de estilo kantiana– de este modelo de evolución de los derechos humanos. El autor no se percató que la lucha por “nuevos derechos” que toman en cuenta la identidad no se reduce a una lucha entre el racionalismo y el historicismo, sino del

---

<sup>1742</sup> *Ídem.*, p. 171.

<sup>1743</sup> *Ídem.*, p. 203. En otro texto señala: “El esfuerzo para superar las contradicciones, primero para construir la teoría de una nueva generación de derechos, y para excluir de ellos a los que eran inseparables de intereses de clase y de imposible contenido igualitario después, se hará desde sectores progresistas del pensamiento liberal que se abren a posiciones democráticas, y desde sectores socialistas igualmente abiertos a esos valores. La democracia será el punto de encuentro del liberalismo y del socialismo” (*Ídem.*, p. 164).

<sup>1744</sup> *Ídem.*, p. 155 (negritas mías).

<sup>1745</sup> *Ídem.*, p. 181.

empoderamiento de víctimas a través de praxis de liberación provenientes de distintos sectores y racionalidades. Tan vinculados estaban los derechos a personas concretas tratándose de los burgueses revolucionarios del siglo XVIII, como los derechos de los pueblos indígenas, de las mujeres, de los niños, de los jóvenes, de los homosexuales, etc. La diferencia estuvo en el discurso abstracto de la burguesía que colocó como universales sus valores y que denunció como enemigos de la humanidad a todo aquél que atentara contra ellos. En efecto, la concepción teleológica e idealista de la historia que está de fondo en este modelo impide que la crítica a la ideologización sea radical. El autor reconoce el uso ideologizado que los burgueses dieron a los derechos: “Pero es asimismo consecuencia de su imposible ruptura con la realidad de la cultura política y jurídica de cada tiempo histórico, en cuyo seno se incubaba, se desarrolla y progresa, y sin la cual se convierten en ideas que flotan en el aire, o lo que es peor, en instrumentos de legitimación de realidades históricas injustas que se ignoran olímpicamente”.<sup>1746</sup> No obstante, dicho uso ideologizado “ocurrió en los orígenes del Estado liberal, y fue la conexión razón-historia, donde se desenvuelve el proceso de generalización, lo que permitió salir de la contradicción”.<sup>1747</sup> Es decir, el progreso lineal de la historia ha posibilitado superar ese uso ideologizado, el cual ya no se da en virtud al proceso de generalización.

Por último, al igual que en la propuesta de Pérez Luño, este modelo de evolución es eurocéntrico. La única mención que se hace de la periferia del sistema-mundo es la siguiente: “La conferencia de Berlín sobre África Central (1885) afirmará que ‘el comercio de esclavos está prohibido por los poderes de acuerdo con los principios del Derecho Internacional reconocido por los poderes firmantes’”.<sup>1748</sup> Por supuesto, es una afirmación desde la perspectiva del centro hegemónico que decide sobre lo que acontece en la periferia. Se trata de un acontecimiento histórico que el autor cita como parte del proceso de internacionalización, es decir, que los derechos humanos se expanden del centro a la periferia. El autor no ve en la libertad de los esclavos del África Central ni siquiera un proceso de generalización (ése es el propio de los obreros europeos), sino sólo un proceso de internacionalización; es decir, que la libertad de los seres humanos de la periferia estuvo en función de que la historia de Europa llegara a un “estado de madurez”, en que cuya consciencia fuera capaz de reconocer que los *otros* tienen el derecho a ser libres.

Como último pensamiento a analizar en este apartado, es la propuesta donde se descubre el intento del autor de superar las visiones teleológicas de la historia de los derechos humanos. Se trata del artículo titulado *¿Existe en la historia el progreso jurídico?*<sup>1749</sup>, de Otfried Höffe.

---

<sup>1746</sup> *Ídem.*, p. 162.

<sup>1747</sup> *Ídem.*, p. 162.

<sup>1748</sup> *Ídem.*, p. 173.

<sup>1749</sup> HÖFFE, Otfried, “Existe en la historia el progreso jurídico” en *Estudios sobre teoría del derecho y otros ensayos*, Trad. Jorge M. Seña, Fontamara, México, 1992, pp. 83-104.

El autor señala que desde luego existen cambios en el derecho, pero que no todos ellos significan progreso. Sólo puede hablarse de progreso jurídico, señala, ahí donde los cambios traen a la par también mejoras. Distingue las mejoras en tres tipos de aspectos: el técnico, el pragmático y, finalmente, el ético. Afirma que el progreso en lo técnico y en lo pragmático no conduce por sí sólo a una mayor justicia. Por tanto, para que el progreso jurídico no termine siendo inhumano, las mejoras técnicas tienen que estar orientadas hacia el progreso pragmático y éste hacia el progreso ético. Luego de una breve reflexión sobre la justicia política, llega a la conclusión que los derechos humanos son la medida del progreso ético del derecho:

“...los derechos humanos se pone de manifiesto si el desarrollo del derecho ha sido un progreso ético o un retroceso; un concepto sobre y al mismo tiempo no chato del progreso jurídico consiste en la promoción de los derechos humanos: los derechos personales de libertad, los derechos de participación política y los derechos sociales y culturales”.<sup>1750</sup>

De hecho, para el autor, “la idea de la justicia política y su especificación en los derechos humanos pueden ser justificadas como principios racionales de la convivencia humana. Por ello, pueden ser impuestas a las comunidades jurídicas como principios”.<sup>1751</sup>

Entonces desde esta perspectiva, para Höffe se puede dar una respuesta positiva a la pregunta sobre si ha existe progreso jurídico. Su respuesta se basa en los cambios sociales sucedidos en Europa desde el siglo XVIII hasta después de la Segunda Guerra Mundial, y señala que “la historia de los derechos humanos puede considerarse que ya hoy, en lo esencial, está terminada”.<sup>1752</sup> Señala que a esta afirmación podría ponerse un “pero”, pues se trata de un progreso que vale sólo para la parte más pequeña de la historia; es decir, a lo más unos tres siglos. No obstante, señala que dicha objeción es superada si se atiende que las raíces de los derechos humanos se remontan hasta la filosofía clásica de los griegos, al Estoicismo y a las concepciones religiosas del Judaísmo y el Cristianismo; en este punto, cita a Hegel, pues “uno podría entender la historia universal hasta como una lenta pero progresiva realización de la idea amplia de los derechos humanos, especialmente de los derechos de libertad y coparticipación”.<sup>1753</sup> Por tanto, tomando el modelo hegeliano, la historia de los derechos humanos se amplía:

“Esta historia comenzaría con los grandes imperios orientales en la que sólo uno, el déspota, era libre. Como la ciudad-Estado griega, la comunidad de libres e iguales,

---

<sup>1750</sup> *Ídem.*, p. 92.

<sup>1751</sup> *Ídem.*, p. 102.

<sup>1752</sup> *Ídem.*, p. 93.

<sup>1753</sup> *Ídem.*, pp. 93-94.

aceptaba todavía la institución de la esclavitud, aquí sólo algunos eran libres y por ello no se reconocía todavía la idea del derecho de los hombres en tanto hombres. En el Helenismo, con el Estoicismo, nace la idea de la igualdad de todos los hombres. De acuerdo con la religión judeo-cristiana, todos son libres e iguales ante Dios, es decir, que el hombre ‘de acuerdo con la idea del mismo’ es libre. Pero, por lo pronto, en el sistema feuda de la Edad Media, frente a los señores libres se encuentran siervos y esclavos. Sólo en las revoluciones Americana y Francesa, los derechos humanos son reconocidos como principios jurídicos, que rápidamente son también aceptados por los demás Estados”.<sup>1754</sup>

No obstante, Höffe no se adscribe totalmente a esta visión. Señala que la historia del derecho –en especial del penal, de la que hace una breve reflexión– corrige hacia atrás la historia lineal del progreso de Hegel, desplazando su origen hacia más atrás, y otros datos muestran que el fin no ha llegado; que la historia no está concluida. Entonces el autor concluye de manera crítica su rechazo a estas visiones.

Por un lado, afirma que la idea de una historia *esencialmente* lineal del progreso debe de “ser criticada no sólo con respecto a su comienzo y final sino también con relación al centro”.<sup>1755</sup> Esto porque “el desarrollo occidental del derecho y la Constitución” no se lee en modo alguno como un creciente reconocimiento de los derechos humanos. En cambio, se observan “altos y bajos, es decir, desarrollos hacia lo mejor con retrocesos sensibles, renovadas mejoras y recaídas en la barbarie”.<sup>1756</sup> Este progreso “no-lineal” del derecho se debe, en parte, a que depende de las acciones humanas:

“No puede negarse, por cierto, que son los propios hombres quienes se dan las leyes y las Constituciones; por ello, el desarrollo del derecho no es del tipo de los cambios climáticos, debidos a fuerzas extrahumanas. El desarrollo del derecho es realizado por los propios hombres; éstos no son sólo objeto sino también sujeto de un posible progreso del derecho”.<sup>1757</sup>

Por eso los derechos humanos deben ser reconocidos como “fines” de la acción política:

“La lucha actual por los derechos humanos, al igual que otrora el entusiasmo por la Revolución Francesa y ella misma, muestran que no es una legalidad cuasi natural, la

---

<sup>1754</sup> *Ídem.*, p. 94.

<sup>1755</sup> *Ídem.*, p. 97.

<sup>1756</sup> *Ídem.*, p. 99.

<sup>1757</sup> *Ídem.*, p. 99.

sociabilidad asocial, la que garantiza el progreso jurídico. Los derechos humanos tienen que ser reconocidos como **fin**es de la acción política”.<sup>1758</sup>

Esta acción política debe ser intersubjetiva: “La iniciativa por una mayor justicia puede provenir de los individuos. Sin embargo, la realización concreta no puede ser procurada por uno solo”.<sup>1759</sup> Por tanto, debe existir la organización colectiva, la lucha social, lo que ocasiona que no existen probabilidades y posibilidades de establecer la ruta de la historia:

“La iniciativa tiene que abarcar a otros, tiene que darse en organizaciones e instituciones de forma permanente; tiene que extenderse a amplios grupos de la población a fin de mover finalmente al legislador y al constitucionalista para que realice modificaciones (...) el progreso jurídico en tanto acontecer intersubjetivo de la libertad, no existen probabilidades y posibilidades de pronóstico”.<sup>1760</sup>

Termina su artículo señalando que problemas jurídicos actuales no pueden ser descritos adecuadamente *sólo* a través de la idea de un progreso del derecho, y señala:

“Dado que cuando más sólo algunos de los problemas jurídicos de nuestras modernas sociedades industriales pueden ser todavía entendidos con conceptos del progreso jurídico, podemos despedirnos de la idea de progreso. Esta despedida no se lleva a cabo de un pesimismo del retroceso y la fatalidad. Es más bien una despedida de la alternativa ‘progreso o retroceso’”.<sup>1761</sup>

Esta postura de Otfried Höffe contiene elementos críticos a resaltar. Se desmarca de las posturas teleológicas de derechos humanos por considerarlas insuficientes para explicar la dinámica histórica del derecho; asume la praxis del sujeto intersubjetivo como fundamento de los derechos humanos, al comprenderlos como parte de la acción política; y considera que el concepto de “progreso” no es adecuado para analizar la historicidad de los derechos humanos. No obstante, carece de ciertas limitaciones.

El autor no propone una nueva concepción de la historia, por lo que, aunque considera insuficiente la visión lineal y teleológica, sigue en cierta manera encerrada en ella. Es decir, si bien es insuficiente, es la única con la que se cuenta. Por eso, como resaltamos en su momento, considera a los derechos humanos como “fines” de la acción política y no como medios que

---

<sup>1758</sup> *Ídem.*, p. 101 (negritas mías).

<sup>1759</sup> *Ídem.*, p. 102.

<sup>1760</sup> *Ídem.*, p. 102.

<sup>1761</sup> *Ídem.*, p. 104.

pueden ser recreados por la praxis humana a través de la apropiación de posibilidades. Además, la despedida del concepto de “progreso” la acepta como consecuencia de su ineficiencia para explicar los problemas jurídicos de las sociedades modernas industriales, pero entonces, al contrario, explica correctamente las situaciones jurídicas previas. Esto lo conduce, finalmente, a seguir considerando la dinámica de los derechos humanos como un fenómeno eurocéntrico, pues sus referencias a hechos históricos concretos tienen este componente.

### 5.2.2. La necesidad de *otra* filosofía de la historia

¿Por qué es necesaria, desde la perspectiva de derechos humanos, una filosofía de la historia que rompa con el esquema clásico de la potencia-acto que se encuentra en el concepto de historia del pensamiento hegemónico de Occidente? Desde la FL podrían darse diversas respuestas.<sup>1762</sup>

De inicio señalaríamos que el tema de la historia es fundamental para la FL. Muestra de ello son las obras de Dussel donde realiza una lectura crítica de la historia de la filosofía, de la ética y de la política, buscando superar las visiones eurocéntricas y teleológicas.<sup>1763</sup> El gran tema de la filosofía de Ignacio Ellacuría es la historia, que se hace presente en su obra más acabada *Filosofía de la realidad histórica*, y que analizaremos en el siguiente apartado. Otros autores latinoamericanos relacionados con la FL también han dado gran importancia a la historia, como Leopoldo Zea<sup>1764</sup> y Horacio Cerutti.<sup>1765</sup>

En cuanto a nuestro tema, el interés de la FL respecto a la historia se encuentra en la relación que guarda con la fundamentación de derechos humanos. Si hemos defendido una fundamentación basada en el sujeto vivo, práxico e intersubjetivo, sería incoherente asumir una concepción de la historia teleológica e idealista. Este tipo de visiones terminan, como hemos insistido, soslayando la praxis humana, negando la intersubjetividad de los sujetos, y justificando

---

<sup>1762</sup> Cabe señalar que no sólo la FL ha enfatizado la necesidad de una nueva comprensión de la historia. Boaventura de Sousa Santos ha señalado que es necesario reinventar el pasado para pensar en la transformación social y la emancipación; es necesario repensarlas a partir del pasado y de cara al futuro. Por eso critica las teorías clásicas del ahistoria en los siguientes términos: “La desvaloración del pasado y las hipótesis del futuro fueron comunes a las diversas teorías de la historia. El pasado fue visto como pasado y, por ello, incapaz de hacer su aparición, de irrumpir en el presente. Por el contrario, el poder de revelación y fulguración se trasladó al futuro” (SANTOS, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano*, op. cit., p. 116).

<sup>1763</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit.; *Política de la liberación*, op. cit.

<sup>1764</sup> Cf. ZEA, Leopoldo, *Ensayo sobre la filosofía de la historia*, Stylo, México, 1948; *La conciencia del hombre en la filosofía: Introducción a la filosofía*, UNAM, México, 1953; *América en la historia*, FCE, México, 1957; *Filosofía de la historia latinoamericana*, FCE, México, 1980; *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, UNAM, México, 1990. Respecto al pensamiento de Leopoldo Zea en relación con derechos humanos, puede verse SÁNCHEZ RUBIO, David, *El pensamiento humanista de Leopoldo Zea. Conciencia histórica y derechos humanos*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2008.

<sup>1765</sup> CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Memoria comprometida*, Universidad Nacional, Heredia, 1996; *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, México, 1997.

la negación de la vida si la muerte del sujeto está en función del fin de la historia. Sobre estas teorías de la historia, Joaquín Herrera señala:

“Desde luego, los postmodernos tienen razón cuando rechazan las grandes y omniabarcantes ‘filosofías de la historia’ que, al estilo de un Hegel o del marxismo dogmático, tienen a categorizar el proceso histórico como un proceso lineal que va desde las etapas primitivas hasta su culminación en algún punto que se considera el fin de la historia: así, en Hegel, la historia camina desde la etapa donde primaba el espíritu objetivo (derecho, política) y culminará con el triunfo total del llamado espíritu absoluto (el Estado prusiano de su época). Por su lado, el marxismo oficial hablaba de diferentes modos de producción como diferentes fases históricas (esclavismo, feudalismo, capitalismo) que culminarían inevitablemente con la llegada del comunismo. En eso tiene razón la filosofía postmoderna. La historia no se puede encerrar entre los muros de una clasificación rígida y cerrada”.<sup>1766</sup>

La FL puede tomar, en parte, la crítica de la posmodernidad pero sin caer en un caos de arbitrariedad hermenéutica. En cambio, asume que la historia tiene dinamismos propios, que existen sentidos históricos reales aunque no estén preterdeterminados; y que el progreso no está asegurado y su abstracción genera la falacia desarrollista. Esto porque las posibilidades que enfrenta la praxis humana no son meras “ocurrencias interpretativas”, sino que están ancladas en la realidad.<sup>1767</sup>

La fundamentación y la comprensión compleja de derechos humanos que asume la FL requieren de una concepción de la historia que supere la falacia desarrollista. El desarrollismo es una posición ontológica por la que se piensa que el “desarrollo” (o desarrollismo) que siguió Europa debe ser seguido miméticamente por todas las demás culturas. Por esto, la “falacia desarrollista” no es, para Dussel, una categoría sociológica o económica solamente, sino una categoría filosófica fundamental. Es el “movimiento necesario” del Ser, para Hegel; es decir, su “desarrollo” inevitable. Desde otra perspectiva, Gilbert Rist señala que “lo que se tiene hoy por la verdad de la historia del género humano (es decir, el progresivo acceso de todos los pueblos a los beneficios del ‘desarrollo’) se basa realmente en el *modo en el que la sociedad occidental –con exclusión de cualquier otra– ha problematizado su relación con el pasado y con el futuro, porque el ‘desarrollo’ es también una manera ‘profética’ de considerar la historia*”.<sup>1768</sup>

La categoría del desarrollo o desarrollismo se hace presente en diversas lecturas de la dinámica histórica de los derechos humanos a través del eurocentrismo. En este punto, cabe

---

<sup>1766</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales*, op. cit., p. 138.

<sup>1767</sup> Cf. GONZÁLEZ, Antonio, “Ignacio Ellacuría filósofo: Su relación con Zubiri”, op. cit., p. 184.

<sup>1768</sup> RIST, Gilbert, op. cit., pp. 55-56.

señalar que, como señala Amin, éste no es una teoría social acabada, pues no integra sus diferentes elementos en una visión global y coherente de la sociedad y de la historia. Más bien es “un prejuicio que actúa como una fuerza deformante en las diversas teorías sociales propuestas. Ese prejuicio eurocéntrico echa mano de la reserva de elementos identificados, reteniendo uno y rechazando otro según las necesidades de la ideología del momento”.<sup>1769</sup> De ahí que su superación, como “prejuicio” en la lectura histórica de derechos humanos, sea parte de la tarea crítica de la FL.

Una comprensión distinta de la historia debe evitar que derechos humanos se vuelvan –o sigan siendo– herramientas de neocolonialismo, explotación y opresión. La filosofía de la historia de la Modernidad hegemónica fue fundamento de que ciertos valores o ideas se hicieran funcionales a las tareas coloniales de Occidente. Los ejemplos abundan. Víctor Hugo se expresaba de la siguiente manera, como invitado a un banquete para conmemorar la abolición de la esclavitud:

“La suerte de los hombres se decide en el Sur. (...) Ha llegado el momento de hacer ver a Europa que tiene, a su lado, a África. (...) En el siglo XIX, el blanco ha hecho del negro un hombre; en el siglo XX, Europa hará de África un mundo. Crear una África nueva, hacer a la vieja África moldeable a la civilización, ese es el problema y Europa lo resolverá.

¡En marcha los pueblos! ¡Apoderaos de esta tierra! ¡Cogedla! ¿A quién? A nadie. ¡Coged esta tierra a Dios! Dios entrega la tierra a los hombres. Dios ofrece África a Europa. ¡Tomadla! ¡Donde los reyes ponen la guerra, poned vosotros la concordia! ¡Tomadla no para el cañón, sino para el arado! ¡No para el sable, sino para el comercio! ¡No para la batalla, sino para la industria! ¡No para la conquista, sino para la fraternidad! ¡Volcad vuestro excedente sobre esta África, y, de un solo golpe, resolved vuestros problemas sociales! ¡Cambiad vuestros proletarios en propietarios! ¡Vamos, hacedlo! ¡Haced carreteras, haced puertos, haced ciudades! ¡Creced, cultivad, colonizad, multiplicad! ¡Y que sobre esta tierra, cada vez más libre de sacerdotes y de príncipes, el espíritu divino se afirme por la paz, por el espíritu humano, por la libertad!”<sup>1770</sup>

En 1874, Paul Leroy-Beaulieu publicó una obra donde en su prólogo afirmaba: “La colonización es una de las funciones más elevadas de las sociedades que han logrado un estado avanzado de civilización (...) El mérito de un pueblo que coloniza es colocar a la joven sociedad a la que ha dado a luz en las condiciones más adecuadas para el desarrollo de sus facultades

---

<sup>1769</sup> AMIN, Samir, *El eurocentrismo*, op. cit., p. 87.

<sup>1770</sup> Cit. RIST, Gilbert, op. cit., p. 63.

naturales, sin estorbar su iniciativa, de allanar el camino, de proporcionarle los medios necesarios y las herramientas precisas y adecuadas para su crecimiento”.<sup>1771</sup> Por otra parte, Jules Ferry se encargó de elaborar una doctrina que presentó en la Cámara de Diputados francesa, el 28 de julio de 1885, con el objetivo de justificar la colonización. Se basaba en tres pilares<sup>1772</sup>, de las que nos interesa el segundo: las “razas superiores” tienen derechos y deberes respecto a las “razas inferiores” y deben compartir con ellas los beneficios de la ciencia y el progreso.

El virrey de la India, Lord Curzon, el 16 de noviembre de 1905, expresó un sentido de la historia, en una arenga en el club Byculla en Bombay, dirigida a un grupo formado por su mayoría de administradores coloniales británicos:

“[El propósito del imperio] es pugnar por la rectitud, execrar la imperfección, la injusticia o la mezquindad, no desviarse ni hacia la derecha ni hacia la izquierda, hacer caso omiso de la adulación y el aplauso o del odio y la deshonra... sino recordar que el Todopoderoso ha puesto vuestra mano en el más grande de Sus arados... para guiar un poco la cuchilla hacia adelante en vuestra época, para sentir que en algún lugar entre todos esos millones habéis dejado un poco de justicia, de felicidad o de prosperidad, una sensación de valentía o dignidad moral, un impulso de patriotismo, un chispazo de iluminación intelectual o una incitación al deber, ahí donde antes no existía. Es suficiente. Es la justificación de un inglés en la India”.<sup>1773</sup>

En todas estas posturas se muestra una concepción teleológica e idealista de la historia, alimentada por un concepto abstracto del ser humano. De ahí que una visión distinta de la historia busque echar por tierra la creencia de que “la modernidad era la encarnación de los verdaderos valores universales, del universalismo, la modernidad no era meramente un bien moral sino una necesidad histórica”.<sup>1774</sup>

La filosofía ilustrada de la historia no es compatible con el lugar social que la FL asume, que es la perspectiva de la víctima, el empobrecido y el oprimido por los sistemas. En esto vale la pena referirnos a la famosa tesis IX en “Sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin<sup>1775</sup>, donde utiliza al *Angelus Novus* del cuadro de Klee para denunciar cómo el progreso de la Modernidad olvida, invisibiliza, borra e ignora a las víctimas que son su consecuencia y su costo. Como afirma Reyes Mate al comentar esta tesis: “Los escombros, las ruinas, los cadáveres que ve el ángel son los costes humanos y sociales del progreso, unos costes que son de hecho

---

<sup>1771</sup> Cit. *Ídem.*, p. 66.

<sup>1772</sup> Cf. *Ídem.*, p. 64.

<sup>1773</sup> Cit. WALLERSTEIN, Immanuel, *Universalismo europeo, op. cit.*, p. 26.

<sup>1774</sup> *Ídem.*, p. 49.

<sup>1775</sup> BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Trad. Bolívar Echeverría, Ítaca-UACM, México, 2008, pp. 44-45.

sufrimientos infligidos al hombre”.<sup>1776</sup> Por eso, el concepto de historia que asuma la FL debe incluir y posibilitar la perspectiva de la víctima.

Aunado a lo anterior, habría que tomar en cuenta la imposibilidad de hablar de una Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos si la FL asumiera un concepto eurocéntrico de historia. Ya sea a través de un modelo de “generaciones”<sup>1777</sup> o de “procesos”, como hemos visto, los hechos acontecidos fuera de Europa no son considerados relevantes para la dinámica histórica de derechos humanos. Esto genera, como dijimos en el primer capítulo, un desperdicio de la experiencia histórica y una forma de leer el pasado que no permite repensar las luchas de liberación en el presente.

Por otro lado, la concepción teleológica e idealista de la historia desconoce la importancia de la praxis humana para la protección de derechos humanos. Al ubicar el avance de la historia en relación con una instancia supra-humana (el Espíritu, la racionalidad, etc.), se cae en la generación de “garantías trascendentales”. En este sentido, al abordar las garantías de una conceptualización idealizada y descontextualizada de los derechos humanos, Joaquín Herrera habla de la garantía trascendental. Ésta tiene relación con la existencia de un “bien” que está por encima de todo y desde el que es posible juzgar el contenido de la acción social. Pues bien, según esta garantía, existe una esfera ajena a la praxis humana que posibilita el despliegue de ese bien moral por entre todos los contenidos de la acción social.

La visión de la historia que hemos criticado es fundamento para un uso ideologizado de derechos humanos, que completaría aquéllos que hemos descrito en la sección anterior, bajo el supuesto de que “[l]os dominadores necesitan sentir que moral e históricamente se justifica que sean el grupo dominante”.<sup>1778</sup> La FL asume otro concepto de historia no sólo como una tarea intelectual, sino también como principio de desideologización, y para darle cabida en la dinámica histórica al sujeto vivo, práxico e intersubjetivo. En este sentido, analizaremos a continuación el concepto de historia que, siguiendo a Zubiri, desarrolla Ellacuría.

---

<sup>1776</sup> MATE, Reyes, *Medianoche en la historia. Comenterios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Trotta, Madrid, 2009, p. 165.

<sup>1777</sup> Esto no es sólo una postura doctrinal, sino que tiene sus consecuencias en la práctica y lucha por derechos humanos. Por ejemplo, la obra *La Zanahoria*, cuyo principal autor es Frans Limpens, y que es publicado por Amnistía Internacional, tiene por objetivo servir de manual de educación primaria para promover una cultura de derechos humanos. El contenido del libro es crítico, ciertamente, y está pensado para niños latinoamericanos. No obstante, en una sección titulada “Una pequeña historia de los Derechos Humanos”, se presenta la clasificación de las generaciones y se presenta la historia de manera teleológica y eurocéntrica. De hecho, repite prejuicios que ya hemos criticado en el capítulo anterior, como la leyenda negra de Las Casas. Lo que sorprende es que a pesar de estar pensado para generar una cultura de derechos humanos en los niños y niñas latinoamericanos, no es capaz de superar la historiografía tradicional y presentar una historia de derechos humanos más cercana a la cultura latinoamericana. Finalmente, sigue reproduciendo el eurocentrismo (Cf. LIMPENS, Frans, *La zanahoria. Manual de educación en derechos humanos para maestros y maestras de preescolar y primaria*, Amnistía Internacional, Madrid, 1998, pp. 32-39).

<sup>1778</sup> WALLERSTEIN, Immanuel, *Universalismo europeo*, op. cit., p. 49.

### 5.3. El análisis de la historia en Ellacuría

Para Ellacuría la historia no es una suprarrealidad, sino que es la unidad dinámica de los individuos y de las realidades que están en curso histórico. La historia no surge, como afirmaría Hegel, del Espíritu Absoluto, sino de los individuos personales en cuanto forman cuerpo social, y en cuanto pertenecen a la unidad real de la especie, a un *phylum*. Es decir, esta concepción no sustantiviza a la historia como lo hace Hegel. Pero, por otro lado, tampoco es compatible con las lecturas marxistas que establecen un proceso de sustantivización de lo histórico, donde los individuos y sus acciones están determinados por el curso de la historia y su estructura dialéctica. Y es que lo esencial de la historia está en que exista una actualización de las posibilidades, más allá de la actuación de las potencias.

La realidad histórica no es, pues, un proceso sustantivizado donde los individuos son meros accidentes de la historia. La intervención del individuo es importante en la historia. Si bien es cierto que la historia tiene su propia estructura, no anula otras realidades ni se identifica con ellas. Pero la historia implica un conjunto sistemático de posibilidades, que en cada momento tiene una altura procesual precisa y frente a la cual las personas individuales se encuentran en una determinada situación, en un espacio y un tiempo. Así, el sujeto se encuentra inmerso también en los condicionamientos naturales que siguen presentes en la historia y en la propia condición individual.

Este concepto de historia amplía el concepto de lo histórico. En principio, nada queda fuera de la historia y todo puede considerarse como histórico, con tal de que pueda convertirse en posibilidad impersonal de vida humana. Todo puede convertirse en historia cuando se convierta en posibilidad actualizada como tal.

La historia no está por encima de los individuos, sino por debajo de ellos como resultado de su carácter impersonal. Es decir, la historia no es la que hace formalmente a las personas, sino que son las personas las que hacen la historia. El conjunto de posibilidades de vida ofrecidas es condición real de las opciones personales, y éstas son las que dan su carácter específico a la historia y que la llevan más allá de los condicionamientos y determinaciones naturales. Cuando los procesos históricos tienen un carácter *a-personal* (no impersonal, que es diferente) entonces se debe dejar de hablar de historia, y considerarlo como un puro proceso natural, un proceso de naturalización y de despersonalización: “Si la persona queda absorbida en ese proceso, es porque ese proceso ha dejado de ser historia. Es algo posible. Pero aun en ese caso de naturalización de lo histórico, queda siempre, en virtud del incipiente carácter absoluto de la persona, abierta la posibilidad de las posibilidades: el que el hombre pueda volver a hacer historia y que en ese hacer histórico pueda reconquistarse como persona. Esta peculiaridad de los histórico con su intrínseca ambigüedad radica precisamente en el carácter de impersonalidad que le es propio: al no ser

plenamente personal presenta la faz de algo que es ajeno a la persona, que está por encima de ella y que, por tanto, puede alienar y dominar a la persona; al ser estrictamente algo que tiene que ver con la persona, algo de la persona, está en disposición de personalizar, de capacitar a las personas para ir realizando más y más su ser absoluto”.<sup>1779</sup>

La comprensión de la historia de Ellacuría, tanto de su materialidad como de sus dimensiones personal y social, plantea importantes cuestiones al pensamiento sobre derechos humanos. Diversas concepciones ubican a estos derechos dentro de una concepción idealista de la historia, desconociendo su calidad como productos históricos y como aperturas u obturaciones de posibilidades para la persona.

### 5.3.1. La materialidad de la historia

Ellacuría comienza el análisis de la historia afirmando su carácter material.<sup>1780</sup> La materialidad de la historia no es lo mismo que el materialismo histórico, que si bien lo incluye es sólo uno de sus aspectos. ¿Qué se entiende entonces por *materialidad de la historia*? Es una forma de comprender su realidad integral, superando el dualismo que señala que la historia es no-naturaleza y la naturaleza es no-historia; esto sería válido como algo diferenciativo y formal pero no en su totalidad real. Para Ellacuría, la historia surge y tiene su fundamento en la naturaleza material y se encuentra indisolublemente enlazada a ella. Sin naturaleza no podría existir la historia, aunque sin historia existiría la naturaleza. Es decir, la materialidad de la historia significa una presencia de la naturaleza material en la historia.

De hecho, la materialidad es algo que la filosofía de la historia ya había concebido aun antes del desarrollo del materialismo histórico. Para Ellacuría, diversos filósofos que habían reflexionado sobre la historia, tales como Montesquieu, Turgot, Cousin o el propio Hegel habían, de alguna forma, “concluido fácilmente que la importancia de los factores materiales es decisiva en la configuración de los grupos humanos y en su modo de vivir”<sup>1781</sup>. En este sentido, Ellacuría reflexiona sobre esta materialidad en sus cuatro momentos básicos, con el fin de avanzar hacia una comprensión realista de la historia: la materia, el espacio, el tiempo y la vida.

Ellacuría delimita cuatro momentos básicos de la materialidad de la historia: *la materia misma, el espacio, el tiempo y la vida*. El tratamiento de cada uno de estos momentos se basa en el pensamiento zubiriano, aunque orientado a conceptualizar la materialidad de la historia.

---

<sup>1779</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Persona y comunidad” en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, pp. 97-97.

<sup>1780</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 49.

<sup>1781</sup> *Ídem.*, p. 50.

### 5.3.1.1. La materia

Ellacuría distingue entre “materia” y “cosa material” como una exigencia que la misma ciencia impone. La materia no es la “materia prima” indeterminada de Aristóteles ni un sustrato de todas las cosas como señalaría un materialismo vulgar. No hacer esta diferencia significaría ponerle límites a la materia, desfigurándola e impidiendo la comprensión de lo que puede dar de sí. El análisis de la materia debe ser un tema abierto tanto para la ciencia como para la metafísica; considerarlo cerrado ha significado, para varios filósofos, la imposibilidad para aceptar ciertos tipos de materia, como la materia viva y la sensitiva. Siguiendo a Zubiri, Ellacuría asume que la materia es una unidad de elementos en estado constructo, donde su colocación es “una positiva posición espacio-temporal-dinámica”. La cosa real no es sustancia, sino un sistema de propiedades. Las propiedades de la cosa constituyen el contenido de la misma, y estas notas están en un enlace sistemático, y se encuentran vertidas unas a otras; cada nota es nota-de todas las demás. Esto permite distinguir entre notas elementales y notas sistemáticas; aquéllas pertenecen a cada una de las propiedades que integran el sistema, mientras que las segundas pertenecen sólo a la estructura, al sistema como un todo.

La materia es, entonces, una estructura constitutiva posicional: es una *unidad* múltiple en razón de su carácter estructural y es una *multiplicidad* unitaria en razón de su carácter posicional. Se da, entonces, diferentes tipos de materia en estructura y proceso, desde la materia elemental (partículas), la materia corporal y la materia biológica (materia viva u organismo propiamente dichos). Entonces la materia no es sólo aquello de lo que algo está hecho, sino de lo que está constituido; como ejemplo señala Ellacuría que los ácidos nucleicos “no son los materiales de que está hecha la célula, sino que son su código genético, su código constitutivo”<sup>1782</sup>. No hay una materia prima para quien considera la realidad estructuralmente: lo que hay son distintas propiedades sistematizadas en una cosa real concreta.

Así, la materia sería esa “esencia misma de las cosas materiales, entendidas éstas como estructuras de notas, y lo que determina formal e inmediatamente la materia es la unidad del sistema mismo, su carácter estructural junto con el contenido de todas las notas que pertenecen a la cosa material”.<sup>1783</sup> Son aquellas últimas notas que fundan todas las demás y que determinan lo que éstas son, en su primera unidad. Comprendiendo en este sentido las notas de una estructura, Ellacuría rechaza las visiones idealistas y fisicistas de la materia:

“La materia como principio de lo que son las cosas materiales no es ni puede ser una especie de entequeia inmaterial, que nada tenga que ver con lo que son las cosas

---

<sup>1782</sup> *Ídem.*, p. 53.

<sup>1783</sup> *Ídem.*, p. 53.

materiales; pero tampoco tiene por qué ser –y las ciencias lo van mostrando día a día– algo ‘semejante’ a las cosas materiales. Ni el embrión es un homúnculo ni la materia un corpúsculo”.<sup>1784</sup>

El “todo” sería, entonces, la unidad material como parcelas de un todo; cada cosa, como señala Ellacuría, es un “cosa-de” un todo, del cosmos, que es un sistema unitario. Así, el cosmos es la sustantividad cuyas notas sistemáticas son lo que se llaman “cosas”. Se trata de una unidad primaria y no resultante, y se da una graduación procesual cada vez de mayor sustantividad e individualidad.

En cuanto al problema del movimiento, Ellacuría considera que si el materialismo afirma que el proceso material es móvil en y por sí mismo, lo mismo debe suceder con el proceso histórico, es decir, *que no es necesario ningún motor que esté fuera de la historia material*. Por eso, “[e]l materialismo histórico en cuanto pretende ser una explicación total de la historia implica un materialismo dialéctico que dé una explicación total de la materia”<sup>1785</sup>. En este sentido, para Ellacuría el problema del “creacionismo” está fuera de lo que la filosofía debe preguntarse, siendo la cuestión correcta, en cambio, ¿por qué esta materia dada está en movimiento? Siguiendo a Zubiri, afirma que *toda realidad en tanto que realidad se muestra como dinámica*. No se trata tan sólo de la afirmación de la dialéctica, donde la propia materia contiene el dinamismo por la negación contenida en ella misma, sino de un hacer estructural. Tampoco es una afirmación basada en un juicio analítico, el cual consideraría que el concepto formal de realidad contiene el concepto de dinamismo en sí mismo. Se trata de un análisis de la realidad que manifiesta un dinamismo en el cual se presenta la respectividad sistemática de cada cosa real de forma primaria.

Ahora bien, este movimiento no es un “estado” del ente móvil, sino una función, un modo de respectividad. Todas las notas constitutivas del único sistema estructural están afectadas por el movimiento y lo afectan; es decir, *todas las notas por ser dinámicas en la unidad de un sistema que está en movimiento, su dinamismo se vuelve movimiento*. Para Ellacuría, este movimiento tiene dos aspectos: una función de mutación de lo que es en sí mismo el sistema, y también está “haciendo” al sistema de una manera determinada: “el movimiento no es sólo mutación respectiva, sino un modo sistemático de dar de sí”<sup>1786</sup>. Así, pues, el movimiento es una de tantas maneras del dinamismo de la realidad.

La materia no es algo indeterminado sino que contiene una estructura. Tampoco es pura potencia, sino un sistema de potencialidades determinado por cada estructura material concreta. Por eso, la materia es una capacidad de *dar de sí*, de llegar a ser algo nuevo y distinto pero a

---

<sup>1784</sup> *Ídem.*, p. 54.

<sup>1785</sup> *Ídem.*, p. 57.

<sup>1786</sup> *Ídem.*, p. 61.

partir de sus propias estructuras. *No se trata de una potencia indeterminada, sino que la materia puede dar de sí realidades diferentes y variadas a lo largo de su devenir pero siempre desde la realización de su capacidad estructural concreta.*

El modo habitual del *dar de sí* de las realidades materiales es la sistematización. Se trata de que a partir de notas elementales se genere un sistema nuevo, que tiene propiedades sistemáticas que no se encontraban en sus elementos consideradas por sí mismos. Por ejemplo, la vida consiste en una sistematización a partir de notas materiales no-vivas; y de esta materia viva se va a la materia orgánica a través de la sistematización de organismos más complejos, hasta llegar a la aparición de seres vivo con sensibilidad para enfrentar el medio; se trata de la materia sentiente –no meramente biológica– que tiene la función de estimulación. Este dinamismo Zubiri lo llama *despliegue*. Se trata de un despliegue de la estructura que da de sí; es la explicación de la riqueza interna de la materia. Lo que mide el cambio y el movimiento es lo que la materia “puede” dar de sí. Por eso, Zubiri señala que la materia es formalmente *poder*. Ellacuría lo explica de la siguiente manera:

“Este ‘poder’ no es lo ‘posible’, porque es plenamente real y porque es un dinamismo efectivo. No es tampoco la ‘potencia’ aristotélica, sino que es algo que se identifica con la realidad misma, es el dinamismo de lo real como momento formal de su realidad, en el despliegue se explica lo que ya se es en sí mismo. No es tampoco un sistema de virtualidades. Para volver al ejemplo de Hegel, la bellota no es germen porque conduce a una encina, sino que conduce a una encina, porque es bellota; lo que realmente es la bellota no es sólo el sistema de notas que posee como realidad en sí, sino lo que en la bellota es en sí misma incluye como momento actual, lo que actualmente puede dar de sí. (...) El poder dar de sí en movimiento es algo que concierne a la realidad de lo real, es un momento constitutivo de la realidad, anterior a toda división en actos y potencias. Lo real es ‘potente’ en cuanto real y lo es en la medida de la riqueza real de sus notas”<sup>1787</sup>.

En función de lo anterior, Ellacuría llega a afirmar que la materia es unitaria, es de por sí dinámica, potente e innovante.

En cada nueva zona de realidad no se pueden aplicar sin más las leyes que servían para realidades anteriores. Una nueva sistematización de la materia implica propiedades irreductibles a la mera suma de las propiedades anteriores. No existe la materia abstracta a la que se le aplique un solo conjunto de leyes, sino cosas materiales concretas dotadas de su propia legalidad irreductible.

---

<sup>1787</sup> *Ídem.*, p. 62.

### 5.3.1.2. El espacio

Ellacuría señala como segundo momento de la materialidad de la historia a “la espaciosidad real de todo lo que es intramundano”. Así como toda realidad mundana surge de la materia, también debe ser de algún modo espaciosa. Se trata de la espaciosidad de lo real como ingrediente de toda realidad intramundana. La espaciosidad es “aquella propiedad de las cosas por la cual tienen que ser espaciales; es algo que las cosas materiales tienen en propio”<sup>1788</sup>. No se trata de algo apriórico o algo subjetivo; sino que las cosas materiales tienen en sí mismas la propiedad de ser espaciales. No es una cosa como las demás cosas materiales, pero es una realidad material. La materia es la raíz de la espaciosidad y del espacio. Todo lo intramundano necesita de un modo u otro ser espacial.

Como ya se señaló en el punto anterior, cada cosa es “nota-de”, pues la realidad es un sistema constructo en el cual todas sus notas están en formal respectividad, la cual es formalmente dinámica, y este *dar de sí* respectivo con las otras notas, debe de concebirse como *tensidad*. Es decir, señala Ellacuría, “[t]oda realidad intramundana está en tensidad, en dinamismo respectivo”.<sup>1789</sup>

Ahora bien, cada cosa material tiene su “posición”, y es lo que es en función de las demás cosas, y juega en la estructura una función que le es propia. El fundamento de la posición en el espacio consiste en que cada cosa está fuera de las demás, no se identifica con ellas, pero está vertida a ellas formalmente; de ahí que cada cosa sea un *ex-de* respecto a las otras cosas, y es lo que hace que la *tensidad* sea *ex-tensidad*. Señala Zubiri que “[e]l espacio no es orden ni la espaciosidad es principio de ordenación; el espacio es estructura y la espaciosidad es principio estructural. Sólo hay ordenación por estar los puntos fundados en un *ex-de*, en *ex-tensidad*”.<sup>1790</sup> El espacio es estructura porque cada cosa material, con su dinamismo y su talidad, hace que cada una de ellas ocupe su propia posición dinámica respecto de las demás y en unidad con ellas.

Al no ser uniformes las cosas materiales, tampoco lo es el espacio físico. No se trata de espacios superpuestos sino que el espacio es principio estructural de regionalización, es decir, el espacio regionaliza el universo; de ahí que se hable de la biosfera, de un espacio ecológico, del espacio de la energía primera, etc. Lo que es único y unitario es el proceso de especialización donde se constituyen nuevas realidades, dinamismos y respectividades, las cuales se encuentran sub-tendidas y sub-tensionadas por los dinamismos precedentes, sin cuya presencia no se podrían dar. Ellacuría ejemplifica esto:

---

<sup>1788</sup> *Ídem.*, p. 69.

<sup>1789</sup> *Ibidem.*

<sup>1790</sup> ZUBIRI, Xavier, “El Espacio” en *Realistas I*, Madrid, 1974, p. 496.

“[S]in el concreto espacio cerebral y su dinamismo propio no sería posible el psiquismo humano así como sin el concreto espacio ecológico, dentro del más general espacio de la biosfera, no serían posibles determinados agrupamientos vivientes”.<sup>1791</sup>

A partir de lo señalado, se puede concluir que hay distintas formas de estar en el espacio. El modo más básico consiste en estar ocupando un espacio, como el caso de los cuerpos: impiden positivamente que otro cuerpo ocupe el mismo espacio. Pero en cuanto al ser humano, Ellacuría destaca la forma propia en que éste ocupa el espacio: “El hombre ocupa espacio, está definido por el espacio y está realmente presente en el espacio. Puede tener esta presencia real, es decir, esta apertura a lo que la realidad tiene de realidad y a su propia realidad como realidad suya, porque está definido por un espacio orgánico y porque ocupa un espacio local. La localización y la organicidad de su espacio nunca desaparecen en su forma de estar realmente presente”.<sup>1792</sup> Así es que la espaciosidad del hombre significa tanto interioridad como exterioridad. El espacio no es un principio de cosificación, sino que es también de interacción, de interiorización y de intimación del ser humano.

Las distintas formas de estar en el espacio son cuantitativas, extensionales y cualitativas; como señala Ellacuría, “es distinto el espacio de las partículas elementales, el espacio de los astros, el espacio de los cuerpos, el espacio de los seres vivos y el espacio de los hombres”.<sup>1793</sup> La distinta posición que cada cosa real ocupa en el sistema dinámico conlleva a que sean distintas las espaciosidades. El espacio no es mera ordenación sino que es estructura posicional, donde la posición viene dada por la propia realidad en el conjunto procesual.

Respecto a las consecuencias de la necesaria espaciosidad de la materia *en cuanto a la historia*, Ellacuría señala que “no habría procesos formalmente históricos, ni espacios formalmente históricos, si no se dieran espacios vitales, espacios ecológicos, espacios sociales, etc.”<sup>1794</sup>. Por eso, para comprender la historia es necesario considerar la relación establecida entre los espacios inferiores y los espacios superiores. Además, respecto a la diversidad de espacios, el dinamismo de la historia no podría ser lo que es sin los anteriores dinamismos espaciales, pues “el dinamismo de la historia no es tan sólo un estricto dinamismo espacial, sino que su especialidad peculiar está sub-tensada por todos los demás dinamismos espaciales”.<sup>1795</sup>

---

<sup>1791</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 71.

<sup>1792</sup> *Ídem.*, p. 72.

<sup>1793</sup> *Ídem.*, p. 74.

<sup>1794</sup> *Ídem.*, p. 75.

<sup>1795</sup> *Ídem.*, p. 71.

### 5.3.1.3. El tiempo

Uno de los momentos básicos de la materialidad de la historia es el tiempo material o la temporalidad material. El fenómeno temporal se da en aquellas realidades donde unas notas vienen *después-de-otras*, y tienen una exterioridad que no es espacial sino sucesiva. Se basa en el concepto descriptivo del tiempo que realiza Zubiri, ya que es en gran medida un análisis del tiempo como sucesión. Apunta a señalar aquello que es común a todas las estructuras temporales, en cuanto tiene de transcurso material; además, muestra cómo la historia se ve configurada por lo que es el tiempo.

Como se vio en el apartado anterior, la primera forma en cómo se presenta la ex-tensidad de toda realidad en cuanto realidad es la *ex-tensidad* espaciosa. No obstante, también puede presentarse de otra manera, en aquella forma de realidad en las que las notas vienen unas después de otras: se trataría de la *dis-tensidad* que subyace a todo fenómeno temporal. Zubiri señala que “[l]a distensión está constituida por un *ex*; por eso la distensión como modo de realidad es un modo del ‘ex-de’, aquel modo según el cual el modo de estar fuera de las notas es estar *después*. De hecho, y en la realidad humana, la distensión, aunque no es extensión espaciosa, sólo existe determinada función de la extenuidad espaciosa. El ‘dis’ es la forma psíquica de un repliegue en el despliegue, esto es, en algo que primariamente es un *ex*. El éxtasis temporal se funda en el éxtasis espacial”.<sup>1796</sup> De esta forma, espacio y tiempo quedan entrelazados; la distensión temporal es un fenómeno que se da en las realidades donde unas notas vienen *después-de-otras*, y su exterioridad es sucesiva y no espacial.

El pasar del tiempo se nos muestra como un presente que “se va haciendo pasado y que va yendo hacia un futuro; un pasar, pues, que se presenta como unidad compleja de ahora en la forma de antes-ahora-después”.<sup>1797</sup> Según la disposición de los momentos del tiempo, se puede hablar de tres tipos de caracteres: unos sobre la *conexión* de los puntos del tiempo entre sí; otros respecto a la *dirección* que tiene dicha línea; y los que se refieren a la *medida*. Ellacuría analiza estos aspectos en función de la materialidad de la historia.

El tiempo es *conexión* con cuatro caracteres: continuo, abierto, aperiódico y ordenado. La continuidad implica que el mismo “ahora” es el último de la línea del pasado y el primero de la línea del futuro, y se trata de un conjunto infinito de ahora que se corresponden de forma biunívoca con los puntos de una línea. Esto es importante porque al contrario de lo que se afirmaba en el jainismo antiguo, se puede fundamentar desde la continuidad del tiempo, la continuidad de la historia sin confundirse en ningún tipo de determinismo. Además de continuo, el tiempo es *conexión* abierta. Su continuidad no está acotada. Este ha sido un problema tratado

---

<sup>1796</sup> ZUBIRI, Xavier, “El Espacio”, *op. cit.*, p. 507.

<sup>1797</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 77.

desde la filosofía antigua hasta la ciencia moderna, en donde encontramos diversas posturas sobre el inicio y el término del tiempo. Zubiri, por su parte, señala que “el tiempo como fenómeno no es ni abierto ni acotado, sino que hace posibles ambas interpretaciones (...) El tiempo abierto es un tiempo conceptualizado, al igual que lo es el tiempo acotado”.<sup>1798</sup> En cuanto a la historia, Ellacuría señala que el hombre puede actuar “como si” el tiempo no tuviera límite aunque las realidades intramundanas lo tengan y bien preciso. Esta apertura puede ser concebida de dos modos distintos: el tiempo *rectilíneo*, y el tiempo *cíclico*. En la primera, se concibe al tiempo como algo irrepetible tanto hacia el pasado como hacia el futuro; en la segunda concepción, el tiempo es periódicamente repetible, y se da *un eterno retorno*. Para efectos de la historia, señala Ellacuría, se puede disponer del tiempo “como si” fuera aperiódico, pues “esta apertura rectilínea del tiempo es la única que permite concebir un futuro que sea estrictamente tal y no una repetición futura de algo que ya fue (...) la apertura y el carecer rectilíneo apoyan la creatividad y la esperanza mientras que la concepción contraria propende a la pasividad y al fatalismo”.<sup>1799</sup> Por último, el tiempo es una conexión ordenada, es decir, siempre hay un antes y un después, pero no es necesario que el contenido de éste quede determinado de forma unívoca por el contenido de aquél.

El tiempo no sólo es *conexión*, sino que tiene una *dirección*: “el orden del ‘antes’ y ‘después’ está necesariamente determinado por la índole misma de la línea temporal. Y este orden es el que define la ‘dirección’ de dicha línea temporal”.<sup>1800</sup> Es decir, la línea del tiempo no sólo es ordenable sino que está ordenada y de una sola manera, según un antes y un después; lo que define una dirección, que es irreversible y es fija, pues no hay posibilidad de ordenar los momentos de otra forma.

Por último, en cuanto a los caracteres del tiempo, debe hablarse de la *distancia* temporal. La línea del tiempo tiene propiedades métricas, pues se puede definir lo que nombramos como distancia entre dos momentos del tiempo. El continuo del tiempo es metrizable, contrariamente al continuo espacial. Pero el tiempo tiene, o ha tenido, primariamente una modulación cualitativa. Ellacuría destaca que “la medida del tiempo no puede ser fijada independientemente de lo que acontece en el tiempo (...) la métrica temporal no sería absoluta, sino relativa al estado de movimiento del sistema de referencia”<sup>1801</sup>. Por eso no es la misma distancia temporal la de un proceso de partículas elementales o la del Imperio romano, por ejemplo, o la de la cultura agraria y la cultura urbana.

El tiempo, además, tiene una peculiar unidad, pues no es un mero conjunto de *ahoras*. El *ahora* no está sino que pasa, el tiempo no es un conjunto de horas, pues la instantaneidad del

---

<sup>1798</sup> ZUBIRI, Xavier, “El concepto descriptivo de tiempo” en *Realitas II*, Madrid, 1976, p. 16.

<sup>1799</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 80.

<sup>1800</sup> ZUBIRI, Xavier, “El concepto descriptivo de tiempo”, op. cit., p. 18.

<sup>1801</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 81.

ahora consiste en venir-de e ir-a; la pertenencia al conjunto es *transcurrencia*, es decir, el *ahora* presente está abierto en sí mismo y desde sí mismo a su propio pasado y a su propio futuro. Esto es el carácter transcurrencial de cada momento temporal, el ahora presente es un ahora-después-antes, existe en cada ahora-presente una conjunción real. El tiempo como línea es una construcción, pero hecho por y fundada en la índole del ahora-presente.

Ahora bien, el tiempo tiene las notas anteriores refiriéndose a él mismo, de forma descriptiva, pero es necesario relacionarlo con las cosas reales. La transcurrencia es, señala Ellacuría, transcurrencia de cosas, de las cosas temporalmente transcurrentes. Es así como el tiempo aparece como la unidad respectiva de las cosas que transcurren temporalmente. Al mirar las cosas respecto al tiempo surge el *cuándo* de las cosas. Este *cuándo* es un carácter temporal de las cosas en su respectividad mutua dentro de un sistema; cada sistema tiene su tiempo propio, cada suceso está “localizado” en el tiempo por referencia a otro suceso (el reloj, el calendario, como ejemplos). El *cuándo* métrico consiste en simultaneidad, y nos muestra su carácter de respectividad, y se trata, en términos físicos, de la relatividad formulada por Einstein. Pero se da también otro “cuándo”, más importante para Ellacuría, y que significa “la posición de una cosa respecto de otra en la serie de modulaciones cualitativas de la onda temporal”<sup>1802</sup>; se trata de la simultaneidad temporal cualitativa.

Por otro lado, la universalidad del tiempo no es unívoca; al igual que la universalidad del espacio, donde el que toda cosa sea temporal no exige que todas las cosas sean del mismo modo temporales. El tiempo no es algo independiente de las cosas, es resultado de los tiempos propios de cada transcurso. Determinar la realidad del tiempo es determinar en qué consiste el tiempo propio de cada transcurso: todo transcurso es un proceso y todo proceso transcurre en fases diversas. Si las fases se consideran en sí mismas, cada una tiene su propia índole y está en respectividad con la índole del proceso entero (por ejemplo, las fases de la conducción del calor). Pero las fases también pueden considerarse en su multiplicidad dentro del proceso mismo; entonces cada fase ocupa una “posición” determinada, y su respectividad con las demás es el tiempo como línea. Es decir, el tiempo como línea es la mera respectividad posicional física: las cosas no transcurren *en* el tiempo, sino que transcurren *temporalmente*.

A partir de analizar el concepto descriptivo del tiempo, Ellacuría establece algunas consecuencias de los citados caracteres con la historia. En primer lugar, el espacio y el tiempo son parte del dinamismo de la materia, que como tal y en su estructuración espacio-temporal va a tener una importancia fundamental para la interpretación de los dinamismos históricos y de sus modos. La extensión y la distensión, en sus formas primarias de tensidad, son dos caracteres de la realidad histórica y de los procesos históricos. En cuanto a la conexión del tiempo y sus cuatro caracteres, implica una interpretación de la historia: “No hay ruptura, no hay cerrazón, no hay

---

<sup>1802</sup> *Ídem.*, p. 84.

vuelta perenne, no hay marcha arbitraria en la que puedan desordenarse los antes y los después reales a merced de voluntarismos idealistas”.<sup>1803</sup>

En relación al *cuándo* de las cosas, es importante caer en la cuenta de que una consideración meramente cronológica del tiempo podría llevar a pensar que cierto acontecimiento puede ocurrir en cualquier fecha, o que cualquier fecha es la misma para cualquier pueblo. Lo fundamental es, señala Ellacuría, la respectividad mutua temporal de las cosas entre sí en el sistema de cosas en cuestión. En efecto, la universalidad del tiempo es aceptable pero no como uniformidad, pues no cualquier cosa puede ocurrir en cualquier tiempo. La universalidad está fundada en la *co-procesualidad*, de una *sin-cronía*, pero no en una mera *simultaneidad*; sólo desde ahí se puede hablar de una única historia y de una historia como estructura. Comprender al tiempo desde las cosas temporales y sus procesos, libera a la historia de la idea de un “tiempo” sustantivo que desde fuera determinara el curso inflexible de las cosas temporales:

“Es menester concebir el tiempo como realidad de tipo respectivo y estructural; esto hace que debe reconocerse una unidad estructural de los distintos tiempos, que acepte su diversidad pero que, a la par, afirme su unidad real, su interpresencia y, según los casos, su intrapresencia.”<sup>1804</sup>.

El tiempo, al igual que el espacio, son momentos del dinamismo material último en que consiste la materia. La realidad material es temporal por sí misma, pues lo que el dinamismo de la materia tiene de despliegue cobra las características de un despliegue temporal. El tiempo histórico no se da al margen del tiempo como transcurso, cuya estructura primara del antes-ahora-después son momentos materiales básicos de cualquier realidad que se dé temporalmente.

#### **5.3.1.4. La vida**

El cuarto momento básico de la materialidad de la historia es la vida, es decir, que la historia tiene profundas raíces biológicas. Con esto, Ellacuría se opone a cualquier interpretación idealista que desconozca el ingrediente biológico de la historia, pero esto no significa que se deba concebirse como la vida de un macro-organismo sometido a leyes estrictamente biológicas; la concepción biologista del individuo, de la sociedad y de la historia es parcial e inadecuada. Por eso, es importante subrayar que lo social y lo histórico tienen una peculiaridad que va más allá de la consideración biológica. Si bien lo biológico es importante en la historia, y siempre se encuentra presente en ella, es sólo uno de sus momentos básicos que no es en sí mismo

---

<sup>1803</sup> *Ídem.*, p. 88.

<sup>1804</sup> *Ídem.*, p. 90.

formalmente histórico, aunque forme parte de la integralidad de la historia. El reto de Ellacuría es comprender este momento biológico de la historia sin caer en reduccionismos.

Ellacuría opta por un análisis filogenético sobre un análisis ontogenético, es decir, analizar lo biológico en la constitución de la humanidad sobre el mismo análisis en la constitución del individuo; esto sin desvalorar la importancia de este último. Para lo cual, establece dos temáticas básicas: (a) el origen biológico de los tipos de humanidad, y (b) la unidad y las diferencias formales de la evolución con la historia.

En cuanto al primer punto, el origen biológico de los tipos de humanidad, Ellacuría analiza el *phylum* humano, es decir, todo el tronco biológico de seres vivos constituidos según un mismo esquema, donde todavía puede reconocerse una evolución genética. La evolución de la inteligencia del ser humano no sólo se comprueba en las estructuras somáticas sino también en la evolución de sus industrias. De ahí que se afirme una importancia decisiva de lo biológico en el arranque de la historia, pues sin “un determinado desarrollo del volumen craneal y de la estructuración del cerebro, sin la posición erecta y la liberación de brazos y manos, sin la urgencia de un medio inhóspito y de una lucha biológica por la supervivencia, sin una primera agrupación fundamental biológica, la historia no hubiera comenzado”<sup>1805</sup>. En efecto, ha sido por exigencias biológicas que ha aparecido el ser humano. La evolución es un proceso genético, donde se van produciendo formas nuevas desde otras anteriores, en función intrínseca y determinante de la transformación de éstas. Lo esencial de la evolución, pues, es la producción genética de formas específicas o típicamente nuevas tanto en el orden morfológico como psíquico.

La especie humana, a través de un proceso evolutivo, ha pasado por diversos tipos de ser humano antes de llegar al hombre actual. En este proceso, se han dado diversas graduaciones tanto somáticas como intelectuales y culturales, las cuales se encuentran estrechamente ligadas, ya que “no es sólo que unos [tipos de *homo*] no hagan lo que otros hacen y del modo que lo hacen, sino que no lo pueden hacer”<sup>1806</sup>. En esto es importante considerar que el ser humano es una unidad estructural de organismo y de psiquismo. Por eso, los haceres distintos se basan en estructuras cualitativamente distintas en lo somático y en lo intelectual. Este hecho significa que son razones somáticas y biológicas las que determinan el tipo de inteligencia y el tipo de actividad que los seres humanos tienen y pueden desarrollar. Pero, por otro lado, debe admitirse que el psiquismo humano es factor de evolución respecto de los distintos tipos de humanidad. El sistema de psiquismo y organismo que es el ser humano, evoluciona según las determinaciones de su peculiar estructura biológica.

---

<sup>1805</sup> *Ídem.*, p. 95.

<sup>1806</sup> *Ídem.*, p. 96.

Todo lo anterior, afirma Ellacuría, hace resaltar la importancia de lo biológico en la historia. En la aparición del *homo sapiens* intervienen positiva e inmediatamente tanto la naturaleza como la historia. Del paso del homínido no humano al primer *homo*, se da un proceso meramente biológico, pero de un tipo de ser humano a otro tipo de ser humano se da un proceso evolutivo que al mismo tiempo es un comienzo del proceso histórico, pues “los progenitores transmiten no sólo estructuras somáticas, sino también estructuras psicológicas, las cuales son estrictamente humanas; transmiten, además, estados psíquicos que son ya resultados de una historia anterior; transmiten, finalmente, un medio cambiado por la acción humana y una serie de instrumentos, de pautas y de prácticas, que son resultado de procesos históricos y son, a su vez, principio inmediato de historia”<sup>1807</sup>. Se puede decir, entonces, que hay *una estricta unidad estructural entre lo natural y lo histórico, entre lo biológico y lo psíquico*.

En cuanto al segundo aspecto, la unidad y las diferencias formales de la evolución con la historia, Ellacuría sostiene que no se pueden identificar evolución e historia, aunque sí se da una unidad. Sostener que la historia no tiene nada que ver con la evolución es una forma de idealismo y falsificación de la historia; pero identificar la historia con la evolución es un materialismo y una naturalización injustificados del proceso histórico. En este sentido, Ellacuría reflexiona sobre dos cuestiones: la manera en que la evolución hace vigente el “modo” de presencia y actividad de lo natural en lo histórico; y la manera en que el dinamismo de la especie se constituye en elemento fundamental del proceso histórico.

En cuanto al primer punto, Ellacuría señala que hay una continuidad morfológica y psíquica de las especies puramente animales y de la especie humana, lo que muestra con claridad la presencia de lo biológico en la historia. Se puede decir que el proceso genético por el que aparecen nuevas formas de vida cobra una forma precisa en los seres vivos: es la *generación*. Ésta se entiende como *constitución genética*:

“Es un acto del generante mismo, un acto único y total en que se constituye la esencia constitutiva de lo engendrado, determinándola genéticamente y que es estrictamente procesual, algo que va llegando a ser genéticamente, porque la determinación genética misma es procesual de modo que caben interferencias transformantes en esa determinación genética”<sup>1808</sup>.

Ellacuría se pregunta por el carácter y el fundamento de lo que es el proceso evolutivo dinámicamente considerado. Al ser la materia dinámica en sí misma y desde sí misma, a la materia viva le compete el dinamismo de la vida biológica. No se trata de un impulso sino de una

---

<sup>1807</sup> *Ídem.*, p. 101.

<sup>1808</sup> *Ídem.*, p. 103.

potencialidad, y es una potencialidad diferenciada, pues la esencia a la que pertenece está en una determinada configuración como momento procesual y como momento respectivo. En efecto, la evolución “no es un salto en el vacío. Su carácter de potencialidad determinada vuelve a poner de manifiesto lo que tiene a la par de continuidad y de innovación. Lo pasado permanece, pues es recogido por el fruto de la evolución, que es lo que es recogiendo transformadamente lo que lo hizo posible”<sup>1809</sup>. Es esta presencia de lo pasado lo que ayuda a comprender el *modo* en cómo lo natural se hace presente en lo histórico, y esto lo atiende Ellacuría al momento en que la especie puramente animal se convierte en especie humana. Lo cual le lleva a asumir el esquema de *desgajamiento exigitivo – liberación biológica – subtensión dinámica*, propuesto por Zubiri.

Ellacuría parte de señalar que las notas de una sustantividad sólo pueden tener realidad física sino en unidad con las demás notas. Entonces el *desgajamiento exigitivo* se da, a grandes rasgos, cuando una función de la actividad de los seres vivos necesita que entren en acción otros tipos de funciones para poder seguir siendo sí misma. “Desgajamiento implica, pues, una función nueva irreductible a la anterior, cualquiera sea el grado de irreductibilidad; precisamente porque la función anterior no es suficiente en su propia tipicidad para ser lo que tiene que seguir siendo dentro de la unidad en la que se da, la que viene en su ayuda, por así decirlo, tiene que ser de otra índole”<sup>1810</sup>. En esta línea del desgajamiento exigitivo es la manera en que lo natural da paso a la accionalidad de lo histórico: la función histórica es exigida por la función natural. En efecto, la historia ha surgido respecto de unos animales superiores como exigencia de sus estructuras y en orden a que dichas estructuras puedan conservarse y desarrollarse. Sin inteligencia y sin capacidad de optar, la especie humana no sería viable, y la exigencia de viabilidad necesita que se dé la historia fundada en dicha inteligencia y capacidad de optar. Cuando la función nueva estabiliza al organismo, se libera una función superior, ya que “sólo cuando esa función, en nuestro caso la función biológica, quede normalizada y asegurada, queda la inteligencia libre, por así decirlo, para menesteres transbiológicos. Punto esencial para la viabilidad individual como para la viabilidad social e histórica”<sup>1811</sup>. Pero la función inferior y la función superior están en subtensión dinámica, es decir, la función superior ha sido configurada por la inferior y sigue siendo configurada. Por ejemplo, en el ser humano no habría inteligir sin sentir, no habría sentimientos sin afectos, etc. Ellacuría concluye: “El dinamismo de lo humano, incluso de aquello que consideramos superior en el hombre, es un dinamismo que parte de lo llamado inferior y que constituye el dinamismo superior. No hay en el hombre un dinamismo superior puro, sino un único dinamismo, que arranca de lo inferior y que, tras la liberación del superior, permite que éste a su vez determine y configure el inferior”<sup>1812</sup>. En conclusión, este esquema

---

<sup>1809</sup> *Ídem.*, p. 111.

<sup>1810</sup> *Ibidem.*

<sup>1811</sup> *Ídem.*, p. 114.

<sup>1812</sup> *Ídem.*, p. 115.

*desgajamiento exigitivo–liberación biológica–subtensión dinámica* permite conceptualizar la presencia de lo natural en lo histórico y de lo histórico en lo natural, y logra explicar la unidad y la irreductibilidad de ambos ámbitos.

En cuanto al segundo punto, Ellacuría analiza la manera en que el “dinamismo” de la especie contribuye a la construcción de la historia. Por “especie” entiende un carácter físico, “realmente presente en cada individuo, según el cual, éste, por la estructura misma de su propia realidad, constituye formal y actualmente un esquema de replicación genética viable, por el que de él surgen o pueden surgir otros individuos”<sup>1813</sup>; consiste en la pertenencia a un *phylum* determinado, el cual tiene tres caracteres diferenciados pero estructurados entre sí, y que son esenciales a la historia y a sus dinamismos: pluralizante, filéticamente continuante, y prospectivamente genético.

Pluralizante significa que la especie no es una suma de individuos iguales sino que es una unidad primaria previa que se pluraliza en individuos. Esta unidad física de los miembros de una especie es continuante debido a su dinamismo: “la especie continúa, lo cual no significa tan sólo que no se extingue o que sigue siendo lo que es. Significa algo más: se da una especie de continuo entre los miembros de la especie, por muchas que sean sus diferencias”<sup>1814</sup>. El carácter continuante de la especie tiene que ver con el carácter continuante de la historia: “Por mucha diversidad que aporte el carácter pluralizante de la especie no por eso se rompe la continuidad. Y por mucha novedad que aporte el carácter proyectante de la especie tampoco desaparece la continuidad”<sup>1815</sup>. En efecto, el carácter pluralizante conlleva a la diversidad y el proyectante a la novedad, mientras que el continuante da paso a la unidad de la convivencia.

Pero el carácter que tiene más que ver con la historia es el tercero: *el prospectivo*. El *phylum* de la especie es genéticamente prospectivo; cada ser humano es prospectivo porque pertenece a un *phylum* que es constitutivamente prospectivo. Gracias a esto es que los seres humanos, además de ser diversos y en convivencia, tienen *carácter histórico*; esto por diversas razones:

- a) Por razones biológicas aparecen los miembros de la historia.
- b) La prospección genética conlleva desde sí misma a ciertos dinamismos históricos, al apuntar a una unidad tensa que lleva consigo diferenciaciones primarias que pueden ser conflictivas (por ejemplo, la diferenciación en machos-hembras / adultos-jóvenes).
- c) La prospección coloca a la historia en la línea de la sucesión genética; aquí la historia sería un movimiento procesal, donde cada momento *procede-de* y *procede-a* otro momento. Este movimiento procesal tiene la misma estructura que la especie; un individuo viene tras de otro, pero apoyado en él y apoyado de forma precisa: por generación.

---

<sup>1813</sup> *Ídem.*, p. 116.

<sup>1814</sup> *Ídem.*, p. 118.

<sup>1815</sup> *Ídem.*, p. 119.

- d) Considerando a la especie en su conjunto, se tiene una estricta unidad procesual y no un puro movimiento procesual, sin negar la realidad sustantiva de los momentos; así, la unidad de la especie es una unidad de simultaneidad y unidad de sucesión procesual. A partir de esto, Ellacuría señala que el tiempo de la historia “es así un tiempo biológico y tendrá todas las modulaciones que lleva consigo un proceso biológico. La unidad procesual de la especie, en la pluralidad de los individuos sucesivos, marca metafísicamente el carácter biológico de la historia”<sup>1816</sup>.
- e) Es un proceso por el cual los caracteres humanos se transmiten de progenitores a engendrados a través de transmisión genética; así, la historia arranca de una estructura biológica y no de estructuras trascendentales idealistas. Aunque esta transmisión genética no basta, es necesaria para la historia, pues a través de ella no sólo se transmiten ciertas características orgánicas sino también un cierto tipo de vida a través de un psiquismo determinado. Ellacuría señala: “Hay unidad y diversidad de estructuras así como unidad y diversidad de tipo de vida. Ambos aspectos fundamentan biológicamente la historia, no sólo en su arranque a partir de los animales superiores, que transmiten sus estructuras somáticas y su tipo de vida transformados, sino, como vimos, también dentro de la misma especie humana”<sup>1817</sup>. Cabe aclarar que no se trata de una transmisión de todos los elementos del tipo de vida, sino que en la transmisión genética hay *una determinada instalación de vida*.

En conclusión, lo que insiste Ellacuría, es que este dinamismo de la especie posibilita la historia tal cual es. *La procesualidad biológica no sólo posibilita la historia, sino que sigue dentro de ella y la configura de forma estructural*. Integralmente, lo histórico tiene un componente biológico muy preciso, como lo tiene también lo personal, aunque en ambos casos ese componente se presente de forma diversa. Por eso, se deben superar las visiones organicistas de la historia y de la humanidad pero también aquellas posturas que disminuyen la importancia de lo biológico en lo histórico. Sólo así se asume de forma integral la materialidad de la historia.

### 5.3.2. La naturalidad de la historia

Después de abordar los momentos básicos de la historia, Ellacuría ve necesario analizar un par de cuestiones para una concepción correcta de la relación entre naturaleza e historia: el carácter de los dinamismos naturales e históricos enmarcados en la cuestión del azar y la necesidad, y la necesidad y el hecho de la presencia de lo natural en lo histórico.

---

<sup>1816</sup> *Ídem.*, p. 122.

<sup>1817</sup> *Ídem.*, p. 122.

### 5.3.2.1. Necesidad y azar

Ellacuría aborda el problema de la necesidad y el azar para relacionarlo con el tema de la diferencia entre naturaleza y la historia, considerando a aquélla como el reino de la necesidad y a ésta como el reino de la libertad; una cuestión que ha sido una constante entre los filósofos que han reflexionado sobre el problema de la historia. Este análisis lo realiza desde el contraste entre la física clásica (mecánica) y la física contemporánea (física cuántica), dándole prioridad al principio de la indeterminación de Heisenberg o principio de incertidumbre, que señala que la medida simultánea de la posición y de la velocidad, en general, de cualquier partícula no es posible. Es decir, cuanto mayor certeza se busca en determinar la posición de una partícula, menos se conoce su cantidad de movimiento lineal y, por tanto, su velocidad. Esto implica que las partículas, en su movimiento, no tienen asociada una trayectoria definida como lo tienen en la física newtoniana. Esto conduce más al uso de leyes estadísticas, con lo que la nueva física toma de lleno los conceptos de probabilidad y de observación.

A partir de dicho principio, concluye que la afirmación de un determinismo real carece de sentido físico y que causalidad no es sinónimo de determinismo. Es más, el mismo concepto de naturaleza como mensurabilidad real se ha convertido “en medición de observables; la naturaleza es distribución de observables y la física cálculo *probable* de mediciones sobre observables”<sup>1818</sup>. Esto otorga un mayor ámbito de flexibilidad a la necesidad, en virtud del mundo microfísico y de la existencia de leyes estrictamente estadísticas. Y es que una determinación absoluta conduciría a una repetición de lo mismo, negando toda posibilidad de innovación, cuestión que contradice tanto los hechos físicos como los biológicos e históricos. En efecto, en el campo biológico, si se acepta la evolución “deben romperse esquemas y representaciones unilaterales de la necesidad y del determinismo para lograr otros que, sin negar la necesidad y la determinación, los presenten de modo distinto”<sup>1819</sup>. Es decir, es preciso modular el concepto de necesidad con el fin de que tenga un carácter metafísico-lógico, que cierre cualquier posibilidad de variación.

Para establecer una concepción más abierta de necesidad, Ellacuría analiza la idea de azar, iniciando con el tema de los ácidos nucleicos que aseguran la invariación genética del código genético. Sin entrar en detalles de su análisis, su conclusión es la siguiente: “[T]anto en el nivel de la materia no viva como en el nivel de la vida se hacen presentes la necesidad y el azar, la repetición y la novedad”.<sup>1820</sup> Pero, lo que es importante tener en cuenta es que el juego de necesidad y de azar es distinto según la estructura de que se trate, pues no es lo mismo en la microfísica que en la biología. En efecto, tampoco será lo mismo en la historia que tiene su propia estructura, y aunque existe cierta dificultad de previsión, aún de forma probabilística, no

---

<sup>1818</sup> *Ídem.*, p. 129.

<sup>1819</sup> *Ibidem.*

<sup>1820</sup> *Ídem.*, p. 131.

se puede negar que la presencia de lo físico y de lo biológico en ella “hacen sospechar que no puede concebirse el reino de la historia como el reino de la libertad pura ni como el reino de la novedad sin precedentes”.<sup>1821</sup>

Cabe resaltar que para Ellacuría, efectivamente, la naturaleza es predominantemente el reino de la necesidad y la historia es predominantemente el reino de la libertad. Pero, ¿cómo concibe entonces la presencia de la naturaleza en la historia? Para acercarse a este problema, el azar, la probabilidad y las leyes estadísticas suponen una vía, pues “el hecho de que el azar y de la probabilidad en el reino de la naturaleza y el hecho que ese azar y esa probabilidad vayan complicándose cada vez más y llegando a resultados que parecerían cuidadosamente predeterminados sin estarlo, ponen a las claras que el determinismo de la naturaleza es bien amplio y no puede ser medido por el rasero de leyes estrictamente mecánicas”,<sup>1822</sup>. En este sentido, el azar no significa una necesidad ordinaria sólo que desconocida, ni tampoco la absoluta indeterminación y la total irregularidad; no es un dilema entre la determinación y la indeterminación estrictas, pues aquélla admite diferentes posibilidades y por lo tanto es algo gradual.<sup>1823</sup> El azar, entonces, admite grados de probabilidad y se trata, en palabras de Zubiri, de una *necesidad contingencial*. De necesidad, porque el efecto azaroso surge de la propia realidad y de las leyes que le son propias a esa realidad; contingencial, porque esa realidad y la conexión con otras realidades no tiene una única vía. Y es que el azar sólo puede darse dentro de los límites constituidos por las posibilidades reales de cada uno de los elementos y por las posibilidades reales de coincidencia, que ni una ni la otra son ilimitadas. El azar, además, se va restringiendo a medida que se va dando y va posibilitando realidades que no parece hubieran podido surgir sin azar. Por eso, el azar niega una estricta finalidad pero no hace lo mismo respecto a cierto orden, considerado como un resultado y no como un principio ordenador. Es así como el azar deja abierta la posibilidad de ámbitos de necesidad menos deterministas.

Ahora bien, por la estructura de la realidad, se puede ver que unas notas funcionen bajo sus propias leyes pero que están funcionando respecto de algo que no está determinado necesariamente.<sup>1824</sup> Esto es algo dado en virtud de la *subtensión dinámica*, donde lo “necesario” en unidad con otro elemento no-necesario hace algo que supera cualitativamente el ámbito de sus propias posibilidades reales. En efecto, puede haber actos libres, apoyados sobre realidades y

---

<sup>1821</sup> *Ídem.*, p. 132.

<sup>1822</sup> *Ídem.*, p. 134.

<sup>1823</sup> Ellacuría señala al respecto: “La no determinación unívoca de cada una de las partículas elementales, la constitución de estructuras distintas, la existencia de pluralidades diferenciadas, la necesaria respectividad de unas realidades con otras según sus propias características, la existencia de cadenas de sucesos relativamente independientes y la coincidencia factual de estas cadenas, hace que pueda hablarse de una forma peculiar de la necesidad y del determinismo que es el azar” (*Ídem.*, p. 135).

<sup>1824</sup> Ellacuría pone como ejemplo las neuronas: “Que un determinado tipo de neuronas esté ahora en la tarea de pensar sobre este problema es algo que le resulta completamente azaroso en relación con sus propios dinamismos y con su propia necesidad” (*Ídem.*, p. 139).

leyes necesarias, sin que ninguna de estas realidades y leyes dejen de ser lo que son o sufran excepción alguna. Lo que sucede es que quedan subsumidas en un ámbito superior de libertad; por lo tanto, la libertad no es una ruptura de la necesidad sino su asunción. De ahí que Ellacuría considera que este tipo de azar –que niega la finalidad pero no la necesidad– es donde se encadenan la naturaleza y la historia. Aún en lo que puede tener de libertad, la historia no desaparece por completo la necesidad. La historia no es ni total determinación ni indeterminación total. Esto no debe conducir, advierte nuestro autor, a nuevas formas de mecanicismo simplista, sino tan sólo en asumir una vía para acercarse a la historia sin negar la naturaleza.

### **5.3.2.2. Naturaleza y trabajo en el trabajo humano**

Al terminar su análisis sobre la materialidad de la historia, Ellacuría elige como ejemplo de la implicación de naturaleza e historia el trabajo humano. En inicio, esta elección parte del hecho de que el trabajo humano significó –y sigue significando– un factor preponderante para la evolución del ser humano, pues el uso de utensilios e instrumentos fue uno de los mecanismos más importantes en el desarrollo morfológico de las estructuras cerebrales. Pero esto sólo es un inicio de todo lo que en el trabajo humano puede verse de la implicación entre la naturaleza y la historia.

Para lo anterior, Ellacuría parte del análisis que realiza Marx en *El Capital*, del cual resalta la cuestión del trabajo útil, de la mercancía, del valor de uso y del valor de cambio; además, destaca la manera en que la fuerza de trabajo se convierte en mercancía en una sociedad capitalista, y la plusvalía como una de las principales características del capitalismo. A partir de estos elementos, nuestro autor subraya la relación entre la naturaleza y la historia en el trabajo humano. Una primera relación se encuentra en el análisis del trabajo útil, donde la utilidad hace referencia a la satisfacción de una necesidad, la cual puede tener un grado u otro de naturaleza, y aún en las sociedades más desarrolladas, la satisfacción de las necesidades biológicas primarias tienen una preponderancia específica. Por otro lado, el trabajo útil es, en última instancia, desarrollado con materiales ofrecidos por la naturaleza y sometidos a leyes naturales. Ellacuría recuerda que Marx subrayaba que el trabajo considerado como creador de valores de uso es una necesidad perenne y natural, que se da en cualquier forma que adopte una sociedad. Por eso, el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, sin el cual no es posible la vida humana, está en la raíz del trabajo e introduce una dosis importante de naturalidad. Otro elemento a destacar, desde este análisis marxista, es el relativo al gasto fisiológico de fuerza humana necesario en todo trabajo humano.

Por otro lado, Ellacuría se pregunta por qué los seres humanos convierten los valores de uso en mercancía, y si hay algo en la naturaleza biológica o psico-biológica humana que fuerce al ser

humano y a la sociedad a convertirse en cambiador de mercancías, o esto sólo se da en las relaciones sociales establecidas por el capitalismo. A lo cual se responde considerando que es una simbiosis de naturaleza e historia lo que va a convertir el objeto útil en mercancía; no se trata de estimar como natural lo que sólo es una naturalización de la historia, sino que la naturaleza no es algo que desaparezca ante el surgimiento de un determinado proceso socio-económico-histórico; más bien, sigue en este proceso conforme al esquema exigitivo-subtensión dinámica-liberación. Y esto continúa aun en el capitalismo, donde la necesidad natural y las tendencias naturales, en sus múltiples formas quedan asumidas por las leyes de los procesos capitalistas. Así, el valor de uso y la socialidad tienen como punto de convergencia la necesidad. Las mercancías se intercambian porque responden a necesidades, porque son útiles y las relaciones sociales se apoyan en esas necesidades, crean nuevas y las configuran<sup>1825</sup>. Algo que puede ser muy necesario y apetecido en una sociedad puede no serlo en otra; y si esto implica un proceso histórico, también debe reconocerse que es un proceso que surge y que modula unas necesidades radicalmente naturales.

De manera semejante analiza Ellacuría el tema del fetichismo de la mercancía y la plusvalía. Por lo tanto, no se puede entender el pensamiento de Marx sobre el trabajo y la producción como realidades que nada tuvieran que ver con la naturaleza, sino solamente con la historia. Esto no significa un determinismo, insistimos, sino sólo una llamada de atención para asumir la materialidad de la historia y evitar caer en abstracciones idealistas; pero tampoco es un materialismo vulgar que impida cualquier novedad:

“Tenemos, así, por un lado, el carácter biológico del trabajo, el carácter natural, pero, por otro, el carácter histórico, abierto, en virtud de que el hombre no está encerrado estímúlicamente. Y este doble aspecto va a dar todo el juego del trabajo humano”<sup>1826</sup>.

Es así como, a través de un largo análisis sobre la materialidad de la historia, Ellacuría muestra la presencia de lo natural de una forma abierta. Esta manera de concebir la relación entre materialidad e historia busca evitar toda idealización pero también todo determinismo. Se trata de mostrar la continuidad y la presencia de lo natural en la historia, sin que ello suponga una reducción de la historia a la naturaleza. En este sentido, nuestro autor señala que acentuar de forma excesiva “la ‘naturalidad’ de la historia no sólo puede llevar a una crasa materialización del hombre, sino que puede suscitar una actitud fatalista y resignada ante el acontecer histórico; una acentuación excesiva sobre la ‘historicidad’ de la historia puede llevar a una asimismo crasa

---

<sup>1825</sup> Ellacuría recuerda que ya Marx y Engels, desde *La ideología alemana*, señalaban que la satisfacción de unas necesidades generaba otras.

<sup>1826</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 163-164.

idealización de la historia con irrespeto fatal de su concreta realidad y de las acciones reales que se requieren para que llegue a ser lo que se dice que se pretenda que sea”.<sup>1827</sup>

### **5.3.3. Los componentes social y personal de la historia**

Una vez establecida la materialidad, Ellacuría continúa el desarrollo de su filosofía de la realidad histórica tomando en cuenta otros dos componentes de la historia: lo social y lo personal. En efecto, es un hecho que en la historia intervienen tanto las personas como la sociedad. Sin dejar a un lado la materialidad, desarrolla con amplitud, y en diálogo con diversos autores, qué debe entenderse por sociedad y por persona desde la perspectiva de la construcción de la historia. Esto es necesario si se acepta cierta dimensión personal y cierta dimensión social de la historia. No se trata de una pretensión por realizar ni una sociología ni una antropología previas al abordaje de la historia, sino sólo destacar algunos caracteres fundamentales de la sociedad y de la persona humanas, con el fin de comprenderlos como componentes de la historia.

#### **5.3.3.1. El componente social**

La importancia del componente social en la marcha de la historia es una reflexión frecuente en la filosofía. Herder, Kant, Saint-Simon, Hegel, Marx, Cousin y Comte son algunos ejemplos de esto. En general, aunque se les dé un papel a los individuos en la historia, lo propio de ella para estos pensadores sería lo social.

Ellacuría sostiene que la base de lo social está en la naturaleza biológica de la especie, y desde ella debe interpretarse a la sociedad. De ahí que aborde dos temas para entender lo social como componente de la historia: por un lado, la especie humana como fundamento de la sociedad; y por otro, la estructura formal de lo social. Es importante tener en cuenta que no pretende asegurar que sociedad y especie son lo mismo, sino tan sólo mostrar la forma como en el estrato biológico están las raíces de lo social. Si bien es cierto que el análisis de lo que es la especie no dice todo lo que es la sociedad, sí es un dato esencial de ella; ignorarlo significa una evasión con riesgos de caer en el idealismo.

El abordaje sobre la especie la realiza Ellacuría no como un concepto lógico sino como realidad física. Para que exista “especie” es necesario la multiplicidad como resultado de una multiplicación física y real. La “especiación” significa el poder constituir una especie y es un dinamismo propio de ciertos individuos que producen otros, tanto numérica como cualitativamente distintos. Esto es lo esencial de la constitución de la especie: la especiación física, es decir, la acción física productiva de otras sustantividades más o menos individuales.

---

<sup>1827</sup> *Ídem.*, p. 165.

Una de las características de esta acción es la constitución de un *phylum*, como ya se había comentado. En este sentido, el ser humano es comprendido como un animal de realidades, asumiendo la teoría de la inteligencia sentiente de Zubiri. Este animal es miembro de una especie, que está sobre un *phylum*, es decir, sobre un esquema conforme al cual se va pluralizando y diversificando, de una manera vital, un determinado tipo esquemático de viviente. De ahí que la “filetización” o especiación y la individualización sean un solo proceso con términos distintos: el momento filético pertenece intrínsecamente a la propia realidad constitutiva del individuo, pues al no ser así, el ser humano sería un individuo y “además” pertenecería a una especie; por eso, la afirmación de sí mismo como individuo es la afirmación de todos los demás con los que forma especie. Al ser la determinación genética por la que surge el individuo un proceso, tanto filético y ontogenético, es que se dan las diferencias individuales y de otros tipos en la historia: “En virtud de este carácter procesual de la génesis esencial, el generado, aun perteneciendo a una misma especie, nunca será una mera repetición, un mero número de serie. No es lo mismo unidad física y uniformidad de individuos”<sup>1828</sup>. Pero las diferencias no rompen la unidad de la especie, a menos que se dé paso a una nueva especie: la unidad de la especie contiene el ser “común” a todos los individuos, con lo que constituye una “comunidad”.

¿Qué es lo que físicamente es poseído por los individuos y que los hace al mismo tiempo individuos y comunes? Para Ellacuría, más allá de la afirmación de la realidad de la especie o del individuo, se debe dar paso a mostrar la unidad intrínseca entre ellos: la *versión* del individuo a la especie y la *versión* de la especie al individuo. Lo que hay es una comunidad biológica porque hay comunicación biológica, y lo que se comunica es un “esquema constitutivo”, conforme al cual el generante es lo que es a su propia manera, y se transmite al generado para que sea lo que va a ser a su manera propia. Esta pertenencia física del esquema hace que cada individuo pertenezca al mismo *phylum*. De ahí que la diversidad surge de una primaria unidad, apoyada en algo que es doblemente unificador: ser un esquema idéntico en cuanto específico y ser un esquema recibido específica y generadamente. Por pertenecer a un *phylum*, cada individuo está filéticamente vertido a los demás desde sí mismo y en su propia situación. La convivencia humana surge, entonces, de la generación específica, es decir, se trata de una convivencia radicalmente genética. No se trata de que la generación produzca individuos, los cuales después formaron la sociedad, sino que la generación mantiene de forma filética vertidos entre sí a los pertenecientes a la especie.

Lo anterior no significa que se dé una prioridad de la especie sobre el individuo, pues la especie se da siempre en los individuos y desde ellos. Esto tiene el sentido de que cada individuo está desgajando esencialmente desde sí mismo el momento de especificidad, desgajando desde su propia esencia su versión a los otros, es decir, son individuos específicos vertidos biológicamente

---

<sup>1828</sup> *Ídem.*, p. 188.

a los demás. Señala Ellacuría que “la versión a los demás tiene derivadamente de la esencia constitutiva su mismo carácter coherencial, de modo que el individuo es coherencialmente específico y la unidad específica tiene un carácter coherencial recibido de la esencia individual”<sup>1829</sup>. Esto es, para Ellacuría, el fundamento biológico de la sociedad. La socialidad del ser humano no es una relación externa que modifica a un individuo ya constituido en su realidad, sino que es algo que constituye intrínsecamente su realidad. Está fundada en la realidad psico-orgánica del ser humano como animal de realidades, y no en algo posterior. Lo posterior es importante, pues será parte de la estructura social, de la calidad y sentido de la sociedad, pero no es su fundamento, que es la versión filética. Es decir, el animal humano al estar vertido desde sí mismo a los demás y forzado a convivir, queda en una co-situación real. Por lo tanto, la realidad del individuo es real con otros porque la realidad de los otros forma parte de su realidad. Convivir significa estar vitalmente presente a los demás, formar cuerpo con ellos; es presencialidad física de la vida de cada cual dentro de la vida de los demás.

El ser humano es *de suyo* social e individual, pues lo social no es una situación que venga después de su individualidad. Esto es así porque desde la misma estructura psico-orgánica, el ser humano es una realidad personal constitutivamente individual, pero al recibir esta individualidad de forma genética, es una individualidad respectiva a los demás miembros de la especie. Por eso, cada uno está realmente presente en los demás y viceversa. Para Ellacuría, la co-situación real se estructura primariamente a partir del hecho de que los demás están en mi vida desde el mismo instante en que empiezo a hacerla: “Antes de todo encuentro diferenciado (...) se empieza por estar en el mundo de lo humano, un mundo que va humanizando paulatinamente, incesantemente a cada individuo: es la autoformación en humanidad en una co-situación humanizadora (positiva o negativa), una co-situación de humanización (personal o impersonal). Antes de convivir cada uno con los demás, los conviventes todos viven en un mundo *humano*”.<sup>1830</sup>

El que cada individuo lleve dentro de sí a los demás, tiene tres caracteres estructurales en que se articula la versión de cualquier especie animal. El primer carácter es quedar constituido *en sí*: cada realidad individual específica está constitutivamente referida a otros individuos, y en su constitutividad individual es algo contra-distinto de esos otros que lleva dentro de sí por versión hacia ellos. El segundo carácter es ser *originado*: el individuo tiene un esquema constitutivo recibido. Y el tercer carácter es ser *común*: los individuos de la especie tienen delimitado un esquema constitutivo común, tanto por ser específicamente el mismo y ser comunicado genéticamente.

Cabe señalar que la sociedad no es una suprarrealidad, una sustancia por encima de los individuos. Es, más bien, un momento estructural de los individuos que se encuentran vertidos

---

<sup>1829</sup> *Ídem.*, p. 194.

<sup>1830</sup> *Ídem.*, p. 381.

filéticamente unos a otros dentro de la especie: “Los demás no son mera adición a mi propia realidad, sino algo que está en mi realidad desde la unidad esquemática en que consiste cada uno. A mi realidad no se añaden los otros; es mi realidad en cuanto realidad específica la que está abierta animalmente a la realidad del otro, a la realidad del otro”<sup>1831</sup>. El animal de realidades se enfrenta a sí mismo como miembro de la especie y con los demás, que pertenecen a su misma especie de forma real. De forma real en dos sentidos: la especie es real de hecho, y la especie es real en cuanto los humanos pertenecientes a ella se enfrentan con esa realidad de hecho en tanto que realidad. Pero esto hay que entenderlo de manera correcta, para no caer en reduccionismos, pues como señala Ellacuría,

“vivir en sociedad, desde este elemento vinculante de la especie, no supone ya la constitución de la relación perfecta entre los hombres; es tan sólo contar con la posibilidad real y la necesidad efectiva para hacer algo, siempre abierto, que sólo al final podría llamarse sociedad humana rectamente constituida. El hombre social y la sociedad humana serán resultado de la historia y no puro regalo de la naturaleza, pero esa 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 subtensión dinámica, sin la cual la historia humana dejaría de ser lo que es. 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 relación de lo más estrictamente histórico. 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 cuerpo, ni la sociedad sin la especie, ni la historia sin la naturaleza”<sup>1832</sup>.

Tomemos en cuenta que el dinamismo de la individualización no es contrario al dinamismo de la especiación; son dos modos distintos del mismo dinamismo pero estructuralmente conexos. La especiación tiene más carácter de subtensión dinámica, mientras que la individuación tiene más carácter de liberación; pero éste no es posible sin aquél. La sociedad no flota sobre sí misma, sino que su apoyo son los individuos, pero estos en cuanto están realmente vinculados entre sí y con todo el haber humano. Lo cual da un carácter físico y real a lo social sin adquirir un carácter de unidad sustancial independiente.

---

<sup>1831</sup> *Ídem.*, p. 382.

<sup>1832</sup> *Ídem.*, p. 207.

Por otro lado, la primera nota de la estructura formal de lo social es la “publicidad”, la cual aquí significa aquella condición por lo que el ámbito de lo humano está a disposición de todos. Este ámbito son todas aquellas cosas con que el ser humano hace su vida, a través de las cuales los demás humanizan sus propias vidas y a las cuales han ido humanizando. Este ámbito desborda la propia realidad del individuo –desde niño– y se introduce en ella a través de su vida con los demás. Son los *otros* los que van configurando mi propia vida, pero lo que los otros van configurando es mi *propia* vida, que cada uno ha de tomar en sus brazos cada vez con mayor autonomía, cada vez con un carácter más pleno de ab-soluto. Esta publicidad aparece como un dato primario, anterior a las diferencias entre lo personal y lo social, aunque tiene más de social y de impersonal, sobre todo en cuanto a quien se siente invadido por ese *haber* público. Pero lo cierto es que, según Ellacuría, es desde la “publicidad” que el ser humano va descubriendo sus dimensiones social y personal en todos sus plurales aspectos. Desde ella va descubriendo su propia humanidad, la realidad de los otros en tanto que otros (*alteridad*), y su condición estrictamente personal.

A la situación de la publicidad del haber humano se yuxtapone un fenómeno nuevo: aparece una especial concentración de ese haber en determinadas cosas, que se parecen más entre sí, que son los seres humanos. En ese momento, se está ante realidades humanas, ya no ante el mero haber humano. Así, se va dando el ser del ser humano por pasos sucesivos: como otros que son ingredientes *de la vida de mi vida*; como otros que *son como yo*; como otros *que son otros que yo*; pero a los cuales estoy constitutivamente vertido. Esto hace que la vida sea desde sus inicios una estricta convivencia y no una mera vivencia.

En cuanto al nexo social, Ellacuría señala que hay interpretaciones que parten de elementos históricos y otras que parten de elementos biológicos. Más allá de optar por uno de estos extremos, es importante que el ingrediente biológico de lo social debe ser entendido desde la realidad biológica del animal de realidades. Ya se ha dicho que el ser humano se encuentra vertido a los otros y en unidad fundamental con ellos, y ante esto se comporta como un animal de realidades. Así, al hacerse cargo de esta realidad queda en vinculación: “La conexión de los animales es una conexión puramente estímúlica, mientras que la unidad de los animales de realidades es una vinculación real y realizada. La realidad del ser humano, en tanto que realidad, queda formalmente vinculada a la realidad de los demás”<sup>1833</sup>. Esta vinculación es la *realización* del nexo social.

La habitud social es el principio de toda socialidad. La habitud es algo intermedio entre el plano de las acciones y el plano de las estructuras: es el modo primario que tiene una realidad de habérselas con otras realidades, precisamente por la estructura que posee y con anterioridad a toda acción ejecutada. La habitud es algo que conforma actualmente el modo entero de habérselas

---

<sup>1833</sup> *Ídem.*, p. 227.

con todo el haber humano. Por su parte, la habitud social es una habitud de alteridad, por la cual todo lo humano y, especialmente los demás hombres aprehendidos como otros, quedan actualizados como otros, pero como otros vertidos mutuamente entre sí.

En cuanto al cuerpo social, Ellacuría rechaza las posturas organicistas de la sociedad, pero también las que desconocen la materialidad. Por eso, considera viable hablar de la corporeidad social y sus caracteres. Estos caracteres son los siguientes Su *especificidad*, su *corporeidad somática*, su *circunscriptividad*, la *alteridad*, su *carácter unitario*, su *carácter sistemático de estructura*, y su *dinamismo procesal*. Señala Ellacuría, siguiendo a Zubiri:

“El cuerpo social es un cuerpo específico, que lleva en sí los dinamismos y la estructura propia de la especie; tiene un carácter somático singular por el cual sobra actualidad como un todo y en esa actualidad hacen presentes impersonalmente a sus componentes; circunscribe lo que puede ser y hacer la sociedad no sólo de un modo negativo, sino positivo; posibilita una estricta alteridad y es como la corporalización de la alteridad; es, sin embargo, estrictamente unitario, porque en cuanto cuerpo es unidad corpórea, una unidad que es formalmente estructural y, consiguientemente, diversificada en subsistemas cualitativamente distintos; finalmente es procesualmente dinámico. El cuerpo social es así el concepto preciso de la sociedad humana, que tiene sus raíces en la especie y su carácter formal en la habitud de alteridad personal”<sup>1834</sup>.

Finalmente, analiza el tema de la conciencia colectiva, por la importancia que ésta cobra en el desarrollo de la historia. No considera viable la existencia de un macrosujeto con propia conciencia, pues esto lleva a una sustancialización inadecuado de un sujeto aparte de los individuos. Más bien, existe el conjunto de las dimensiones colectivas de la conciencia individual, que se comporta como un sujeto que es impersonal. Es decir, la dimensión colectiva de la conciencia individual es una dimensión real, que se constituye en un ámbito propio de gran transcendencia en la configuración de los individuos y en la marcha de la historia; tiene un carácter estructural, es una nota dentro del conjunto del sistema social.

La conciencia colectiva o lo colectivamente consciente es algo real dotado de cierta autonomía y es algo que no tiene realidad sino dentro de un sistema y en unidad estructural con el resto de las notas integrantes del sistema. Si bien la sociedad no tiene una sustantividad plena, tiene una clara índole sistemática o estructural que comparte con el resto de las realidades intramundanas. En este sentido, uno de los elementos de esa estructura es lo ideológico, y por lo tanto, por la relación con la demás notas, lo que se “piensa” en una sociedad no es algo absolutamente autónomo e independiente de los intereses materiales de dicha sociedad.

---

<sup>1834</sup> *Ídem.*, p. 255.

En el nivel de la publicidad de lo humano, los otros no aparecen formalmente en tanto que otros; son simplemente factores humanos que se insertan en la vida del individuo, que la dirigen y configuran. Señala Ellacuría: “En la versión filética lo que tenemos es una versión a todos los miembros de la especie, y esta versión constituye la raíz de toda otra versión a los demás. Esta versión primaria, dada la naturaleza del animal de realidades, se actualiza como versión a un mundo humano, a un ‘haber humano’, en el que están presentes indiferenciadamente los otros miembros de la especie y todo lo que la especie ha ido humanizando; es una versión indiferenciadamente personal, porque la humanización del mundo consiste en que en él los hombres han dejado huella de su enfrentarse con las cosas y con los demás hombres, no desde un espíritu o razón, sino desde su apertura intelectual-sentiente. En el ámbito de este mundo humano con su incipiente alteridad, van apareciendo paulatinamente unidades autónomas, que son y aparecen como los venerantes de la humanidad del mundo. Respecto de estas unidades autónomas, si se explicita su alteridad, es cómo surge el carácter impersonal de la versión”<sup>1835</sup>. Por tanto, la alteridad<sup>1836</sup> es algo posterior, pues los seres humanos podrán encontrarse formalmente entre sí, pero será a partir de la confluencia en un mismo haber humano. Desde éste, los seres humanos van descubriendo sus dimensiones personal y social, y van descubriendo su propia humanidad, la realidad de los otros en cuanto que otros y su condición estrictamente personal.

La sociedad es una dimensión estructural de la realidad humana en la cual la persona se va haciendo. Esto se da con una tensión manifiesta: la tensión de quien ha de afirmarse como *ab-soluto*, pero como *ab-soluto en alteridad*. En función de la unidad de la especie, cada individuo no sólo está determinado a ser un yo absoluto, sino que está determinado a serlo respecto de los demás absolutos. Las relaciones inter-personales son un problema de animales personales en respectividad real y con coherencia filética.

### 5.3.3.2. El componente personal

Para enfrentarse a la historia es necesario considerar no sólo su componente social sino también al individuo. Es cierto que tanto la sociedad como la historia son los lugares de realización del individuo humano, pero esto lo hace en cuanto persona, como persona social e histórica. De ahí la necesidad de estudiar al individuo como persona, para ver en su raíz el carácter social del ser humano y el carácter personal de su socialidad, y comprender la dimensión personal de la historia.

---

<sup>1835</sup> *Ídem.*, p. 243.

<sup>1836</sup> La alteridad es entendida como la presencia reconocida y reafirmada del otro ser humano en tanto que otro ser humano. Al revés, es lo humano inserto desde fuera de mi vida lo que plantea, no por dialéctica intelectual, sino por configuración de la propia vida, la alteridad del ser humano, el otro en tanto que otro.

Ellacuría parte del ser humano como ser vivo, caracterizándolo primariamente como un animal de realidades y después como persona. Para esto utiliza el pensamiento zubiriano respecto a tres planos diferentes: el de las acciones, el de las hábitos y el de las estructuras. En el plano de las acciones, el viviente animal aprehende estímulos, los cuales son toda cosa en cuanto suscita una respuesta. Al verse así afectado, el animal modifica su tono vital y da una respuesta. Es decir, el animal aprehende los estímulos, su tono vital es modificado por ellos, y responde a sus efectores: en el momento aprehensor, el estímulo es lo *estimulante*; en el momento de afectación tónica es *incitación*; y en el momento de respuesta es *afección estimulada*. Estos tres momentos constituyen una única acción: *comportarse estímúlicamente*. Por su parte, en el ser humano estos tres momentos tienen una modalidad distinta en función de que desde la estimulación misma se abre a los estímulos como realidades, pues si no se hace cargo de ellos como reales no podría dar una respuesta adecuada. En el ser humano no se trata de una situación puramente estímúlica sino de una situación *real*; él se siente afectado en su realidad y en el modo de estar en la realidad, y su respuesta es en función de realidad. Este primer plano de las acciones remite al plano de los hábitos. El hábito es la forma propia como el viviente tiene de habérselas con la realidad; no es acción sino que hace posible toda acción de suscitación y respuesta. En este sentido, *formalidad* es el carácter de las cosas actualizado respecto de la hábito. El hábito del animal, la manera de enfrentarse a las cosas, es *impresión*, pues tiene que habérselas con lo estimulante de modo estímúlico. Por su parte, el hábito del ser humano es enfrentarse a las cosas no como estímulos sino como realidades, su enfrentamiento no es estímúlico sino real. Esta aprehensión de las cosas como realidad es el acto elemental de la inteligencia, y no es tanto un acto intelectual sino un enfrentamiento que aprenden las cosas como realidad; las cosas quedan en el ser humano como realidades y no como estímulos. No se trata de una formalidad de estimulidad sino de una formalidad de realidad. Pero el ser humano no abandona así el campo de los estímulos, sino que inteligencia y sensibilidad constituyen una única hábito. Pero esto va más allá de la inteligencia, pues el enfrentamiento con las cosas como realidad es lo que hace que la tendencia se torne en volición y la afección se vuelva en sentimiento. Por último, el hábito se funda en la estructura de la realidad del viviente. La realidad humana es, desde la perspectiva zubiriana, una unidad de sustantividad, un sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas. Hay notas “adventicias” que son las que presuponen el sistema ya constituido, y también existen las notas “constitucionales” que constituyen el sistema; entre éstas hay un sistema básico de notas, que forman un constructo sistemático y reposan sobre sí mismas: las notas “constitutivas”. En efecto, la realidad humana no debe concebirse como una sustancia sino como una estructura, que cuenta con subsistemas (lo orgánico, lo psíquico), los cuales no tienen sustantividad propia sino que sólo hay un sistema total. Así, pues, la unidad estructural del ser humano es psico-orgánica; por lo que hay una

estricta co-determinación de unas notas por otras, y ahí se funda la unidad estricta que se da en el plano de las acciones y en el plano de las hábitos.

Toda sustantividad es algo real, algo “de suyo”. En ella, las notas que la constituyen tienen doble función: la *talativa* que es la de constituir la sustantividad tal como es; y la *transcendental* que es la de constituir la manera de ser *de suyo*. En razón de las notas que le son propias, hay dos distintas formas de ser realidad: esencias cerradas o esencias abiertas. Estas últimas, son inconclusas pues su manera de ser *de suyo* no está unívocamente determinada por la talidad de sus notas; son de suyo abiertas. Así, los actos de estas sustantividades son abiertos, pues no quedan fijados por el contenido estímulo al cual se refieren, sino que se abren al carácter real del estímulo y en esta apertura al ámbito entero de la realidad. Por su inteligencia sentiente, las acciones del ser humano están formalmente abiertas a lo real, y esto conlleva a que esté realmente en la situación de hacerse cargo de la realidad. En esta apertura a las cosas reales y a la propia realidad es donde actúa y se hace a sí mismo; y este hacerse a sí mismo es un auténtico “realizarse”.

Una vez establecida que la realidad humana es una realidad abierta, hay que considerar a la realidad humana como “persona”. Esta realidad, como se ha comentado, es sustantiva en cuanto es un sistema psico-orgánico, pero es transcendental en cuanto la realidad del sistema es formalmente *su* realidad. Así, la forma de realidad humana, al estar abierta en primer término a sí misma como realidad, consiste en ser formalmente *suya*: es realidad en forma de *suidad*, y es ésta la que define primariamente a la persona: “Tomado el poseerse a sí mismo en tanto que realidad como un carácter no meramente operativo, sino constitutivo, este autopoerse, este modo de ser suyo es lo que constituye la persona”<sup>1837</sup>. En efecto, la persona no es primariamente un Yo, pues prioritariamente está el poseerse formalmente en tanto que realidad. El Yo se funda en el carácter de persona, que compete a la realidad humana en virtud de su formal autoposición, “que queda expresada en términos posesivos: *mi* realidad doliente, *mi* realidad actuante, etc., y, más aún, en término mediales: *me* duele, *me* alegra, etc., que expresan la vivencia primaria de la propia autoposición”<sup>1838</sup>. Es decir, el momento primario consiste en la apropiación y reafirmación de mi propia realidad: una apropiación frente a toda la realidad; y en esto versa la forma de realidad propia de la persona, es decir, la “personidad”. Entonces la subjetividad, la reflexividad y la subjetualidad se fundan en lo que es el sí mismo, lo que es el *autós* como forma de realidad, como *suidad*. Lo que constituye al ser humano como persona no es su pensar, sino su mero entender en el que se da la primaria actualización de la esencia abierta como primaria apertura. Subjetividad, reflexividad, subjetualidad son así características del Yo humano, pero lo son porque fluyen primariamente de su condición de persona animal.

---

<sup>1837</sup> *Ídem.*, p. 338.

<sup>1838</sup> *Ídem.*, p. 339.

La realidad del ser humano sólo es realidad realizándose, sólo es *siendo*. Es un gerundio que expresa el carácter abierto de la actualidad: el ser del hombre es gerundialmente abierto. Mi propio ser queda determinado por lo que es mi propia realidad en la realización de sí que va haciendo a lo largo de su vida. Mi personalidad, entonces, no es la sucesión de distintas figuras de ser, sino la figura temporal, procesual y concreta de mi ser sustantivo. El ser humano discurre temporalmente, pero lo hace teniendo una figura, determinando la figura de su propio ser en la realización procesual de su propia realidad. Por lo tanto, el dinamismo de ser se funda en el dinamismo de la realidad. Pero esta realidad se hace viviendo; así es que vivir es poseerse, autopertenecerse realmente como realidad:

“En esta realización dinámica de su vida, el hombre precisa dar un rodeo por la irrealdad para realizarse, y esto lo hace mediante los proyectos de su pensar fantástico. Entre la nuda facultad de hacer y sus acciones reales, el hombre interpone el esbozo de un proyecto enmarcado **en un sistema de posibilidades**, que se realizan no por mera actuación, sino mediante de una opción”.<sup>1839</sup>

Dichas posibilidades lo son en relación de unas precisas facultades y la apertura de dar de sí, de su dinamismo, radica en un determinado *en sí*, que es dado y que condiciona límites insalvables. El ser humano tiene que optar entre distintas posibilidades, y la opción por la cual la posibilidad se convierte en realidad implica dar poder a una posibilidad entre otras.

El ser humano, en su autodeterminación, tiene que apropiarse posibilidades de vida y de realización; ha de ir construyendo su propia figura al realizar su propia realidad no dada, a través de la apropiación de su propia personalidad. Se trata de una autoposesión no sólo transcurrente, sino problemática, pues su ser es una cuestión de día a día. Lo que resulta de esta configuración es la personalidad y lo que va siendo de la personal. La personalidad es así lo *sido* de la persona, quitándole a este *sido* toda su carga de pasado y pasivo, porque es siempre un *siendo*, precisamente porque la realidad personal es siempre un realizarse, una realización.

En conclusión, se puede decir que el animal de realidades es constitutivamente una unidad coherencial primaria de principios orgánicos y psíquicos, y que trascendentalmente es persona. En la persona, pues, culmina el proceso evolutivo de la individualidad y la sustantividad. Y esta es, a grandes rasgos, la comprensión de persona para Ellacuría.

#### **5.3.4. La realidad formal de la historia**

Hasta el momento se han visto tres fundamentos del pensamiento ellacuriano respecto a la historia: su materialidad, es decir, la presencia de la naturaleza en la historia; y sus componentes,

---

<sup>1839</sup> *Ídem.*, p. 349 (negrillas mías).

es decir, la sociedad y la persona, comprendiendo a partir de ellos la existencia de un cuerpo social, sin caer en una visión organicista. A partir de ello, abordaremos lo que es la realidad formal de la historia o, en otros términos, la manera en que la realización de la realidad humana – tanto social como personalmente– se da históricamente, sin que esto signifique una idealización que niegue la materialidad o la presencia constante de la naturaleza, y sin pretender establecer un determinismo o una teleología.

Para entrar a establecer qué es la historia en tanto que historia, Ignacio Ellacuría propone abordar su definición real desde tres características: como *transmisión tradente*, como *actualización de posibilidades*, y como *proceso creacional de posibilidades*.

#### **5.3.4.1. La historia como transmisión tradente**

El cuerpo material de la historia es puesto por el *phylum* humano a través de su carácter pluralizante, su carácter continuante y su carácter prospectivo. Tanto en la continuidad de la especie como en la sucesión histórica hay transmisión, pero entre ambas tienen importantes diferencias. Para el ser humano, a diferencia del animal, las cosas no son meros estímulos sino realidades; además de que el ser humano está en la realidad y realizándose, autodefiniéndose a sí mismo. Las formas de estar en la realidad no se transmiten de manera genética, pues por esta vía lo transmisible son las estructuras psico-orgánicas que dan la posibilidad, eso sí, de estar radicalmente en la realidad.

El ser humano es introducido a la vida en un peculiar “modo humano” de estar en la realidad. Comienza su vida apoyado en algo más que su propia sustantividad psico-orgánica y el medio biológico que lo rodea; se apoya en una forma de estar en la realidad. Es decir, no sólo recibe por ciertas estructuras psico-orgánicas, sino también determinadas formas de estar en la realidad. Esta manera de entregar la forma de estar en la realidad no se realiza de los generantes solos al generado, sino que al entregarla lo hacen como pertenecientes al cuerpo social. Esta entrega de un modo de estar en la realidad es posible debido a que el ser humano es una esencia abierta: “Toda vida humana comienza así montada sobre un modo de estar en la realidad, que le ha sido entregado. Sólo se puede entregar algo a una esencia abierta, la cual, por ser sentientemente abierta, necesita que, junto con la transmisión genética, se le entregue una forma de estar en la realidad”<sup>1840</sup>. Por su parte, Zubiri señala que “[e]l modo recibido de estar en la realidad, no en tanto que realidad efectiva, sino en tanto que principio de posibilidad de otros modos de estar en la realidad o de repetir el modo recibido. En esto es en lo que formalmente

---

<sup>1840</sup> *Ídem.*, p. 496.

consiste la tradición”.<sup>1841</sup> En este sentido, se puede dar un concepto preciso de historia: **en la historia se da una entrega de formas de realidad.**

Lo anterior es sólo un primer paso en la comprensión de la historia, pues la tradición de formas de estar en la realidad es el mecanismo por antonomasia de lo histórico; pero no es toda la historia, sino sólo un ingrediente formal de ella. Esto no quiere decir que lo biológico quede a un lado en la historia, pues la constitución biológica de la especie se hace presente en los problemas históricos: “La evolución procede por *mutación*, sean cualesquiera el origen y la índole de las mutaciones. Pero las formas de estar en la realidad proceden al revés, por *invención*, porque hay que optar. El proceso histórico no es la prolongación del proceso evolutivo”.<sup>1842</sup> La historia tiene una articulación precisa: es tanto transmisión como tradición, aunque la razón formal de lo histórico se encuentra en ésta y no en aquélla. Esto no debe interpretarse como una consideración tradicionalista de la historia, por lo cual Ellacuría habla mejor de “tradicionalidad” más que de “tradicionalidad”; la historia no implica una mera recepción sino que también es proyectiva. En el presente histórico, que es el momento real físico de la historia, está el pasado, pero también el futuro. Esta tradición, además, afecta a cada persona, y la afecta en su biografía; pero a la vez es lo que posibilita que haya vida personal y que esta vida pueda ser de cierta forma. Da ahí que la propia vida tenga una dimensión forzosamente histórica, por realizarse en una determinada “tradicionalidad”. Al respecto, Zubiri señala:

“El proceso histórico es concretamente tradición. No en el sentido de ser tradicional, sino en el mero sentido de ser entrega. La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que la vida humana no comienza en cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada. Y esto es formalmente la historia: tener un modo de estar en la realidad entregado por el progenitor. El carácter prospectivo de la especie es historia precisamente porque afecta a una esencia abierta, la cual produce como descendencia un animal de realidades no simplemente por transmisión genética, sino a una con ella, por una inexorable *traditio* de formas de estar en la realidad”.<sup>1843</sup>

La entrega de formas de realidad no se realiza de una vez por todas, sino que se desarrolla a lo largo de toda la vida. Las situaciones concretas le ofrecen al ser humano posibilidades precisas y acotadas de estar en la realidad. De ahí que la opción humana es absoluta en cuanto opción pero

---

<sup>1841</sup> ZUBIRI, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, p. 89.

<sup>1842</sup> *Ídem.*, p. 77.

<sup>1843</sup> *Ídem.*, p. 76.

no lo es en cuanto a sus contenidos, pues estos están acotados y limitados. Es así que la libertad no es absoluta, sino que las opciones humanas se dan entre posibilidades reales muy precisas. Como estructura que es, la historia tiene diversos momentos: el momento constituyente, el momento continuante, y el momento progrediente.

- a) El *momento constituyente* es aquel que da la forma de estar en la realidad, en la cual se va a instalar el viviente o el grupo humano. Además, los seres humanos y los pueblos *constituyen* tradición debido a que pueden modular los modos de estar en la realidad sobre lo recibido.
- b) El segundo momento, el *momento continuante*, se basa en que la tradición continúa porque quien recibe la forma de estar en la realidad es una esencia sentientemente abierta. No sólo es continuante porque siga lo recibido, sino porque lo impulsa hacia adelante, lo cambia; por eso, este momento es todo menos repetición: “la repetición en la historia resulta así absolutamente imposible y la fidelidad histórica no puede lograrse más que en la forma del proseguimiento”<sup>1844</sup>.
- c) El último y tercer momento, el *momento progrediente*, consiste en que la propia estructura de la tradición empuja hacia delante y lleva al cambio, y es un principio de dinamismo histórico.

Lo anterior nos lleva a considerar el tema de la impersonalidad de la historia. Cuando el individuo está vertido a los demás en tanto que *otros*, la versión a ellos es impersonal. La línea de lo impersonal es lo que va a definir lo social; se entiende por impersonal los actos o aspectos de la vida personal cuyo carácter personal queda en cierto modo en suspenso. Se trata de las acciones no *personales* sino tan sólo *de la persona*. En este sentido, la historia “[e]s un proceso impersonal, en el cual se hacen presentes las personas, pero no reduplicativamente en cuanto tales: lo que ellas vierten sobre la historia es tan sólo el resultado de la vida personal y lo que ellas reciben de la historia puede ciertamente serlo en forma estrictamente personal, pero puede también serlo en forma despersonalizada, cuando el hombre queda apresado y dominado por posibilidades ofrecidas, de modo que éstas, más que como posibilidades históricas, se le puedan llegar a convertir en forzosidades naturales”<sup>1845</sup>.

Lo entregado y recibido en la tradición es social. La tradición afecta a las personas no sólo en lo personal, sino también como cuerpo social; por eso se puede afirmar que es el ser humano social quien se vuelve en *sujeto activo y pasivo de la tradición*. En efecto, lo destacable para la historia es lo que se transmite socialmente, pues, aunque en ella intervengan los individuos, su intervención sólo llega a ser histórica cuando, de un modo u otro, se convierte en social. Pero, hay que considerar que esto no conlleva a la sustantivización del cuerpo social: “Que el cuerpo

---

<sup>1844</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 499.

<sup>1845</sup> *Ídem.*, p. 532.

social sea el sujeto de la tradición social no significa, sin embargo, que sea una especie de nueva macrosustantividad individual, pues las acciones las siguen haciendo los individuos; significa, tan sólo, que los individuos operantes lo hacen como integrantes del cuerpo social, como vinculados en los otros en tanto que otros”<sup>1846</sup>. Este carácter social de la tradición comprende dos principios de impersonalidad: primero, la historia está hecha por lo que queda objetivado de las acciones personales y no por su carácter personal e íntimo; y, segundo, la historia está hecha por sujetos integrados en el cuerpo social. La historia no surge sólo de la confluencia de las acciones de los individuos, sino de los individuos en cuanto constituyentes de un cuerpo social, que como tal no se reduce a la suma de los individuos. Cabe señalar que la impersonalidad de la historia no deja de lado la necesidad de acciones personales; en la realidad existe una constante influencia entre la persona y la historia. En el marco de lo histórico social cabe una estricta tradición personal de entrega y recepción, y a la vez, las personas y sus acciones transmiten contenidos y realidad al cuerpo social y a la historia:

“Los individuos y la sociedad confluyen en el campo de lo histórico; esto es, en la historia hay lugar tanto para la acción del individuo como para la del cuerpo social. Aunque se dan claras diferencias entre lo que es la historia social y lo que es la historia individual, tanto por razón del sujeto como por razón de lo acaecido y el modo de acaecer en una y otra, hay asimismo una conexión. Lo contrario supondría una magna sustantivación de ‘la’ historia”<sup>1847</sup>.

Por otra parte, comprendiendo así la historia, el sujeto de la tradición es el *phylum*. La historia no es una sustantividad que flote sobre los individuos y los grupos humanos, sino que es algo que ocurre en ellos y con ellos; ocurre de forma filética e impersonal aunque sin anular el carácter individual ni el carácter personal. De ahí que Ellacuría considera que el sujeto propio de la historia es el *phylum*, en cuanto éste forma cuerpo social como ámbito de lo impersonal. Los individuos intervienen en la historia, pero lo que interviene es su producto que entra a formar parte de una estructura, de la cual recibe su sentido real y no de la intención subjetiva con que fue producido. Como señala Zubiri, el sujeto de la historia es el *phylum* en cuanto tal, y este *phylum* histórico “puede afectar a o bien a cada uno de los individuos, y constituye entonces su biografía personal, o bien a una sociedad, y entonces tiene este carácter impersonal en el sentido de compuesto por personas que pueden ser únicas, pero que lo son no por el carácter de su persona, sino por aquello que hace y que aportan a la sociedad”.<sup>1848</sup>

---

<sup>1846</sup> *Ídem.*, p. 505.

<sup>1847</sup> *Ídem.*, p. 506.

<sup>1848</sup> ZUBIRI, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, op. cit., p. 83.

A través de esta concepción de lo histórico, Ellacuría busca superar el dualismo entre lo histórico y lo personal, sin que ninguno de los dos pierda su autonomía y formalidad. También busca superar las posturas idealistas que desatienden el aspecto filético e impersonal de la historia, como de las materialistas que minimizan el carácter individual y las acciones personales en ella. Señala Ellacuría:

“Si se desdeñara el aspecto filético e impersonal, la historia sería la biografía de un Espíritu Absoluto o de un gran ser, etc., o en el otro extremo, la acumulación de pequeñas biografías personales, subordinadas tal vez a la biografía de algunos grandes hombres, que fueran rigiendo el curso de la historia. Si se desdeñara el carácter individual y la participación personal (...) lo histórico se confundiría con lo natural y la historia se reduciría a ser mera continuación del proceso evolutivo. Tomados a una ambos aspectos, la historia con su propia especificidad y peculiaridad puede abarcar tanto lo individual como lo colectivo, tanto lo biográfico como lo social: el concepto mismo de transmisión tradente puede y debe abarcar la personalidad de la tradición y la naturalidad de la transmisión, la individualidad de la tradición y la colectividad de la transmisión”<sup>1849</sup>.

En la dimensión histórica tienen cabida tanto la historia social como la biográfica, en virtud de que por el *phylum* del animal de realidad los miembros de la especie conviven (dimensión social), y por el que hay una tradición prospectiva (dimensión histórica), que ambas pueden presentarse en forma personal o impersonal. La especie y el cuerpo social no anulan la personalidad del individuo, y la historia social no excluye sino más bien reclama la presencia de la historia biográfica, pero en lo que ésta tiene de historia y no en lo que tiene de biografía personal. Hay que tomar en cuenta que de forma paralela lo que ocurre en la historia ocurre formalmente al cuerpo social; y esto condiciona lo que les ocurra a los individuos en cuanto pertenecientes al cuerpo social. Es a los individuos a los que les ocurren cosas y es en ellos por donde pasa el ocurrir histórico, pero es a los individuos que forman un cuerpo social y a los que la pertenencia al cuerpo social les afecta intrínsecamente, a los que les afecta el ocurrir de la historia y lo que en la historia sucede.

#### **5.3.4.2. La historia como actualización de posibilidades**

La historia, además de ser transmisión tradente de formas de estar en la realidad, también es **actualización de posibilidades**. El modo de estar en la realidad que se entrega es un modo

---

<sup>1849</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 511.

ofrecido y no impuesto, pues es un sistema de posibilidades no puramente lógicas sino reales, que dan un poder para hacer la propia vida y no imprimen una necesidad fija y unidireccional de realización de dicho poder. El ser humano puede crear posibilidades, pero siempre se apoyará en otras que le han sido entregadas. Pero estas posibilidades no consisten en que estén dadas sino que no hay una conexión necesaria e inmediata entre las posibilidades y las acciones correspondientes, aunque éstas sólo pueden realizarse si han sido previamente posibilitadas: “Las posibilidades no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar; el poder para optar es algo que el individuo humano trae consigo, pero para poder optar con ese poder de opción se requieren estrictas posibilidades posibilitantes”.<sup>1850</sup> De ahí que las posibilidades necesiten del poder de opción para pasar a la acción y de ahí a la realización. Por eso señala Ellacuría que las posibilidades son las que dan paso a la vida humana y a la historia. Posibilidad, desde esta perspectiva, no es lo que cualquier potencia puede hacer, sino aquello que posibilitando positivamente no puede pasar a ser realidad sino por opción.

Como la historia es una estructura, las acciones que se ejecutan en ella no son aisladas sino que les corresponde una posición estructural. Esto define sus límites tanto de su realidad como de su sentido, pero no anula el carácter opcional ni posibilitante de lo histórico. Esto es importante tomarlo en cuenta, pues *es en la apropiación y actualización de las posibilidades donde se define el carácter histórico de la acción humana*. La apropiación se da cuando a través de la opción se realizan las posibilidades. Toda opción tiene un momento físico de apropiación, y esto hace que la actividad humana de ser un *hecho* se convierta en un *suceso*: el suceso es el hecho en tanto realización de posibilidades. Por esto, las actividades humanas, sea cual fuese su índole, tienen un carácter histórico, por tratarse de una realización de posibilidades previamente apropiadas y en las que se han apoyado. La historia se refiere a los modos de estar en la realidad, pero estos modos sólo pasan históricamente a la realidad por apropiación optativa de lo que posibilitan esos modos entregados de estar en la realidad.

El carácter procesual de la historia no está en la continuidad de los hechos, sino en la continuación de los sucesos. Por eso, lo importante de la historia es cómo surge un hecho de sus determinados antecedentes, sino cómo se enlazan las posibilidades; no lo es el catálogo de potencias reales sino el elenco de las posibilidades reales de las cuales se puede disponer. Es decir, de las condiciones objetivas para lograr un determinado uso de la naturaleza o una determinada organización social.

Lo dicho anteriormente no significa que la historia sea lo mismo que la sociedad y su dinamismo, pues si bien son inseparables no se identifican, ya que lo formalmente histórico inicia cuando los momentos y los dinamismos de la sociedad se convierten en posibilidades, por muy modesto que sea el carácter de posibilidades con que se presenten y por muy modesto que sea el

---

<sup>1850</sup> *Ídem.*, p. 512.

acto de apropiación, por el cual esas posibilidades pasen a ser realidades optadas. El dinamismo de la historia es, en dicho sentido, un dinamismo de posibilitación. Se trata de la entrega de formas de vida real, que se convierten para el ser humano en posibilidades de realización tanto biográfica como social.

### **5.3.4.3. La historia como proceso creacional de posibilidades**

Desde la actualización de posibilidades, la realización histórica puede considerarse como una *cuasi-creación*. Se trata de creación porque se llevan a cabo acciones desde unas posibilidades y unas capacidades que a su vez ya han sido actualizadas previamente; es una creatividad histórica, pues se crea desde algo dado, pero que requiere del ser humano en su apertura a lo real y por encima de los condicionamientos naturales. Se da una verdadera producción de algo que realmente no era aún, es decir, de capacidades. Existe un aumento constante de posibilidades, un enriquecimiento y complicación del sistema de posibilidades. Son posibilidades nuevas que no eran tales ni de manera germinal, ni veladamente, debido a que ni siquiera eran “posibles” realmente.

La historia del ser humano, entonces, se realiza a sí mismo actualizando sus propias capacidades; de ahí que la capacitación es un proceso por el que se va incorporando al sujeto en cuestión un poder posibilitar. No es un poder absolutamente libre porque está en función de lo que admitan potencias y facultades así como de lo ofrecido en cada caso por la realidad como raíz y ámbito de posibilidad. De ahí que sólo sea verdadera y formalmente histórico aquello que surja a la realidad por actualización procesual de posibilidades:

“[E]l aire con su carácter de naturaleza es hoy una posibilidad histórica actualizada por el proceso de capacitación que la humanidad ha ido teniendo, es una posibilidad de vuelo, sin que haya cambiado para nada su estructura potencial y física. Y es que la nuda realidad, sin cambiar la estructura de sus notas, puede, no por sí misma, pero sí desde sí misma, ofrecer distintas posibilidades, que se constituyen como posibilidades no solo para un sujeto histórico, sino por la procesual capacitación de ese sujeto histórico”<sup>1851</sup>.

Además, el proceso creacional es un proceso histórico, pues hay posibilidades que sólo pueden venir después de otras y se apoyan en ellas; además, las realidades deben de ser realidades y no meramente fantaseadas.

El proceso histórico es abierto porque al ser humano no le son dadas de una vez todas las posibilidades. La novedad histórica radica en la historia misma como proceso productor y del

---

<sup>1851</sup> *Ídem.*, p. 554.

sujeto de esa historia, que tiene reales capacidades que antes no tenía. Y es que la actualización de las posibilidades entregadas impulsa al ser humano hacia la constitución de otras, hasta crear un nuevo sistema de posibilidades. Ellacuría insiste que el carácter creativo de la historia radica formalmente en las capacidades que el ser humano va adquiriendo a través del proceso y que le otorgan un mayor poder creacional y de actividad transformadora.

El que la historia sea un proceso creacional de capacidades nos lleva a una conclusión sumamente importante: lo histórico no es maduración de lo que estaba en germen ni desvelación de lo que estaba oculto. No cabe aquí la interpretación aristotélica de la potencia-acto, ni teolológica o idealista, que tanto ha dominado en la filosofía de la historia. Como ejemplifica Zubiri, “todo lo que distingue al hombre de Cromagnon tenía probablemente las mismas potencias que el hombre de hoy, pero tenía un sistema de posibilidades distinto en virtud del cual el hombre de hoy puede viajar en avión y el hombre de Cromagnon no podía hacerlo”.<sup>1852</sup>

#### **5.4. Derechos humanos como apropiación de posibilidades**

El concepto de historia que propone Ellacuría, en estrecha conexión con el pensamiento de Zubiri, permite denunciar las agresiones contra pueblos y culturas que han solido justificarse, en parte, por las filosofías teleológicas e idealistas de la historia. Estas filosofías son sustento de una ideología que Samir Amin describe de la siguiente manera:

“La ideología dominante legitima (...) a la vez el capitalismo como sistema social y a la desigualdad a escala mundial que lo acompaña. La ideología europea se construirá progresivamente, desde el Renacimiento hasta las Luces del siglo XVIII y hasta el siglo XIX, en torno a la invención de las verdades eternas que exige esta legitimación. El mito cristianófilo, aquel del ancestro griego, la construcción antitética artificial del orientalismo, definen en el nuevo culturalismo europeo y eurocéntrico, condenándolo de manera irremediable a rozar su alma condenada: el racismo ineliminable”.<sup>1853</sup>

Los derechos humanos se presentan en muchas ocasiones, como hemos insistido, en elementos de esta ideología. Se utilizan para establecer la única racionalidad válida para el desarrollo y progreso en la historia; lo que nos lleva a caer en una inversión ideológica ya que “la mayor violación que existe contra los derechos humanos consiste en impedir a una cultura, a un grupo o a determinados individuos dentro de sus grupos y/o culturas, que puedan reivindicar su idea de dignidad, sea impidiéndoselo por norma o no creando las condiciones para su respeto y

---

<sup>1852</sup> ZUBIRI, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, op. cit., p. 87.

<sup>1853</sup> AMIN, Samir, *El eurocentrismo*, op. cit., p. 77.

puesta en práctica”.<sup>1854</sup> Bajo esta perspectiva, derechos humanos no son instrumentos para las praxis de liberación de las comunidades de víctimas, sino instrumentos de una ideología que aboga por el fin de la historia, buscando eternizar las relaciones sociales hegemónicas, y a soslayar las causas reales y materiales que generan constantemente luchas de liberación en la historia.

El pensamiento oficial de occidente no evalúa honradamente su pasado ni su progreso. Si no fuera por las consecuencias que esto conlleva, parecería que hay una carga de inocencia. Ellacuría critica a los teóricos del “progreso” porque enfocan “la cuestión sin percatarse que el ‘progreso’ es una abstracción”.<sup>1855</sup> La idea de derechos humanos sufre de esto, en especial cuando se utiliza su historiografía como un instrumento ideológico para justificar el capitalismo, presentándolo como “un capitalismo bueno”, que con el paso del tiempo y la expansión de los derechos (primera, segunda, tercera generaciones...) se ha vuelto “menos salvaje” y se ha “humanizado”. Esto justifica la imposición y la discriminación, pues como señala Helio Gallardo, “el fondo de esta discusión es la crítica de las nociones de ‘progreso’ y ‘desarrollo’ en cuanto indicadores ideológicos de una filosofía de la historia que permite discriminar seres humanos: a quienes se oponen a este progreso (indígenas y pueblos-culturas atrasados), a quienes lo alternativizan (socialistas, comunistas, utópicos, luchadores por la paz, etc.) o a quienes son identificados como ‘enemigos’ (terroristas, comunistas, portadores de sentimientos atávicos o tribales como el reclamo de solidaridad, críticos del ‘progreso’, etc.) y tratarlos como objetos y cosas”.<sup>1856</sup>

Dicha forma de ver la dinámica histórica de derechos humanos está influenciada por la filosofía de la historia de la Modernidad, de las que hemos presentado las elaboradas por Kant y Hegel como modelos. En este contexto, los derechos humanos son concebidos como productos racionales que desde su nacimiento formal en las luchas burguesas del siglo XVIII tienen contenidos en sí mismos todo lo que han de dar. Lo único que se necesita es que pasen de la potencia al acto a través de la historia. Así se lee la historia como un proceso lineal sin contradicciones de fondo: los derechos sociales no son considerados como la afirmación de un sector que se veía explotado por aquellos sectores que se habían empoderado a través de la afirmación de los derechos liberales, ni los derechos culturales y de los pueblos se comprenden como el empoderamiento de los pueblos a quienes el colonialismo –y ahora el neocolonialismo– les había negado su dignidad.<sup>1857</sup> Se invisibilizan las praxis de liberación y los seres humanos concretos que buscan modificar las tramas de poder para lograr un mejor acceso a los bienes

---

<sup>1854</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 63.

<sup>1855</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Progreso y revolución” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, p. 268.

<sup>1856</sup> GALLARDO, Helio, *Siglo XXI. Producir un mundo*, Editorial Arlekin, San José de Costa Rica, 2006, p. 167.

<sup>1857</sup> Aunque cabe señalar que hay visiones de los derechos humanos que aún reconociéndolos como resultados de estas contradicciones y de procesos dialécticos, siguen manteniendo de fondo la visión teleológica, progresista, de la historia. Esto en gran parte porque la visión teleológica puede ir separada de la visión idealista.

necesarios para satisfacer sus necesidades para la producción y reproducción de vida. Hemos visto cómo se afirma que se tratan tan sólo de procesos contenidos en la propia naturaleza o en la racionalidad de los derechos, y la historia se da como despliegue a través de procesos de generalización, de positivización y de especificación de los mismos derechos originados en el siglo XVIII por las revoluciones burguesas.

Lo que se termina sosteniendo, desde el esquema teleológico e idealista de la historia, es que el sujeto de los derechos humanos es el *ser humano* en abstracto, trátase de los derechos liberales, de los derechos sociales o de los derechos culturales, y se relega la importancia de la praxis y la creatividad del sujeto corporal y vivo, y de las comunidades concretas de vida, para comprender la dinámica histórica. Paradójicamente, este liberalismo del sujeto abstracto termina siendo funcional al totalitarismo del mercado, pues desde la manera en que está estructurado el actual sistema-mundo, y considerando la materialidad de la historia, la única libertad plena es quien pueda ejecutarla como libertad en el mercado.

Por medio de dicho humanismo abstracto, se acaba por inscribir a los derechos humanos en una instancia suprahumana, semejante al Espíritu Absoluto de Hegel; pero no es ésta la visión de Ellacuría. Hemos ya analizado su concepción de la historia, y hemos insistido en su rechazo a cualquier presunto macrosujeto que la guíe. Supera la concepción de la historia bajo los presupuestos aristotélicos de potencia y acto, donde la historia no es otra cosa que una actualización de potencialidades contenidas desde el principio por un sujeto o una substancia universales; como señala Zubiri:

“La historia *surge* no del espíritu absoluto, sino del individuo personal como momento constitutivo de su realidad sustantiva: su prospección filética. La historia *marcha*, pero no sobre sí misma en un proceso dialéctico, sino en un proceso de posibilidad tradente, resultado de apropiaciones opcionales excogitadas por las personas individuales”.<sup>1858</sup>

La historia es entendida por Ellacuría desde la *praxis humana* y los conceptos de capacitación y posibilidad. Es el ser humano en su integralidad, a través de la *praxis histórica*, quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad. Esto guarda relación con la siguiente afirmación de Zubiri: “No es la persona para la historia, sino la historia para la persona. La historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia”.<sup>1859</sup> De ahí el rechazo a colocar a derechos humanos fuera de la materialidad de la historia, sin que esto signifique un acotamiento a la creatividad humana.

---

<sup>1858</sup> ZUBIRI, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, op. cit., p. 165.

<sup>1859</sup> *Ídem.*, p. 165.

Es importante señalar que, como muestra José Sols<sup>1860</sup>, el concepto zubiriano de “posibilitación” guarda relación con el de “praxis” utilizado por Ellacuría. Para Zubiri, la posibilitación se funda no en la nuda realidad sino en la realidad-sentido<sup>1861</sup>; con lo cual cualquier dinamismo de posibilitación hace más suya a la realidad humana ya que se constituye desde sí misma con las cosas y, por lo tanto, toda posibilitación se funda en la autoposesión de las personas. Ellacuría asume esta perspectiva pero va más allá, al considerar que no todo proceso de posibilitación se constituye en una verdadera praxis de transformación. La dirección del proceso histórico no está determinado naturalmente, y no cualquier conjunto de opciones va a dar lo más pleno de la realidad. Desde la situación sociopolítica que reflexiona Ellacuría –y en general la FL–, le es claro, ante la realidad histórica dominada por la injusticia, la exclusión y la opresión, que no se puede concebir un progreso histórico de forma optimista e idealista. Tras esta constatación es necesario pasar de la mera posibilitación a la praxis, para asumir la tarea de construir la verdad de la realidad; la verdad de la realidad no es lo ya hecho, sino que el ser humano debe volverse a lo que está haciendo y a lo que está por hacer. Sin olvidar que la transformación sociohistórica que la praxis realiza tiene un trasfondo ontológico y antropológico: el ser humano está abierto a la realidad, y al hacerse cargo de ella, muestra que las posibilidades para abrirse y “cuasi-crear” algo nuevo.

La realidad histórica no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la praxis humana sobre la base del sistema de *posibilidades* determinado por cada situación y momento del proceso histórico. En la historia no están dadas todas las posibilidades de una vez por todas, sino que la actualización de esas posibilidades empuja al ser humano a la constitución de otras, incluso a la creación de un nuevo sistema de posibilidades. Por eso, es importante reconocer la pluralidad de la praxis como característica de la dinámica histórica, pues es así como el ser humano se hace cargo de la realidad y actúa sobre ella para transformarla:

“La reducción de la praxis a una determinada producción de condiciones materiales o a una determinada transformación de las estructuras sociales y políticas es arbitraria. Hay una praxis lúdica, etc. Desconocerlas, sería desconocer el carácter estructural de la historia y la pluralidad de fuerzas que operan sobre ella. Que unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad, no es prueba de que la hayan de tener siempre ni, menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales. El olvido de la dimensión personal de cualquier praxis, realmente humana, no puede menos de alienarla y convertirla en manipulación de objetos, en naturalización de personas. En

---

<sup>1860</sup> Cf. SOLS LUCIA, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999, p. 223.

<sup>1861</sup> Cf. ZUBIRI, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 225-245.

la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y de estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación: la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y la mistificación de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión transcendental. La consideración unitaria de todos los dinamismos que intervienen en la historia muestra a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica”.<sup>1862</sup>

En cuanto al proceso histórico, éste es productivo y transformativo, y la praxis se identifica con él, pues por ella se entiende “la totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica: en ella, las relaciones sujeto-objeto no son siempre unidireccionales, por eso es preferible hablar de una respectividad codeterminante, en la que, sin embargo, el conjunto social adopta más bien características de objeto, que desde luego no solo reacciona, sino que positivamente acciona y determina, aunque el sujeto social (que no excluye los sujetos personales, antes los presupone) tenga una cierta primacía en la dirección del proceso”.<sup>1863</sup> Es así como el proceso histórico no está determinado ni orientado por algo, sólo por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de la apropiación de posibilidades y según determinadas capacidades.

La praxis no es reducible a la naturaleza o a la razón, pues la historia es algo que va dando de sí misma. Pero nada nos asegura que la apropiación de posibilidades sea la más adecuada para la instauración de la justicia, de humanización y personalización. Recuérdese que la historia es la que está en juego por la apropiación de unas u otras posibilidades, apropiación que va a suponer la existencia de unas capacidades y la no existencia de otras. Por eso, la praxis no es liberadora en sí misma. El ser humano se va configurando históricamente en virtud de las posibilidades que en cada momento recibe y se apropia. En este sentido, la realidad histórica puede ser principio de libertad, humanización y liberación, pero también de alineación, dominación y opresión.

La comprensión materialista de la historia nos lleva a asumir, más allá del liberalismo abstracto, la auténtica dinámica de la conquista de derechos humanos. Ésta no se da por una expansión de la racionalidad de los derechos o en virtud de una naturaleza humana; sino que se realiza en virtud del sujeto vivo, intersubjetivo y práxico que en el proceso histórico se apropia de posibilidades y capacidades. En este sentido, Ellacuría señala las consecuencias críticas de esta concepción de la historia:

---

<sup>1862</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 596.

<sup>1863</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 110.

“Podría decirse que el liberalismo [...] busca ofrecer igualdad de oportunidades para todos los individuos y todas las tendencias. Pero de hecho esto no es así y el más mínimo ejercicio de historización muestra *que las libertades y sus condiciones no se regalan, sino que se conquistan en un proceso histórico de liberación*”.<sup>1864</sup>

La historia es concebida, desde esta perspectiva, como un proceso discontinuo y sometido a retrocesos y estancamientos, de adquisición de capacidades por parte del sujeto humano, y de actualización de posibilidades en la realidad social e histórica. Este proceso no se presenta como algo necesario, con lógica interna o con un *telos* que marque la superioridad moral de una civilización o cultura. Se trata de un proceso contingente, frágil y sometido a pérdidas y retrocesos. La historia es siempre un proceso creativo y abierto: “El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias posibilidades, se va dando sus propias capacidades (...) y se van dando –o al menos se puede llegar a dar– su propia figura histórica”.<sup>1865</sup> En este sentido, lo que define una época histórica es la *altura procesual*, es decir, el determinado sistema de posibilidades que en el proceso de la realidad histórica condiciona el carácter de las acciones humanas.

Esta concepción de la historia es más apta para comprender la dinámica histórica de derechos humanos. Si la historia “no es simplemente transmisión de vida, no es simple herencia, sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad”<sup>1866</sup>, entonces los derechos deben comprenderse no como elementos ajenos a un modo de estar en la realidad. La actualización y apropiación de posibilidades, y la creación de capacidades, es el marco desde el que comprendemos la dinámica histórica de derechos humanos desde las praxis de liberación. Por eso, no estamos ante una cuestión que pueda comprenderse adecuadamente a través de afirmar un proceso de generaciones o de expansión y despliegue de una racionalidad, sino que los derechos humanos se ubican en distintas alturas procesales debido a que la praxis humana responde a problemas y racionalidades diversas.<sup>1867</sup> De ahí que ubicar, por ejemplo, los derechos culturales de los pueblos como derechos de “tercera generación” o producto de un “proceso de internacionalización” es invisibilizar –y por lo tanto también desperdiciar– las luchas históricas generadas fuera del ámbito eurocéntrico, como las que mostramos en el capítulo primero de esta investigación.

---

<sup>1864</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 417 (cursivas mías).

<sup>1865</sup> *Ídem.*, p. 561.

<sup>1866</sup> ZUBIRI, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>1867</sup> Cf. SÁNCHEZ RUBIO, David, “En torno a la historización y las generaciones de derechos humanos” en Ignacio Ellacuría. *20 años después. Actas del Congreso Internacional*, Instituto Andaluz de Administración Pública, Sevilla, 2010, p. 213.

Por otro lado, la clásica división en “generaciones” puede ser leída críticamente desde esta visión de la historia. Si deseamos las perspectivas que la muestran como una racionalidad a la que la historia responde –una racionalidad que justifica a las víctimas del “progreso”–, entonces nos ayuda a tomar conciencia de que los derechos humanos no son algo estático, sino dinámico en el seno mismo del Occidente, y que son productos de conflictos y surgimientos constantes de nuevos sujetos intersubjetivos, de comunidades de víctimas que realizan praxis de liberación en búsqueda de modificar las tramas de poder para acceder a los bienes que les permitirán producir, reproducir y desarrollar su vida.

A partir de lo analizado en este apartado, el concepto de “progreso” debe rechazarse, pues como lo ha entendido la Modernidad es una abstracción que justifica la generación de víctimas por parte de los sistemas. Ellacuría señala que éste “es, efectivamente, una abstracción. Prescinde o ignora –para el caso práctico es lo mismo –que la multitudinaria y gravísima realidad del tercer mundo se presenta realmente en su concreto conjunto total en términos de revolución”.<sup>1868</sup> Es decir, subvertir la lógica de la civilización de la riqueza hace necesario hablar de *revolución* más que de progreso:

“La revolución que se necesita, la revolución necesaria, será aquella que pretenda la libertad desde y para la justicia y la justicia desde y para la libertad, la libertad desde la liberación y no meramente desde la liberalización, sea ésta económica o política, para superar así el ‘mal común’ dominante y construir un ‘bien común’, entendido éste en contraposición de aquél y procurado desde una opción preferencial por las mayorías populares”.<sup>1869</sup>

Por eso, el sujeto vivo como fundamento de derechos humanos debe estar complementado con el derecho a la revolución. Ambos son las caras de una misma moneda.<sup>1870</sup> El derecho a la revolución no es otra cosa que esa capacidad del ser humano de apropiarse de posibilidades y de generar praxis que afirmen su vida en virtud del carácter abierto de la realidad histórica. Es el derecho de los pueblos a subvertir las relaciones sociales que producen y reproducen su muerte.

Comprender la dinámica de los derechos humanos desde la concepción de historia que propone Ellacuría, posibilita superar la falacia desarrollista y el eurocentrismo. Conlleva a comprender que derechos humanos responden a procesos de praxis históricas de liberación, donde se dan la apropiación de posibilidades y la generación de capacidades. Por eso, se rechaza una única línea histórica, sino diversas alturas procesales donde, desde diversas racionalidades y realidades, se generan distintas demandas y reivindicaciones de las comunidades de víctimas en

---

<sup>1868</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Progreso y revolución”, *op. cit.*, p. 268.

<sup>1869</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 435.

<sup>1870</sup> Cf. SALAMANCA, Antonio, *El derecho a la revolución*, *op. cit.*, p. 8.

búsqueda de posibilitar la producción, reproducción y desarrollo de su vida. La dinámica histórica de los derechos entonces no responde a generaciones que se complementan entre sí, ni a la expansión de la racionalidad interna de un concepto, sino a la posibilitación y generación de capacidades que la praxis histórica de liberación de los pueblos pueda dar de sí.

## 6. Pluralismo jurídico y Filosofía de la Liberación

Hasta el momento hemos abordado la fundamentación, la concepción compleja, la crítica a la ideologización y el concepto de historia de derechos humanos desde la FL. Hemos insistido en que el sujeto de derechos humanos es un sujeto vivo, práxico e intersubjetivo, e igualmente hemos afirmado que la praxis de liberación, aunque es una praxis dentro de la totalidad de la realidad histórica, está compuesta por una pluralidad de praxis concretas. De ahí que pretender establecer una única praxis de liberación válida –e igualmente un único sujeto concreto– sería incorrecto, y caeríamos en la misma razón indolente –generadora de una visión simplificadora de derechos humanos– de la Modernidad hegemónica que hemos criticado. En efecto, como última parte de este capítulo deseamos desarrollar una sucinta reflexión sobre una praxis concreta que, en América Latina, ha asumido a la FL como su momento filosófico: el pluralismo jurídico.

El tema del “pluralismo jurídico” es amplio y se puede analizar desde perspectivas históricas, jurídicas, sociológicas, antropológicas, etc., y que ha sido abordado tanto desde la perspectiva de los países centrales como de la de los periféricos. Nuestro interés, como señalamos, es intentar ubicarlo como una praxis que se ha desarrollado en América Latina<sup>1871</sup>, y

---

<sup>1871</sup> El tema del pluralismo jurídico en América Latina ha cobrado una gran importancia, tanto por la legalidad alternativa desarrollada en sectores populares, como por las luchas de los pueblos indígenas. La bibliografía es variada y abundante, y se aborda el pluralismo jurídico desde diversas perspectivas: jurídica, antropológica, sociológica, filosófica e histórica. Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica, op. cit.*, pp. 52-80; 131-453; DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio (Coord.), *Pluralismo jurídico. Teoría y experiencias*, UASLP-CENEJUS, San Luis Potosí-Aguascalientes, 2007; OCHOA GARCÍA, Carlos, *Derecho consuetudinario y pluralismo jurídico*, Cholsamaj, Guatemala, 2002; LÓPEZ FUENTES, José Luis, *Los derechos de los pueblos indígenas*, Diputación de Málaga, Málaga, 2006; DURAND, Carlos *et al.* (Coords.), *Hacia una fundamentación teórica de la costumbre jurídica india*, Plaza y Valdés Editores, México, 2000; CHACÓN HERNÁNDEZ, David, *Democracia, nación y autonomía étnica. El derecho fundamental de los pueblos indígenas*, Porrúa, México, 2009; CHENAUT, Vitoria y SIERRA, María Teresa (Coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS, Guadalajara, 1995; DE LA FUENTE, Rosa, *La autonomía indígena en Chiapas. Un nuevo imaginario socio-espacial*, Catarata, Madrid, 2008; HERÁNDEZ NAVARRO, Luis y VERA HERRERA, Ramón (Comp.), *Acuerdos de San Andrés*, Era, México, 2004; STAVENHAGEN, Rodolfo, *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, CNDH, México, 2000; LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, *Autonomías. Democracia o contrainsurgencias*, Era, México, 2004; CLAVERO, Bartolomé, *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos indígenas entre Constituciones mestizas, Siglo XXI*, México, 2008; NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Carlos Juan, *La marcha de la dignidad indígena como búsqueda de la autonomía*, Plaza y Valdés, México, 2008; DE LEÓN PASQUEL, Lourdes (Coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2001; BERRAONDO, Mikel (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006; GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto (Coord.), *Constitución y derechos indígenas*, UNAM, México, 2002; PEÑA JUMPA, Antonio *et al.*, *Constituciones, derecho y justicia en los pueblos indígenas de América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002; MORALES, Patricia (Coord.), *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*,

que desde cierta perspectiva la FL le significa un momento filosófico y crítico para que pueda realmente responder a la liberación de los pueblos. Para esto, seguiremos principalmente el pensamiento de Antonio Carlos Wolkmer, complementándolo con la obra de otros autores que han visto en el pluralismo jurídico una dimensión de la praxis de liberación latinoamericana.

### 6.1. Crisis del paradigma moderno

El carácter liberador del pluralismo jurídico parte del hecho de diagnosticar y responder a una crisis en el paradigma moderno de derecho. Una crisis de paradigmas se identifica a partir del momento en que el paradigma dominante ya no logra explicar los fenómenos que debería esclarecer. En cuanto a lo jurídico, la crisis del paradigma moderno se ha dado cuando sus categorías no son suficientes para explicar la dinámica social relacionada con la juridicidad, y en la práctica muestra ineficacia para cumplir con los cometidos que se propone. En otras palabras, y desde la FL, para América Latina la crisis del derecho moderno se da porque como sistema ha generado diversas comunidades de víctimas que muestran su ineficacia y desmienten sus promesas de igualdad y libertad. En efecto, para Carlos Antonio Wolkmer es necesario analizar el grado de eficacia o ineficacia del actual modelo normativo de control y reglamentación social en América Latina. De este análisis, constata que hay una profunda crisis en el paradigma moderno de derecho y de estado.

Dicho paradigma tiene como una de sus notas históricas fundamentales, para nuestro autor, el hecho de que entre los siglos XVII y XVIII europeos, el liberalismo surgió como una nueva visión del mundo contenida de valores, creencias e intereses de la clase burguesa en su lucha histórica contra el dominio del feudalismo aristocrático. Y aunque en un inicio este liberalismo

---

Siglo XXI, México, 1994; MICHEL, Guillermo (Coord.), *Caminos del zapatismo: Resistencia y liberación*, Redes, México, 2005; BENGUA, José, *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Santiago de Chile, 2000; LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, *Nación y pueblos indios en el Neoliberalismo*, Plaza y Valdés, México, 1996; AA.VV., *Diez voces a diez años: Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*, EDUCA, Oaxaca, 2005; BASTIDA MUÑOZ, Mindähi C., *500 años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad. Hacia la creación de un cuarto piso de gobierno*, UAEM, Toluca, 2001; MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier, *Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003; ORDÓÑEZ CIFUENTES, José Emilio Rolando (Coord.), *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho*, UNAM, México, 2004; CORREAS, Óscar (Coord.), *Derecho indígena mexicano II*, Ediciones Coyoacán, México, 2009; CORREAS, Óscar (Coord.), *Pluralismo jurídico. Otros horizontes*, Ediciones Coyoacán, México, 2007; GUTIÉRREZ CHONG, Natividad (Coord.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, Plaza y Valdés, México, 2008; MORALES SÁNCHEZ, Joaquín, *Pluralismo jurídico en Guerrero. La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de la Costa Montaña*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2009; SÁNCHEZ, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México, 1999; CHACÓN ROJAS, Oswaldo, *Teoría de los derechos de los pueblos indígenas. Problemas y límites de los paradigmas políticos*, UNAM, México, 2005; GABRIEL, Leo y LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (Coord.), *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*, Plaza y Valdés, México, 2005; SILVA SANTISTEBAN, Fernando, *Introducción a la antropología jurídica*, FCE, Lima, 2000; GUTIÉRREZ CHONG, Natividad, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, Plaza y Valdés, México, 2001.

costró un matiz revolucionario, sin embargo, más tarde, “cuando el capitalismo comienza a pasar a la fase industrial, la burguesía (la elite burguesa), asumiendo el poder político y consolidando su control económico, comienza a ‘aplicar en la práctica sólo los aspectos de la teoría liberal’ que más le interesan, negando la distribución social de la riqueza y excluyendo al pueblo del acceso del gobierno”.<sup>1872</sup> En esta lógica, el liberalismo es, para nuestro autor, ambiguo en casi todos sus aspectos, pues por un lado predica la libertad, pero por otro limita la acción de quienes no tienen dinero. En efecto, si es revolucionario ante el antiguo régimen, es bastante conservador en relación con las reivindicaciones populares.

Dichos principios de la sociedad moderna europea dentro del contexto capitalista, tienen a su vez una estructura político-institucional que reproduce y asegura los intereses específicos de esa nueva clase social dominante, la burguesa. Esta estructura es la moderna organización estatal de poder, revestida por el monopolio de la fuerza soberana, de la centralización, de la secularización y de la burocracia administrativa. Así, el paradigma moderno de ordenamiento de la sociedad tiene los siguientes rasgos esenciales: “[E]l ‘núcleo económico’ (libre iniciativa empresarial, propiedad privada, economía de mercado); el ‘núcleo político-jurídico’ (Estado de Derecho, soberanía popular, supremacía constitucional, separación de poderes, representación política, derechos civiles y políticos); el ‘núcleo ético-filosófico’ (libertad personal, tolerancia, libertad de creencias y optimismo en la vida, individualismo)”.<sup>1873</sup>

Este paradigma moderno es monista, es decir, que sólo reconoce la existencia de un solo sistema jurídico en un territorio y en un tiempo determinado. El estado es quien tiene el monopolio de la producción jurídica y el ejercicio de la violencia legítima. Esta característica es expresión de la “simetría liberal moderna”, es decir, que todo el estado es de derecho y todo el derecho es del estado, lo que según Boaventura de Sousa Santos es una de las grandes innovaciones de la modernidad occidental pero también una cuestión muy problemática “no solamente porque desconoce toda la diversidad de derecho no estatales existentes en las sociedades, sino también porque afirma la autonomía del derecho con relación a lo político en el mismo proceso en que hace depender su validez del Estado”.<sup>1874</sup>

La construcción histórica del paradigma moderno, según Wolkmer, comprende etapas o fases, plasmadas en cuatro grandes ciclos, que corresponden a la formación, la sistematización, el apogeo y la crisis del paradigma.<sup>1875</sup> El primer ciclo, el de la formación, irrumpe a lo largo de una confluencia histórica asociada al estado absolutista, al capitalismo mercantil, al fortalecimiento del poder aristocrático y al declive de la Iglesia y del pluralismo corporativista medieval; aquí

---

<sup>1872</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, MAD, Sevilla, 2006, p. 50.

<sup>1873</sup> *Ibidem*.

<sup>1874</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Siglo XXI-Universidad de los Andes, México-Bogotá, 2010, p. 106.

<sup>1875</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico, op. cit.*, pp. 58-72.

destacan las teorías del soberano como creador de la ley, cuyo ejemplo más claro es el pensamiento de Thomas Hobbes. El segundo ciclo del monismo jurídico comprende desde la Revolución Francesa hasta el final de las principales legislaciones del siglo XIX; es la etapa de la sistematización, y se trata de un momento fundamental para la estructuración de la legalidad estatal burgués-capitalista en Occidente: “Con el objetivo de legitimar el funcionamiento de los nuevos mercados, la realidad emergente proclama que es la nación soberana y ya no más el príncipe el verdadero sujeto de Derecho”.<sup>1876</sup> El derecho racional de la Revolución Francesa es el derecho del hombre egoísta, que olvida a los seres humanos concretos y se dedica a proclamar un sujeto abstracto con principios que sólo la burguesía tiene. Pensadores como John Austin y Rodolfo Von Jhering dieron sustento teórico a este ciclo y a la idea del derecho como mandado del estado.

El tercer ciclo del monismo se identifica con una legalidad dogmática con pretensiones científicas rígidas, alcanzando su apogeo entre los años veinte y treinta y los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Logra su cumbre con el formalismo dogmático de la Escuela de Viena, representada por la “Teoría Pura del Derecho” de Hans Kelsen. En él, la identificación del estado y del derecho permite considerar a aquél esencialmente como el orden jurídico políticamente centralizado. La propuesta científico-positivista del estado descarta el dualismo estado-derecho, fundiéndolos de tal forma que el derecho es el estado y el estado es el derecho positivo.<sup>1877</sup>

Al iniciar el siglo XXI, el modelo clásico occidental de legalidad positiva, engendrado por fuentes estatales y encajonado en valores del individualismo liberal, vive un profundo agotamiento que afecta a sus propios fundamentos, a su objetivo y a sus fuentes de producción. El colapso de esta legalidad lógica formal, que ha servido para reglamentar y legitimar, como hemos insistido, desde el siglo XVIII los intereses de una tradición jurídica burgués capitalista, propicia el espacio para la discusión acerca de las condiciones de ruptura, así como de las posibilidades de un proyecto emancipador basado no en un idealismo formalistas ni en una rigidez técnica legalista, sino en supuestos que parten de las condiciones históricas actuales y de las prácticas reales. Esto es lo que marca el cuarto ciclo, que Wolkmer identifica con la crisis del paradigma.

Por otro lado, estando muy cercano al análisis de Wolkmer, José Carlos Moreira da Silva Filho considera que el paradigma dominante jurídico es el dogmático, el que tuvo una compleja génesis. Considera que se compone a partir de la convergencia de procesos básicos que se encuentran en la base de la Modernidad hegemónica, a través de una matriz epistemológica y una

---

<sup>1876</sup> *Idem.*, p. 60.

<sup>1877</sup> Cf. KELSEN, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, Trad. Roberto J. Vernengo, Porrúa, México, 1997, pp. 319-321.

matriz política. En primero lugar, si bien la dogmática jurídica llega a una expresión acabada en el siglo XIX, subsume tres herencias básicas<sup>1878</sup>:

- a) La jurisprudencial, que proviene del Derecho Romano, referida a la técnica de la *prudentia*, que busca pensar los problemas como conflictos que deben ser resueltos por una autoridad.
- b) La exegética, que se origina de la tradición de los glosadores de la Edad Media europea, donde esta tarea era hecha sobre los textos jurídicos romanos, revistiéndoles de un carácter dogmático, sagrado y trascendente.
- c) La sistemática, generada por el iusnaturalismo racionalista moderno, que rompe con los procedimientos de glosadores y con el saber prudencial, y pasa a centrarse en el uso de la razón cuyos principios tenían que ser investigados para su aplicación.

En el siglo XIX, la dogmática jurídica se constituye como el paradigma jurídico; en general, significa la sistematización del derecho a través de un proceso de conceptualización e integración de las normas jurídicas. Con el avance de la construcción jurídica se desplaza el problema del contenido del derecho a la discusión sobre las formas en que se realiza, influido por el conocimiento científico moderno: “El principio de científicismo, que vino, posteriormente, a informar el núcleo de la idea positivista, entendía ser la Ciencia la única forma de conocimiento aceptable. Esta, por su parte, partía de una perspectiva eminentemente empirista. El mundo no es un conjunto de leyes y principios, sino un conjunto de hechos, tras los cuales se esconden causas o leyes que cabe a la Ciencia descubrir, lo que hará mediante el método de verificación empírica, compuesto de observación, recolección y experimentación. Un conocimiento será científico cuando se articule de modo sistemático y coherente, y resista a la verificación empírica de las hipótesis en que se apoya”.<sup>1879</sup> Este científicismo tiene su mayor expresión en el positivismo jurídico, que es el momento donde el paradigma dogmático alcanza su maduración.

Por otro lado, la matriz política de este paradigma es el liberalismo que, como hemos dicho, otorga especial énfasis al individualismo como fundamento del orden político-jurídico. Las relaciones sociales son vistas en su aspecto consensual como fruto de un contrato social realizado entre individuos libres e iguales. El conflicto se considera, entonces, como una anomalía que amenaza la armonía social prevista en el contrato, percibiéndose sólo en su dimensión individual, desvinculándose de las relaciones de clase o de grupos sociales. Esto lleva a que, según Moreira, el positivismo y el liberalismo tengan algo en común, que los hace matrices del discurso jurídico dominante: “[E]s la percepción del poder como algo exclusivamente exteriorizado y concentrado

---

<sup>1878</sup> MOREIRA DA SILVA, José Carlos, “Pluralismo jurídico y nuevos movimientos sociales: de la crisis de la dogmática jurídica a la afirmación de nuevos derechos” en Jesús Antonio de la Torre Rangel (Coord.), *Pluralismo jurídico. Teoría y experiencias*, CENEJUS-UASLP, Aguascalientes-San Luis Potosí, 2007, pp. 51-53.

<sup>1879</sup> *Ídem.*, p. 54.

en la ley, confiando de manera mitológica en su racionalidad e imparcialidad”.<sup>1880</sup> Entonces, por supuesto, se concentra la generación del derecho por un solo ente, el estado, quien tiene a su cargo la administración de los conflictos. De ahí que el liberalismo y el positivismo como matrices del paradigma jurídico dominante estén estrechamente ligados al monismo jurídico.

Ahora bien, los modelos culturales y normativos que justificaron los espacios vitales, la organización social y los criterios científicos de la Modernidad, se han vuelto insatisfactorios y limitados, abriendo un espacio para repensar nuevas normas de referencia y legitimidad. En su obra *Pluralismo jurídico*, Wolkmer realiza un análisis de la crisis contemporánea del modelo moderno en el caso del capitalismo periférico brasileño. Señala la existencia de “la hegemonía de las oligarquías agroexportadoras vinculadas a los intereses externos y adeptas al individualismo liberal, al elitismo colonizador y a la legalidad lógico-formal”.<sup>1881</sup> Las características de la normatividad moderna (abstracción, igualdad formal, etc.) han servido a las burguesías para imponer sus intereses y satisfacer sus derechos. Lo contrario sucede con otros grupos sociales y la implementación de “nuevos” derechos no contemplados por la legislación y los códigos positivos o que aunque reconocidos no tienen efectividad práctica, y la mayoría de las veces sólo son logrados o asegurados a través de un proceso de luchas comunitarias y de conflictos colectivos. De ahí que nuestro autor afirme que “se genera un proceso natural en el que la conciencia de las carencias y las necesidades acaban concretando reivindicaciones por derechos”.<sup>1882</sup> La ineficiencia del modelo jurídico dominante, en Brasil y en lo general en los países latinoamericanos, para resolver los conflictos colectivos se da en dos niveles de actuación: a) En el ámbito del poder judicial como órgano interpretativo oficial, y b) en el contexto de la propia legislación positiva estatal.

Por su parte, Jesús Antonio de la Torre Rangel también realiza una crítica a la función del paradigma del derecho moderno en América Latina, y a su carácter monista. Este paradigma penetró en el subcontinente en el siglo XIX dentro de una sociedad fundamentalmente agraria, cuyo desarrollo urbano e industrial era casi nulo. De ahí que este paradigma repercutirá directamente sobre la tenencia de la tierra.<sup>1883</sup> Las leyes que regularon la propiedad asumieron las características de igualdad, generalidad y abstracción del derecho moderno, lo que trabajo “la privatización de la propiedad agraria y el consecuente despojo tanto de las comunidades de indios como de los pequeños propietarios pobres. Constituyeron la expresión de la aplicación más cruda del derecho moderno y sus postulados”.<sup>1884</sup> En el caso de México, según Gutelman, la introducción de la propiedad privada y del proceso de expropiación desequilibró totalmente el

---

<sup>1880</sup> *Ídem.*, pp. 58-59.

<sup>1881</sup> WOLKMER, Carlos, *Pluralismo jurídico*, op. cit., p. 87.

<sup>1882</sup> *Ídem.*, p. 93.

<sup>1883</sup> Cf. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, op. cit., p. 87.

<sup>1884</sup> *Ídem.*, p. 90.

sistema de producción de la economía aldeana. Un gran número de superficies fueron declaradas “baldías”, pero en realidad pertenecían a comunidades indígenas. Pero los pueblos indios no podían prevalecer sus derechos pues no tenían título jurídico de propiedad, y si éste existía no correspondía con las normas legales.<sup>1885</sup> El derecho de los pueblos indígenas no era tal, pues no pertenecía al nuevo estado-nación. Cuestión parecida sucedía con los campesinos pobres que sin título jurídico no podían defenderse, y eran despojados de sus tierras; sólo las grandes haciendas podían hacerse respetar por las compañías deslindadoras.

Uno de los ámbitos donde en América Latina se ha mostrado con mayor claridad la crisis del paradigma moderno de derecho es en su relación con los pueblos indígenas. La emergencia de las jurisdicciones indígenas, sus normatividades y sus sistemas de cargos, que se encontraban invisibilizadas y hasta eran (son) combatidas por el estado moderno, es parte de la lucha que ha emprendido esta subjetividad emergente. Las palabras de Magdalena Gómez reflejan bien esta situación:

“No es un secreto que los pueblos indígenas han practicado formas de jurisdicción, es decir, han ‘administrado justicia’ y ésta es una función exclusiva del Estado. Han establecido normas y sanciones, sin tener facultad reconocida y el hecho de que no hayan sido escritas o formalizadas no les exime de su naturaleza jurídica. También han gobernado a sus pueblos a través de sistemas de cargos. Por lo tanto históricamente han subsistido en la ilegalidad. A juicio del derecho, los pueblos indígenas no tienen atribuciones para tales actos ilegales realizados por particulares a los que les está expresamente prohibido ejercerlas. Justamente ése es el meollo del asunto. Las funciones, cada vez más disminuidas, ejercidas por los pueblos indígenas, son de naturaleza pública, no simples actos privados, de particulares. Por ello su reconocimiento requiere modificaciones de fondo en el orden jurídico”.<sup>1886</sup>

A partir de las incoherencias entre el sistema jurídico y su aplicabilidad real, Wolkmer afirma que la estructura normativa del moderno derecho positivo formal es poco eficaz y no consigue atender la conflictividad de las actuales sociedades periféricas, como las de América Latina. Estas sociedades pasan por distintas especies de reproducción del capital, llenas de acentuadas contradicciones sociales y de flujos que reflejan crisis de legitimidad y de funcionamiento de la justicia. En otra de sus obras, Wolkmer complementa esta observación con

---

<sup>1885</sup> Cf. GUTELMAN, Michel, *Capitalismo y reforma agraria en México*, ERA, México, 1975, p. 32.

<sup>1886</sup> GÓMEZ, Magdalena, “Derecho indígena y Constitucionalidad”, ponencia presentada en el XII Congreso Internacional de la Comisión de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legla, Arica, marzo de 2002, cit. en LÓPEZ FUENTES, José Luis, *op. cit.*, p. 87.

el análisis del sociólogo jurídico José Eduardo Faria, señalando que los nuevos paradigmas están directamente vinculados a la

“creciente complejidad de los conflictos, a la heterogeneidad socioeconómica, a la concentración y centralización del capital, a la expansión del intervencionismo estatal, a la hipertrofia del Ejecutivo, etc. En la medida en que la sociedad es vista como un sistema necesariamente en constante conflicto, tenso y en permanente transformación, cualquier análisis pasa a ser considerado válido siempre y cuando sea capaz de identificar los factores de cambio responsables de la continua inadecuación de los modelos culturales tradicionales –entre ellos, el derecho–”.<sup>1887</sup>

De dicha situación surge la necesidad de proponer e introducir en la teoría del derecho de América Latina la discusión sobre la “crisis de los paradigmas” dominantes y la ruptura de los modelos de fundamentación. En este punto, Wolkmer sigue la pauta señalada por Thomas S. Khun, al sostener que las crisis son una precondition necesaria para el surgimiento de nuevas teorías.<sup>1888</sup> Esta crisis se percibe, en relación con nuestro tema, de manera más aguda en los países periféricos, pues la inadecuación entre derecho y realidad es evidente y se remonta al propio periodo colonial. De ahí que se proponga un nuevo Derecho, que parta de una noción de pluralismo jurídico, capaz de reconocer y dar legitimidad a normas extra e infraestatales. En este contexto, es importante señalar que, como ampliaremos más adelante, el pluralismo jurídico es diverso, y para ser emancipador debe superar las matrices colonialistas y capitalistas del paradigma moderno; de lo contrario, puede constituir un proyecto conservador. Así, por ejemplo, Santos refiere cómo los países colonialistas utilizaron el pluralismo jurídico como estrategia de colonización, y referido a final de cuentas al derecho del estado moderno respondió más a la regulación y opresión de las poblaciones originales que a su liberación.<sup>1889</sup>

La construcción de este referencial diferente de reglamentación implica dar prioridad a las aspiraciones más inmediatas de la sociedad civil, representada en los Nuevos Movimientos Sociales, envolviendo la articulación de un proyecto cultural desmistificador y emancipatorio. A partir de dicha crisis, Wolkmer afirma la propuesta configurada por un tipo específico de pluralidad jurídica abierta, flexible, participativa y democrática, síntesis de todos los intereses cotidianos, individuales y colectivos. En propias palabras del autor:

---

<sup>1887</sup> FARIA, José Eduardo, *A Crise do Direto numa Sociedade em Mudança*, Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1988, p. 24. Cit. por WOLKMER, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, Univesidad Autónoma de San Luis Potosí – Comisión Estatal de Derechos Humanos, San Luis Potosí, 2006, pp. 25-26.

<sup>1888</sup> Cf. KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Trad. Carlos Solís, FCE, México, 2007, pp. 149-185.

<sup>1889</sup> Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica*, *op. cit.*, pp. 67 y ss.

“...la propuesta de un nuevo pluralismo (designado *comunitario-participativo*) configurado a través de un espacio público abierto y compartido democráticamente, privilegiando la participación directa de agentes sociales en la regulación de las instituciones claves de la sociedad, y posibilitando que el proceso histórico se encamine por voluntad y bajo el control de las bases comunitarias. Se reitera en esa tendencia, antes que nada, la propensión segura de ver el Derecho como fenómeno resultante de relaciones sociales y valoraciones deseadas, de comprobar cómo se instaura otra legalidad a partir de la multiplicidad de fuentes normativas no necesariamente estatales, de destacar una legitimidad basada en las “justas” exigencias fundamentales de sujetos y, finalmente, de abordar la institución de la sociedad como una estructura descentralizada, pluralista y participativa”.<sup>1890</sup>

Hasta el momento se ha mostrado el punto de partida del pensamiento del profesor brasileño: en países de capitalismo periférico, como son los latinoamericanos, el paradigma moderno de derecho y estado ha servido para los intereses de las clases burguesas, y no logra resolver los conflictos colectivos ni satisfacer las demandas de nuevos derechos o garantizar los derechos ya reconocidos a las clases populares, los cuales en muchas ocasiones tienen que hacerse valer a través de acciones comunitarias y construyendo movimientos sociales. Ante esta situación, se apuesta por una pluralidad en lo jurídico. Sin embargo, el autor es consciente de los diversos tipos y concepciones de pluralismo. En efecto, a continuación se abordará la caracterización que se asume de “pluralismo jurídico”.

## **6.2. Caracterización del pluralismo jurídico**

El pluralismo se ha hecho presente en diversos momentos de la historia occidental, tanto en los mundos medieval, moderno y contemporáneo. Por eso, se da una compleja variedad de interpretaciones en función de la realidad que se analice y del campo de acción al cual se aplica. Si bien pueden ser identificadas numerosas doctrinas en el pluralismo de tipo filosófico, sociológico o político, el pluralismo jurídico no deja de ser importante, ya que comprende muchas tendencias con distintos orígenes y características particulares. No existe una uniformidad de principios sobre el pluralismo jurídico, pues se da una variedad de modelos y autores aglutinados en su defensa desde matices conservadores, liberales, moderados y radicales, hasta espiritualistas, sindicalistas, corporativistas, institucionalistas, socialistas, etc.

Esta realidad tan diversa remite a Antonio Carlos Wolkmer a realizar un recorrido histórico, en su obra *Pluralismo jurídico*, partiendo del mundo medieval, donde la descentralización

---

<sup>1890</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico*, *op. cit.*, p. 81.

territorial y la multiplicidad de centros de poder configuraron, en cada espacio social, un amplio espectro de manifestaciones normativas concurrentes, conjunto de costumbres locales, fueros municipales, estatutos de las corporaciones por oficio, dictámenes reales, Derecho Canónico y Derecho Romano.<sup>1891</sup> Efectivamente, fue con la decadencia del Imperio Romano en Occidente y con la implantación política de los pueblos nórdicos en Europa, que se generó la idea de que a cada individuo le sería aplicado el Derecho de su pueblo o de su comunidad local. A través de la conocida figura de la “personalidad de las leyes”, la representación de los diferentes órdenes sociales correspondería a una natural pluralidad jurídica. En este contexto, nuestro autor detecta cuatro manifestaciones legales: un “derecho señorial” fundado en la función militar; un “derecho canónico” que se basaba en los principios cristianos; un “derecho burgués” apoyado en la actividad económica y por fin, un “derecho real”, con pretensiones de incorporar a las demás prácticas regulatorias en nombre de la centralización política.<sup>1892</sup>

La estatización del derecho se hará efectiva, en Europa, con el surgimiento de una racionalización política centralizadora y la subordinación de la justicia a la voluntad estatal soberana. A través de los siglos XVII y XVIII, el absolutismo monárquico y la burguesía desencadenan el proceso de uniformización burocrática que eliminaría la estructura medieval de las organizaciones corporativas, así como sometería el pluralismo legal y judicial. A pesar de que se pueden encontrar las bases teóricas iniciales de la cultura jurídica monista en la obra de autores como Hobbes y en el desarrollo del estado-nación unificado, fue con la República Francesa posrevolucionaria que se aceleró la disposición de integrar los diversos sistemas legales en base a la igualdad de todos ante una legislación común. Un examen más atento nos revela, sostiene Wolkmer, que la solidificación del “mito monista”, o sea, el mito de la centralización, se alcanza por las reformas administrativas napoleónicas y por la promulgación de un único y un mismo código civil para regir a toda la sociedad. Grossi narra de manera clara este paso del “viejo pluralismo” al monismo:

“El viejo pluralismo va siendo sustituido por un rígido monismo: el ligamen entre derecho y sociedad, entre derecho y hechos económico-sociales emergentes, es cortado,

---

<sup>1891</sup> Esta realidad es descrita por Paolo Grossi: “...en la civilización medieval el orden jurídico es, salvadas algunas delicadas zonas conexas al gobierno de la polis, una realidad óptica, es decir, escrita en la naturaleza de las cosas, realidad exquisitamente *radical*, ya que brota pujante en las raíces de la sociedad y por ello se identifica con la costumbre, con los hechos típicos que confieren su rostro peculiar a una civilización histórica; ciertamente, por esto, se presenta siempre bajo el lema de la complejidad; realidad que nace, vive, prospera, se transforma fuera de la influencia del poder político, el cual, gracias a su incompletud, no tiene excesivas pretensiones, respeta el pluralismo jurídico, respeta el consorcio de fuerzas que lo provocan. Dimensión histórica auténticamente medieval esta de la relativa indiferencia del Príncipe hacia el derecho pero que, por inercia que es con frecuencia componente primario de los contextos históricos, llega –aunque discutida, contestada, erosionada– hasta los grandes acontecimientos políticos y jurídicos de finales del siglo XVIII” (GROSSI, Paolo, *Mitología jurídica de la Modernidad*, Trad. Manuel Martínez Neira, Trotta, Madrid, 2003, p. 29).

<sup>1892</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico*, op. cit., pp. 164-165.

mientras se opera una suerte de canalización obligada. El canal discurre obviamente entre los hechos, pero discurre en medio de dos diques altos e impenetrables: politización (en sentido estricto) y formalización de la dimensión jurídica son el resultado más impresionante y de mayor entidad.

El derecho se reduce así a ley: un sistema de reglas autoritarias, de mandatos pensados y queridos abstractos e inelásticos, incriticable en su contenido, ya que su autoridad procede no de su propia cualidad sino de la cualidad del sujeto legislador. Pronto, en el clima prerrevolucionario y revolucionario, la ley tendrá un refuerzo posterior, el democrático, gracias a la afirmada (aunque no demostrada) coincidencia entre voluntad legislativa y voluntad general. En pleno secularismo, el resultado paradójico es el perfecto cumplimiento de la mística de la ley (...).

En el laboratorio histórico asumido por nosotros como paradigma, Francia, llegamos ahora al umbral de la codificación general, que comenzará precisamente por la zona tradicionalmente reservada de manera celosa a los particulares, es decir, por las relaciones civiles. El primer Código dispuesto en 1804 por Napoleón I será, en efecto, precisamente el Código civil”.<sup>1893</sup>

Diversas razones favorecieron la reacción por parte de las doctrinas pluralistas a fines del siglo XIX y mediados del siglo XX: La consolidación de la sociedad burguesa, la expansión del capitalismo industrial, el individualismo filosófico, del liberalismo político-económico y el centralismo jurídico estatal. En las primeras décadas del siglo XX, como alternativa al normativismo estatal positivista, resurge el pluralismo en la preocupación de los iusfilósofos y publicistas (Gierke, Hauriou, Santi Romano y Del Vecchio) y de los sociólogos del derecho (Ehrlich y Gurvitch). No menos importante será la vuelta al pluralismo en los años 50 y 60 por investigadores empíricos en el ámbito de la antropología jurídica (L. Pospisil, S. Falk Moore y J. Griffiths).

En razón de su significado contemporáneo, Wolkmer busca presentar una noción clara de qué es el pluralismo, sus causas determinantes, tipología y objeciones. Para comenzar designa al pluralismo jurídico como la multiplicidad de prácticas existentes en un mismo espacio sociopolítico, interactuantes por conflictos o consensos, pudiendo ser oficiales o no y teniendo su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales<sup>1894</sup>. Partiendo de este concepto, se resaltan algunas de las causas determinantes para la aparición del pluralismo jurídico.

---

<sup>1893</sup> GROSSI, Paolo, *op. cit.*, p. 34.

<sup>1894</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico*, *op. cit.*, pp. 181 y ss.

Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, el surgimiento del pluralismo jurídico surge de dos situaciones diferentes, con sus posibles desdoblamientos históricos: a) “origen colonial”; y b) “origen no colonial”. En el primer caso, es en países que fueron dominados económica y políticamente donde se desarrolla el pluralismo jurídico, siendo obligados los pueblos originarios a aceptar las normas jurídicas de las metrópolis (colonialismo inglés, portugués, español, etc.). Así se impuso con la fuerza la unificación legal y la administración de la colonia, posibilitando la coexistencia, en un mismo espacio, del “Derecho del Estado colonizador y de los Derechos tradicionales”, autóctonos, convivencia ésta que se volvió, en algunos momentos, factor de “conflictos y de acomodaciones precarias”.<sup>1895</sup>

Más allá del contexto explicativo colonial, Boaventura de Sousa Santos resalta que se debe considerar en el ámbito del pluralismo jurídico de “origen no colonial”, tres situaciones distintas. En primer lugar, países con culturas y tradiciones normativas propias, que acaban adoptando el derecho europeo como forma de modernización y consolidación del régimen político (Turquía, Etiopía etc.). Por otro lado, se trata de la hipótesis de que determinados países, después de sufrir el impacto de una revolución política, continúan manteniendo por algún tiempo su antiguo Derecho, a pesar de haber sido abolido por el nuevo derecho revolucionario (repúblicas islámicas incorporadas por la antigua URSS). Finalmente, aquella situación en que poblaciones indígenas o nativas no totalmente exterminadas o sometidas a las leyes coercitivas de los invasores, adquieren la autorización de mantener y conservar su derecho tradicional (poblaciones autóctonas de América del Norte y de Oceanía).<sup>1896</sup>

Más allá de la caracterización realizada por Santos, Wolkmer hace suya las palabras de Joaquim A. Falcão quien introdujo la afirmación de que la causa directa del pluralismo jurídico debe ser encontrada en *la propia crisis de la legalidad política*. Al contrario de lo que puedan creer ciertas corrientes del pluralismo, Falcão entiende que, en países del Tercer Mundo como Brasil, la aparición de reglas paralegales, paralelas o extralegales, incentivadas, aceptadas o no por el derecho oficial, está correlacionada directamente con la variable de legitimidad del régimen político<sup>1897</sup>. En otras palabras, la pluralidad de los órdenes jurídicos es fruto de la búsqueda de una nueva legitimidad. Sin embargo, a lo anterior habrá que añadir otros factores relevantes; Wolkmer señala lo siguiente:

“Todos estos aspectos apuntados, como la ampliación del pluralismo jurídico para abarcar especificidades materiales de determinadas regiones del capitalismo periférico,

---

<sup>1895</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *El discurso y el poder. Ensayo sobre la sociología de la retórica jurídica*, Sergio A Fabris, Porto Alegre, 1988, p. 73-74.

<sup>1896</sup> Cf. *Ídem.*, p. 74-75.

<sup>1897</sup> Cf. FALCÃO, Joaquim A (Org.), *Conflicto de propiedad - Invasiones urbanas*, Forense, Rio de Janeiro, 1984, p. 61-85. Cit. por WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo Jurídico...*, *op. cit.*, p. 195.

fundamentados en luchas sociopolíticas y en contradicciones económico-clasistas (Boaventura de S. Santos), así como la pluralidad normativa como respuesta a la crisis de legitimidad política (Joaquim A. Falcão) son factores relevantes pero no suficientes, si no fueran considerados la ‘ineficacia’ y el carácter ‘injusto’ del paradigma hegemónico de la legalidad dogmática estatal”.<sup>1898</sup>

Wolkmer señala que ya el investigador belga Jacques Vanderlinden, en un ensayo *Síntesis sobre el pluralismo jurídico*, apunta que las dos principales causas genéricas del pluralismo se refieren a “injusticia” e “ineficacia” del modelo de “unicidad” del derecho. Parte del presupuesto de que la “unicidad” es incapaz de contemplar correctamente la existencia de desventajas propias de grupos sociales particulares y de percibir la relatividad de la idea de justicia. Ante esta situación, el pluralismo jurídico puede demostrar de modo amplio la fuerza y la autenticidad de múltiples manifestaciones normativas no estatales originadas por los más diversos sectores de la estructura social, y revelar toda una rica producción legal informal e insurgente a partir de condiciones materiales, luchas sociales y contradicciones clasistas o interclasistas.<sup>1899</sup>

Además, siendo la pluralidad normativa y cultural uno de los rasgos centrales de la esfera jurídica en América Latina, es fundamental subrayar que, aunque entendido como tendencia y no como fenómeno generalizado, dicho rasgo posee un origen y permanencia históricas que no pueden soslayarse, puesto que su estructura está enmarcada por un conjunto de macro-variables históricas solo susceptibles de investigación profunda si son acompañadas de un recorrido de sus diversas trayectorias en el tiempo.

Avanzando en esta temática, continua nuestro autor, se puede considerar una nueva interpretación de la naturaleza del pluralismo, o sea, su especificidad *no está en negar o minimizar el Derecho estatal, sino en reconocer que éste apenas es una de las muchas formas jurídicas que pueden existir en la sociedad*. De este modo, el pluralismo legal cubre no solamente prácticas independientes y semiautónomas, con relación al poder actual, sino también prácticas normativas oficiales/formales y prácticas no oficiales/informales. La pluralidad envuelve la coexistencia de órdenes jurídicos distintos que definen o no las relaciones entre sí. El pluralismo puede tener como meta prácticas normativas autónomas y auténticas generadas por diferentes

---

<sup>1898</sup> *Ídem.*, p. 196.

<sup>1899</sup> Señala Wolkmer, siguiendo a Vanderlinden, que ya desde el punto de vista de la ineficacia del monismo estatal están, como contrapartida, las ventajas del pluralismo en acoger mejor las necesidades de: “a) afirmar la primacía de intereses que son propios de cada grupo predominante; b) mantener el equilibrio entre grupos iguales (Derechos de los nativos con el Derecho del invasor); c) propiciar la especificidad de las instituciones (libertad de optar en ciertas circunstancias por el Derecho más conveniente); d) preservar la independencia de las instituciones (inmidades diplomáticas con relación al Derecho local); e) favorecer la descentralización jurídica (se impone cuando el Estado alcanza cierto grado de avance y complejidad); f) propiciar el desarrollo económico (condiciones de igualdad para diferentes actores en el proceso de desarrollo productivo)” (WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico*, *op. cit.*, p. 196).

fuerzas sociales o manifestaciones legales plurales y complementarias reconocidas, incorporadas o controladas por el estado.

La complejidad y el extenso cuadro de fenómenos legales plurales viabilizan las posibilidades de diversas propuestas de clasificación. A pesar de que no existe un consenso entre los que tratan la cuestión de las modalidades del pluralismo legal, se debe subrayar sólo una distinción y yuxtaposición proyectada para sociedades de capitalismo periférico. Es en este nivel en que se procesa la dualidad entre “pluralismo jurídico estatal” y “pluralismo jurídico comunitario”.<sup>1900</sup> El primero es aquel modelo reconocido, permitido y controlado por el estado. Se admite la presencia de numerosos “campos sociales semiautónomos”, con relación a un poder político centralizador, así como múltiples sistemas jurídicos establecidos vertical y jerárquicamente a través de grados de eficiencia, siendo atribuida al orden jurídico estatal una positividad mayor. Ante esto, los derechos no estatales representan una función residual y complementaria, pudiendo ser minimizada su competencia o bien, incorporada por la legislación estatal. En lo que concierne al “pluralismo jurídico comunitario”, éste actúa en un espacio formado por fuerzas sociales y sujetos colectivos con identidad y autonomía propias, existiendo independientemente del control estatal.

Finalmente, Wolkmer aborda diversas “objeciones” hechas al pluralismo jurídico, tanto las objeciones apuntadas por los autores de perfil teórico, tanto tradicional, como de los innovadores.<sup>1901</sup> Parte de su argumento es referido a la fase ambigua del pluralismo jurídico que, tanto se puede revelar como una estrategia global progresista, como un proyecto de aspecto conservador. Entonces, si por detrás de un pluralismo se encuentra un Gurvitch o un Proudhon, por otro lado, en el rol del monismo, se alinean pensadores como Marx y Hegel. La relatividad de estas ponderaciones refuerza la propuesta de que, para Norberto Bobbio, la propuesta teórica del pluralismo puede ocultar tanto una ideología revolucionaria inserta en un orden que contribuye para la “progresiva liberación de los individuos y de los grupos oprimidos por el poder del Estado”, como una ideología reaccionaria interpretada como “un episodio de la desagregación o de la substitución del Estado y, por lo tanto, como síntoma de una eminente e incomparable anarquía”.<sup>1902</sup>

Wolkmer advierte del posible uso ideológico de las prácticas normativas populares; es decir, en cierta forma, invita a que se asuma el pluralismo jurídico como una realidad histórica y, por tanto, dinámica, y que es necesario realizar la historización de su uso como principio de desideologización. En este sentido afirma:

---

<sup>1900</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 198-199.

<sup>1901</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 200-202.

<sup>1902</sup> BOBBIO, Norberto, *Contribución a la Teoría del Derecho*, Fernando Torres, Valencia, 1980, p. 164; 264-265.

“...las prácticas normativas populares carecen realmente de autenticidad en cuanto son concedidas y tuteladas por los intereses hegemónicos del Estado. Lo cierto es que el Derecho espontáneo popular no está exento de manipulación del poder instituido, pudiendo, por maniobra de juristas comprometidos, asumir la transparencia de una no oficialidad seudoinurgente y paralegal, de cuño comunitario, cuado, en realidad, tiene la función de despejar los conflictos, enmascarar las genuinas expresiones populares y reforzar el control por parte del Derecho oficial en niveles de absorción que permiten la recomposición del propio sistema dominante”.<sup>1903</sup>

De manera semejante, Santos advierte sobre esta equivocidad del pluralismo jurídico:

“El pluralismo jurídico juega un papel central en la legalidad cosmopolita, pero siempre ha de estar sometido a una especie de prueba de fuego para decidir qué tipos de pluralismo jurídico son propicios a la legalidad cosmopolita y cuáles no. El examen consiste en evaluar si el pluralismo jurídico contribuye a reducir la desigualdad de las relaciones de poder, y por ello a reducir la exclusión social o a mejorar la calidad de la inclusión social, o si, por el contrario, fortalece los intercambios desiguales y reproduce la exclusión social. En el primer caso las legalidad no hegemónicas desde abajo forman parte de la pluralidad jurídica cosmopolita”.<sup>1904</sup>

En síntesis, la introducción del pluralismo jurídico implica, en la realidad de América Latina, no sólo admitir que el tema involucra complejidad, ambigüedad y límites, como sobre todo, que el mismo puede ejercer una función ideológica instrumental “conservadora” o “emancipadora”.

### **6.3. Pluralismo jurídico como proyecto conservador**

El proyecto de derecho propuesto por Wolkmer para el tercer milenio no es el del pluralismo corporativista medieval ni tampoco el del pluralismo burgués liberal de minorías exclusivistas, discriminadoras y desagregadoras. Tal pluralismo de tradición burguesa, que fue defendido en la primera mitad del siglo XX, viene siendo reintroducido como la principal estrategia del nuevo ciclo del capitalismo mundial, involucrando descentralización administrativa, integración de mercados, globalización y acumulación flexible de capital, formación de bloques económicos, políticas de privatización, dirección informal de servicios, regulación social reflexiva y

---

<sup>1903</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico*, op. cit., p. 202.

<sup>1904</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica*, op. cit., pp. 577-578.

supranacional, etc.<sup>1905</sup> De ahí que el pluralismo jurídico tradicional sea rechazado desde la perspectiva de la FL, al no responder a la construcción de un derecho desde la perspectiva de las víctimas. Las limitantes e inconvenientes de este pluralismo las describe Wolkmer en el siguiente sentido:

“[E]l pluralismo jurídico tradicional se ve afectado por innumerables ‘limitaciones’ [...] incluso, avanzando un poco más, es hasta inviable o inadecuado para estructuras de privilegios, desigualdades e injusticias como la brasileña, principalmente cuando es asumido por intereses exclusivistas provenientes del saqueo de ciertos segmentos neocorporativistas o de elites con mayor poder de presión económica, representantes permanentes de la forma de dominación oligárquica antipopular”.<sup>1906</sup>

Como consecuencia, el debate sobre el pluralismo jurídico se muestra oportuno, particularmente cuando se piensa en la construcción de una sociedad pluralista, democrática y participativa, adaptada a las contingencias de sociedades marginalizadas como las de América Latina, que conviven con el neocolonialismo, la dependencia y el autoritarismo. En efecto, es prioritario distinguir al pluralismo como proyecto democrático de participación de estructuras sociales dependientes, de cualquier otra práctica de pluralismo que está siendo presentada como una nueva salida para los intentos de “neocolonialismo” o del “neoliberalismo” de los países de capitalismo central avanzado. Este tipo conservador de pluralismo, vinculado a los proyectos de “posmodernidad” (posmodernidad celebratoria, en término de Boaventura de Sousa Santos), es, para Wolkmer, otro engaño para lograr la concentración violenta del capital en el “centro”, excluyendo en definitiva la periferia, radicalizando todavía más las desigualdades sociales y causando el agravamiento de la explotación y la miseria.

Es cierto que este tipo de pluralismo expresa determinadas condiciones de posibilidades que están interligadas directamente al proceso de globalización del capitalismo actual. Como: “a) la crisis del modelo fordista-keynesiano y la globalización de la acumulación flexible; b) el desarrollo del neoamericanismo; c) el debilitamiento de los estados nacionales latinoamericanos junto con los procesos de descentralización administrativa; d) la crisis del trabajador de masa y las nuevas luchas sociales”.<sup>1907</sup>

El pluralismo de corte conservador se contrapone radicalmente al pluralismo progresista y democrático que Wolkmer propone. La diferencia entre el primero y el segundo radica fundamentalmente en el hecho de que el pluralismo conservador imposibilita la organización de las masas y enmascara la verdadera participación, mientras que el pluralismo progresista, como

---

<sup>1905</sup> Cf. FARIA, José Eduardo, *Derecho y globalización económica*, Trotta, Madrid, 2001.

<sup>1906</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico*, op. cit., p. 203.

<sup>1907</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico...*, op. cit., p. 305-306.

estrategia democrática de integración, procura promover y estimular la participación múltiple de los segmentos populares y de los nuevos sujetos colectivos de base.

Del mismo modo se puede diferenciar el antiguo pluralismo (de matriz liberal), de aquél que es afín con las nuevas exigencias históricas. Mientras que el pluralismo liberal era atomístico, consagrando una estructura privada de individuos aislados, movilizadas para alcanzar sus intereses económicos exclusivos, el nuevo pluralismo se caracteriza por ser integrador, que une a los individuos, sujetos y grupos organizados alrededor de necesidades comunes.<sup>1908</sup>

Se trata de la creación de un pluralismo de “sujetos colectivos”, fundado en un nuevo desafío: construir una nueva hegemonía que contemple el equilibrio entre “predominio de la voluntad general (...) sin negar el pluralismo de los intereses particulares”. Además, la hegemonía del “pluralismo de sujetos colectivos”, sedimentada en las bases de un ancho proceso de democratización, descentralización y participación, debe también rescatar alguno de los principios de la cultura política occidental, tales como el derecho de las minorías, el derecho a la diferencia, a la autonomía y a la tolerancia.

Por tanto, un proyecto emancipatorio de pluralismo jurídico, que parte de una propuesta de consolidación democrática coherente para América Latina, sólo puede estar basado en una visión no instrumentalista del Derecho, según la cual, las estructuras sociales y sus respectivos actores se encuentran en permanente cambio de influencias y continua reacomodación, haciendo posible la reconstrucción crítica de la esfera jurídica hacia una reordenación de tipo político.

#### **6.4. Pluralismo jurídico como proyecto emancipador**

La propuesta del pluralismo como un proyecto de “legalidad alternativa” se refiere, por un lado, a la superación de las modalidades predominantes del pluralismo, identificado con la democracia neoliberal y con las prácticas de desreglamentación social, y por otro lado, la edificación de un proyecto político jurídico resultante del proceso de prácticas sociales insurgentes, motivadas para la satisfacción de las necesidades.

Este tipo de pluralismo jurídico es un proyecto que busca hacer realidad los derechos humanos desde la perspectiva que hemos defendido en este capítulo; es decir, se trata de una “legalidad alternativa” construida por el sujeto vivo, práxico e intersubjetivo que es, a su vez, el fundamento de derechos humanos. Como veremos, las características de este tipo de pluralismo jurídico que desarrolla Wolkmer son coincidentes con la manera en que hemos abordado el tema de derechos humanos a través de estas páginas.

---

<sup>1908</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. “El pluralismo jurídico: Elementos para un ordenamiento alternativo” en *Crítica jurídica*, n. 13, UNAM, México, 1993, pp. 241-242.

La propuesta de un pluralismo jurídico como proyecto alternativo para espacios del capitalismo periférico latinoamericano presupone la existencia y articulación de determinados requisitos, para lo cual debemos observar:

- a) Fundamentos de “efectividad material”: Se refieren al surgimiento de nuevos sujetos colectivos, y a la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales.
- b) Fundamentos de “efectividad formal”: Son el reordenamiento del espacio público mediante una política democrático-comunitaria descentralizadora y participativa, el desarrollo de una ética concreta de la alteridad, y la construcción de procesos para una racionalidad emancipatoria.<sup>1909</sup>

Es en estos fundamentos donde Wolkmer hace uso de la FL para integrar su propuesta de pluralismo jurídico como proyecto emancipador. En ellos, como veremos, encontraremos diversas coincidencias con lo que hemos expuesto en este capítulo.

#### **6.4.1. Nuevas subjetividades: Nuevos Movimientos Sociales**

En primer lugar, como fundamento de efectividad material, Wolkmer señala la cuestión de los *nuevos sujetos sociales* que polarizan u ocupan el papel central del nuevo paradigma. Ya no se trata del antiguo sujeto privado, abstracto y metafísico, de tradición liberal individualista que, como sujeto cognoscitivo “*a priori*”, se adaptaba a las condiciones del objeto dado y a la realidad global establecida. Este enfoque de pluralismo jurídico se centra sobre un sujeto vivo, actuante y libre, que participa, se autodetermina y modifica lo mundial del proceso histórico social.

La situación de lo “nuevo”, en cuanto portador del futuro, no está referida a una totalidad universalista constituida por sujetos soberanos, centralizados y creados *a priori*, sino en el espacio de subjetividades cotidianas compuestas por una pluralidad de sujetos diferentes y heterogéneos. En efecto, tanto el “nuevo” como el “colectivo” no deben ser pensados, señala Wolkmer, en términos de identidades humanas que siempre existieron, según el criterio de clase, etnia, sexo, edad, religión o necesidad, “sino en función de la postura que permitió que sujetos inertes, dominados, sumisos y espectadores pasaran a ser sujetos emancipados, participantes y creadores de su propia historia”.<sup>1910</sup> Se trata del sujeto vivo, intersubjetivo y práxico que se muestra como comunidad de víctimas. De ahí que el sujeto abstracto, individualista y universal de la Modernidad hegemónica que en América Latina era concretizado por oligarquías, burguesías nacionales, elites empresariales y burocracias militares, es sustituido por “un tipo de colectividad política constituida tanto por agentes colectivos organizados como por movimientos sociales de naturaleza rural (campesinos sin tierra), urbana (sin techo), étnica (minorías), religiosa

---

<sup>1909</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico*, pp. 204-246.

<sup>1910</sup> *Ídem.*, p. 208.

(comunidades eclesiales de base), estudiantil, así como por comunidades de mujeres, de barrios, de fábricas, de corporaciones profesionales y demás cuerpos sociales intermedios semiautónomos clasistas e interclasistas”.<sup>1911</sup>

Al caracterizar la noción de sujeto como entidad que implica lo “nuevo” como oposición a lo “establecido” y lo “oficial”, y lo “colectivo” frente a lo “abstracto” e “individual”, se privilegia en una pluralidad de sujetos a los movimientos sociales recientes. Los movimientos sociales son en la actualidad, los sujetos de una nueva ciudadanía, revelándose como auténticas fuentes de una nueva legitimidad.

#### **6.4.2. El sistema de necesidades**

Al abordar al sujeto vivo como fundamento de derechos humanos analizamos la cuestión de la satisfacción de necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. En cuanto al pluralismo jurídico, Wolkmer señala que con la aparición de los nuevos sujetos colectivos de legalidad, concretizados en los movimientos sociales, se justifica la existencia de todo un complejo “sistema de necesidades”. Este “sistema de necesidades” es calificado como la *segunda suposición o fundamento* en la elaboración del nuevo pluralismo de tenor comunitario participativo.

En su sentido genérico, las necesidades involucran exigencias valorativas, bienes materiales e inmateriales. El conjunto de las “necesidades humanas”, que varían de una sociedad para otra, propicia un amplio proceso de socialización del mercado por elecciones cotidianas sobre “modos de vida” y “valores”, tales como la libertad, la vida, la justicia etc. Las condiciones económicas generadas por el capitalismo, impiden la satisfacción de las necesidades, generando un sistema de falsas necesidades, necesidades que no pueden ser completamente satisfechas. Señala nuestro autor que “[a]unque la dinámica de las necesidades esté vinculada a la formación de identidades individuales y colectivas en cualquier tipo de sociedad, fue con la modernidad burguesa capitalista e industrial que adquirió especificidades no comunes e ilimitadas”<sup>1912</sup>.

No obstante, el desarrollo coyuntural y estructural del capitalismo dependiente latinoamericano favorece la interpretación de las “necesidades” como producto de las carencias primarias, de luchas y conflictos engendrados por la división social del trabajo y por exigencias de bienes y servicios vinculados a la vida productiva. Siguiendo a Agnes Heller, Wolkmer señala:

“Así, las ‘necesidades radicales’ son las únicas que pueden constituirse en factores de superación de la sociedad capitalista, posibilitando, a través de la conciencia adquirida,

---

<sup>1911</sup> *Ídem.*, p. 210.

<sup>1912</sup> *Ídem.*, pp. 213.

la superación de la alienación, la transformación de la vida cotidiana y la emancipación humana”.<sup>1913</sup>

Las condiciones de vida experimentadas por los diversos segmentos populares latinoamericanos, básicamente, aquellas condiciones negadoras de la satisfacción de las necesidades identificadas con la sobrevivencia y subsistencia, acaban produciendo reivindicaciones que exigen y afirman derechos. No hay duda de que la situación de privación, carencia y exclusión, constituyen la razón motivadora de la aparición de derechos por las necesidades. Es decir, los derechos objetivados por los agentes de una nueva ciudadanía colectiva expresan la intermediación entre necesidad, conflictos y demandas.

### **6.4.3. Reordenamiento del espacio público**

El *tercer supuesto* para articular un pluralismo comunitario consiste en viabilizar las condiciones para la implementación de una política democrática que dirija, y al mismo tiempo reproduzca, un *espacio comunitario descentralizado y participativo*. Tal propósito no parece ser muy fácil en estructuras sociales con alto grado de inestabilidad socio política, como las latinoamericanas, ya que están contaminadas hasta las raíces por una tradición centralizadora, dependiente y autoritaria.

Debe tomarse en cuenta, además, que las estructuras sociales periféricas están contaminadas hasta las raíces por una tradición político-cultural centralizadora, dependiente y autoritaria. La composición territorial y política se formó en dependencia de un proceso de imposición de la producción del capital internacional y de intereses exclusivistas de una elite burocrática-oligárquica, poseedora de la hegemonía política, económica y cultural.

Al profesor de la Universidad Federal de Santa Catarina le parece claro que la ruptura con este tipo de estructura societaria, demanda profundas transformaciones en las prácticas, en la cultura y en los valores de modo de vida cotidiana. Más allá de la subversión a nivel de pensamiento, discurso y comportamiento, importa, del mismo modo, reordenar el espacio público individual y colectivo, rescatando formas de acción humanas que pasan por las cuestiones de la “comunidad”, “políticas democráticas de bases”, “participación y control popular”, “gestión descentralizada”, “poder local o municipal” y “sistemas de consejos”. Para esto es importante recuperar el concepto de “comunidad”:

“Aunque pueda tener un sentido a veces vago y difuso, la noción de ‘comunidad’ implica cierto aglomerado social con características singulares, intereses comunes e

---

<sup>1913</sup> *Ídem.*, pp. 215.

identidad propia, que, aunque insertos en un espectro de relaciones inundadas por consenso y disensos, se interrelacionan por un lastre geográfico espacial, por coexistencia ideológica y por carencias materiales”.<sup>1914</sup>

Wolkmer se aleja de nociones liberales-capitalistas de “comunidad”, basadas más en la idea del contractualismo, las cuales le dan un carácter estático a esa noción. Por eso, la forma de pensar la comunidad, en este tipo de concepción pluralista, significa comprenderla como un espacio público constituido en parte por la legitimación de nuevas fuerzas sociales que, en permanente ejercicio de su alteridad, son conscientes de sus necesidades fundamentales y se habilitan como instancias productoras de prácticas jurídicas autónomas. En este sentido, “la comunidad a través de los movimientos sociales y de los múltiples cuerpos intermedios está llamada a co-dirigir su destino”.<sup>1915</sup>

Lo importante en el nuevo orden político del espacio público, con el respectivo proceso de consolidación de la *democracia participativa de base*<sup>1916</sup>, es el descubrimiento de una nueva sociedad pluralista marcada por la convivencia de los conflictos y de las diferencias, propiciando otra legalidad apoyada en las necesidades esenciales de los nuevos sujetos colectivos. Pues, en la medida en que la democracia formal y el sistema convencional de representación, es decir, los partidos políticos, se vuelven obsoletos y no logran canalizar las demandas sociales, se dan las condiciones de participación para las nuevas identidades colectivas insurgentes:

“No se trata más de sujetos de una ‘ciudadanía regulada’, presos de la formalidad del voto representativo, sino de ‘sujetos en relación’, en una dinámica de alteridad con el otro, con la comunidad y con el poder político, objetivando la solución de sus problemas, de sus carencias y del reconocimiento de sus derechos”.<sup>1917</sup>

En síntesis, el pluralismo jurídico emancipador requiere de un nuevo espacio público, que supere la democracia burguesa formal y la regulación estatal de la “ciudadanía”, para potencializar las ventajas de las prácticas democráticas de intervención continua, que reflejen los intereses y los conflictos cotidianos de las diversas fuerzas sociales a cada momento. Es decir, la democracia participativa de base no se consolida por el número de votos, sino por la capacidad de

---

<sup>1914</sup> *Ídem.*, pp. 219.

<sup>1915</sup> *Ídem.*, pp. 220.

<sup>1916</sup> Sobre los mecanismos propuestos para la democracia de base, véase WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico*, *op. cit.*, pp. 222-224. Donde, entre otras, propone: la presencia de organizaciones de interés popular en la esfera pública local; la práctica del plebiscito; el ejercicio del referéndum; el “veto popular”; las “audiencias públicas”; proyectos presupuestarios consultados; participación en el poder de control por parte del pueblo; etc.

<sup>1917</sup> *Ídem.*, pp. 222.

determinados sectores sociales para organizarse en la expresión de sus necesidades a través de su intervención en la opinión pública.

#### **6.4.4. Ética concreta de la alteridad**

Una *cuarta condición o fundamento* para la composición de la legalidad alternativa es la construcción de una *ética de la solidaridad o de la alteridad*. La cuestión de la alteridad, recordémoslo, la hemos abordado tanto en el capítulo primero de esta tesis al hablar de la praxis de los primeros defensores de los pueblos indígenas como al hablar del fundamento de derechos humanos al inicio del presente capítulo. El agotamiento de la cultura burguesa capitalista de cuño individualista nos lleva a la crisis ética de la modernidad. Se vive en la actualidad, las consecuencias de una ética basada en el individualismo, en el poder, en la competencia, en la eficiencia, en la producción, en el relativismo, etc.

La ética concreta de la alteridad no se prende de ingenierías “ontológicas” y de juicios universales *a priori*, colocados para ser aplicados en situaciones concretas, sino que asume y construye concepciones valorativas que emergen de las propias luchas, conflictos e intereses de nuevos sujetos insurgentes en permanente afirmación. Wolkmer señala que así, esta ética “posee un cuño liberador, pues, por estar inserta en las prácticas sociales y de ellas ser producto, puede perfectamente materializarse como el instrumento pedagógico que mejor se adapta a los intentos de conscientización y transformación de las naciones dependientes del capitalismo periférico, así como de las luchas de liberación y emancipación nacional de los pueblos oprimidos”.<sup>1918</sup>

El contenido constructivo de la “ética de la alteridad”, como expresión de valores emergentes, tales como justicia, solidaridad, autonomía, emancipación, de los nuevos sujetos individuales y colectivos, ya sea como forma de destrucción del poder dominante, ya como instrumentos pedagógicos de la liberación, envuelve dos condiciones esenciales:

- a) “Se inspira en la ‘praxis concreta’ y en la situación histórica de las estructuras socio-económicas hasta hoy despojadas, dependientes, marginadas y colonizadas.
- b) Las categorías teóricas y los procesos de conocimiento se encuentran en la propia cultura teológica, filosófica y socio-política latinoamericana. En este sentido, se debe aprender un pensamiento periférico autóctono de vanguardia, representado tanto por la Filosofía (Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Raúl F. Betancourt, Augusto Salazar Bondy, Alejandro Serrano Caldera, Leopoldo Zea y otros) como por la Teología (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Hugo Assmann y otros) y por las Ciencias Sociales

---

<sup>1918</sup> *Ídem.*, p. 233.

(José Carlos Mariátegui, Eduardo Galeano, Darcy Ribeiro, Franz J. Hinkelammert y otros).”<sup>1919</sup>

La ética de la alteridad comparte ciertos valores racionales y universales, como la vida, la libertad y el bien común, pero por ser parte de una pluralidad de formas de vida, traduce la singularidad de ciertas metas específicas, representadas por la justicia, la solidaridad, la emancipación y por la satisfacción de las necesidades humanas. Esta ética da prioridad a las prácticas culturales de una determinada condición histórica particular, material y no formal.

Se trata de una ética de solidaridad que parte de las necesidades de los segmentos humanos marginados y se propone generar una práctica pedagógica libertadora, capaz de emancipar a los sujetos históricos oprimidos, sin justicia, alienados y excluidos. Por ser una ética que debe reflejar los valores de la emancipación de nuevas entidades colectivas que van afirmando y reflejando una praxis concreta, comprometida con la dignidad del otro, encuentra sus soportes teóricos no sólo en las prácticas sociales cotidianas y en las necesidades históricas reales, sino en algunos supuestos epistemológicos de la FL<sup>1920</sup> que hemos desarrollado a través de este capítulo.

A partir de las necesidades de los segmentos excluidos, esta ética se propone generar una práctica pedagógica, capaz de emancipar a los sujetos oprimidos y explotados. Por ser una ética comprometida con la dignidad del otro, es fundamental llevar el ejercicio del derecho más allá de los profesionales liberales y realizar todo un esfuerzo pedagógico para que lo jurídico sea un instrumento de los movimientos populares. Para lo cual es indispensable el aporte del pensamiento de Paulo Freire y su pedagogía del oprimido.<sup>1921</sup> Se trata de una educación como proceso de desmitificación y concientización, apta para llevar y para permitir, por medio de una dinámica de interacción entre conciencia, acción, reflexión y transformación, que las identidades individuales y colectivas asuman el papel de agentes históricos de juridicidad, haciendo y rehaciendo el mundo de la vida, y ampliando los horizontes del poder de la sociedad.

#### **6.4.5. Racionalidad de carácter emancipatoria**

La *última condición* que es necesario considerar para fundamentar un nuevo paradigma de legalidad se refiere a la elaboración de una *racionalidad de carácter emancipatoria*, engendrada

---

<sup>1919</sup> *Ídem.*, pp. 234.

<sup>1920</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, *Ética de la Liberación*, *op. cit.*; DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, *op. cit.*

<sup>1921</sup> Cf. FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Trad. Jorge Mellado, Siglo XXI, México, 1996; *Cartas a quien pretende enseñar*, Trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1994; *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, Trad. Lilian Ronzoni, Siglo XXI, México, 1996; *La importancia de leer y el proceso de liberación*, Trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1996; *Política y educación*, Trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1997; *La educación en la ciudad*, Trad. Stella Araújo Olivera, Siglo XXI, México, 1997; *La educación como práctica de la libertad*, Trad. Lilien Ronzoni, Siglo XXI, México, 1996; *Pedagogía de la indignación*, Trad. Pablo Manzano, Morata, Madrid, 2001; FREIRE, Paulo *et al.*, *El grito manso*, Siglo XXI, México, 2004; ÁLVAREZ CERVANTES, Luisa, *La ontología de lo humano del primer Freire*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2005.

a partir de la práctica social resultante de intereses, carencias y necesidades vitales. Es lo que hemos llamado como *logos* histórico con una función liberadora, y la racionalidad del sujeto vivo.

Wolkmer efectúa una revisión de la crítica a la razón instrumental realizada por la Escuela de Frankfurt, desde Adorno hasta Habermas. Reconoce sus aportaciones para superar las formas disgregantes y distorsionadas asumidas por la racionalidad iluminista, pero considera sus límites, pues “[a]unque se puede reconocer la validez de la ‘racionalidad comunicativa’ en el futuro diálogo entre las naciones ricas del Norte y los países pobres del Sur, se deben tener presente ciertas insuficiencias de su ‘discurso emancipador’ con respecto a la ‘praxis’ socio-política de estas últimas sociedades dependientes”.<sup>1922</sup> Esto en función de que las categorías *a priori* pueden desconocer que toda formulación teórica que implique procesos racionales, debe surgir de las necesidades, reivindicaciones, conflictos y luchas históricas. Es decir,

“...los procesos de racionalización no nacen de los *a priori*s fundamentales universales, sino de la contingencia directa de los intereses y necesidades de la pluralidad de acciones humanas en permanente proceso de interacción y participación. De este modo, el nuevo concepto de razón implica el abandono de todo tipo de racionalización metafísica y técnico-formalista equidistante de la experiencia concreta y de la creciente pluralidad de las formas de vida cotidiana”.<sup>1923</sup>

Por tanto, para Wolkmer, el modelo tradicional de racionalidad técnico formal, debe ser suplantado por el modelo crítico dialéctico de racionalidad emancipatoria, generado en la realidad de la vida concreta. No se trata de una “razón operacional” predeterminada y sobrepuesta a la vida, dirigida para modificar el espacio comunitario, sino de una razón que parte de la totalidad de la vida y de sus necesidades históricas. En síntesis, se trata de la construcción de una racionalidad como expresión de una identidad cultural como exigencia y afirmación de libertad, emancipación y autodeterminación. Se trata de una razón libre, cuya realidad no provenga de la razón, sino cuya razón derive de la realidad. Y toda esta racionalidad se conecta con lo ya comentado respecto a la necesaria pedagogía del oprimido, y la comprensión del Derecho como instrumento de la vida cotidiana de las comunidades y no como herramienta técnico-formal de los profesionistas liberales.

---

<sup>1922</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico*, op. cit., pp. 244-245.

<sup>1923</sup> *Ídem.*, p. 245.

## 6.5. Pluralismo jurídico y legalidad alternativa

La emergencia de nuevas y múltiples formas de producción del derecho, según Wolkmer, está comprendida en el fenómeno “práctico histórico” del pluralismo jurídico. Se trata de la producción y la aplicación de derechos provenientes de las luchas y de las prácticas sociales comunitarias, independientes de los órganos o agencias del estado. La prueba de esta realidad innovadora, que no se centraliza en los lugares tradicionales del ejercicio jurídico (tribunales, administración, escuelas de derecho) sino en el seno de la propia comunidad, son los nuevos sujetos sociales. Con esto, aflora toda una nueva lógica y una “nueva” justicia que nace de las prácticas sociales y que pasa, dialécticamente a orientar la acción libertadora de los agentes sociales excluidos.

Wolkmer propone romper con la configuración mítica de que el derecho emana sólo de la norma estatal, instaurándose la idea consensual del derecho como “acuerdo”, producto de necesidades, confrontaciones y reivindicaciones de las fuerzas sociales en la arena política. En este sentido, en un espacio como el latinoamericano, donde la fluidez de significados y prácticas sociales derivados del pluralismo jurídico irrumpe como hendiduras en la fija unidad monoracionalista de la Modernidad no es de extrañar, afirma nuestro autor, que el derecho oficial deba ser reconceptualizado como un sistema cultural en el cual diferentes “posiciones discursivas” interactúan en un proceso constructivo.

Diversos hechos confirman la implementación creciente de nuevos mecanismos de autorregulación de los conflictos y de la resolución de los intereses emergentes; sin negar o abolir las manifestaciones normativas estatales, a través de aquéllas se avanza democráticamente en dirección a una legalidad plural, fundada no exclusivamente en la lógica de una racionalidad formal, sino en la satisfacción de las necesidades y en la legitimación de nuevos sujetos legales.

Los nuevos modelos plurales y democráticos de justicia se dirigen a un desarrollo de ciertas prácticas nombradas como de “legalidad alternativa”. No se trata propiamente de un “uso alternativo del derecho”, sino de un proceso de construcción de otras formas jurídicas. Ciertamente que el objetivo más importante de transformación jurídica no consiste, señala Wolkmer siguiendo a Germán Palacio, en la substitución de una normatividad injusta por otra normatividad más favorable, sino en identificar el derecho con los sectores mayoritarios de la sociedad.<sup>1924</sup> El fenómeno de las prácticas jurídicas alternativas, que se inserta en la globalidad del pluralismo jurídico, comprende prácticas no siempre homogéneas e idénticas. Un ejemplo de esto puede ser constatado en dos tipologías recientes.

Para Germán Palacio, la expresión genérica del Derecho alternativo se refiere a las formas del Derecho indígena, del Derecho de transición social o del Derecho insurgente. El Derecho

---

<sup>1924</sup> PALACIO, Germán, *Pluralismo Jurídico*, IDEA/Universidad Nacional, Bogotá, 1993, p. 130-131.

consuetudinario de las comunidades indígenas es el Derecho nativo de resistencia que subsiste pese a las ofensivas imperialistas de los países coloniales. El Derecho de transición social es aquel que surge de sociedades políticas que pasaron por un proceso revolucionario (Portugal en el tiempo de la Revolución, la Nicaragua de los Sandinistas). Por fin, el Derecho insurgente “creado por los oprimidos de acuerdo con sus intereses y necesidades”.<sup>1925</sup>

Por otro lado, en la experiencia de los años 90 en Brasil, nos reseña nuestro autor, el magistrado Amilton B. Carvalho, en su obra *Derecho Alternativo en la Jurisprudencia*, propone que el “movimiento del Derecho alternativo” en su sentido general, comprende los siguientes frentes de lucha: 1º) *Uso alternativo del Derecho*: utilización, vía interpretación diferenciada, de las “contradicciones, ambigüedades y lagunas del derecho legislativo en una óptica democratizante”. 2º) *Positivismo de combate*: uso y reconocimiento del derecho positivo como arma de combate, es la lucha para la efectivización concreta de los derechos que ya están en los textos jurídicos pero que no están siendo aplicados. 3º) *Derecho alternativo en sentido estricto*: “derecho paralelo, emergente, insurgente, encontrado en la calle, no oficial, que coexiste con aquél otro emergente del estado, es un derecho vivo, actuante, que está en permanente formación/transformación”<sup>1926</sup>.

Por lo tanto, las múltiples y diversas prácticas del llamado Derecho Alternativo, en Brasil, comprenden un proceso mayor que debe ser reconocido como pluralismo jurídico. Visto que la proyección y difusión del “movimiento alternativo” es relativamente nueva, todavía no ha sido posible definir claramente su conceptualización, caracterización, funcionamiento e influencia.

Ciertamente que los criterios que expresan prácticas alternativas de reglamentación implican informalización, descentralización y democratización de los procedimientos, factores que se constituyen en el medio más adecuado para hacer operativas las demandas para el acceso a la justicia y operar los conflictos colectivos de espacios societarios, marcados constantemente por inestabilidad y cambios sociales.

Para valorar la propuesta de Wolkmer, en relación con lo que hemos señalado como la perspectiva desde la FL de derechos humanos, hay que tomar en cuenta que no se trata de una teoría del derecho dentro del marco de la racionalidad positivista, ni busca darle una categoría de “teoría pura”. Más bien consiste en una visión interdisciplinaria, relacional y compleja del fenómeno jurídico, pues sólo de esta forma puede denunciarse la insuficiencia y el agotamiento del modelo clásico occidental de legalidad positiva, y desde ahí construir un nuevo paradigma de

---

<sup>1925</sup> *Ídem.*, p. 131-132. También ver CORREAS, Óscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, Fontamara, México, 2003, pp. 87-125.

<sup>1926</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos, “Bases éticas para una juridicidad alternativa”, *op. cit.*, pp. 165-167.

legalidad basado en supuestos que parten de las condiciones históricas actuales y de las prácticas y luchas sociales insurgentes, de las praxis de liberación de los sujetos vivos e intersubjetivos.<sup>1927</sup>

Es importante aclarar que la FL no idealiza las prácticas populares, sino que reconoce que éstas pueden engendrar también un derecho injusto –al igual que puede hacer el estado–. De ahí la importancia de una ética de la alteridad, que sea capaz de ser crítica de las prácticas de los nuevos movimientos sociales. Tampoco se trata de que el pluralismo jurídico desconozca el valor de lo formal, ni del estado de derecho o la constitucionalidad de los derechos fundamentales, sino que, tratándose de los países con capitalismo periférico, el respeto a este tipo de juridicidad requiere otros mecanismos más allá de la clásica división de poderes y una representatividad que supere la de las democracias burguesas. En este sentido, la dualidad estado – sociedad civil se comprende, en la propuesta de Wolkmer, de una forma diferente a la clásica de la Modernidad. La sociedad civil no debe ser un conjunto atomizado de ciudadanos, sino es el nuevo espacio de participación política de movimientos sociales. Es el espacio donde se construye el sujeto intersubjetivo. Es decir, el pluralismo jurídico no sólo significa una nueva legalidad sino también una nueva concepción del estado, que no conlleva a su debilitamiento sino a su fortalecimiento desde la base.

Otorgar legitimidad a las demandas de los Nuevos Movimientos Sociales permite, entre otras cosas, asumir que los derechos humanos más allá del individualismo ilustrado y de la visión eurocéntrica de la historia. Además, posibilita que la teoría del derecho sea capaz de asumir uno de los cambios más importantes que se han dado en las últimas décadas respecto a los derechos: la llegada de nuevos interlocutores a este campo, de subjetividades emergentes. De ahí que sea importante la recuperación de los sujetos colectivos (sea el “pueblo” o los “nuevos movimientos”), pues en la era de la globalización, los derechos humanos deben comprenderse, para su efectividad, como derechos de los pobres para evitar así la inversión ideológica a favor de los dueños del gran capital.<sup>1928</sup>

Por último, ante la pretensión de los pensamientos abstractos de encontrar respuestas *a priori*, hay que dejar en claro la apuesta epistemológica de Wolkmer, generada desde las categorías de la FL. Es una epistemología crítica que busca delinear caminos de emancipación a partir de prácticas emancipatorias. De ahí que, la pretendida neutralidad científica y política, queden a un lado. Además, al tratarse más de una *teoría procesual* que de una teoría pura, contiene una importante dimensión pedagógica. Ésta dimensión tiene la función estratégica de

---

<sup>1927</sup> Para una exposición de luchas y prácticas en América Latina, donde se genera derecho fuera del estado, puede consultarse: el capítulo V de la obra en comento de WOLKMER, Carlos Antonio, *Pluralismo jurídico, op. cit.*, pp. 247-297. También DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho que nace del pueblo*, Porrúa, México, 2005 (también existe una edición colombiana por ILSA, Bogotá, 2004).

<sup>1928</sup> Cf. WILFRED, Felix, “¿Derechos humanos o los derechos de los pobres? Rescatando los derechos humanos de las inversiones contemporáneas”, en *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogo norte-sur*, MAD, Sevilla, 2004, pp. 321-336.

preparar, a nivel social y político, los horizontes de un nuevo paradigma capaz de reconocer y otorgar legitimidad a normas extra e infraestatales, engendradas por carencias y necesidades provenientes de nuevos sujetos sociales, y de captar las representaciones legales de sociedades emergentes marcadas por estructuras de profunda desigualdad.

## 7. Conclusión

A partir de los conceptos y categorías de la FL es posible construir un fundamento de derechos humanos basado en tres pilares: la alteridad, la praxis de liberación y la producción de vida. Esta fundamentación busca superar los riesgos que corre el intento de fundamentación, tales como el dogmatismo, el pensamiento débil, el reduccionismo y el etnocentrismo. Sin negar la subjetividad como elemento esencial de derechos humanos, la FL la abre a la pluralidad cultural y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos del planeta; por eso, se trata de un sujeto *inter-subjetivo*, que desarrolla una praxis de liberación para juridificar las necesidades y acceder a los bienes para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Para la FL, derechos humanos deben tener al criterio de vida o muerte como de última instancia. La racionalidad medio-fin pierde legitimidad en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva; aquella racionalidad es una racionalidad subordinada a la vida.

La fundamentación propuesta significa un *retorno del sujeto*, pero no del sujeto metafísico, sino del sujeto viviente, corporal, intersubjetivo y práxico, como un horizonte filosófico para una crítica de la globalización neoliberal. Es decir, la praxis se realiza por una comunidad de víctimas –que se constituye en un sujeto intersubjetivo– que busca, ejerciendo el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de vida, y dar paso a un nuevo sistema. Por eso la praxis es un hecho más radical que el estado o la “naturaleza humana”, en cuanto a la búsqueda de fundamentos de derechos humanos. Rechaza el dogmatismo, el etnocéntrico y el historicismo, sino que defiende la necesidad del sujeto, pero no del sujeto individual y abstracto de la Modernidad hegemónica, sino el sujeto intersubjetivo que se constituye a través de la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad.

La FL construye una comprensión compleja de derechos humanos, que busca no mutilar lo humano, pues parte del sujeto vivo como su punto crítico. Evita y se opone al solipsismo normativo y al formalismo, para abordar derechos humanos desde las diversas parcelas de la realidad histórica donde inciden. Esta comprensión conlleva algunas implicaciones, tales como la construcción pluricultural de derechos humanos, la inclusión de la perspectiva de la víctima, la contextualización en los procesos históricos, asumir la dimensión utópica, y adoptar el criterio de

la producción y reproducción de vida. Al dar la razón de la complejidad de derechos humanos, se les entiende como un conjunto de prácticas sociales, simbólicas, culturales, jurídicas, económicas e institucionales de la “comunidad de víctimas”, que les permite constituirse en sujeto y reaccionar contra los excesos de cualquier tipo de poder, modificando las tramas sociales para lograr acceder a los bienes para las satisfacción de las necesidades de producción y reproducción de vida, es un punto de partida adecuado para una comprensión compleja de derechos humanos.

La crítica del uso ideologizado de derechos humanos es desarrollada por la FL desde diversas perspectivas. Una es la superación del *logos* abstracto por medio de un *logos* histórico, concretado en el método de la historización de los conceptos. Éste busca la verificación histórica para mostrar si es verdad y en qué sentido lo es, cualquier principio, formulación o discurso abstracto. En efecto, la necesidad de historizar los derechos humanos surge de su complejidad, ya que no pocas veces son utilizados ideológicamente no al servicio de la producción, reproducción y desarrollo de vida, sino a los intereses de ciertos grupos de poder que al totalizar la manera en que ellos producen y acceden a los bienes para la satisfacción de necesidades, niegan este acceso al *otro*. Otra manera de realizar la crítica de la ideologización es a través del análisis de la inversión ideológica, propuesto principalmente por Hinkelammert; en él se descubre un carácter estructural del uso ideologizado, es decir, que dicho uso responde a una estructura propia del dominio y la explotación de un grupo de seres humanos sobre otros. Una crítica que señala que los derechos humanos se transforman en una agresividad humanitaria: violar los derechos humanos de aquellos que los violan. La FL realiza una crítica de la Modernidad, y busca que derechos humanos se inserte, en palabras de Ellacuría, en “una civilización de la pobreza”.

La fundamentación de derechos humanos que desarrolla la FL a través del sujeto vivo, el sujeto práxico y el sujeto intersubjetivo, y la comprensión compleja requieren de un concepto de historia que les sea complementaria. Las visiones idealistas y teleológicas, que dominan en la filosofía de la historia, desconocen a final de cuentas a ese sujeto y se basan en el sujeto abstracto. Por otro lado, esas visiones clásicas de la historia son denunciadas por la FL por ser parte del uso ideologizado que se les da a derechos humanos. La historia es entendida por Ellacuría desde la *praxis humana* y los conceptos de capacitación y posibilitación. Es el ser humano quien se hace cargo de la realidad por medio de su praxis. La actualización y apropiación de posibilidades, y la creación de capacidades, es el marco desde el que comprendemos la dinámica histórica de derechos humanos desde las praxis de liberación. La dinámica histórica de los derechos entonces no responde a generaciones que se complementan entre sí, ni a la expansión de la racionalidad interna de un concepto, sino a la posibilitación y generación de capacidades que la praxis histórica de liberación de los pueblos pueda dar de sí.

Dentro de las diversas expresiones que componen la praxis de liberación relacionada con el cumplimiento y la defensa de derechos humanos, presentamos una breve reflexión del pluralismo

jurídico. Ante las diversos tipos de éste, hemos visto que su comprensión como proyecto emancipador tiene como momento filosófico fundamental los temas que hemos desarrollado sobre la FL.

# CAPÍTULO TERCERO

## DERECHOS HUMANOS EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

**SUMARIO: 1. Introducción. 2. Relación entre teología y derechos humanos.** 2.1. El hecho religioso. 2.2. La misión *común* de la filosofía del derecho y la teología: orientar la praxis. 2.2.1. La fe antropológica y la fe cristiana. 2.2.2. Tareas de la teología. **3. La Teología de la Liberación.** 3.1. Breve recorrido histórico. 3.1.1. Génesis (1969-1971). 3.1.2. Crecimiento (1972-1979). 3.1.3. Consolidación y conflictos (1979-1988). 3.1.4. Nuevos retos (1989-hoy día). 3.2. Intuiciones fundamentales del método de la TL. 3.2.1. La praxis como acto primero. 3.2.2. El lugar social y la perspectiva del oprimido. 3.2.3. El uso de las mediaciones socioanalíticas. 3.3. Exégesis y hermenéutica. **4. Algunos conceptos fundamentales de la TL y su relación con derechos humanos.** 4.1. El pueblo crucificado: injusticia y pecado. 4.2. El pueblo de Dios: salvación y liberación. 4.3. El reinado de Dios. 4.4. Opción por los pobres y derechos humanos. 4.5. El *mispât* bíblico: Liberar al pobre de la opresión. 4.6. Los derechos de los pobres. **5. La experiencia del Éxodo desde la TL: Liberación y derecho.** 5.1. Derecho y justicia en los pueblos del antiguo medio oriente. 5.1.1. En el antiguo oriente la educación incluía la preocupación por los pobres. 5.1.2. La preocupación por los pobres y la justicia social era una obligación especial del rey y los altos funcionarios. 5.1.3. Existía la conciencia de que los dioses tenían un amor preferencial por los pobres. 5.2. La formación del pueblo hebreo. 5.2.1. La teoría de la insurrección campesina. 5.3. La narración bíblica del Éxodo y el Israel pre-estatal. 5.3.1. El relato del Éxodo. 5.3.2. El proceso de liberación en el Éxodo. 5.3.3. El paso por el desierto y la emergencia de un nuevo derecho. 5.4. El derecho de la nueva sociedad. 5.4.1. El pueblo del Antiguo Testamento, un sujeto social que crea su derecho. 5.4.2. Las leyes del Antiguo Testamento. 5.4.2.1. El Decálogo. 5.4.2.2. Otras leyes. 5.5. El derecho (*mispât*) como medio de liberación. **6. La dignidad del ser humano.** 6.1. Las narraciones sobre la creación. 6.2. El ser humano como imagen de Dios. 6.3. Humanizar la historia. **7. La denuncia profética desde la TL: La defensa de los oprimidos.** 7.1. El sistema monárquico. 7.2. Los profetas. 7.3. La defensa profética del *mispât*. 7.3.1. Samuel. 7.3.2. Elías. 7.3.3. Amós. 7.3.5. Oseas. 7.3.6. Miqueas. 7.3.7. Otros textos proféticos. 7.4. Los libros sapienciales. 7.5. Profetismo, utopía y crítica. **8. El Evangelio desde la sensibilidad de derechos humanos.** 8.1. El problema del “Jesús histórico”. 8.2. La dimensión política de Jesús. 8.3. La causa de Jesús. 8.3.1. El sentido fundamental del reinado de Dios. 8.3.2. Nociones fundamentales del reinado de Dios. 8.3.2.1. Desde ahora y desde abajo. 8.3.2.2. Desde y con de los pobres. 8.3.2.3. A través de una praxis de liberación. 8.3.2.4. En este mundo y en esta historia. 8.4. Derechos humanos y reinado de Dios. 8.4.1. La perspectiva de la justicia y derechos humanos. 8.4.1.1. La parábola del buen samaritano. 8.4.1.2. El juicio final. 8.4.2. Derecho a la vida, a la libertad y a la igualdad. 8.4.2.1. Derecho a la vida. 8.4.2.2. Derecho a la libertad. 8.4.2.3. Derecho a la igualdad. 8.4.2.4. La integridad de derechos humanos. 8.5. La ley y el reinado de Dios. 8.5.1. La ley en función del ser humano. 8.5.2. Reclamo a fariseos y escribas. 8.6. Derechos humanos en las primeras comunidades cristianas. **9. Derechos humanos, poder y estado: una lectura liberadora del cristianismo primitivo.** 9.1. El pensamiento patrístico. 9.2. El *agápe* y la praxis cristiana. 9.3. Justicia social en los orígenes del cristianismo. 9.4. Denuncia al abuso del poder y lucha no-violenta. 9.4.1. El estado en las raíces bíblicas del cristianismo. 9.4.2. El estado y el pensamiento patrístico. 9.4.3. La lucha no-violenta. 9.4.4. No-violencia, solidaridad y pluralismo religioso. 9.5. Solidaridad y derechos humanos. **10. Derechos de la tierra y TL.** 10.1. El grito de las víctimas. 10.2. ¿Cuál ecología? 10.3. La injusticia ambiental. 10.4. Ética del cuidado y derechos humanos. 10.5. Nuevo paradigma. **11. Conclusión**

### 1. Introducción

La tercera parte de nuestra investigación abordará una de las expresiones más importantes del pensamiento latinoamericano de la liberación: la corriente teológica conocida como Teología de

la Liberación (TL). El objetivo principal de este capítulo, en sintonía con los anteriores, es analizar qué contribución realiza la TL al pensamiento de derechos humanos.

Nadie puede ignorar, y mucho menos invisibilizar, los conflictos existentes entre las estructuras relacionadas con la religión cristiana y los derechos humanos. La institución de la inquisición y las acusaciones de herejía fueron figuras que violentaban la dignidad humana. Tratándose de textos pontificios, por ejemplo, nos encontramos con posturas contra la libertad en general –la de conciencia y de religión específicamente–, y también contra la vida y la integridad física. En la bula *Cum adversus haereticam pravitatem*, del 31 de octubre de 1243, Inocencio IV estableció disposiciones drásticas contra los herejes, a través de la adopción de tres leyes; en la primera, señala que los herejes que fueran condenados por la Iglesia sean entregados al brazo secular para la aplicación de una “pena adecuada”, y la segunda ley establecía la pena de muerte para quienes perseveren en el error después de ser amonestados: ser quemados vivos como evento público. El mismo Inocencio IV, en la bula *Ad extirpanda*, de 15 de mayo de 1252, valida y hace suyas las leyes de represión que había promulgado el emperador Federico II; entre estas normas, se autoriza la práctica de la tortura contra los herejes. En efecto, como señala Javier Giraldo: “Los procedimientos de la Inquisición desconocen profundamente lo que hoy se considera el núcleo más esencial, básico y fundamental de los derechos del ser humano: **vida, integridad y libertad**. En efecto, el derecho a la Vida es violado por la Pena de Muerte, aplicada en sus modalidades más crueles como es la de ser quemado vivo; el derecho a la Integridad es violado por la práctica de la tortura, y el derecho a la libertad, en su forma más elemental como lo es la Libertad de Conciencia, es desconocido por los mismos objetivos constitutivos de la Inquisición”.<sup>1929</sup> De hecho, los principios, reglas y procedimientos de la Inquisición se conocen a través de los “manuales” para los inquisidores.<sup>1930</sup>

Por otro lado, en el pontificio *Quod aliquantum*, del 10 de marzo de 1791, Pío VI se dirige a la iglesia francesa afirmando que la libertad y la igualdad, proclamada en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, llevan a la barbarie y que la libertad religiosa es un derecho que atenta contra el plan divino: “Pero ¿puede haber algo más insensato que establecer entre los hombres tal igualdad y tal libertad desenfrenadas que ahogan complemente la razón, el

---

<sup>1929</sup> GIRALDO, Javier, *Derechos humanos y cristianismo. Transfondos de un conflicto*, Universidad Carlos III de Madrid-Cátedra de Teología y Ciencias de la Religión-Dykinson, Madrid, 2008, p. 23.

<sup>1930</sup> Cf. EIMERIC, Nicolau y PEÑA, Francisco, *El manual de los inquisidores*, Ed. Luis Salas-Molins, Muchnik Editores, Barcelona, 1996. Por ejemplo, según este manual, la tortura tiene como objetivo que el acusado confiese su herejía, y no admite excepciones o privilegios. Este principio se justifica de la siguiente manera: “Si, por otros delitos y ante otros tribunales, la regla es nunca torturar a ciertas categorías de personas, por ejemplo, doctores, soldados, oficiales e hijos suyos, niños y ancianos, por el crimen horrible de herejía no hay privilegio eximente, no hay excepción: todos pueden ser torturados. ¿Cuál es la razón? En interés de la fe hay que desterrar la herejía de los pueblos, hay que erradicarla, impedir que se propague. Y que nadie se asombre de esta severidad. Para el delito de lesa majestad no hay excepción ni privilegios, ¿por qué habría de haberlos para el delito de lesa majestad divina?” (III.F.28).

don más precioso que la naturaleza haya regalado al hombre y el único que lo distingue de los animales? (...) esa igualdad, esa libertad tan alardeadas no son, pues, para el hombre, desde su nacimiento, sino quimeras y palabras vacías de sentido”.<sup>1931</sup> En la encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI, publicada el 15 de agosto de 1832, se considera un principio absurdo e irracional la libertad de conciencia:

“De esa cenagosa fuente del indiferentismo mana aquella absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura, que afirma y defiende a toda costa y para todos, la libertad de conciencia. Este pestilente error se abre paso, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes, llegando la impudencia de algunos a asegurar que de ella se sigue gran provecho para la causa de la religión. ¡Y qué peor muerte para el alma que la libertad del error! decía San Agustín. Y ciertamente que, roto el freno que contiene a los hombres en los caminos de la verdad, e inclinándose precipitadamente al mal por su naturaleza corrompida, consideramos ya abierto aquel abismo del que, según vio San Juan, subía un humo que oscurecía el sol y arrojaba langostas que devastaban la tierra. De aquí la inconstancia en los ánimos, la corrupción de la juventud, el desprecio –por parte del pueblo– de las cosas santas y de las leyes e instituciones más respetables; en una palabra, la mayor y más mortífera peste para la sociedad, porque, aun la más antigua experiencia enseña cómo los Estados, que más florecieron por su riqueza, poder y gloria, sucumbieron por el solo mal de una inmoderada libertad de opiniones, libertad en la oratoria y ansia de novedades”.<sup>1932</sup>

En la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* de Pío IX, de 8 de diciembre de 1864, condena como incompatibles con la fe cristiana la libertad de conciencia y la de enseñanza. Pero además de estas posturas de la doctrina vaticana, ni qué decir de acciones del mismo pontificado contra la ciencia, el pensamiento científico, las investigaciones histórico-críticas, etc.<sup>1933</sup>

Es evidente que la institución de la Iglesia católica ha sido aliada, en muchas épocas, de los poderosos y de quienes han violado la dignidad humana. Es evidente, igualmente, que la estructura eclesial es antidemocrática. Que bajo ciertas circunstancias la Iglesia ha adaptado el cristianismo para los intereses de las clases opulentas, que poco se preocupan del cambio social o de la promoción de los derechos humanos. En el mismo sentido, las violaciones realizadas en las guerras de religiones, y en la conquista-“evangelización” de los territorios y las personas de los

---

<sup>1931</sup> PÍO VI, *Quod aliquantum*, n. 10-11.

<sup>1932</sup> GREGORIO XVI, *Mirari vos*, n. 10.

<sup>1933</sup> Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 210-226.

pueblos indígenas de América Latina.<sup>1934</sup> Lo mismo podría señalarse de otras confesiones cristianas, cuyas interpretaciones de la Biblia fueron funcionales para la colonización y exterminio de las poblaciones originales. A lo anterior podemos sumar la discriminación que se realiza contra la mujer en la Iglesia católica, las características poco democráticas de las estructuras eclesiales, o las posturas papales contra el pluralismo cultural y religioso. Esta realidad de la Iglesia, Leonardo Boff la expresa con las siguientes palabras:

“La Iglesia posterior (al siglo III d.C.) es oportunista: desea defender su lugar en el mundo; la indefectibilidad ya no es problema de fe, sino resultado de la prudencia y la acomodación humanas que le permiten, en grave tensión con las exigencias evangélicas, sobrevivir en medio de los regímenes más totalitarios. El obispo ya no es el que camina libremente a dar testimonio hasta el martirio, sino que, por lo general, se ve arrastrado, camina detrás del rebaño y, no raras veces, asiste al exterminio de sus profetas lleno de miedo, de reticencia y de llamamientos de fidelidad no a Cristo, sino a la Iglesia-institución. Para sobrevivir, la Iglesia-institución llegará incluso a acomodar la interpretación de sus doctrinas, como es el caso típico del uso de la violencia y del derecho de la rebelión. Hay una línea, que va desde las encíclicas de Gregorio XVI (1831-1846) y el *Syllabus* de Pío IX (1864), pasando por León XIII (encíclica *Quod apostolici muneris*, de 28-12-1878), hasta la *Populorum Progressio* de Pablo VI, en la que se condena la violencia revolucionaria, por muy grande que sea la provocación que la origine. Enseñar semejante doctrina es fácil cuando la institución vive una relación amistosa con los regímenes sometidos a contestación”.<sup>1935</sup>

Si consideramos, como lo hace Ellacuría, a la teología como el momento intelectual de la praxis eclesial, entonces dichas posturas pontificias y prácticas del catolicismo oficial tuvieron su momento teológico que funcionó como ideología justificatoria de tales violaciones de derechos humanos. En este sentido, por ejemplo, encontramos la teología de Agustín de Hipona que niega todo derecho al error y justifica la represión contra los herejes. De forma semejante podemos citar a la teología de Tomás de Aquino, cuando afirma que si bien los infieles no pueden ser forzados a creer, sí han de ser obligados a no impedir la fe mediante blasfemias o persecuciones, lo que justifica la guerra contra ellos; pero tratándose de los que aceptaron la fe y renuncian a ella por apostasía o herejía, “deben ser forzados, aun mediante la fuerza física, a cumplir lo que prometieron y a mantener lo que aceptaron”.<sup>1936</sup> La defensa de la esclavitud natural –que

---

<sup>1934</sup> Cf. GIRALDO, Javier, *Derechos humanos y cristianismo*, op. cit., pp. 19-78.

<sup>1935</sup> BOFF, Leonardo, *Iglesia: Carisma y Poder Ensayos de ecclesiológia militante*, Trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 107.

<sup>1936</sup> AQUINO, Tomás de, *ST*, II-II, q. 11, a. 3.

analizamos en el capítulo primero de esta investigación– en contra de los indígenas de América realizada, entre otros, por el pensamiento de Ginés de Sepúlveda, también contaba con fundamentos teológicos. Igualmente podemos citar ciertas teologías contemporáneas contra los derechos de la mujer o de ciertas minorías, u opuestas a la pluralidad.<sup>1937</sup>

Sin dejar de reconocer los conflictos anteriores, existen otras concepciones del cristianismo que se encarnan en prácticas a favor de derechos humanos. Muchas de estas prácticas nacieron, en un primer momento, de la sensibilidad de los cristianos a las necesidades humanas y al clamor de los oprimidos. Además, la TL es un ejemplo claro del momento intelectual de esta praxis.

En América Latina, para nadie es novedad que muchas organizaciones promotoras de derechos humanos se inspiran en el pensamiento cristiano, y que ciertos sectores de las iglesias han mostrado un profundo interés por la justicia: algunas diócesis han creado la pastoral de derechos humanos, órdenes religiosas constituyen o asesoran organizaciones de la sociedad civil (OSC), y algunas instituciones educativas de corte cristiano se han preocupado por la educación en la paz, la justicia y la solidaridad.<sup>1938</sup> La influencia del cristianismo en algunos nuevos sujetos sociales es también conocida, como en el caso de Brasil y sus movimientos por la reforma agraria.<sup>1939</sup> Además, en tierras latinoamericanas se cuenta con la experiencia de obispos que han colocado la defensa de los derechos humanos como prioritarios en su labor pastoral, siendo ejemplos contemporáneos de la THDH y, en algunos casos, muestras de la praxis relacionada con

---

<sup>1937</sup> Por ejemplo, a pesar que en alguno temas, el pontificado de Juan Pablo II asumió el discurso de derechos humanos, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, realizado por una comisión liderada por Joseph Ratzinger, el número 2357 aborda en los siguientes términos: “La homosexualidad designa las relaciones entre hombres o mujeres que experimentan una atracción sexual, exclusiva o predominante, hacia personas del mismo sexo. Reviste formas muy variadas a través de los siglos y las culturas. Su origen psíquico permanece en gran medida inexplicado. Apoyándose en la Sagrada Escritura que los presenta como depravaciones graves (cf Gn 19, 1-29; Rm 1, 24-27; 1 Co 6, 10; 1 Tm 1, 10), la Tradición ha declarado siempre que ‘los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados’ (CDF, decl. ‘Persona humana’, 8). Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso”. Salta a la vista el discurso violatorio a la igualdad y no-discriminación contra las personas homosexuales. También se podría mencionar la *Declaración Dominus Iesu*, del 6 de agosto de 2000, emitida por el entonces cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, cuyo contenido ha sido considerada contrario al ecumenismo, al diálogo entre religiones y a la libertad de creencias” (cf. BOFF, Leonardo, “Joseph Card. Ratzinger: ¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesus*” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 233, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/233.htm>, consulta enero de 2010). Sobre esta declaración, Juan José Tamayo señala que raya en el fundamentalismo, que tiene una visión negativa en exceso de la sociedad occidental, y que cierra la puerta al diálogo interreligioso (Cf. TAMAYO-ACOSTA, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, op. cit., pp. 194-203).

<sup>1938</sup> En México, por ejemplo, destacan por la fuerza pública que han cobrado, el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, de la Compañía de Jesús; el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, relacionado con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas); el Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria y el Centro de Derechos Humanos del Migrante, con colaboración de dominicos; la serie de “Casas del Migrante”, distribuidas por diversas partes del país, para atender a los migrantes centroamericanos y del sur de México que buscan trabajar en los Estados Unidos, que se relacionan con diversas instituciones cristianas.

<sup>1939</sup> Cf. LOSANO, Mario G., “La religión y el Movimiento Sin Tierra (MST)” en Juan José Tamayo-Acosta y Edgardo Rodríguez Gómez (Coord.), *Aportación de la Teología de la Liberación a los Derechos Humanos*, op. cit., pp. 119-139.

la TL. Sin duda, esta lucha tiene sus antecedentes históricos, como son los casos de fray Bartolomé de las Casas, fray Alonso de la Veracruz, fray Antonio Montesinos y Vasco de Quiroga que, como hemos visto, defendieron la vida y otros bienes y derechos de los indígenas. Entre estos obispos contemporáneos podemos citar a Juan José Gerardi, Óscar Arnulfo Romero, Samuel Ruiz, Sergio Méndez Arceo y Pedro Casaldáliga.

Mundialmente conocida ha sido la praxis de Óscar Arnulfo Romero, asesinado por el ejército salvadoreño por criticar y oponerse al gobierno represor, y realizar una acción pastoral desde los pobres y oprimidos.<sup>1940</sup> En varias de sus homilías tocaba el tema de la ausencia de justicia con los sectores víctimas de los sistemas político y económico: “Un cristiano que se solidariza con la parte opresora no es verdadero cristiano. Un cristiano que defiende posiciones injustas que no se pueden defender, sólo por mantener su puesto, ya no es cristiano”.<sup>1941</sup> “Nadie comprende tanto al pobre como el que es pobre evangélico. Sabe lo que significa el hambre de la madre, del niño, del tugurio, porque él también vive, tal vez no en las condiciones físicas iguales, pero sí en una espiritualidad de pobre que lo hace comprender y compartir. No da como de arriba a abajo; ya no es tiempo de paternalismos; es tiempo de fraternidad, de sentir que es hermano, que me interesa el interés del pobre, del campesino, del que no tiene”.<sup>1942</sup> “Este es el pensamiento fundamental de mi predicación: nada me importa tanto como la vida humana. Es algo tan serio y tan profundo, más que la violación de cualquier otro derecho humano, porque es vida de los hijos de Dios y porque esa sangre no hace sino negar el amor, despertar nuevos odios, hacer imposible la reconciliación y la paz. ¡Lo que más se necesita hoy aquí es un alto a la represión!”<sup>1943</sup>

Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca (México) de 1952 a 1983, se caracterizó por su praxis a favor de la justicia social y por promover el movimiento de los cristianos por el socialismo; fue impulsor y miembro de la TL.<sup>1944</sup> Entre sus mensajes, la defensa de derechos humanos era frecuente: “Continuemos también, hermanos, acciones como la solidaridad con los obreros y campesinos en sus luchas, la defensa de los derechos humanos ante las arbitrariedades

---

<sup>1940</sup> Cf. ROMERO, Óscar Arnulfo, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, Ed. Jon Sobrino *et al.*, UCA Editores, San Salvador, 2001; SOBRINO, Jon, *Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador, 2004; LÓPEZ VIGIL, María, *Monseñor Romero. Piezas para un relato*, UCA Editores, San Salvador, 2001.

<sup>1941</sup> ROMERO, Óscar Arnulfo, “Homilía del 16 de septiembre de 1979” en Miguel Cavada y Jon Sobrino, *El evangelio de Monseñor Romero*, Centro Monseñor Romero-UCA, San Salvador, 2004, p. 31.

<sup>1942</sup> ROMERO, Óscar Arnulfo, “Homilía del 15 de julio de 1979” en *ibidem*.

<sup>1943</sup> ROMERO, Óscar Arnulfo, “Homilía del 16 de marzo de 1980” en *El evangelio de Monseñor, op. cit.*, p. 73.

<sup>1944</sup> Cf. MÉNDEZ ARCEO, Sergio, *Compromiso cristiano y liberación*, 2 tomos, Centro de Estudios Ecuménicos-Nuevomar, México, 1985; FAZIO, Carlos, *La cruz y el martillo*, Planeta, México, 1987; LÓPEZ BUCIO, Baltasar, *Don Sergio Méndez Arceo. Profeta para nuestro tiempo*, Secretariado Social Mexicano- Dabar, México, 1976; VIDELA, Gabriela, *Un señor obispo. Sergio Méndez Arceo*, Correo del Sur, Cuernavaca, 1982; GARCÍA GONZÁLEZ, Jesús, “Don Sergio Méndez Arceo y la Iglesia latinoamericana” en *Christus*, no. 728, México, enero-febrero 2002, pp. 8-16; PIXLEX, Jorge, “Don Sergio, pastor ecuménico” en *Christus*, no. 728, México, enero-febrero 2002, pp. 19-20; GIRARDI, Giullio, “Mis ‘encuentros’ con don Sergio” en *Christus*, no. 728, México, enero-febrero 2002, pp. 21-23; DEL VALLE, Luis G., “Don Sergio, de gran estatura en muchos sentidos de la palabra” en *Christus*, no. 728, México, enero-febrero 2002, pp. 24-25; DE ANDA, Francisco, “El adiós a un obispo progresista” en *Christus*, no. 728, México, enero-febrero 2002, pp. 26-28.

judiciales o policiales y la solidaridad con nuestros hermanos reprimidos y perseguidos en Latinoamérica, ahora clamorosamente en El Salvador y Guatemala”.<sup>1945</sup> Su interés por la defensa de la dignidad humana a través de los derechos humanos quedó patente al expedir un “decreto de excomunión para torturadores”, el Viernes Santo de 1981, como una repuesta ante la situación vivida en México. Señalaba que “[e]ste decreto quiere ser ante todo una enérgica afirmación de la dignidad del hombre y de los derechos humanos”.<sup>1946</sup> En él describe la tortura como una ofensa mayor en los siguientes términos:

“Entre las formas más graves en que se ofende al hermano más pequeño, su vida, su integridad y su dignidad, está la tortura, tanto física, psíquica, como moral, sobre todo cuando se hace con todos los agravantes, pues la hace la autoridad puesta para proteger y promover todo lo que contribuye a la vida y dignidad de los ciudadanos; se hace con la fuerza y los medios que el mismo pueblo proporciona para su seguridad y respeto constituye una violación y traición a la confianza depositada por el pueblo en sus autoridades; se hace en la clandestinidad y con visos de legitimidad, a pesar de que su práctica está condenada en la ley de los derechos humanos”.<sup>1947</sup>

Juan José Gerardi, obispo de Guatemala, defendió los derechos de los pueblos mayas y participó en la Comisión Nacional de Reconciliación. Fue asesinado dos días después de la presentación del informe “Nunca más”, en la Catedral Metropolitana de Guatemala, el 24 de abril de 1998. Estas palabras son un ejemplo del compromiso con la defensa de derechos humanos: “Abrirnos a la verdad, encarar nuestra realidad personal y colectiva no es una opción que se puede aceptar o dejar, es una exigencia inapelable para todo ser humano, para toda sociedad que pretenda humanizarse y ser libre. Nos sitúa ante nuestra condición más radical como personas; somos hijos e hijas de Dios, llamados a participar de la libertad del Padre. (...) Años de terror y muerte han desplazado y reducido al miedo y al silencio a la mayoría de los guatemaltecos. La verdad es la palabra primera, la acción seria y madura que nos posibilita romper ese ciclo de violencia y muerte, y abrirnos a un futuro de esperanza y luz para todos”.<sup>1948</sup>

Otro ejemplo muy destacado es la pastoral que por casi cuarenta años efectuó Samuel Ruiz en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, con una importante labor de promoción de los derechos y la cultura indígenas.<sup>1949</sup> El discurso de derechos humanos se hace presente desde la

---

<sup>1945</sup> MÉNDEZ ARCEO, Sergio, *Compromiso cristiano y liberación*, Tomo II, *op. cit.*, p. 54.

<sup>1946</sup> *Ídem.*, p. 284.

<sup>1947</sup> *Ibidem.*

<sup>1948</sup> Del proyecto *Recuperación de la Memoria Histórica*, tomado de *Christus*, no. 706, México, Mayo-Junio 1998, pp. 58-59.

<sup>1949</sup> Cf. RUIZ GARCÍA, Samuel, “Derechos humanos de las minorías étnicas” en *Christus*, no.512, México, julio de 1978, pp. 33-36; RUIZ GARCÍA, Samuel, *Teología bíblica de la liberación*, Jus, México, 1975; RUIZ GARCÍA,

perspectiva que hemos abordado a través de esta investigación; en una carta pastoral escrita por motivo de la visita de Juan Pablo II a los indígenas del continente americano, en 1993, el obispo chiapaneco señala:

“La discriminación presente todas las formas de pobreza y el predominio del control político, ante las señales de protesta o de inconformidad organizada para levantar justos reclamos y exigencias.

Pero los espacios donde mayormente se evidencia esta lacra son los que corresponden a la administración de la justicia y al respecto de los derechos humanos. Las crónicas de los últimos años en nuestra Diócesis arrojan datos impresionantes en lo que se refiere a la fabricación de delitos, aprehensiones ilegales, torturas, impunidad, encarcelamientos injustos, maltrato carcelario, desalojos, etc.

Por ello, no es faltar a la objetividad sostener que en la sociedad chiapaneca la desigualdad atraviesa todas las relaciones humanas y sociales, tiñéndolas de una carga de opresión y dominación, que forma parte de la conciencia colectiva”.<sup>1950</sup>

Pedro Casaldáliga es conocido, además de su praxis a favor de los pobres, por la profusión de sus obras.<sup>1951</sup> Su manera de comprender la espiritualidad cristiana la relaciona estrechamente con la defensa de la dignidad humana; por ejemplo, señala que ante la situación de las víctimas se genera la indignación ética: “Es una indignación ética ‘radical’ que viene de muy hondo, de las raíces últimas de nuestro ser. Es una indignación que no brota de una circunstancia o de una ideología particular, sino una indignación que uno percibe que la siente por el mero hecho de ser humano, de forma que si no la sintiera no se sentiría humano. Una indignación tan irresistible que no deja comprender cómo puedan no sentirla otras personas humanas”.<sup>1952</sup>

Estas experiencias, y muchas más, nos conducen a confrontar algunas concepciones que se vierten sobre la influencia del cristianismo –u otras religiones– hacia la justicia social y el respeto de derechos humanos. Así, por ejemplo, en términos dogmático-marxistas, al cristianismo, por su

---

Samuel, *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Principios teológicos*, San Pablo, México, 1999; RUIZ GARCÍA, Samuel y TORNER, Carles, *Cómo me convirtieron los indígenas*, Trad. Milagros Amado Mier y Denise Garnier, Sal Terrae, Santander, 2003; REYES, Arturo y ZEBADÚA, Miguel Ángel, *Samuel Ruiz. Su lucha por la paz en Chiapas*, Ediciones del Milenio, México, 1995; FAZIO, Carlos, *Samuel Ruiz. El caminante*, Espasa-Calpe, México, 1994; MEYER, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, TusQuets Editores, México, 2000.

<sup>1950</sup> RUIZ GARCÍA, Samuel, *En esta hora de gracia. Carta pastoral*, DABAR, México, 1993, pp. 16-17.

<sup>1951</sup> Entre sus obras, podemos citar: CASALDÁLIGA, Pedro, *Clamor elemental*, Sígueme, Salamanca, 1971; *Yo creo en la justicia y en la esperanza. El Credo que ha dado sentido a mi vida*, Desclée de Brower, Bilbao, 1976; *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo. Escritos pastorales*, Sal Terrae, Santander, 1983; *Espiritualidad de la Liberación*, CRT, México, 1993, en coautoría con José María Vigil; *Evangelio y revolución*, Nueva Utopía, Madrid, 2000. También puede verse la obra colectiva sobre su persona: FORCANO, Benjamín *et al.* (Coords.), *Pedro Casaldáliga. Las causas que dan sentido a su vida. Retrato de una personalidad*, Nueva Utopía, Madrid, 2008.

<sup>1952</sup> CASALDÁLIGA, Pedro y VIGIL, José María, *Espiritualidad de la liberación, op. cit.*, p. 51.

carácter religioso, se le considera una “ideología” que aliena al ser humano, pues sirve únicamente de consuelo frente a la infelicidad. Al respecto, Rubén Dri señala que desde esta postura, la religión “parte de un desgarramiento producido en el hombre. Un desgarramiento es una ruptura que requiere una reparación, una soldadura. Precisamente la religión constituye esta soldadura, pero trasladada al ‘más allá’, al ‘trasmundo’, porque en este mundo sería imposible lograrla. (...) De ese modo la religión se presenta como una traba para que el hombre realice la soldadura de su vida terrenal. Es decir, las contradicciones en las que vive el hombre, que le producen el estado de infelicidad, son presentadas como insolubles en este mundo por la religión, que en cambio promete una solución total en el otro. Con ello los hombres son invitados a soportar resignadamente su situación”.<sup>1953</sup> No obstante, afirma este autor, la experiencia histórica puede demostrar lo contrario, cosa que un autor marxista, como Antonio Gramsci lo señala, cuando considera que el cristianismo ha tenido una influencia profunda en los procesos revolucionarios:

“Esto no quiere decir que la utopía no pueda tener un valor filosófico, puesto que tiene un valor político y toda política es implícitamente una filosofía, aunque sea inconexa y en esbozo. En este sentido, la religión es la más gigantesca utopía, es decir, la más gigantesca ‘metafísica’ que ha conocido la historia, porque es el intento más grandioso de conciliar en forma mitológica las contradicciones reales de la vida histórica: afirma, en verdad, que el hombre tiene la misma ‘naturaleza’, que existe el hombre en general porque ha sido creado por Dios, es hijo de Dios y, por consiguiente, hermano de los demás hombres, y que se puede concebir así él mismo reflejándose en Dios, ‘autoconciencia’ de la humanidad; pero, al mismo tiempo, afirma que todo esto no pertenece a este mundo sino a otro (utópico). **Así fermentan las ideas de igualdad, de fraternidad, de libertad entre los hombres, entre aquellos estratos humanos que no se ven ni iguales, ni hermanos de los demás hombres ni libres frente a ellos. Por esto en todos los movimientos sociales de las multitudes, de un modo u otro, bajo formas e ideologías determinadas, se han planteado estas reivindicaciones**”.<sup>1954</sup>

No es nuestra intención entrar a la discusión sobre la función social de las religiones, ni respecto al tema de la situación actual de la secularización; estos temas rebasarían las intenciones de esta investigación. Los ejemplos arriba mencionados buscan ilustrar lo complejo que es la

---

<sup>1953</sup> DRI, Rubén R., *Insurrección y resurrección*, Centro de Estudios Ecueménicos, México, 1983, p. 34.

<sup>1954</sup> GRAMSCI, Antonio, “Algunos problemas para el estudio de la filosofía de la praxis” en *Introducción a la filosofía de la praxis*, Trad. J. Solé Tura, Península, Barcelona, 1970, p. 67 (negritas mías). También puede verse sobre esta relación entre cristianismo y justicia social, aunque desde otra perspectiva: MIRANDA, Porfirio, *Comunismo en la biblia*, Siglo XXI, México, 1988; AGUIRRE, Jesús, ARANGUREN, José Luis *et al.*, *Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.

relación entre el cristianismo con la justicia social y los derechos humanos, con el fin de ubicar a la TL como uno de los momentos intelectuales de la fe cristiana que ha colocado este tema como prioritario.

Una cantidad importante de los movimientos cristianos a favor de la justicia y los derechos humanos en América Latina han tenido como su momento intelectual a la TL. La realidad de dependencia y pobreza que ha cargado este subcontinente, que se refleja en la violación estructural de derechos humanos, ha sido para esta escuela teológica, desde sus inicios hasta el día de hoy, el punto de partida para su elaboración.

Para analizar la manera en que la TL contribuye con el pensamiento de derechos humanos seguiremos la siguiente ruta. En primer lugar realizaremos una breve reflexión sobre la relación que puede tener la teología y los derechos humanos, para después ubicarnos en el ámbito de la TL. Entonces abordaremos brevemente la historia de esta escuela teológica y las nociones fundamentales de su método. Para entrar al contenido central de este capítulo, en tercer lugar, analizaremos la manera en que algunos conceptos fundamentales de la TL tienen relación con la praxis y el discurso de derechos humanos. En seguida iniciaremos nos adentraremos a la hermenéutica que la TL realiza de diversos textos bíblicos y que guardan relación con la justicia y los derechos humanos. Iniciaremos con la experiencia del Éxodo y la formación del pueblo hebreo, para luego abordar la afirmación de la dignidad humana y su historicidad en los textos del Génesis. Para terminar con los textos veterotestamentarios se analizará la presencia del *mispât* en la denuncia de los profetas y en los escritos sapienciales. En seguida analizaremos la interpretación que la TL realiza de los evangelios y la praxis de Jesús de Nazaret desde la sensibilidad de derechos humanos. Continuaremos con el análisis de la manera en que el cristianismo primitivo continuó con dicha praxis, poniendo énfasis en la relación entre derechos humanos y solidaridad. Para terminar este análisis haremos una breve reflexión de la manera en que la TL ha abordado el tema del derecho al medio ambiente sano y los derechos de la Tierra, en especial desde la perspectiva propuesta por el teólogo brasileño Leonardo Boff.

## **2. Relación entre teología y derechos humanos**

Antes de abordar en concreto el tema de la TL y derechos humanos, creemos necesario realizar algunas puntualizaciones que ayuden a aclarar el objetivo de este capítulo. Estas reflexiones irán encaminadas a ubicar la manera en que entendemos el aporte que la teología puede realizar al pensamiento jurídico, en concreto, al pensamiento de derechos humanos. En primer lugar, abordaremos la cuestión del hecho religioso, para comprenderlo desde la praxis histórica, y así asumir su carácter en relación con la realidad. A partir de esto, en segundo lugar, veremos cómo la filosofía del derecho y la TL pueden tener un punto de encuentro en el mundo contemporáneo,

sin que ninguna de ellas llegue a confundirse ni poner en riesgo su autonomía; es decir, se trata de establecer la vía para realizar una reflexión entre las dos disciplinas y la praxis a favor de derechos humanos.

## 2.1. El hecho religioso

Si bien existen diversas vías para abordar el análisis de lo religioso –sea por medio de la sociología, la antropología, etc.– en esta sección, de manera breve y específica, deseamos abordarla desde una perspectiva filosófica como “hecho”.<sup>1955</sup> Es decir, antes de establecer si es verdadera o falsa, o de determinar cuál es su función social o su influencia sobre el individuo, hay que establecer en qué consiste la realidad última de la religión, como un hecho, para lo cual, seguimos la filosofía de Xavier Zubiri. Esto en virtud de que dicho análisis nos parece adecuado para otorgar una base filosófica a la contribución de la TL al pensamiento sobre derechos humanos.

Antes de intentar comprender el sentido de las vivencias religiosas, de analizar el significado de cierto lenguaje religioso, o de explicar la función social o psicológica que ejerce la religión, se debe indagar sobre la realidad de ésta como un *hecho* que se da en la interacción dialéctica del ser humano con el mundo. La novedad de la comprensión de la religión por parte de Zubiri parte de su método basado en su filosofía de la inteligencia que se encuentra en su trilogía sobre la *inteligencia sentiente*.<sup>1956</sup> En términos generales, la inteligencia consiste, para Zubiri, en la aprehensión de las cosas como reales, lo que se logra a través de la hiperformalización del sistema nervioso y cerebral del ser humano. Esta función primaria de la inteligencia, que hace ser al hombre un “animal de realidades”, se complementa con las funciones ulteriores que son el *logos* y la razón. El primero consiste en la función intelectual de formular juicios, afirmaciones o proposiciones, de llamar a las cosas frente a las demás, mientras que la segunda realiza la crítica y radicalización de lo ya dado en el *logos* y de lo presente en el campo de realidad. Es a través de la razón que se muestra la capacidad creativa y crítica del ser humano.

Si la religión es un *hecho* que se presenta en la historia de la humanidad desde sus épocas más remotas, el problema respecto a su realidad se debe plantear a partir de la praxis humana. Ésta consiste en la interacción del hombre con el mundo que le rodea, una interacción que no está

---

<sup>1955</sup> En efecto, somos conscientes de que dentro de la perspectiva filosófica existen diversas posturas y corrientes para abordar el tema religioso. Hemos optado por aquella que creemos responde mejor a los objetivos de nuestra investigación. Para una visión general del problema filosófica que constituye lo religioso: Cf. FRAIJÓ, Manuel (Ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 2001; TORRES QUEIRUGA, Andrés, *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo Divino, Estella, 2000; DURÁN CASAS, Vicente *et al.* (Comp.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre Editores-Equipo jesuita de reflexión filosófica, Bogotá, 2003.

<sup>1956</sup> ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982; *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983; *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

determinada por la naturaleza o por algo semejante, sino que es constitutivamente abierta. Por su inteligencia, el ser humano no sólo recibe “estímulos de respuesta” como sucede con los demás animales, sino que aprehende estos estímulos como reales. En otras palabras, el hombre no está predeterminado en su forma de vida por su constitución biológica, sino que en cierto modo tiene que construir su vida. Basta con dar un vistazo a las diversas culturas y formas de organización social que ha conocido la historia de la humanidad para corroborar que la praxis humana es abierta y no se encuentra plenamente determinada por la naturaleza.

Si bien la praxis humana no se encuentra predeterminada, tampoco se halla en un estado de absoluta libertad. Se enfrenta a los límites que le impone la realidad a través de un conjunto de posibilidades. En cada caso, el ser humano debe determinar la posibilidad por la cual va a optar, con lo que le da sentido a su praxis. Estas opciones van configurando la propia realidad humana, es decir, a través de la apropiación de posibilidades el ser humano hace su vida. En este sentido, Xavier Zubiri señala que “[l]as acciones no son la vida sino que, por el contrario, la vida se va plasmando en acciones, y sólo por esto tales acciones son vitales: las acciones son vitales porque son la posesión de sí mismo. La persona se va haciendo al ir ejecutando acciones; recíprocamente las acciones se ejecutan porque la vida se plasma en ellas. Tomadas por sí mismas, las acciones no son la vida sino el argumento de la vida”.<sup>1957</sup>

No obstante que la apropiación de posibilidades se da en hombres reales y concretos, no se puede considerar la praxis de un modo exclusivamente individual. La praxis humana está configurada de manera social e histórica; las posibilidades que la realidad presenta a un ser humano concreto están social e históricamente determinadas. No toda época histórica ni toda sociedad ofrecen las mismas posibilidades; además, se debe tener en cuenta que hay actividades que involucran a toda la sociedad, y no sólo al individuo, pues de las opciones que se toman se decide la forma concreta en que la sociedad se estructurará en un futuro.

Lo anterior no contradice lo que se venía diciendo sobre la apertura de la praxis humana. Al contrario, se deja en claro que esta praxis se encuentra abierta a ciertas posibilidades que, irreductiblemente individuales, son determinadas histórica y socialmente. En efecto, estas posibilidades no pueden ser deducidas de manera abstracta de la naturaleza humana en general, sino de un ser humano concreto que se realiza en un medio social y natural específico:

“Según la zona temporal, según el marco social, según el modo peculiar de la individualidad que le ha sido dada, el hombre vive en el perfil de un contexto ya parcialmente trazado. Es el cuadro de una vida que antes de ejecutar sus acciones como agente, y precisamente para poder ejecutarles, le ha sido dado. La vida no empieza en el vacío sino en determinado contexto vital. Podemos también incluir en este contexto,

---

<sup>1957</sup> ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994, p. 75.

parcialmente por lo menos, fenómenos tales como la vocación, etc. La vocación no es forzosamente algo meramente natural como lo son las potencias y las facultades, sino que es ante todo un contexto vital. Entonces el hombre ciertamente ejecuta sus acciones como agente de ellas, pero también ‘a una’ como *actor* de ellas. El hombre, a la vez que agente de su vida, es actor de su propia vida. La persona es en cierto modo el gran personaje de su vida.

Finalmente, con sus potencialidades y facultades, y dentro de su contexto ya trazado, el hombre ejecuta sus acciones. Pero dentro de ciertos límites, el hombre no es sólo agente y actor de la vida. Es que dentro de ciertos límites el hombre podría ejecutar acciones muy diversas. Para ello tiene que optar. Y optar es más que elegir una acción, optar es adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras”.<sup>1958</sup>

Ahora bien, a partir de lo anterior, surge la pregunta sobre dónde se fundan o dónde están las fuentes de las diversas posibilidades que se le presentan a la praxis humana; en esto Zubiri habla del “poder de la real”. Las posibilidades que el ser humano encuentra en su praxis interactiva con el mundo se fundan definitivamente en la realidad. Es gracias a la apertura humana a lo real que el ser humano tiene posibilidades. Al aprehender las cosas como reales, la realidad es aquello en que no solamente de hecho sino de manera constitutiva se apoya el ser humano para hacer su vida, para ser persona.

Gracias a que el ser humano aprehende las cosas, a los demás seres, y a las instituciones sociales como reales, es que se constituyen en fuentes de posibilidades. Si todos ellos fueran meros estímulos, las respuestas estarían dadas en forma automática y entonces no habría necesidad de optar entre un conjunto de posibilidades. Ciertamente, las posibilidades humanas son constituidas en forma histórica, es decir, que las posibilidades apropiadas por una generación son fuente de posibilidades futuras, pero lo son en razón de que las acciones humanas se realizan entre realidades. En efecto, la fuente *última* de estas posibilidades es la realidad; señala Zubiri: “[...] la realidad, entendida no como cosa real sino como la formalidad del ‘de suyo’, es algo último en mis acciones; último no tan sólo respecto de las cosas mismas, sino de las acciones de mi persona. Es el apoyo último de todas ellas. Al hombre le pueden fallar muchas cosas, incluso tal vez todas con las que de hecho se encuentra, pero piensa que mientras sea real y haya realidad no todo está perdido. Es una apelación a una especie de última, suprema instancia que el hombre tiene. La realidad apoya al hombre como algo último: es la *ultimidad* de lo real”.<sup>1959</sup>

Toda acción humana transcurre entre realidades; al optar por una posibilidad, la acción humana se constituye como una toma de posición ante la realidad, tanto natural como humana y

---

<sup>1958</sup> *Ídem.*, pp. 77-78.

<sup>1959</sup> *Ídem.*, p. 82.

social. Toda posibilidad tiene su fundamento último en la realidad, pues si el hombre no aprehendiera las cosas como reales no tendría frente a sí posibilidad alguna. Es así como la realidad es lo *posibilitante*:

“...[I]a realidad tiene otro momento distinto de la ultimidad. Y es que efectivamente el hombre, desde el punto de vista de ser autor de sus actos, interpone entre lo que hace y él mismo lo que se llama un proyecto de adoptar una forma determinada de realidad. En la más modesta de sus decisiones, el hombre ha optado por una posibilidad entre otras (...). Todas las posibilidades, en tanto son posibilidades en cuanto son posibilidades para realizarme en una forma o en otra. De ahí que el momento de realidad tenga un carácter *posibilitante*: es lo que posibilita precisamente que mi realidad sea humana. Toda posibilidad se funda en la realidad como posibilitante”.<sup>1960</sup>

Además, la realidad tiene también el momento de *impelente*. La realidad es lo que impele al ser humano a optar por una u otra posibilidad, a tomar decisiones en diversos sentidos. Es decir, al estar instalado en la realidad, el hombre está empujado por ella a adoptar una determinada posibilidad. Señala Zubiri que “[I]a realidad es *impelente*. Impele, velis nolis, a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad. La realización de mi persona como relativamente absoluta me está absolutamente impuesta por la realidad misma. El hombre no sólo vive *en* la realidad y *desde* la realidad, sino que el hombre vive también *por* la realidad. La realidad no sólo es última y posibilitante; es también impelente”.<sup>1961</sup> Es decir, el ser humano vive en la realidad (*ultimidad*), desde la realidad (*posibilitante*) y por la realidad (*impelente*). Sobre la base de estos tres momentos, la realidad ejerce un dominio sobre el hombre. ¿En qué consiste este poder? Consiste en el fundamento, la fundamentalidad, de la realidad personal del hombre. El ser humano está empujado por la realidad, al estar abierto a ella, a realizar su vida; la persona no está hecha de una vez por todas, sino que tiene que hacerse a sí misma, como realidad humana, en sus opciones. Y estas opciones se toman ante un número limitado, tanto social como histórica y personalmente, de posibilidades, las cuales se fundan en la realidad. En este sentido, el ser humano está sometido al “poder de lo real”. El dominio que ejerce la realidad no merma en sentido alguno la libertad; al contrario, si no estuviera frente a la realidad, el hombre no sería libre, pues sus respuestas estarían predeterminadas. No captaría las cosas como reales, sino como simples estímulos. La libertad del hombre es una libertad concreta, pues sólo gracias a las posibilidades que se le presentan, fundadas en la realidad, tiene la posibilidad de optar.

---

<sup>1960</sup> *Ídem.*, pp. 82-83.

<sup>1961</sup> *Ídem.*, p. 83.

Al principio de este apartado señalamos que había que abordar el problema de la religión desde la praxis humana, pues así se partía de un punto previo a toda función social, sentido del lenguaje o influencia psicológica sobre el sujeto. Pues bien, el punto de partida sobre el cual debe partir una filosofía de la religión, siguiendo a Zubiri, es la *religación*, pues consiste en un hecho primario presente en toda realidad humana: “Esto no es una mera concepción teórica sino que es un análisis de hechos. La religación es ante todo un *hecho* perfectamente *constatable*. No sólo esto, sino que la religación es algo que afecta al todo de mi realidad humana desde mis más modestos caracteres físicos hasta mis más elevados rasgos mentales, porque lo que está religado al poder de lo real no es uno u otro aspecto de mi realidad sino que es mi propia realidad personal en todas sus dimensiones, porque según todas es como me hago persona. La religación es pues un hecho no sólo constatable, sino un *hecho total*, integral. Finalmente, la religación es algo básico y radical. La religación es la raíz de esta realidad personal mía”.<sup>1962</sup>

¿Qué se entiende por *religación*? Según Zubiri es el dominio que la realidad ejerce sobre el ser humano, el cual le impone la necesidad de optar libremente entre sus posibilidades. Al ser la realidad el fundamento de toda posibilidad, el ser humano está, en este sentido, *ligado* a la realidad; por tratarse de un animal de realidades, es decir, al estar sometido al poder de lo real, el ser humano está *religado*: “Este apoderamiento es lo que formalmente constituye lo que he llamado religación. La religación es la realidad apoderándose de mí. Y esta religación no es un vínculo material, sino mera dominancia de apoderamiento, de un poder de lo real actualizado en mi intelección sentiente”.<sup>1963</sup>

Todo ser humano se encuentra *ligado* con la realidad, es un ser *religado*. Esto no significa que todo ser humano sea una persona religiosa, pues mientras la religación es un hecho primario y universal, la religión es un hecho histórico y una de las expresiones de la religación. A través de la historia de la humanidad se encuentran diferentes religiones, y todas ellas expresan en términos y fórmulas religiosas la religación del ser humano con la realidad. Ciertamente, la religión no es la única expresión de la religación; el arte, el pensamiento, la literatura y la ciencia pueden ser nombradas como ejemplos de otras formas en que el ser humano puede expresar su religación al poder de lo real.

La religión pretende ser, en este sentido, algo más que una forma en que el ser humano se enfrenta a las cosas como realidades. En la religación el hombre se experimenta como “una realidad relativamente absoluta”. En primer lugar, se experimenta como una realidad absoluta porque ha de realizarse hasta cierto punto libre; ya se dijo que su apertura a la realidad le da la oportunidad de optar libremente por la ruta que ha de recorrer. Sin embargo, esta experiencia no es total sino relativa. El ser humano se experimenta absoluto ante la realidad, pero también siente

---

<sup>1962</sup> *Ídem.*, p. 93.

<sup>1963</sup> *Ídem.*, p. 109.

que este carácter le viene de la realidad misma. Solamente por su apertura a lo real, tiene una libertad concreta; así se experimenta como una realidad absoluta, pero sólo en forma relativa pues está bajo el dominio de la realidad, y por lo tanto no es por sí mismo absoluto.

Esta experiencia de realidad absolutamente relativa lanza al ser humano a buscar una realidad que sea absoluta por sí misma, es decir, una realidad absolutamente absoluta que sea el fundamento de toda realización humana, tanto en lo individual como en lo social e histórico. A este fundamento último de la religación es lo que suele llamarse como “Dios”. Así, todas las religiones, de una forma u otra, se refieren al fundamento último de lo real, a la realidad absolutamente absoluta, al fundamento de toda vida humana. Lo que en este momento interesa no es cómo concibe esta realidad cada forma religiosa en concreto, ya sea por medio del monoteísmo o del politeísmo, por ejemplo, pues lo importante es caer en la cuenta de que existe un problema planteado en toda religación: el determinar si hay una realidad absolutamente absoluta. A este problema intentan dar respuesta las religiones: es el *problema de Dios*.

El problema del fundamento último del poder de lo real es un problema que se da en la vida del hombre. La religación es un hecho y por lo mismo sólo se lleva a cabo en la vida práctica. Cuando la religación impulsa al ser humano a buscar el fundamento último de la realidad, no está ante un reto exclusivamente intelectual, sino ante la realización de la propia vida, ya sea como individuo o como pueblo. Buscar este fundamento último significa *experimentar* la propia realización. En efecto, el problema del fundamento último es un problema que tiene que ver con la experiencia de la realidad. La realización de la vida humana es una experiencia de lo real, pues cuando el hombre se apropia de posibilidades experimenta lo que la realidad es y lo que él mismo puede o podría llegar a ser. Es así como el hombre *no tiene* una experiencia de la realidad fundamento, sino que *es* una experiencia de la realidad absolutamente absoluta. Esta experiencia de Dios es la experiencia de la propia vida o de la vida de un pueblo a la luz de su fundamento último; es la experiencia de realizarse según una determinada idea de lo que este fundamento podría ser. Además, esta experiencia no es meramente subjetiva, ni es un momento aislado ni un sentimiento ocasional. Es la experiencia de la realización de la propia vida según la idea de lo que el fundamento último podría ser, y no es meramente individual, sino también social e histórica. Es decir, “[l]a humanidad, en su historia, ha hecho una experiencia de Dios: la historia de las religiones es la plasmación histórica de esta experiencia. Por eso, antes de dirigirse a las religiones con el prejuicio de que, si no son la propia, son falsas, es menester ver en ellas la realización de una experiencia. La experiencia humana no es un acontecimiento aislado, que se da en un momento de su vida, sino que es la experiencia de toda una biografía o de la historia entera de un pueblo”.<sup>1964</sup>

---

<sup>1964</sup> GONZÁLEZ, Antonio, *Introducción a la práctica de la filosofía*, UCA Editores, San Salvador, 1997, p. 377.

En otras palabras, el problema del fundamento último de lo real lleva al ser humano o a los pueblos a plantearse una idea de lo que éste podría ser. Esta idea puede expresarse de diversas maneras. A través de la praxis y del apoderamiento de posibilidades, personas y pueblos experimentan lo que es y lo que podrían llegar a ser. Es la experiencia de realizar la propia vida. En este sentido, el hombre *es* experiencia de Dios.

La afirmación de que hay una realidad absolutamente absoluta sólo puede ser comprobada en forma histórica. La verdad de las religiones es la verdad de la experiencia viva de la religación en la historia. Por ello, si bien en algunos lugares y en algunas épocas la religión ha ejercido una función alienante, en otras situaciones muchos seres humanos creyentes se han comprometido con los cambios sociales y los procesos de liberación. Al fin de cuentas, si la religión es opio del pueblo o fuerza transformadora de las estructuras injustas, es algo que sólo históricamente puede verificarse. Así, por ejemplo, tomando el caso del libro bíblico del Génesis, la verdad de que los seres humanos son creados iguales, a imagen y semejanza de Dios, no es una verdad científica que pretenda rebatir la teoría de la evolución; en realidad es la plasmación, a través de imágenes, de la vida histórica y social de un pueblo que en su experiencia de Dios afirmó que todos los seres humanos nacen iguales y con una misma filiación; y esta verdad sólo puede ser confirmada en la praxis histórica.

Todo lo anterior conlleva importantes conclusiones para nuestro abordaje de la contribución de la TL a los derechos humanos. Si la razón consiste en una actividad intelectual que busca el fondo último de las cosas<sup>1965</sup>, la religión es una forma de racionalidad que tiene el ser humano. La ciencia es, sin duda, una forma muy eficiente y rigurosa, pero no la única; la literatura, el mito, el arte y la religión lo son también. Así, no sólo de las ciencias se pueden obtener conocimientos sobre la realidad y praxis humanas, sino también de las leyendas, de la literatura, del arte y de la religión.

Los derechos humanos no son algo que pueda estudiarse con independencia de la realidad y la praxis del ser humano; ya en el capítulo anterior hemos insistido en la necesidad de abordarlos desde una comprensión compleja. Es por la apertura a la realidad del ser humano que se puede hablar de justicia y derechos humanos; el hecho de que ellos prevalezcan en una sociedad dependerá de las opciones que tome, dentro de su libertad concreta que le posibilita lo real.

La justicia y los derechos humanos son una fracción de la experiencia humana de la realidad; son parte de la realización de la propia vida de la humanidad. Por esto, si la experiencia religiosa tiene un carácter histórico y social, la religión puede ser la plasmación de formas históricas de cómo el ser humano ha experimentado la construcción de sociedades justas; y en este sentido es que la TL puede realizar aportes al pensamiento sobre derechos humanos. Éste es el objetivo principal del presente capítulo: indagar cómo esta escuela teológica ha pensado, desde

---

<sup>1965</sup> *Ídem.*, p. 382.

sus propios método y lenguaje, la praxis realizada en el Tercer Mundo –en especial referida a América Latina– a favor de la justicia y derechos humanos.

## **2.2. La misión común de la filosofía del derecho y la teología: orientar la praxis**

Pretender establecer alguna relación entre el pensamiento jurídico –y en concreto el de derechos humanos– y la teología sonaría, para ciertos filósofos del derecho, a un tema anacrónico. Abordar esta cuestión sólo tendría sentido si se realizara de manera histórica, como una simple exposición de las doctrinas de filósofos-juristas que a la vez fueron teólogos y que, por lo tanto, en su pensamiento se encuentran expresadas ambas disciplinas; tales serían los casos de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino o Francisco Suárez. Para otros, esta relación les significaría una pretensión de negarle autonomía a la ciencia jurídica, procurando darle validez en cuanto que la ley humana tiene sus orígenes en una supuesta “ley divina”; es decir, con facilidad se llamaría al debate entre iusnaturalistas de inspiración cristiana y iuspositivistas de corte secularista. Pero el objetivo de plantearnos la contribución de la TL a los derechos humanos no tiene relación con estos debates. Al contrario, encerrarnos en tales discusiones imposibilitaría valorar dicha contribución, y ocasionaría el desperdicio de esta experiencia.<sup>1966</sup> En efecto, en esta sección no intentamos hacer un repaso histórico de las relaciones entre teología y derecho, ni mucho menos negar la autonomía de la ciencia jurídica, pues ésta puede realizar su labor sin la necesidad de encontrar justificación alguna en una “ley divina” o en un “ser supremo”. En cambio, lo que buscamos es encontrar un “punto de encuentro” entre estas disciplinas, donde sin negar sus autonomías y sus métodos propios, justifiquemos el aporte que la TL puede hacer a la construcción de una sociedad promotora y respetuosa de derechos humanos.

¿Por qué valerse de la teología para estudiar el aporte que el pensamiento cristiano en América Latina hace a derechos humanos? Como establecimos, el cristianismo es una forma concreta de esa gigantesca experiencia de la humanidad, tanto individual como histórica y social, acerca del fundamento último de la realidad. El estudio de cómo acontece esta experiencia, de su significado y su verdad última, ha de realizarse a través de un análisis teológico. Es decir, los textos donde se encuentran plasmadas las fuentes del cristianismo son de carácter religioso, pues articulan la experiencia que del fundamento último de la realidad han tenido ciertos pueblos, y que actualmente sirven para dar razón de esa experiencia a un importante sector de la humanidad. Al tener este carácter, a la teología le corresponde su análisis y estudio.<sup>1967</sup> Además,

---

<sup>1966</sup> De alguna manera, habría que asumir los presupuestos establecidos en el capítulo primero de esta investigación, con el fin de posibilitar el análisis del pensamiento de la TL desde la perspectiva de derechos humanos, y evitar así que, a partir de una *razón indolente*, se desperdicie esta experiencia.

<sup>1967</sup> No es algo nuevo para el pensamiento jurídico recurrir a los textos bíblicos y a la teología; muchos autores de diferentes épocas, y aún modernos, lo han hecho en sus estudios filosóficos e históricos (Por citar algunos ejemplos:

principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, ya no se puede hablar de *la teología*, sino de *las teologías*. Este pluralismo teológico plantea el problema de optar por una escuela, que en nuestro caso es la TL. Sin embargo, por el momento, se hablará simplemente de *la teología*, dejando para más adelante la determinación y justificación respecto a la corriente teológica que guía este trabajo.

Es importante señalar que este apartado no pretende ser una monografía sobre la filosofía del derecho o sobre la teología. Sus definiciones y alcances dan para una investigación en sí misma. Nuestro objetivo en este punto es ubicar y analizar qué punto de coincidencia tiene la filosofía del derecho –desde una perspectiva crítica y de la liberación– con la teología. Es importante insistir que ambas disciplinas tienen más misiones que las referidas en este apartado, pero las hemos omitido por rebasar las intenciones de nuestra investigación.

En primer lugar, partimos de diferenciar entre la filosofía del derecho y la ciencia jurídica. Durante el siglo XIX la distinción entre ambas disciplinas no era muy clara, o de hecho, ni siquiera existía porque se entendía que era tarea de la filosofía del derecho determinar el significado y alcance de los conceptos jurídicos fundamentales, comunes a todo orden jurídico y a cualquier rama del Derecho, tales como personalidad, acto, hecho, facultad, deber ser, sanción, daño, entre otros. Esta tendencia continuó durante el siglo XX, pues autores como Luis Recaséns Siches estimaron como una de las tareas de la filosofía del Derecho “la fundamentación de la *Teoría general o fundamental del Derecho* para aclarar los conceptos básicos que constituyen la cimentación de toda realidad jurídica, así como también de toda ciencia jurídica”.<sup>1968</sup> No obstante, desde la perspectiva que queremos asumir, encerrar a la filosofía del Derecho en la determinación de estos conceptos básicos sería limitarla en sus alcances, impidiéndole que respondiera, junto con la filosofía en general, a la misión que debe tener en el mundo contemporáneo. Por eso, es importante no confundir la ciencia jurídica con la filosofía del derecho.

---

RADBRUCH, Gustav, *Filosofía del derecho*, Trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1950, pp. 60-64. FRIEDRICH, C.J., *La filosofía del derecho*, Trad. Margarita Álvarez, FCE, México, 1997, pp. 21-26. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, Agustín, *Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 2001, pp. 83-84.) Sin embargo, cabe reparar que sus conclusiones acerca del “mensaje cristiano” son aventuradas la mayoría de las veces. Sus interpretaciones son literales, sin reparar en ningún método hermenéutico; otras veces, sus reflexiones están profundamente marcadas, sin que reparen en ello, por una corriente teológica que ya no responde a las realidades actuales. Si se quiere ser honesto en la lectura de las fuentes del cristianismo –y en general de los textos fundamentales de las religiones– se debe dar su lugar a la teología, y optar por una escuela teológica, como lo hacemos en este capítulo. Por su carácter religioso, estos textos serán leídos e interpretados desde cierto marco teológico, aunque no sea de manera explícita. Y he ahí el problema: no leer estos textos a sabiendas de marco teórico implícito utilizado. En este sentido, un jurista dedicado al Derecho Fiscal, por ejemplo, podrá interpretar que Jesús de Nazaret, a través de la difundida frase de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, ordenó el pago de los impuestos y, de pasada, adoptó una posición de positivismo ideológico al afirmar que éstos no pueden ser cuestionados éticamente, ya que son un mandato del Estado. Así, por una interpretación arbitraria del texto, se puede llegar al absurdo de “divinizar” el cobro de impuestos, presentando al cristianismo como una ideología de Estado y conservadora del orden establecido.

<sup>1968</sup> RECASÉNS SICHES, Luis, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 1983, p. 11.

Al realizar la diferenciación arriba mencionada, podemos señalar que al científico del Derecho le interesan principalmente las normas vigentes, formalmente válidas. Las normas válidas son el objeto estricto de la ciencia jurídica, es decir, el derecho positivo. Para su investigación, análisis, construcción, realización y aplicación, el jurista puede valerse, como disciplinas auxiliares, de la sociología jurídica, la psicología jurídica, la historia del Derecho y la lógica jurídica. Podemos precisar de la siguiente manera la temática de la ciencia jurídica: “La *ciencia del derecho* estudia el derecho vigente, es decir, el derecho formalmente válido. Su tarea es el análisis, la interpretación y aplicación del sistema normativo vigente, así como una descripción de la legitimidad incorporada al sistema de legalidad (legitimidad legalizada). En resumen, la ciencia del derecho se ocupa de los problemas relacionados con la estructura del derecho”.<sup>1969</sup> En este sentido, si la ciencia jurídica tiene como labor los problemas relacionados con la estructura jurídica, entonces será a ella, y no a la filosofía del Derecho, a quien le corresponda el uso y el estudio de los conceptos jurídicos fundamentales.

Hasta el momento se ha establecido una diferencia entre filosofía del derecho y ciencia jurídica. Esta distinción también se da en cuanto a la filosofía en general y las ciencias positivas.<sup>1970</sup> Ciertamente, la mayoría de las ciencias, tanto las llamadas naturales como las sociales, encuentran sus orígenes históricos en la filosofía antigua. Sin embargo, a partir de su gran avance y especialización, y del uso de su propio método, las ciencias se han independizado de la filosofía.

Basándose en el avance de las ciencias positivas, hay quienes pretenden relegar a la filosofía al museo de los saberes inútiles. Ante este ataque hay otros que buscan una identidad entre ciencias y filosofía, como por ejemplo Hegel que la nombró como la ciencia suprema del Espíritu. No obstante, la filosofía que quiera ser auténticamente filosofía debe entenderse como un saber *distinto* de las ciencias. Por supuesto que esta distinción no significa que la filosofía deba desentenderse de los resultados científicos, pues llegaría a conclusiones realmente absurdas. Sin embargo, tiene que ubicarse en un plano intelectual diferente del que le corresponde propiamente a las ciencias.

La filosofía se ubica en un plano distinto al de las ciencias en virtud de su radicalidad y su voluntad emancipadora. La filosofía se pregunta por el fundamento último de las cosas, por su *porqué*. Quien hace filosofía tendrá una tendencia a *problematizar* lo que parece obvio, lo que supuestamente no requiere explicación alguna. En cuanto a las ciencias, la filosofía se pregunta por la raíz y el fundamento de las mismas.

Esta actitud crítica de la filosofía no es un fin en sí misma, sino que a través de ella se pretende *orientar la praxis humana*, como hemos visto en el capítulo segundo. Las ciencias

---

<sup>1969</sup> SAMOUR, Héctor, *Filosofía del Derecho*, UCA Editores, El Salvador, 1999, p. 28.

<sup>1970</sup> Cf. GONZÁLEZ, Antonio, *Introducción a la práctica de la filosofía*, *op. cit.*, pp. 32-36.

otorgan conocimientos que ayudan al ser humano a dominar la naturaleza o a explicar los fenómenos humanos, tanto individuales como sociales; gracias a ellas, puede mejorar su calidad de vida, perfeccionar la organización social, aumentar la producción de bienes, etc., pero también puede darle un uso que nada tiene que ver con la emancipación. Por sí mismas, las ciencias no guían la praxis humana, aunque ellas sean actividades humanas y sean aplicadas por seres humanos concretos; es cuando las ciencias dejan atrás su supuesto carácter “neutral” para servir a intereses específicos. Entonces la filosofía, por su radicalidad, debe reflexionar sobre el uso dado a las ciencias y ser crítica de éstas cuando son utilizadas como ideologías:

“Pero las ciencias difícilmente pueden reflexionar sobre sí mismas. Cuando el científico reflexiona sobre su propia tarea deja de ser científico para pasar a ser filósofo. La mera búsqueda de leyes no puede responder a preguntas filosóficas por el valor de las ciencias, su contribución al progreso, su papel en la sociedad o en la historia, etc. El filósofo, aunque sea un científico-filósofo, es quien llega a hacerse por ejemplo la pregunta insidiosa: ¿ha sido beneficioso el desarrollo de las ciencias para la humanidad?”<sup>1971</sup>

Desde sus inicios, la filosofía ha buscado con su reflexión contribuir a la emancipación humana. Ya sea como Platón que propuso un estado ideal basándose en su teoría de las ideas, o como Karl Marx que por medio de descubrir el motor que impulsa la historia humana realizó una crítica al capitalismo. De diversas maneras, como sostiene Ellacuría, “la filosofía ha estado íntimamente vinculada con la libertad. Esta consideración implica que es obra de hombres libres, en pueblos libres, libres al menos de aquellas necesidades básicas que impiden ese modo de pensar que es la filosofía; pero, por otra parte, admitimos también (...) que la filosofía ha ejercido una función liberadora para quien filosofa y que, como ejercicio supremo de la razón, ha liberado del oscurantismo, de la ignorancia y de la falsedad a los pueblos”.<sup>1972</sup> Acorde con esta voluntad emancipadora, la filosofía ha de darse a la tarea de orientar a las ciencias, preguntándose por el alcance, el valor y los límites de la actividad científica. En este sentido, la filosofía se distingue de las ciencias pues, como ya se señaló, la ciencia difícilmente reflexiona sobre sí misma: “(...) un discurso sobre las ciencias, sobre su verdad, y sobre sus límites es perfectamente legítimo, y enormemente necesario. Pero es un discurso distinto al discurso científico. La discusión sobre la orientación de la actividad científica nos sitúa en un nuevo nivel intelectual: es el nivel de la

---

<sup>1971</sup> *Ídem.*, p. 34.

<sup>1972</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 62.

filosofía. (...) Una filosofía que realmente pretenda orientar la praxis humana en el mundo se tiene que situar, tal como hemos visto, en un nivel diferente del que es propio de la ciencia”.<sup>1973</sup>

Como hemos señalado en el capítulo segundo de esta investigación, una de las tareas que en el mundo de hoy tiene la filosofía: ser orientadora de la praxis humana, en búsqueda de la liberación integral de la humanidad.<sup>1974</sup> Parte de esta tarea se realiza a través de establecer el valor y los límites de la actividad científica, pues “las ciencias occidentales, con sus impresionantes logros técnicos, son parte de la actividad humana que necesita de orientación”.<sup>1975</sup>

Respecto a la situación de la filosofía en general, Antonio González certeramente señala que “los enemigos de la filosofía son frecuentemente quienes temen a todo pensamiento crítico por hallarse muy a gusto con la desorientación de la humanidad contemporánea”.<sup>1976</sup> La filosofía del derecho no se escapa a esta situación, pues también cuenta con sus enemigos. Algunas posturas dogmáticas del positivismo rechazan toda consideración filosófica crítica del derecho. Así, por ejemplo, la ley dada por el estado es el “derecho” y todas las demás manifestaciones normativas se asumen sin la calidad de juridicidad; los movimientos sociales, el pluralismo jurídico, los “usos y costumbres” de los pueblos, entre otras expresiones, no pueden considerarse propiamente “derecho”; entonces nos topamos con constantes desperdicios de experiencias que, desde su momento intelectual, pueden constituir una filosofía crítica del derecho establecido.

Ahora bien, una característica de la Modernidad es que el derecho positivo incide en la vida del ser humano, y las relaciones humanas están, en diversos sentidos, marcadas e influidas por el orden jurídico. El derecho no se puede entender aislado del todo social al que pertenece, ni ubicado fuera de la historia, y por tanto se debe reconocer en él a un producto de la praxis humana. En efecto, es imprescindible que la ciencia jurídica, al igual que las otras ciencias, reciba una orientación.

Dar dicha orientación es la tarea que queremos destacar de la filosofía del derecho. Uno de los postulados principales de esta orientación, como hemos insistido en el capítulo segundo, para contribuir efectivamente con la liberación de la humanidad, debe ser que lo esencial de lo jurídico está constituido por la justicia y los derechos humanos.

Pero no queda aquí la tarea orientadora de la filosofía del derecho. La norma jurídica se distingue de las demás normas de conducta por la existencia de un aparato coercitivo. Es decir, el conjunto de normas que forma el derecho tiene su fundamento de validez en el poder soberano del estado, que es la forma moderna de organización del poder político. Esta estrecha unidad de derecho y estado, que llega a considerar a éste como el hecho fundamentador de aquel por algunas corrientes, y que conlleva al uso del poder de unos seres humanos sobre otros, el cual

---

<sup>1973</sup> GONZÁLEZ, Antonio, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997, p. 21.

<sup>1974</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*

<sup>1975</sup> GONZÁLEZ, Antonio, *Estructuras de la praxis, op. cit.*, p. 20.

<sup>1976</sup> *Ídem.*, p. 15

puede ser utilizado a favor o en contra de la liberación integral, da realce a otra manera en que la filosofía del derecho cumple su tarea: la *disidencia*, que a su vez es *denuncia* y *anuncio*. De la Torre Rangel la expresa con las siguientes palabras:

“Una filosofía del Derecho preocupada por el respeto a los derechos humanos en su más amplia acepción y de la realización histórica de la justicia, es una filosofía jurídica que cumple con la función de *disidencia*. Y sus cultivadores serán *disidentes* de toda formación social opresora del hombre; rebeldes de todo sistema injusto expoliador del ser humano. (...) Una disidencia que se desdobra en dos aspectos: una *denuncia* de la injusticia por la violación de los derechos humanos, y un *anuncio* del Derecho justo, de respeto de los derechos subjetivos, de la liberación del otro”.<sup>1977</sup>

Por último, esta denuncia y este anuncio no sólo han de darse ante el ejercicio del poder político, pues éste no es el único que contribuye con la injusticia y la violación de los derechos humanos. El derecho es una parte de la gran estructura social, por lo que también ante los poderes económico y social, la disidencia de la filosofía del derecho ha de levantar su reflexión crítica y radical.

Una vez descrita esta tarea de la filosofía del derecho en relación con la praxis humana, toca señalar las propias de la teología. Para tal efecto, en primer lugar se intentará proponer una definición de teología, pues del concepto que se adopte surgirán sus principales funciones. Tengamos en cuenta que, a través de los siglos, esta disciplina ha sido definida de diversas maneras, muchas de las cuales son obsoletas en la actualidad pero que aún siguen estando presentes en las páginas de algunos libros o en el pensamiento de ciertas personas.

Etimológicamente teología significa “ciencia sobre Dios” (*Theós + logos*). De entrada, esta definición ayuda a establecer el objeto de la teología: Dios. Sin embargo, el significado etimológico no es suficiente, pues también la filosofía de la religión tiene como objeto de estudio a la religación, que conlleva ineludiblemente a plantearse el *problema de Dios*. Ahora bien, la teología tiene dos presupuestos básicos para considerársele como tal. En primer lugar, se realiza desde la perspectiva del creyente, a diferencia de la filosofía y de cualquier ciencia sobre la religión que pueden ser realizadas por un no-creyente. El segundo presupuesto consiste en que el teólogo realiza su función a partir de una comunidad de creyentes, pues la experiencia de Dios tiene un carácter social e histórico y no meramente individual.

La teología tiene que ver directamente con la fe religiosa, la cual puede ser expresada como “discurso religioso” (expresiones simbólicas, ritos, etc.) o como “reflexión racional”. Pues bien,

---

<sup>1977</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Del pensamiento jurídico Contemporáneo. Aportaciones críticas*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2006, pp. 209-210.

estructurar la reflexión racional y sistemática de la fe es hacer teología. En efecto, se puede establecer una primera definición de teología como la reflexión racional y sistemática de la fe. De esto surge la pregunta de por qué un no-creyente está imposibilitado en hacer teología, aun cuando logre tomar la “fe cristiana” como objeto de su estudio. La respuesta se encuentra en la praxis; la reflexión teológica no es un pensamiento ajeno a las acciones del ser humano. Ciertamente que durante mucho tiempo la teología se preocupó por temas verdaderamente irrelevantes para la existencia humana; era tal su lejanía con la realidad que su relevancia quedaba encerrada en las murallas eclesiológicas. En este sentido, por ejemplo, el arzobispo anglicano William Temple definía al teólogo como una persona muy seria, sensata y sesuda que pasa toda una vida encerrado entre libros intentado dar respuestas exactísimas a preguntas que nadie se plantea.<sup>1978</sup> No obstante, en las últimas décadas, se ha caído en la cuenta de que la teología debe ser una reflexión que nazca de la praxis que inspira la fe de una religión, y que a su vez pretenda ser guía y crítica de dicha praxis. Es decir, la teología no puede ser una reflexión abstracta, por muy racional y sistemática que sea, sino que debe ser crítica sobre la praxis de la fe.

Hasta ahora se ha relacionado a la teología con la fe, y si bien ambas no se identifican, la primera supone a la segunda. En efecto, surge la cuestión de comprender qué entendemos por “fe”.

### **2.2.1. La fe antropológica y la fe cristiana**

La “fe” suele definirse como creer en algo que no nos consta, que no se ha percibido por medio de los sentidos: “es creer sin haber visto”. No obstante, este significado primario de la “fe” ha llevado a reducirla a la creencia de dogmas, al grado de presentarla como algo peleado con la razón, y como sinónimo de un “conocimiento a ciegas”. De ser esto cierto, la teología no tendría sentido, pues ante un conocimiento a ciegas sería inútil el intento de realizar una reflexión crítica, racional y ordenada. Como señala Tamayo, la fe es quizá “la palabra del lenguaje religioso más expuesta a deformaciones, errores y definiciones inadecuadas y, al mismo tiempo, la palabra más insustituible”.<sup>1979</sup> Se requiere entonces de profundizar en el significado de la fe para abarcarla con mayor integridad.

En primer lugar, la fe es un hecho que se presenta en toda vida humana. Así como la religión a la realidad es un hecho universal, la fe también lo es. Al aprehender las cosas como reales, el ser humano se encuentra frente a ciertas posibilidades, determinadas por la realidad, y por ella misma se encuentra impelido a optar. A través de esta toma de decisiones, como dijimos líneas arriba, va realizando su propia vida; al estar limitado por el tiempo, pues su vida no es

---

<sup>1978</sup> Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003, p. 21.

<sup>1979</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Hacia la comunidad. 6. Dios y Jesús*, Trotta, Madrid, 2000, p. 22.

eterna, el ser humano se encuentra ante el problema de cómo elegir entre las posibilidades que se le presentan, pues no puede experimentar todas. Fácil sería vivenciar una por una, para luego optar por aquélla que mejor haya respondido a la construcción de su realidad humana. En efecto, el dar sentido a la existencia es una especie de “apuesta”.<sup>1980</sup>

Ante esta circunstancia, el ser humano tendrá que valerse de otras personas que ya hayan optado y que, por su *testimonio*, muestren que cierta ruta es la correcta. Un ejemplo sencillo consiste en la opción por una profesión, pues a nadie le alcanzaría la vida para probar todas las opciones posibles. En este caso, el gran campo de posibilidades podría reducirse en cuanto a los gustos y las habilidades, pero aún habría que realizar otra eliminación. Es cuando los testimonios de otras personas entran en escena. Así, un joven podrá preferir la profesión de abogado al observar a ciertas personas que son felices ejerciéndola, o al contrario, podría descartarla al ver que no es así. Aunado al ejemplo anterior se podrían citar muchos otros, pero lo importante en este momento es darse cuenta de que esta necesidad de *testigos referenciales* se da en toda vida humana, y en ella consiste la fe en sentido antropológico. Así lo expresa Juan Luis Segundo:

“...*la fe* (en su sentido más amplio y laico) constituye una componente indispensable – una dimensión– de toda existencia humana. Dicho en otras palabras: una dimensión antropológica. Podríamos decir que, contrariamente a lo que se podría suponer, cada hombre necesita testigos referenciales para articular el mundo de los valores y que el criterio que le hace aceptar o rechazar dichos testigos (y sus testimonios sobre las satisfacciones posibles) sólo puede llamarse *fe*. No nos interesa aquí el matiz religioso de la palabra, sino (...) el referirnos a un determinado tipo de conocimiento (y a sus criterios): el que no se basa en una experiencia directa (o comprobable científicamente), sino en testigos proporcionados por la sociedad”.<sup>1981</sup>

Juan José Tamayo también describe la dimensión antropológica de la fe, realizando el elemento de la confianza:

---

<sup>1980</sup> “¿Por qué ‘apuesta’? Porque no tiene más que una existencia y no puede hacer una prueba previa de lo que va a elegir. No le es dado recorrer un camino hasta el fin, verificar si es satisfactorio, y luego, cerciorado ya, y con conocimiento (empírico) de causa, volver al comienzo. Y entonces optar sabiendo de antemano lo que le espera al final del camino. Quien se enamora, no tiene medio alguno de saber cómo será la persona amada cincuenta años después. Quien elige un ideal y se prepara durante muchos años para él (por ejemplo siguiendo una carrera profesional) no puede tener desde el comienzo las experiencias de lo que le aguarda al final en el ejercicio de la profesión. Quien comienza una revolución no sabe aún qué precio histórico le exigirá su realización ni qué quedará de su proyecto una vez pagados esos precios...” (SEGUNDO, Juan Luis, “Revelación, fe, signos de los tiempos” en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, p. 449).

<sup>1981</sup> SEGUNDO, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, p. 39. Véanse los tres primeros capítulos de esta obra para mejor comprensión de este planteamiento.

“La fe es una dimensión *antropológica*. Pertenece a la estructura misma del ser humano, de todo ser humano, no sólo de quienes se dicen creyentes en sentido religioso. Toda persona tiene fe, por muy descreída que se nos presente. En ese nivel, la fe tiene que ver mucho con la confianza. Aun la gente más desconfiada no puede vivir sin confiar, porque la confianza pertenece al núcleo de lo humano”.<sup>1982</sup>

Ahora bien, desde esta perspectiva, la fe religiosa es una concreción de la fe antropológica, no algo distinto. Es decir, lo que llamamos “fe” en sentido religioso está comprendido en la dimensión antropológica como un caso particular. Pero no sería exacto realizar una sustitución de los testigos referenciales humanos a un testimonio divino (“Dios”) para transformar la fe antropológica a una específica fe religiosa, pues no hay forma de que Dios se establezca como testigo directo a los seres humanos. Como señala Juan Luis Segundo, “[s]i lo que produce la fe es el testimonio de cierta constelación de valores que percibo como satisfactoria a través del testimonio de otros seres humanos, Dios mismo no podría tener otro acceso a mi fe. No encuentro en la historia seres ‘divinos’ y, de hallarlos, poco dirían a mi problema (...) Se dirá que ese testimonio ‘divino’ llega a mí precisamente a través de seres humanos que representan a Dios. Pero, en ese caso, lo que está en juego es determinar el criterio para reconocer esa representación”.<sup>1983</sup>

Habíamos establecido que el ser humano *no tiene* una experiencia de la realidad fundamento, sino que *es* una experiencia de la realidad absolutamente absoluta. Esta experiencia de Dios es la experiencia de la propia vida o de la vida de un pueblo a la luz de su fundamento último; es la experiencia de realizarse según una determinada *fe* de lo que este fundamento podría ser. Pues bien, la fe religiosa también tiene referencia en testigos humanos y en pueblos enteros, pues esta experiencia es tanto individual como social e histórica.

Para Juan Luis Segundo, la fe “religiosa” contiene dos elementos específicos y distintivos. Por un lado, por lo menos parcialmente, se distingue de la meramente antropológica en que elabora de forma consciente y explícita los “datos trascendentales”<sup>1984</sup> vehiculados por esas tradiciones. En segundo lugar, la adhesión a estas tradiciones ostenta grados diversos y mayores de confianza. Es decir, “la fe ‘religiosa’ no se caracteriza como tal por creer en *otra cosa* que la

---

<sup>1982</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Hacia la comunidad. 6. Dios y Jesús, op. cit.*, p. 21.

<sup>1983</sup> SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 48.

<sup>1984</sup> Los datos trascendentales son los datos sobre la realidad que exceden la capacidad de toda experiencia previa. No son conclusiones, sino “premisas” referentes a, y dependientes de, los valores en los que se coloca la fe. Dice Juan Luis Segundo que son “proyecciones a lo ‘último’, a la ‘totalidad’, a la realidad ‘definitiva’, de intenciones, derrotas y victorias parciales y contingentes que pueden comprobar en la historia de cada existencia. Pero cuando se proyectan más allá de los límites de la experiencia, el lenguaje con que se expresan se parece necesariamente mucho al lenguaje con que se habla de Dios. Por lo menos al que lo presenta como fuente o garantía del sentido que da el ser humano a su existencia” (*Ídem.*, p. 61).

antropológica. Cree potencialmente en lo mismo, pero *de un modo específico*. Casi se podría decir que es un grado de intensidad, de totalidad o de certidumbre en la apuesta, a la que puede o no llegar la fe antropológica”.<sup>1985</sup> En este sentido, un cristiano tomará como valores supremos – datos trascendentales– para realizar sus opciones aquellos que su fe le inspire, pues referirán al fundamento último de la realidad. Es cuando cualquier creyente, al intentar dar razón de su fe, hace teología en sentido lato. Pero cuando ciertas personas dan razón de esta fe a través de un discurso crítico y racional realizan teología en sentido estricto.

### 2.2.2. Tareas de la teología

La tarea fundamental de la teología es reflexionar sobre la fe religiosa. Se trata de una reflexión que está marcada, inicialmente, por la tradición en la que se basa. Como señala Torres Queiruga, “el pensamiento teológico está de entrada marcado por la particularidad histórica de su credo. Pero en las religiones universales la propia particularidad es vivida como dotada de validez universal. Universalidad que tiende luego a validarse como reflexión sobre sus propios fundamentos”.<sup>1986</sup> Es decir, podemos hablar de teología de tantas tradiciones religiosas existan. No obstante, como este capítulo es sobre la TL nos centraremos en la teología cristiana, es decir, en la reflexión sobre la fe cristiana.

Es importante señalar que la fe cristiana no es monolítica, pues a través de la historia se ha producido una gran diversidad.<sup>1987</sup> Sin restar importancia a este hecho, para los propósitos de nuestra investigación, se entenderá como fe cristiana aquella que se encuentra referida a una tradición que encuentra sus testigos referenciales y sus datos trascendentales en la experiencia del pueblo bíblico –poniendo especial énfasis en Jesús de Nazaret<sup>1988</sup>– y del pueblo cristiano a través de su historia. Además, es importante resaltar que por su carácter histórico, la praxis de la fe cristiana va expresándose en formas concretas según la situación social y cultural en que se da, presentándose así testigos referenciales contemporáneos.

La reflexión teológica debe estar situada, pues de lo contrario no sería una reflexión crítica, y más bien tendría una función ideologizante. La teología se desarrolla en un contexto

---

<sup>1985</sup> *Ídem.*, p. 101.

<sup>1986</sup> TORRES QUEIRUGA, Andrés, “Teología, filosofía y ciencias de la religión” en José Gómez Caffarena, *Religión*, Trotta, Madrid, 1993, p. 230.

<sup>1987</sup> Cf. MIER, Sebastián, “Fe cristiana” en Luis G. del Valle (Ed.), *Conceptos útiles de teología*, CRT, México, 1989, pp. 61-65.

<sup>1988</sup> La TL pone especial énfasis en comprender la fe como el seguimiento de Jesús: “Este seguimiento de Jesús tiene un definido carácter histórico en tres sentidos: 1) Reconoce en Jesús la culminación de la obra salvadora-liberadora que Dios ha venido realizando en el pueblo de Israel a favor de todas las naciones. 2) Reconoce una revelación especial de Dios en la historia concreta misma de Jesús, y no sólo en su resurrección. 3) Este seguimiento de Jesús no es una imitación más o menos de lo que él hizo, sino un entregar la vida por lo mismo que él la entregó, por el Reino, en las circunstancias concretas que a uno le toca vivir” (*Ídem.*, p. 62).

determinado, y esto obliga que su reflexión sobre la fe cumpla ciertas funciones. En efecto, ante los desafíos de los tiempos actuales, “entre las tareas generales [de la teología], sobresalen la hermenéutica, la crítica constructiva y la dialógica. Entre las tareas específicas, se destacan la praxis, la unidad interna, el mejoramiento de los instrumentos preteológicos y la formación de cuadros eclesiásticos y laicos”.<sup>1989</sup> De estas tareas, explicaremos aquellas que consideramos relevantes para este trabajo: la hermenéutica, la crítica, la dialogal y la praxis.

La necesidad de la *tarea hermenéutica* de la teología se basa en diversos factores: la historicidad del ser humano, la diversidad cultural, el reconocimiento del sujeto cognoscente, la percepción del conflicto social, entre otros. Esta tarea consiste en poner al día la experiencia de fe en diferentes contextos sociales, culturales e históricos, es decir, la reinterpreta y reorganiza a partir de la realidad. Si no ejerce esta tarea, el lenguaje en que se expresa la fe se vuelve anacrónico y se convierte en una repetición de fórmulas vacías de sentido para la praxis humana; la fe se vuelve entonces ahistórica y se expresa a través de verdades abstractas y eternas. Sin hermenéutica, las religiones se encuentran en permanente riesgo de caer en fundamentalismo; al respecto, señala Juan José Tamayo:

“El fenómeno fundamentalista suele darse en sistemas de creencias que se sustentan en textos revelados. Una de sus características es la *renuncia a la hermenéutica* como mediación entre los textos fundantes de las religiones y el contexto cultural en que se leen. Se cree que los textos sagrados han sido revelados directamente por Dios, son inmutables, tienen un solo sentido, el literal, y deben aplicarse a cada situación concreta en su literalidad. Tal concepción conduce derechamente a la uniformidad y al dogmatismo en las creencias y cierra todo camino al diálogo con las culturas de nuestro tiempo. El fundamentalismo propende a aislar el texto sagrado de su contexto socio-histórico y lo convierte en objeto devocional. En el caso de la religión judeo-cristiana estaríamos ante un acto de bibliolatría”.<sup>1990</sup>

Para evitar que el discurso teológico se convierta en una repetición de textos del pasado es necesaria la hermenéutica. La fe y la teología son históricas, y por tanto sus verdades también lo son, y no pueden reducirse a formulaciones con un pretendido carácter definitivo. En este sentido, sus conceptos deben historizarse, y la hermenéutica tiene una función desideologizadora y colabora con remover los contenidos propios de ideologías dominantes y hegemónicas que han entrado en el discurso cristiano. Es decir, “[s]e libera de las imposiciones autoritarias de la tradición, que otrora sometieron al cristianismo a una concepción anacrónica de la fe y a la

---

<sup>1989</sup> LIBÂNIO, João Batista y MURAD, Alfonso, *Introducción a la teología. Perfiles, enfoques, tareas*, Dabar, México, 2000, p. 323.

<sup>1990</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, *op. cit.*, p. 65.

teología a un modelo hermenéutico flato de imaginación creativa. La tradición ya no orienta la vida, ni determina la acción, ni constituye el fundamento de la normatividad y obligatoriedad de la ética. Tampoco guía la actividad del intérprete teológico, que adopta ante ella una actitud crítica en función de las demandas del presente y de los desafíos futuros”.<sup>1991</sup> Por eso, es gracias a la tarea hermenéutica que desde la fe cristiana se pueda reflexionar en temas actuales como, por ejemplo, la ecología, la pluriculturalidad, los derechos de los pueblos indios, la bioética y los derechos humanos.<sup>1992</sup>

La *tarea crítica constructiva* se fundamenta en que la fe cristiana tiene una visión de lo que el mundo debería ser; es decir, un proyecto a futuro, una utopía. Para Tamayo debe existir un horizonte utópico en el pensamiento teológico y, por eso, denuncia que su ausencia es una de las principales carencias de las teologías contemporáneas<sup>1993</sup>. En esta necesidad de la teología estamos de acuerdo, debido a que sin dicho horizonte su tarea crítica constructiva acaba en un viaje sin rumbo, en un viaje a ningún lugar. Por eso, el pensamiento cristiano, si no quiere terminar en el vacío, “debe tener la mirada puesta en el futuro, en una meta, que es formulada con bellas imágenes en la tradición judeo-cristiana: promesa y tierra prometida, Mesías y mesianismo, paraíso, Éxodo, tierra prometida que mana leche y miel, nuevo cielo y nueva tierra, hombre y mujer nuevos, nueva creación, vida, reino de Dios, resurrección, salvación-liberación”.<sup>1994</sup>

La función crítica de la teología se ejerce cuando muestra en qué aspectos las estructuras y las relaciones del ser humano están alejadas o en contra de dicha visión. En este sentido, la teología tiene una palabra que decir sobre la economía, la política, las culturas, las ciencias, las costumbres, etc. Por ejemplo, se puede hablar de un horizonte económico que ha sido recientemente incorporado a la reflexión teológica<sup>1995</sup>, donde se pueden encontrar posturas

---

<sup>1991</sup> *Ídem.*, p. 74.

<sup>1992</sup> Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José y RODRÍGUEZ, Edgardo (Coord.), *Aportación de la Teología de la Liberación a los Derechos Humanos*, Universidad Carlos III de Madrid – Dykinson, Madrid, 2008.

<sup>1993</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, *op. cit.*, p. 136. Este autor ha desarrollado el tema de la utopía y la esperanza en otros escritos; algunos son: “Utopías históricas y esperanzas cristianas” en *Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid, 1985; *Cristianismo: profecía y utopía*, Verbo Divino, Estella, 1987; *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Verbo Divino, Estella, 1992; *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella, 2000.

<sup>1994</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, *op. cit.*, p. 135. A través de este capítulo haremos referencia a varias de estas imágenes que formulan la utopía o utopías contenidas en los textos bíblicos, y que desde la reflexión realizada por la TL contribuyen al pensamiento desde América Latina sobre derechos humanos.

<sup>1995</sup> Tamayo señala que fueron las teologías del Tercer Mundo las que primero incorporaron la reflexión sobre economía en su tarea crítica constructiva, ya que “[l]as teologías del Primer Mundo, por lo general, han tardado más tiempo en ser conscientes de dicha responsabilidad por dos razones. La primera, porque estaban dentro de la lógica del capitalismo y su discurso religioso legitimaba dicho modelo económico, consciente o inconscientemente. La segunda, porque no sentía la miseria en su derredor de manera tan acusada y extrema como la sentían en su propio pueblo y en su propia carne los teólogos y las teólogas de los países subdesarrollados” (*Ídem.*, p. 184).

conservadoras defensoras del capitalismo como críticas<sup>1996</sup> y a favor de nuevos modelos<sup>1997</sup>. También se ha generado un horizonte feminista, que busca superar el patriarcado que marca a diversas tradiciones religiosas; en este sentido, el teólogo Aloysius Pieri considera que el feminismo “es un rasgo permanente de la lucha en pro de la plena humanización en cuanto que mantiene la dimensión cósmica sin la que es imposible la experiencia de lo metacósmico (...), el feminismo es el nombre que damos a la inacabable lucha por mantener viva la religiosidad cósmica en el seno de las grandes religiones”.<sup>1998</sup> Podríamos citar el horizonte de la interculturalidad, a través del que se busca superar el eurocentrismo característico de la teología cristiana, abriendo paso a otras formas de hacer teología, nacida de los pueblos indígenas, campesinos, afroamericanos, asiáticos, africanos, etc.

Esta tarea debe respetar la autonomía de las realidades que ha de criticar, y ha de valerse de otro tipo de conocimientos, como las ciencias sociales. Para ejercer eficientemente la crítica y ser realmente constructiva a través de iluminar la praxis, la teología debe evitar algunos obstáculos, como el moralismo, el simplismo y la ingenuidad, actitudes que llevan fácilmente, como mencionábamos, al fundamentalismo. En este sentido, Libânio señala: “El moralismo, aliado al simplismo, consiste en cargar el discurso crítico con un ‘deber ser’ que no tiene en cuenta la densidad de la realidad, la complejidad de factores que en ella intervienen. Así, por ejemplo, se hace un discurso de la legitimación o condena en bloque de la propiedad privada o de las relaciones sexuales prematrimoniales. La ética cristiana debe ser sapiencial, en tanto proporciona elementos para mediar la distancia entre la situación real y la idea (deber ser) de las personas y la sociedad”<sup>1999</sup>.

La tarea *dialogal* se refiere a que la teología no puede encerrarse en sí misma, pretendiendo tener una verdad total. Por su carácter histórico, debe mantenerse en diálogo con las teologías de otras religiones o tradiciones, y con otros saberes humanos, tales como las ciencias. Sólo a través

---

<sup>1996</sup> Un ejemplo paradigmático es Michael Novak, quien habla de “raíces evangélicas del capitalismo”, y señala que como la democracia, “el capitalismo brotó de un suelo específicamente judeocristiano. Sus prejuicios son también judeocristianos. Su ética es, en alguna medida, sustancialmente, aunque no del todo, judeocristiana” (NOVAK, Michael, *Visión renovada de la sociedad democrática*, CEE, México, 1984, p. 62). Afirma que “a lo largo de los años me he convencido poco a poco de que la práctica efectiva del capitalismo democrático es más congruente con los altos objetivos del judaísmo y cristianismo que la práctica de cualquier otro sistema” (NOVAK, Michael, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984, p. 260).

<sup>1997</sup> El caso paradigmático en América Latina es la obra teológica de Franz Hinkelammert, a quien hemos citado reiteradamente durante el capítulo segundo de esta investigación, y de Hugo Assmann, *A idolatria do mercado*, Vozes, Petrópolis, 1989.

<sup>1998</sup> PIERIS, Aloysius, *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*, Verbo Divino, Estella, 2001, p. 13. Otras obras donde la perspectiva de género es parte de la tarea crítica constructiva de la teología son: AQUINO, María Pilar, “Feminismo” en Casiano Floristán y Juan José Tamayo-Acosta (Eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 509-524; AMORÓS, Celia, *Diez palabras clave sobre mujer*, Verbo Divino, Estella, 1995; LOADES, Ann (Ed.), *Teología feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997; SCHÜSSLER, Elisabeth, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1996; SCHÜSSLER, Elisabeth, *Cristología feminista crítica*, Trotta, Madrid, 2000.

<sup>1999</sup> LIBÂNIO, João Batista y MURAD, Alfonso, *op. cit.*, p. 336.

de este diálogo, la teología puede aportar reflexiones que efectivamente iluminen la praxis de la fe; de lo contrario, su contenido se volverá lejano a los problemas que se generan en la vida del ser humano.

Como parte de la tarea dialogal destaca la contribución que la teología debe hacer al diálogo entre religiones. Juan José Tamayo refiere la existencia de un horizonte interreligioso que responde a la realidad del pluralismo religioso. Este hecho debe tomarse como una riqueza, y la teología ha de evitar colaborar con la búsqueda de uniformidad, pues esto provocaría un empobrecimiento en el universo religioso. En efecto, el diálogo “ha de partir de unas relaciones simétricas entre las religiones y de la renuncia a actitudes arrogantes por parte de la que en un determinado territorio o contexto cultural pretende considerarse la más arraigada o preponderante. Las religiones son respuestas humanas a la realidad divina que se manifiesta a través de diferentes rostros”.<sup>2000</sup> Un diálogo que parte de asumir la particularidad como una necesidad histórica y supere la tentación por los universalismos abstractos.<sup>2001</sup>

El diálogo presupone el conocimiento del lenguaje del interlocutor; quien tacha de falso lo afirmado por algún saber humano solamente por no estar acostumbrado a cierto tipo de lenguaje, y no va en búsqueda de la verdad que se afirma, entonces está cerrado al diálogo o sencillamente pretende realizar un “diálogo de sordos”. Por eso, “[a]l dialogar con la ciencia, cada interlocutor propone su punto de vista específico. En el diálogo sobre la ética cristiana y medicina, por ejemplo, el teólogo debe conocer tanto los términos básicos como la perspectiva de esta ciencia. A su vez, el investigador debe ser capaz de comprender, aunque no lo acepte personalmente, el lenguaje religioso que subyace en el discurso cristiano”.<sup>2002</sup> En este sentido, es importante resaltar que si el pensamiento jurídico relativo a la justicia y los derechos humanos quiere verse auténticamente enriquecido por lo que al respecto puede decir la teología, tiene que abrirse a su lenguaje, y a su vez, la teología tiene que hacer lo mismo.

La teología no debe quedar como un saber estéril sino que tiene la tarea de iluminar *la praxis*. Sólo a través de la praxis, la teología verificará y renovará sus afirmaciones. En efecto, una definición que en América Latina se ha dado de la teología, a partir del compromiso de muchos sectores cristianos a favor de la justicia, pone especial énfasis en la tarea de la praxis histórica: “Teología es la reflexión crítica a la luz de la experiencia cristiana de fe sobre la praxis de los hombres, principalmente de los cristianos en vistas a la liberación integral de los hombres”.<sup>2003</sup> Pero esta preponderancia de la praxis no quiere decir que se deseche las demás tareas de la teología, pues como bien señala Tamayo, “[l]a nueva perspectiva en que se ubica la

---

<sup>2000</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, op. cit., p. 53.

<sup>2001</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2005.

<sup>2002</sup> *Ídem.*, p. 339.

<sup>2003</sup> GARIBAY, Javier, “Teología” en Luis G. del Valle (Ed.), *Conceptos útiles en teología*, op. cit., p. 172.

teología no excluye las dimensiones racional y sapiencial, que le son inherentes y consustanciales. Éstas se engloban en el horizonte ético-práxico. La praxis histórica se constituye, así, en el lugar social y epistémico del quehacer teológico, momento interno del conocimiento teológico y perspectiva hermenéutica de la fe cristiana”.<sup>2004</sup>

Ésta es la tarea que mayor realce tiene para nuestra investigación. Como hemos insistido, si el pensamiento de derechos humanos puede tener algún interés en dialogar con la teología, es debido a la importancia que la TL ha puesto en la praxis. Sin esta reflexión, no habría el momento intelectual que abordara, desde la fe, las diversas praxis a favor de la justicia y los derechos humanos que hemos mencionado al inicio del capítulo. Si la teología se redujera a formular verdades abstractas, poco tendría que decirle al mundo de hoy, y mucho menos podría animar las luchas que a favor de la justicia dan, sustentados en su fe religiosa, algunos hombres y mujeres.

De todo lo antes señalado, se encuentra un punto de encuentro entre la teología y la filosofía del derecho. *Ambas, con su objeto, método y lenguaje propios, buscan orientar la praxis humana.*

Una de las tareas de la filosofía del derecho es iluminar la praxis humana dando orientación a la ciencia jurídica, para que el derecho positivo contribuya efectivamente con la justicia y el respeto y promoción de derechos humanos. Además, cuando el poder que aplica la norma jurídica es abusivo, la filosofía del derecho ha de ejercer una función de disidencia. Por su parte, la teología ilumina la praxis humana a partir de la fe cristiana; ciertamente, la teología cristiana tiene muchos más temas de reflexión que la justicia y los derechos humanos, sin embargo estos temas adquieren especial realce ante la situación global actual.

Cabe aclarar que si bien la teología presupone la fe y que sólo el creyente realiza teología, esto no conlleva a que la reflexión teológica sólo se centre en la realidad de los creyentes y que sus resultados sean un patrimonio exclusivo de ellos; definitivamente no es así. Cuando la teología reflexiona a partir de un contexto de pobreza e injusticias, por ejemplo, lo hace considerando que en esta situación se encuentra una gran porción de los seres humanos y no sólo los de confesión cristiana. Esto aunado al nuevo horizonte de pluralismo religioso y de teología de las religiones que marca los inicios del siglo XXI. Además, sus resultados no son propiedad de unos cuantos, sino que la teología pretende contribuir con la praxis de todos los seres humanos, aunque obviamente será más común que lo haga en relación con los creyentes. Así, al no ser las reflexiones teológicas un patrimonio exclusivo de ciertas personas o cierta institución, sino que se ofrecen a toda la humanidad, las personas que estén interesadas en la lucha por la justicia y los derechos humanos pueden encontrar en ellas importantes orientaciones.

---

<sup>2004</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Nuevo paradigma teológico, op. cit.*, p. 130.

### 3. La Teología de la Liberación

Antes de la década de 1960 era aún posible hablar de *una sola* teología dentro del ámbito católico, pero a partir del Concilio Vaticano II, y gracias a las conclusiones que obtuvieron los obispos conciliares, comenzó a darse un rico pluralismo teológico. En el Primer Mundo comenzaron a nacer y desarrollarse diversas corrientes teológicas, como por ejemplo la “teología de la secularización”, “teología de lo político”, “la teología de la esperanza”, “la teología existencial” y “la teología dialéctica”. También el Tercer Mundo ha contribuido con esta creatividad teológica, pues en África se encuentra “la teología negra”, “la teología de la inculturación” y una “teología de la liberación”, y en Asia se han desarrollado una “teología interreligiosa” y una “teología de la liberación”. Por último, como hemos dicho, en América Latina se ha originado la TL.<sup>2005</sup>

El contenido de las reflexiones teológicas depende de las preguntas que se plantea cada escuela y del método que utiliza. En efecto, de cierta manera en las páginas anteriores al establecer las tareas de la teología, se han esbozado algunas características de la escuela teológica que es objeto de este capítulo: la “Teología de la Liberación” en su perspectiva naciente, es decir, la latinoamericana, pues es en este continente donde se genera y desde cuyos planteamientos se originarían más tarde sus homónimas de Asia y África.

En esta sección daremos una visión general del método de la TL. Presentaremos los puntos más sobresalientes y característicos de esta teología, prescindiendo de discusiones que corresponden propiamente a un trabajo netamente teológico y que, por lo tanto, rebasan las intenciones de esta investigación. Se comenzará dando un esbozo de su historia, para después comentar sus principales características metodológicas, y por último se abordará la relevancia que las intuiciones fundamentales de esta escuela pueden tener para el pensamiento jurídico de derechos humanos.

Es importante tener en cuenta que la TL es una escuela y, por tanto, existen varios autores, que si bien coinciden en puntos básicos, tienen discrepancias en ciertos planteamientos, lo que complica pensar en una unicidad del método utilizado; como señala Antonio González, “[e]n el caso de un movimiento teológico plural y de amplias dimensiones, es difícil pensar en la unicidad de un método. Probablemente, más que de un ‘método’ se podría hablar de algunas ideas fundamentales que, en lugar de marcar las fronteras que definen la permanencia al mismo, constituyen un núcleo de intuiciones que inspiran la producción de teólogos diversos que, en diversas partes del mundo, tratan de responder a problemas que también son diversos”.<sup>2006</sup> En

---

<sup>2005</sup> Cf. VILANOVA, Evangelista, *Para comprender la Teología*, Verbo Divino, Estella, 1992.

<sup>2006</sup> GONZÁLEZ, Antonio, “Vigencia del método de la Teología de la Liberación” en *Christus*, no. 698, México, enero-febrero 1997, p. 46.

efecto, estableceremos las ideas que constituyen las principales intuiciones que inspiran la producción de esta teología.

### 3.1. Breve recorrido histórico<sup>2007</sup>

La TL se entiende a sí misma como un producto de la experiencia y del pensamiento humanos, por lo que sus intuiciones y planteamientos están marcados por el contexto en que realiza su reflexión. Su nacimiento no responde a un capricho intelectual, sino que está íntimamente ligado con la situación socioeconómica que vivía América Latina en las décadas de 1950 y 1960. No obstante a esta marcada influencia de la realidad, la TL se consolidó como escuela teológica, con todo lo que ello implica, y no se limitó a ser una reflexión moral sobre el mensaje cristiano. En efecto, esta teología no ha desaparecido –como muchos pretenden mostrar– sino que, basándose en sus nociones fundamentales, recrea su reflexión a partir de los cambios que en las últimas décadas ha experimentado no sólo Latinoamérica sino el mundo entero.

El contexto socioeconómico en que nació la TL se caracteriza por la irrupción del Tercer Mundo en la escena histórica. Esta irrupción se manifestó a través de la toma de conciencia de la dependencia y opresión en que se encontraban los países latinoamericanos en relación con los países desarrollados. En efecto, los movimientos de liberación comenzaron a surgir y a extenderse de diversas maneras, ya fueran ligas campesinas, sindicatos rurales, movimientos de educación de base, escuelas radiofónicas, sindicatos, centros de cultura popular, etc.

Al inicio de la segunda mitad del siglo XX, los gobiernos de América Latina tenían fe ciega en el desarrollismo, y se proponían a iniciar el proceso de modernización de sus países copiando en forma mimética los pasos del modelo aplicado en los países desarrollados. Las naciones del Primer Mundo habían adquirido un grado de bienestar gracias a la evolución sociopolítica que habían impulsado la Modernidad y las revoluciones socialistas. Además, después de la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo fue aplicado en Europa con un rostro menos salvaje, creándose el estado de bienestar social.

Este avance tan importante en los países centrales veló la realidad en que vivían los países periféricos. En principio, los cambios políticos promovidos por la Modernidad poca relevancia tuvieron en América Latina; a lo más motivaron algunos movimientos criollo-burgueses, que en

---

<sup>2007</sup> Para mayor abundamiento en la historia de la TL se pueden consultar: OLIVEROS, Roberto, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión [1966-1976]*, CRT, México, 1977; OLIVEROS, Roberto, “Historia de la teología de la liberación” en *Mysterium liberationis*, op. cit., pp. 17-50; SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Sígueme, Salamanca, 1983; TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “Recepción en Europa de la teología de la liberación” en *Mysterium liberationis*, Tomo I, op. cit., pp. 51-78; BERRYMAN, Phillip, *Teología de la liberación*, Siglo XXI, México, 1989; RODRÍGUEZ, Saturnino, *Pasado y futuro de la Teología de la liberación. De Medellín a Santo Domingo*, Verbo Divino, Estella, 1992; LIBÂNIO, João Batista, “Panorama de la teología de América latina en los últimos veinte años” en José Comblin et al., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 57-78.

realidad no modificaron las estructuras de dependencia, pues sólo sustituyeron a las jerarquías europeas y extranjeras por aristocracias locales. Además, el pensamiento ilustrado –a pesar de proclamar la libertad, la igualdad y la fraternidad– en nada cambió la actitud de los países europeos con sus colonias. Igual sucedió con los logros obtenidos por las revoluciones socialistas y con el estado de beneficio social. Es decir, se decía, las conquistas obtenidas por los países del Norte no fueron conquistas universales; entonces se sostenía que bastaba con modernizar las estructuras de los países latinoamericanos, copiando la estructura capitalista del Primer Mundo, para alcanzar los mismos beneficios. Así comenzó a considerársele a estos países como “países en vías de desarrollo”. Sin embargo, las políticas desarrollistas fueron un fracaso porque “en definitiva, no hicieron otra cosa que consolidar el sistema económico imperante y yuxtaponer estáticamente, dentro de cada país, las sociedades desarrolladas a las subdesarrolladas”.<sup>2008</sup>

Contra el “desarrollismo” aparece la Teoría de la dependencia<sup>2009</sup>, desarrollada por sociólogos y economistas latinoamericanos como Fernando H. Cardoso, E. Falleto, T. Dos Santos, A. Gunder, entre otros, que puso en evidencia que el subdesarrollo no era una etapa previa y necesaria del desarrollo. Al contrario, el subdesarrollo de los países pobres, según esta teoría, es resultado de un proceso histórico, consecuencia del desarrollo de los países ricos.

La Teoría de la dependencia fue acogida por amplios sectores sociales, y entonces comenzó a hablarse ya no de “desarrollo” sino de “liberación”. Se comprendió que para alcanzar los beneficios sociales y económicos pretendidos era necesario, previamente, superar la situación de opresión y dependencia en que se encontraban sometidos los países pobres. Pero no sólo era la situación de dependencia lo que movía la conciencia del pueblo latinoamericano sino también las enormes injusticias sociales y los atropellos a los derechos humanos que se daban en el interior de cada país, debidos principalmente a la existencia de dictaduras militares:

“La noche oscura del militarismo que se abatió sobre América Latina añadió al desolador panorama de pobreza y de injusticia el dolor insoportable de la persecución política, la represión y la tortura. Es difícil negar que esta trágica experiencia golpeó a la conciencia del episcopado latinoamericano e hizo que la Iglesia se pusiera decididamente del lado de los pobres, llevándola a tomar postura y a situarse de un

---

<sup>2008</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Estella, 1998, p. 32. Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, Tirant Lo Blanc, Valencia, 2010.

<sup>2009</sup> Cf. CARDOSO, Fernando H. y ENZO Falleto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1969; CARDOSO, Fernando H., *Problemas del subdesarrollo latinoamericano*, Nuestro Tiempo, México, 1973; DOS SANTOS, Theotonio, *Imperialismo y dependencia*, Era, México, 1978. Para la evaluación actual de la teoría de la dependencia: DOS SANTOS, Theotonio, *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, Plaza y Valdés, México, 2002; SOTELO VALENCIA, *América Latina: De crisis y paradigmas. La teoría de la dependencia en el siglo XXI*, Plaza y Valdés-UNAM, México, 2005.

modo inusitado en la sociedad, dando lugar a lo que después sería designado como una nueva manera de ser y de entenderse como Iglesia”.<sup>2010</sup>

En cuanto a la pobreza, se fue cayendo en la cuenta de que tiene una explicación estructural, superando visiones simplistas que ejercían una función altamente ideológica. En América Latina, durante la década de los 1970's, era frecuente escuchar el argumento de que los pobres estaban en esa situación por ser flojos y viciosos, o que los ricos materialmente eran muy pobres en valores espirituales. Este moralismo era propio de la visión cristiana, que al generalizar el mal y no realizar un análisis profundo, mantenían la conformidad ante las tremendas injusticias sociales.

No bastaba la existencia de conciencia y de movimientos de liberación para que la teología entrara en escena en este contexto. Era necesario que se le impusiera la tarea de responder desde su perspectiva a la pregunta de la liberación de los pueblos dependientes respecto de los países desarrollados, y de las masas pobres y oprimidas respecto de los pequeños sectores de las clases sociales ricas. Se tenía que responder a la pregunta: ¿Cómo ser cristiano en este contexto de opresión y de injusticia? Estas cuestiones fueron generadas por la presencia activa de sectores de cristianos en los procesos de liberación. Muchos creyentes participaron en estos movimientos sin negar su fe, ni renunciar a su experiencia religiosa. Fue así como ante preguntas nuevas nació una nueva teología que fue llamada “Teología de la Liberación”<sup>2011</sup>. Ignacio Ellacuría describe de la siguiente manera esta situación:

“De hecho, la presencia de la teoría de la dependencia obliga a la teología a plantearse dos tareas fundamentales: una, la de repensar críticamente cuántas de las formulaciones teológicas y de las prácticas cristianas son dependientes, sin saberlo, de estructuras económicas, cuyo fruto último no puede ser otro que el de la dominación; otra, la de replantear positivamente cómo deben concebirse la fe y la praxis cristianas en un momento histórico y en una situación estructural descrita por la teoría de la dependencia y, más allá de la teoría de la dependencia, por la cruda realidad”.<sup>2012</sup>

Por otro lado, también hubo circunstancias eclesiales que motivaron la aparición de la TL. En primer lugar, como ya se comentó, el Concilio Vaticano II fomentó la creatividad teológica y,

---

<sup>2010</sup> PALACIO, Carlos, “Treinta años de teología en América Latina. Una declaración” en Luis Carlos Sucin (Ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 2001, p. 50.

<sup>2011</sup> Quien usó por primera vez esta denominación fue el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez en su libro *Teología de la Liberación. Perspectivas*, cuya primera edición apareció en Lima en 1971. En este trabajo se utiliza la 14ª. Edición, Sígueme, Salamanca, 1990.

<sup>2012</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Teorías económicas y relación entre cristianos y socialismo”, en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000, pp. 288-289.

además, puso hincapié en la preocupación por las “realidades terrenas, humanas e históricas”; al respecto, el documento conciliar más significativo es la constitución pastoral *Gaudium et spes*. En segundo lugar, los resultados del Concilio tuvieron que ser recibidos creativamente por las Iglesias de cada continente. En América Latina fue realizada la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en la ciudad colombiana de Medellín en el año de 1968. El Sínodo regional de Medellín es un hito que parte la historia de la Iglesia latinoamericana del siglo XX. De una Iglesia dependiente de Europa para realizar su reflexión teológica y su pastoral, se pasa a una Iglesia con temas y elaboraciones propias, aunque sea en forma incipiente.

Las conclusiones ahí obtenidas, además de recoger aportaciones de teólogos latinoamericanos y de reflexionar sobre la realidad en América Latina y de la acción de los cristianos de este subcontinente, significaron la gestación de la TL. Algunos textos sobresalientes de dicha conferencia son los siguientes:

“Si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo latinoamericano con características propias en los diversos países es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz”.<sup>2013</sup>

“América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia, que puede llamarse de violencia institucionalizada. (...) Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras”.<sup>2014</sup>

Esta problemática presentada en Medellín muestra la influencia que ejercían los cristianos comprometidos con los cambios sociales. La explotación de grandes masas de la población era patente en los cinturones de miseria urbanos, y en un campo cada vez más abandonado a su suerte. Estas experiencias y los estudios sociales sobre las razones de dependencia y opresión se difundieron y sacudieron la conciencia cristiana de muchas iglesias. Una nueva conciencia eclesial empezó a tomar forma a partir del “modo nuevo de vivir la fe” de aquellos creyentes que estaban comprometidos con los pobres y su liberación.<sup>2015</sup>

Se puede afirmar que la TL nació en un momento histórico con características precisas: en una década de intensos movimientos sociales y revoluciones, en un continente empobrecido debido a una larga dependencia con las metrópolis, “y reconocido como *cristiano* tomaba conciencia de esa situación contradictoria tanto desde el punto de vista del análisis social (causas estructurales de la pobreza) como desde el punto de vista de la fe cristiana (la injusticia como contradicción del ser cristiano y negación de la voluntad de Dios)”.<sup>2016</sup> En efecto, tres puntos

---

<sup>2013</sup> CELAM, *Documento de Medellín*, Paz, 1.

<sup>2014</sup> *Ídem.*, 14 y 16.

<sup>2015</sup> Cf. MUÑOZ, Rolando, *Nueva conciencia de la Iglesia en América latina*, Sígueme, Salamanca, 1974.

<sup>2016</sup> PALACIO, Carlos, *op. cit.*, p. 49.

básicos son los que caracterizaron la aparición de esta teología: la situación de dominación y los movimientos de liberación, la participación de los cristianos en estos movimientos, y la apertura y renovación de la Iglesia que se plasmó en el Concilio Vaticano II<sup>2017</sup> y en la II CELAM.

Después de su surgimiento, la TL tuvo un desarrollo importante, llegándose a conocer como una de las expresiones culturales más importantes de América Latina. Siguiendo a Roberto Oliveros<sup>2018</sup>, la historia de la TL puede dividirse en cuatro etapas: génesis (1969-1971), crecimiento (1972-1979), consolidación (1979-1988) y nuevos retos (1989-hoy día).<sup>2019</sup>

### 3.1.1. Génesis (1969-1971)

Es la fase de los fundadores. A partir de los esbozos dados por la II CELAM en Medellín se desarrolla una reflexión teológica que se cristaliza en el libro de Gustavo Gutiérrez, titulado *Teología de la Liberación. Perspectivas*<sup>2020</sup>; en su pensamiento se aporta la perspectiva de la fuerza de los pobres y de la lucha del pueblo cristiano. Este libro es un hito, un salto cualitativo en la teología latinoamericana; marca el antes y después. Esto no significa que la obra quedó concluida, ni que no tuviera raíces previas, sino que dibujó los trazos fundamentales para elaborar una teología de la liberación. Con esta obra, el pensamiento teológico latinoamericano comenzó a alcanzar vida propia.

En esta etapa también aparecieron otras obras que también colaboraron con los fundamentos de la TL. Hugo Assmann incorpora el marxismo y la crítica del capitalismo en la reflexión teológica, en su obra *Teología desde la praxis de la liberación*<sup>2021</sup>. Juan Luis Segundo, en su *De la sociedad a la teología*<sup>2022</sup>, defendía la idea de la liberación de la teología, para colocar su reflexión a favor de las luchas de liberación. La obra de Rubem Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*<sup>2023</sup>, realiza una reflexión teológica en diálogo con las filosofías críticas. Estas obras no entran propiamente a los grandes temas del cristianismo, sino que son programáticas; es

---

<sup>2017</sup> De hecho, para Leonardo Boff, la TL es una recepción creativa del Concilio Vaticano II desde la óptica de los pobres: “Este estilo [el de la TL] de hacer teología ha asimilado de una manera consecuente y creativa el espíritu del Vaticano II, efectuando una recepción del sentido conciliar en el marco de los intereses religiosos y políticos de los pobres. He ahí la razón principal de por qué decíamos que el Vaticano II significó un punto de partida para ulteriores desarrollos en la Iglesia de la sociedad latinoamericana. Técnicamente, este proceso puede ser denominado por la teología como un proceso de ‘recepción’ (*receptio*)” (BOFF, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, Trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 1986, p. 27).

<sup>2018</sup> OLIVEROS, Roberto, “Historia de la Teología de la Liberación”, *op. cit.*

<sup>2019</sup> Por su parte, José Comblin propone una historia de la TL dividida en cinco fases: Primera (1966-1973); Segunda (1973-1983); Tercera (1983-1990); Cuarta (1990-1999); la actualidad (COMBLIN, José, “Treinta años de teología latinoamericana” en *El mar se abrió*, *op. cit.*, p. 169-173). Como se ve, en general, coincide con la periodificación de Roberto Oliveros. Aunque seguiremos la de este último, incluiremos información otorgada por Comblin dentro de la etapa análoga correspondiente.

<sup>2020</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación*, *op. cit.*

<sup>2021</sup> ASSMANN, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973.

<sup>2022</sup> SEGUNDO, Juan Luis, *De la sociedad a la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1970.

<sup>2023</sup> ALVES, Rubem, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Trad. Ángel García, Sígueme, Salamanca, 1973.

decir, como dijimos, fijan los fundamentos, la nueva metodología y el marco en que se situaba la nueva teología.

### 3.1.2. Crecimiento (1972-1979)

Durante esta etapa, la TL comienza a tener una mayor aceptación social y muchos cristianos se comprometen con causas políticas, las cuales en gran parte de las ocasiones se ven reprimidas por gobiernos dictatoriales. Se inicia un tiempo de persecución, donde la TL se vuelve un pensamiento de resistencia; por ejemplo, el teólogo brasileño Leonardo Boff reflexiona sobre el tema del cautiverio.<sup>2024</sup> A pesar de las muchas dificultades y persecuciones, el nuevo germen de Iglesia, siguiendo el espíritu del Vaticano II y Medellín, fue avanzando; de 1968 a 1979 se da un crecimiento importante de las comunidades eclesiales de base (CEB), y grupos inspirados en la TL comienzan a aliarse en la lucha con otras formas de resistencia y se enriquece la perspectiva teológica.

Se desarrollan varios encuentros de teólogos con el fin de recoger y profundizar los elementos ya trazados de la TL. Estos encuentros son en El Escorial (1972), donde teólogos latinoamericanos compartieron el sentido y método de su teología; en Ginebra (1973), se realizó un simposio sobre teología negra y TL; en México (1975), versó sobre el método teológico, y aunque no se trataba de presentar exclusivamente el método de la TL, éste fue reconocido como el que recogía de mejor manera la inspiración dada por el Concilio Vaticano II y como el más apropiado para la situación y necesidades de América Latina; en Detroit (1975), que fue preparado por diversos grupos de base de Estados Unidos y significó un compromiso de éstos con las luchas de liberación, además de permitir el diálogo entre teólogos latinoamericanos y norteamericanos; y el de Dar es Salaam (1976), donde se reunieron algunos de los mejores teólogos de Asia, África y América Latina, y se iniciaron las reuniones de la *Asociación Ecuμένηca de Teólogos del Tercer Mundo* (EATWOT), fundada un año antes. A la par de estas reuniones, el compromiso con el pobre y su liberación se va convirtiendo en una cuestión ecuménica que unió la praxis de sectores de diversas confesiones cristianas.

En 1979 se realizó la III CELAM en la ciudad de Puebla. El método seleccionado para el análisis de los temas fue básicamente el “ver-juzgar-actuar”, característico de la TL. En esta conferencia se confirmaron en general las grandes orientaciones de la CELAM realizada en Medellín, y el documento final tomó aportes de la TL. Según Roberto Oliveros, algunos elementos relevantes de la TL presentes en este documento son: “[S]u método; la perspectiva de los pobres y su liberación; el asumir el trabajo en la historia desde la unicidad de la misma; la valoración del análisis estructural de la sociedad y el asumir como propio del cristiano la tarea en

---

<sup>2024</sup> Cf. BOFF, Leonardo, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Trad. Alfonso Ortiz, Paulinas, Madrid, 1975.

sus diversas dimensiones: económica, política, cultural; la renovación eclesial en el modelo de las CEB; enfrentar el pecado social como el flagelo actual más devastador; subrayar en la vida de Jesús que nació, vivió y murió pobre”.<sup>2025</sup> Es destacable que en la CELAM de Puebla se mostró la influencia de la TL al tratar el problema de la pobreza como algo estructural, superando las posturas moralistas clásicas del cristianismo conservador y, al contrario, enfatizando la incoherencia entre el contenido de la fe cristiana con las estructuras de opresión. Así, por ejemplo, este documento señala:

“Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria. Estado interno de nuestros países que encuentra en muchos casos su origen y apoyo en mecanismos que, por encontrarse impregnados, no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres. Esta realidad exige, pues, conversión personal y cambios profundos de las estructuras que respondan a legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social; cambios que, o no se han dado o han sido demasiado lentos en la experiencia de América Latina”.<sup>2026</sup>

“Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar”.<sup>2027</sup>

A la par de esta influencia social y eclesial de la TL, durante este periodo se multiplicaron los pensadores implicados y las publicaciones; aparecen obras de gran realce de teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino y Enrique Dussel.

### **3.1.3. Consolidación y conflictos (1979-1988)**

En la década de los 1980's, la TL vive una etapa de maduración, pero también de muchos conflictos y ataques, provenientes de sectores conservadores tanto de la sociedad como de la

---

<sup>2025</sup> OLIVEROS, Roberto, *¿Triunfo o fracaso? Presente y futuro de la teología de la liberación y la iglesia de los pobres en América Latina*, Dabar, México, 1997, p. 29.

<sup>2026</sup> CELAM, *Documento de Puebla*, 29. Esta situación de las grandes masas de nuestros pueblos, que proviene, en buena parte del sistema social que padecemos (Puebla 92 y 311-313), no es la voluntad de Dios.

<sup>2027</sup> *Ídem.*, 28.

Iglesia. La fuerza y legitimidad eclesial que había cobrado en función de su presencia en el Documento de Puebla, provocó en parte estas reacciones. El aumento de las publicaciones y el creciente número de teólogos, también ocasionó esos ataques. En la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Ratzinger, se recibieron y dieron seguimiento quejas contra los principales teólogos de la liberación, particularmente contra Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff.

En esta etapa es cuando la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe estableció un juicio contra el teólogo brasileño Leonardo Boff, y se le exigió guardar silencio. Boff aceptó, pero los obispos brasileños se molestaron por el procedimiento, pues no se les tomó en cuenta, siendo él uno de sus teólogos oficiales. El teólogo presentó una amplia réplica al cardenal Ratzinger, donde aclara sus posturas y defiende su libro más criticado *Iglesias, carisma y poder*.<sup>2028</sup>

El 6 de agosto de 1984, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publica la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*. Este documento inicia señalando que “[l]a poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una *liberación* constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio. Este importante fenómeno de nuestra época tiene una amplitud universal, pero se manifiesta bajo formas y grados diferentes según los pueblos. Es una aspiración que se expresa con fuerza, sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados”.<sup>2029</sup> No obstante, más adelante afirma que “la aspiración a la justicia se encuentra acaparada por ideologías que ocultan o pervierten el sentido de la misma”.<sup>2030</sup> Después, y siguiendo este hilo de argumentación, la *Instrucción* repetidamente señala que la TL se funda en el análisis marxista<sup>2031</sup>, manipula los textos bíblicos y los reduce a la dimensión política<sup>2032</sup>, vacía de contenido el magisterio y desconoce su labor<sup>2033</sup>, y confunde la liberación cristiana con la promoción exclusivamente temporal; y todo ello porque reduce a

---

<sup>2028</sup> Cf. BOFF, Leonardo, *Iglesia, carisma y poder, op. cit.*

<sup>2029</sup> *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, I.1.

<sup>2030</sup> *Ídem.*, II.3.

<sup>2031</sup> “Préstamos no criticados de la ideología marxista y el recurso a las tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo son la raíz de la nueva interpretación, que viene a corromper lo que tenía de auténtico el generoso compromiso inicial en favor de los pobres” (*Ídem.*, VI.10). Véase para este punto en especial número VII de la *Instrucción*.

<sup>2032</sup> Por ejemplo, sobre la interpretación del Éxodo, que más adelante abordaremos, esta *Instrucción* señala: “Las ‘teologías de la liberación’ tienen en cuenta ampliamente la narración del Exodo. En efecto, éste constituye el acontecimiento fundamental en la formación del pueblo elegido. Es la liberación de la dominación extranjera y de la esclavitud. Se considera que la significación específica del acontecimiento le viene de su finalidad, pues esta liberación está ordenada a la función del pueblo de Dios y al culto de la Alianza celebrado en el Monte Sinaí 4 . Por esto la liberación del Éxodo no puede referirse a una liberación de naturaleza principal y exclusivamente política. Por otra parte es significativo que el término liberación sea a veces reemplazado en la Escritura por el otro, muy cercano, de redención” (*Ídem.*, IV.3).

<sup>2033</sup> Por ejemplo, acusa a la TL: “La doctrina social de la Iglesia es rechazada con desdén. Se dice que procede de la ilusión de un posible compromiso, propio de las clases medias que no tienen destino histórico” (*Ídem.*, X.4).

Jesucristo a una dimensión puramente terrestre. Entre las diversas respuestas críticas que se dieron contra esta “caricaturización” de la TL, destaca la realizada por Juan Luis Segundo, en la que defiende con fuertes argumentos a esta teología.<sup>2034</sup>

Después de un proceso largo de protestas y aclaraciones, el 22 de marzo de 1986, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una nueva instrucción titulada *Sobre libertad cristiana y liberación*. En ésta se observa una perspectiva más positiva y algunos avances, aunque tímidos. Poco después, en abril de 1986, el cardenal Gantin llevó una carta de Juan Pablo II al episcopado brasileño, en que afirma: “la teología de la liberación es conveniente y necesaria”.

Cabe señalar que los diversos ataques a la TL provocaron la solidaridad, tanto de movimientos sociales como de teólogos del Primer Mundo: Congar, Chenu, González Faus, Metz, Karl Rahner, Schillebeeckx, entre otros, expresaron su apoyo de distintas formas a la TL.

Como dijimos, esta etapa de conflictos también fue de maduración. Se consolidó intelectualmente la TL, dejando patente de que no se trata sólo de una teología de genitivo sino de una teología fundamental. Se profundizaron los temas teológicos a partir de la perspectiva de la liberación. Surgieron publicaciones que abordan las diversas ramas y temas de la teología: Cristología, Eclesiología, Mariología, Antropología, Hermenéutica bíblica, etc. Se llevaron a cabo algunas colecciones de publicaciones: a iniciativa de Leonardo Boff se comenzó a generar una colección de TL, pretendida en 53 volúmenes.

### 3.1.4. Nuevos retos (1989-hoy día)

Los cambios sociales, políticos, psicológicos y religiosos experimentados por el mundo como efectos del hundimiento del socialismo real, del avance del neoliberalismo, y del proceso de globalización plantean nuevos retos a la TL. Es la época de las revisiones; por ejemplo, en 1990, Gustavo Gutiérrez publicó una versión revisada de su *Teología de la Liberación*, y se publicó el *Mysterium Liberationis*, coordinado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Como destaca Comblin, estas revisiones pretenden poner al día y destacar lo esencial de la TL: “la opción por los pobres, por una liberación integral que no sea puramente espiritual, sino también corporal, material, concreta, tanto en lo económico como en lo político. Las formas históricas de la opción por los pobres varían de acuerdo con las posibilidades que ofrece la historia”.<sup>2035</sup> Esto implica, en parte, el asumir diversas mediaciones en las ciencias sociales, pues los cambios sociales han mostrado que, por ejemplo, la emergencia de otras ‘minorías’ (como los negros, las mujeres o los indios) al lado de la ‘mayoría’ de los pobres no puede ser reducida, sin más, a su aspecto sociológico,

---

<sup>2034</sup> Cf. SEGUNDO, Juan Luis, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Cristiandad, Madrid, 1985.

<sup>2035</sup> COMBLIN, José, “Treinta años de teología latinoamericana”, *op. cit.*, p. 172.

porque responde a otra sensibilidad social y cultural, no incluida en la versión original de la teoría de la dependencia.

Así, entre estas nuevas tareas pueden citarse la ampliación del concepto de pobreza (nuevos sujetos y lugares teológicos, las perspectivas feminista, indígena y negra), la búsqueda de nuevos instrumentos de análisis social, la crítica a la globalización, los retos ecológicos, el diálogo intercultural e interreligioso.<sup>2036</sup> Estos caminos nuevos de reflexión y lucha no alejan a la TL de sus intuiciones fundamentales que a continuación comentaremos; al contrario, son parte de la propia dinámica que, como reflexión teológica, impone la lucha por la liberación:

“La liberación circunscrita da paso al deseo de la liberación total, que sólo puede ser recibida como un don. Dios, objeto de ese don, no es perceptible en contenidos limitados. Está presente en la lucha contra la injusticia y en la instauración humana de la justicia; pero la Promesa, que supera infinitamente a la justicia, a la vez que dinamiza la acción humana, no puede identificarse con el interés de la Iglesia ni con el de política alguna. La figura del pobre, con la desdicha concreta a que remite, desactiva la tentación de crees que es posible, gracias a las instituciones políticas o religiosas, descartar el retorno de otras formas de explotación o de exclusión”.<sup>2037</sup>

Es dentro de esta etapa de nuevos retos, donde ubicamos nuestra investigación, al colocar el tema de derechos humanos como objeto de reflexión para la TL.

### 3.2. Intuiciones fundamentales del método de la TL

Gran parte del trabajo de los teólogos de la liberación, desde sus inicios, ha consistido en la reflexión acerca del método de la TL. La experiencia de la TL es una muestra de que la respuesta a las necesidades de una Iglesia particular sólo puede ser dada por una teología particular que asume el punto de vista de esa realidad. En este sentido es “parcial”, porque constituye un esfuerzo de pensar la totalidad de la fe a partir de *un* punto de vista particular y específico, aunque no exclusivo. Esto modifica, en primer lugar, el método tradicional de la teología y no puede dejar de afectar igualmente a la manera de presentar sus contenidos. En efecto, la

---

<sup>2036</sup> Se ha escrito bastante al respecto, por ejemplo: TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “Teología Latinoamericana de la Liberación desde España”, *op. cit.*; TRIGO, Pedro, “El futuro de la Teología de la Liberación” en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, *op. cit.*, pp. 297-318; VIGIL, José María, “¿Cambio en el paradigma de la Teología de la Liberación” en *Christus*, no. 701, 1997, pp. 7-15; TRIGO, Pedro, “Situación de la teología al final del siglo XX” en *Christus*, no. 719, 2000, pp. 31-33; DÍAZ NÚÑEZ, Luis Gerardo, *La Teología de la liberación latinoamericana a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas*, UAEM, Toluca, 2005; CELSO QUEIROZ, Antonio, “La Iglesia en América latina hacia el futuro” en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, *op. cit.*, pp. 319-326.

<sup>2037</sup> DUQUOC, Christian, “Lasitud europea y grito de los pobres” en *El mar se abrió*, *op. cit.*, pp. 71-72.

metodología de la TL es una metodología, señala González Faus, “que desheleniza al cristianismo y que la misma teología europea necesita mucho. La entrada de la praxis humana en el concepto de verdad y el fin de una epistemología ingenua que sigue creyendo en la capacidad de la razón griega para acceder absolutamente a la verdad”.<sup>2038</sup>

Una caracterización de este método puede enunciarse como *ver, juzgar y actuar*. El primer paso (*ver*) consiste en el análisis de la realidad<sup>2039</sup>, valiéndose de las ciencias humanas y sociales, de las cuales la TL utiliza en forma crítica los instrumentos de análisis adecuados para ir a las raíces de la opresión; la siguiente etapa (*juzgar*) es el momento propiamente teológico, pues el discurso formalmente teológico se realiza cuando una vez analizada la realidad se intenta responder, con el uso de la medicación hermenéutica<sup>2040</sup>, qué dice la fe cristiana respecto a tal realidad; y en el último momento (*actuar*) la reflexión teológica regresa a la praxis, pretendiendo iluminarla a través de diversos niveles (análisis de coyuntura, proyectos y programas, estrategia y tácticas, nivel ético, nivel preformativo).<sup>2041</sup> Esto, además, tiene relación con el círculo hermenéutico en teología que, para Tamayo, para conseguirlo deben darse dos condiciones: a) Que las preguntas emanadas de la realidad sean tan ricas y básicas que obliguen a cambiar las concepciones de la sociedad y del mundo en general, y b) Que la respuesta de la teología a esas nuevas preguntas implique un cambio en la interpretación de la Biblia.<sup>2042</sup>

De la anterior descripción del método de la TL, realizada en forma muy general, conviene para nuestra investigación destacar aquellos puntos que son considerados como sus intuiciones fundamentales. Estas son la praxis como acto primero, el lugar social y la perspectiva desde donde se realiza la teología, y el uso de las mediaciones socioanalíticas.

### 3.2.1. La praxis como acto primero

Para la TL el discurso teológico es momento segundo, pues el momento primero es la praxis. La TL no nace por un interés científico o académico, sino para responder a preguntas nacidas del presente y del compromiso humano por cambiar las estructuras injustas. En este sentido, Gustavo Gutiérrez señala que “[e]l acto segundo, el de la reflexión estrictamente hablando, intenta leer esa práctica compleja a la luz de la palabra de Dios. Se impone un discernimiento frente a las formas concretas que asume el compromiso cristiano”.<sup>2043</sup> Por eso, la primacía de la praxis no significa un desprecio por la reflexión, no hay oposición entre teoría y práctica; ambas son, en realidad,

---

<sup>2038</sup> GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, “Los pobres al centro” en *El mar se abrió*, op. cit., pp. 178-179.

<sup>2039</sup> Cf. MORA LOMELÍ, Raúl (Coord.), *Analizar la realidad en América Latina*, CRT, México, 1991.

<sup>2040</sup> BOFF, Clodovis, “Epistemología y Método” en *Mysterium Liberationis*, op. cit., pp. 107-112.

<sup>2041</sup> *Ídem.*, p. 113.

<sup>2042</sup> Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la liberación*, op. cit., p. 103.

<sup>2043</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación*, op. cit., p. 38.

momentos necesarios de una praxis global. Es destacable sobre esta cuestión la advertencia que realiza Antonio González:

“La primacía de la práctica no puede significar una tiranía del inmediatismo pastoral. Los grandes problemas prácticos que el cristianismo tendrá que afrontar en un futuro próximo requieren un trabajo teórico riguroso, sin el que nunca se podrá responder adecuadamente a unos desafíos que son nuevos e inesperados”.<sup>2044</sup>

La TL no se queda simplemente en “pensar el mundo”, ni en la verdad de la fe cristiana o en su sentido, sino que parte de la realidad pues pretende con su reflexión crítica contribuir a la praxis por la liberación. Esta reflexión crítica se dirige a la realidad histórica, en cuanto que las estructuras que la forman se oponen a la realización de una sociedad justa; y a sí misma para evitar un estancamiento que la lleve a dogmatismos e ideologizaciones que no constituyan un auténtico discernimiento relativo a la praxis. Es decir, los teólogos de la liberación son conscientes del riesgo de la ideologización que corre toda teología:

“El nacimiento de la teología desde una praxis determinada y concreta, hace que esta inteligencia de la fe lleve en sí misma una carga esencial de revestimiento crítico sobre la experiencia misma que ha generado y, desde aquí, a la globalidad histórica. La teología se vuelve crítica de sí misma y de sus fundamentos, ya que no sólo está expuesta a las ideologizaciones y manipulaciones, sino porque esta actitud crítica se le impone un caminar por las mediaciones históricas”.<sup>2045</sup>

Como hemos señalado al principio de este capítulo, la teología es el momento intelectual o ideológico de la praxis eclesial<sup>2046</sup> y, por lo tanto, es una ideología con riesgos de convertirse en ideologización. Para no soslayar esta situación, y ser capaces de constatar la complejidad del problema, se debe encuadrar el quehacer teológico en la praxis eclesial y a ésta en la praxis histórica,<sup>2047</sup> pues viendo a la teología como momento de una praxis determinada es más sencillo acercarse a su función propia. En efecto, la teología representa, de modo especial, el momento ideológico de la praxis eclesial, es decir, su momento consciente y reflejo:

---

<sup>2044</sup> GONZÁLEZ, Antonio, “Vigencia del ‘método teológico’ de la Teología de la liberación”, *op. cit.*, p. 47.

<sup>2045</sup> VIDALES, Raúl, “Cuestiones en torno al método de la teología en América Latina” en Gustavo Gutiérrez *et al.*, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 53.

<sup>2046</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 163-185.

<sup>2047</sup> Es importante tener en cuenta, para no desprestigiar el contenido de la TL, que Ellacuría considera que la praxis eclesial es un momento de la praxis histórica totalizante, pero que mantiene cierta autonomía (Cf. *Ídem.*, p.169).

“Que la praxis eclesial sea un momento de una praxis histórica totalizante hace que esté determinada por el lugar que adopte en esa praxis histórica total. Porque la realidad nos muestra que la praxis histórica es una praxis dividida y conflictiva, de modo que esa es su forma actual de totalidad, con lo cual, según sea la posición adoptada en el conflicto, así será, en buena parte, su determinación propia.”<sup>2048</sup>

Juan Luis Segundo señala que “toda teología es política, aun la que no habla o no piensa en términos políticos (...) Y dejar a la teología cumplir esa función inconscientemente es la peor de las políticas, ya que esa forma de política va siempre asociada con el *statu quo*”.<sup>2049</sup> En este sentido, Tamayo afirma que la TL asume de manera explícita su relación con la política en dos niveles: en el primero, la política se inserta en el marco hermenéutico de la TL y es parte del proceso de reflexión; en el segundo, la TL no se mantiene neutral sino que opta parcialmente por la liberación de los oprimidos y por la perspectiva de la víctima.<sup>2050</sup>

En otras palabras, la TL hunde sus raíces en la experiencia, en la praxis y en el compromiso de los seres humanos –en especial de los cristianos– por la liberación. En efecto, la reflexión de la TL parte de la praxis y regresa a ella. En este sentido, la teología deja de ser el mero ejercicio académico que frecuentemente no tenía mucha relación con la praxis, más que por medio de ciertas exigencias morales.

### 3.2.2. El lugar social y la perspectiva del oprimido

Para la TL es fundamental determinar el lugar social y la perspectiva desde los cuales generará su reflexión; si la teología es histórica, debe historizarse críticamente. Es decir, se pregunta si la fe cristiana se ve influida en la manera de interpretar la realidad social y si existe una forma específicamente cristiana de mirar la sociedad; a lo que se responde de manera afirmativa: *desde los pobres*. Pero estos no son sólo los destinatarios de la TL, sino su punto de partida. No se trata de una teología paternalista, sino de una teología puesta en movimiento desde el pobre como interlocutor y sujeto histórico; en este sentido, los pobres son el “lugar teológico privilegiado”.<sup>2051</sup> Además, esto tiene que ver con el tipo de transformación social que se pretende realizar, como señala Duquoc:

---

<sup>2048</sup> *Ídem.*, pp. 171-172.

<sup>2049</sup> SEGUNDO, Juan Luis, *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975, p. 88.

<sup>2050</sup> Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la liberación*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>2051</sup> Cf. MIER, Sebastián, *El sujeto social en moral fundamental*, Universidad Pontificia de México, México, 1996, pp. 177-179.

“‘El pobre’ o ‘la víctima’ no es un concepto universal, sino un ser concreto, despojado de sus derechos y de su dignidad por causa de unas opciones muy concretas. Lo cual significa que la transformación de lo que es conocido como un ‘sistema de injusticia’ no se efectúa apresuradamente y desde arriba (la violencia sería casi inevitable), sino desde abajo (lo que no excluye el uso de la fuerza en casos extremos)”.<sup>2052</sup>

Esta parcialidad no significa que la TL renuncie a la universalidad de su reflexión; al contrario, posiciones consideradas universales que no pasen por un lugar social concreto terminan irremediabilmente en la abstracción, en la ahistoricidad. En este sentido, Tamayo afirma que “[l]a fuerza universal de la TL radica en su vinculación con el proyecto histórico de los oprimidos, en la asunción de las causas universales de la justicia, la vida, de la libertad, de la dignidad, que han de concretarse históricamente en la defensa de los derechos humanos de quienes se ven privados de ellos. Pues esos derechos sólo serán de verdad universales, cuando puedan disfrutar de ellos, sin cortapisa alguna, todos los hombres y todas las mujeres de nuestro planeta”.<sup>2053</sup> En el mismo sentido, Ellacuría afirma que la TL recupera “el universalismo histórico al romper la limitación occidental y al actualizar posibilidades inéditas de la fe”.<sup>2054</sup>

La teología puede ser una ideologización, que encubra lo que de falso e injusto tengan las estructuras sociales y las relaciones humanas; para evitar esto, Ellacuría considera necesario determinar el lugar teológico. Por éste entiende<sup>2055</sup>: a) El lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial, tanto como revelación como llamada a la conversión. b) El lugar más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para la correspondiente praxis de seguimiento. c) El lugar más propio para hacer la reflexión sobre la fe, es decir, para realizar una teología cristiana.

Teológicamente, el *lugar-que-da-verdad* como lugar epistemológico para hacerse cargo de la realidad histórica son los pobres, no sólo por sus características como mayorías populares sino también por su importancia en la fe cristiana, tanto por su presencia en la historia de la salvación en el Antiguo y Nuevo Testamento, como por ser signo de revelación de Dios en la historia. Baum señala que los teólogos de la liberación “plantean que es imposible que uno mire su propia sociedad desde una óptica neutral. Tanto historiadores como científicos sociales eligen una perspectiva desde la que analizan la sociedad, o adoptan, posiblemente sin darse cuenta, el enfoque de clase o grupo social al que pertenecen”.<sup>2056</sup>

---

<sup>2052</sup> DUQUOC, Christian, “Lasitud europea y grito de los pobres”, *op. cit.*, p. 71.

<sup>2053</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la Liberación*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>2054</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, *op. cit.*, p. 32.

<sup>2055</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 149-151.

<sup>2056</sup> BAUM, Gregory, “La Teología de la Liberación y lo sobrenatural” en *Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual*, CEP, Lima, 1983, p. 63.

En un inicio, la TL entendió por pobreza la realidad socioeconómica: son pobres todos aquellos que se ven privados “de bienes materiales, sea en referencia a las necesidades biológicas y culturales fundamentales, sea en referencia a lo que es un mínimo aceptable en una determinada sociedad, sea en referencia a otras personas o grupos sociales considerados como ricos”.<sup>2057</sup> No obstante, tiempo después, este concepto de pobreza se amplió a las llamadas “pobrezas socioculturales”, como son las discriminaciones de carácter étnico, racial, cultural y sexual. Los pobres no son sólo los destinatarios de la TL, sino más bien su punto de partida.

### 3.2.3. El uso de las mediaciones socioanalíticas

El uso de las ciencias humanas y sociales tiene un papel importante en la elaboración de la TL, aunque no es una característica exclusiva de ella; a partir de las recomendaciones dadas por el Concilio Vaticano II, las ciencias han sido incorporadas en la metodología teológica en general. Al respecto, el numeral 62 de la *Gaudium et Spes* señala:

“Los teólogos, guardando los métodos y las exigencias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar sus conocimientos a los hombres de su época, porque una cosa es el depósito de la fe –o sea, sus verdades–, y otra es el modo de formularlas, conservando el mismo contenido. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe”.

En este sentido, y con referencia a la TL, Carlos Palacio señala que “[l]a articulación del lenguaje sociológico con el lenguaje de la fe y de la revelación y, más aún, la necesidad de ‘subsumir’ el lenguaje de las ciencias sociales dentro de la lógica y la perspectiva de la fe constituirían desde el principio uno de los grandes desafíos que tendrían que afrontar el método de la TdL”.<sup>2058</sup> Por su parte, Scannone señala que un momento de novedad de la TL ha sido “el uso de la *mediación analítica de las ciencias sociales*. Pues se trata de leer teológicamente la situación histórica y social de los pobres, para lo cual, y para transformarla bajo la moción de la caridad, se hace imprescindible la contribución de las ciencias del hombre, la sociedad, la historia y la cultura. Al principio se trató, sobre todo, de las ciencias sociales, especialmente –si bien no de manera exclusiva– del uso de las teorías sociológicas (y económicas) de la dependencia”.<sup>2059</sup>

---

<sup>2057</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Pobres” en *Escritos teológicos*, Tomo II, *op. cit.*, p. 231.

<sup>2058</sup> PALACIO, Carlos, *op. cit.*, p. 51.

<sup>2059</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Treinta años de teología en América Latina” en *El mar se abrió*, *op. cit.*, p. 183.

La originalidad del uso de las mediaciones socioanalíticas en la TL reside en los dos puntos antes comentados: la primacía de la praxis y el lugar teológico privilegiado. En primer lugar, la TL necesita analizar la realidad para comprender la raíz de la opresión, ya sea socioeconómica o sociocultural, para lo cual se vale de algún instrumento que otorguen las ciencias sociales. Esta necesidad radica en la complejidad de la realidad, pues en ella operan mecanismos latentes que es necesario develar. En segundo lugar, no cualquier instrumento socioanalítico es útil para la reflexión de la TL. Se tiene que elegir aquél que favorezca a la causa de la liberación, es decir, que manifieste con mayor claridad y certeza los mecanismos de dominación del sistema. Además, debe evitar caer en posiciones cientistas, recibiendo en forma crítica los elementos socioanalíticos, pues “siempre ‘hay intereses y valores subyacentes en los saberes’, que necesitan ser descubiertos y pueden ser juzgados también por la instancia de la fe”.<sup>2060</sup>

En conexión con lo anterior, Ellacuría insiste en la necesidad de evitar las lecturas de la fe que conduzcan al moralismo ingenuo, al fundamentalismo y simplismo mesiánico, o al politicismo. Plantea más bien una actitud de “realismo creyente” que “supone y representa una actitud equilibrada, que tiene en cuenta tanto lo positivo del aporte evangélico para la propia acción política como los límites de ese aporte, precisamente por la relatividad específica y la autonomía de los dos ámbitos; tiene también en cuenta tanto lo positivo de la acción política para la realización del reino de Dios como los límites que le son propios”.<sup>2061</sup> Para lograr este equilibrio destaca, entre otros factores, el uso de las ciencias sociales y humanas como mediaciones, pero sin absolutizarlas ni olvidar la autonomía de la fe y praxis cristianas: “Son necesarias tanto mediaciones teóricas como mediaciones prácticas para interpretar y transformar el mundo cristianamente.”<sup>2062</sup> Además, la conexión entre la teología y las ciencias sociales tiene su razón en la unidad de la realidad histórica y del cuerpo social, a la cual ambas se dirigen.

En sus inicios, la TL se valió de la teoría de la dependencia y de algunos elementos del análisis marxistas para explicar los mecanismos de opresión. De hecho, el término “liberación” lo adoptó de esta teoría, aunque no lo redujo al aspecto socioeconómico sino que lo ha comprendido como una liberación integral<sup>2063</sup>: “El hecho mayor de dicha presencia en nuestro tiempo (del actuar del hombre en la historia), sobre todo en los países subdesarrollados y oprimidos, es la lucha por construir una sociedad justa y fraterna, donde los hombres puedan vivir con dignidad y ser agentes de su propio destino. Consideramos que el término ‘desarrollo’ no expresa bien esas aspiraciones profundas; ‘liberación’ parece, en cambio, significarlas mejor. Pero, además, en una

---

<sup>2060</sup> LIBÂNIO, João Batista y MURAD, Alfonso, *Introducción a la Teología*, op. cit., p. 169.

<sup>2061</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, op. cit., p. 320.

<sup>2062</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, op. cit., p. 216.

<sup>2063</sup> Cf. LIBÂNIO, João Batista, *Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 137-153. También a TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la Liberación*, op. cit., pp. 76-77.

segunda aproximación, la noción de liberación resulta más exacta y englobante: ella hace notar que el hombre se transforma conquistando su libertad a lo largo de su existencia y de la historia”.<sup>2064</sup>

Ahora bien, después de cuarenta años, la realidad ha sufrido importantes cambios.<sup>2065</sup> La teoría de la dependencia y algunos elementos del análisis marxista han quedado cortos para explicar las nuevas condiciones socioeconómicas y políticas. Por lo tanto, es importante señalar que en rigor no existe la posibilidad de determinar de una vez para siempre el mejor instrumental de análisis de la realidad para la TL. Gustavo Gutiérrez señala al respecto:

“Los instrumentos de análisis varían con el tiempo, y según la eficacia que han demostrado en el conocimiento de la realidad social y en la propuesta de pistas de solución. Lo propio de la ciencia es ser crítica frente a sus supuestos y logros y avanzar así constantemente hacia nuevas hipótesis de interpretación. Es claro por ejemplo que la teoría de la dependencia, tan usada en los primeros años de nuestro encuentro con la realidad latinoamericana, resulta hoy –pese a sus aportes– una herramienta corta por no tener suficientemente en cuenta la dinámica interna de cada país, ni la vastedad que presenta el mundo pobre. Además, los científicos sociales latinoamericanos están cada vez más atentos a factores que no estuvieron en la mira un tiempo atrás y que expresan una clara evolución en la economía mundial”.<sup>2066</sup>

El cambio en los instrumentos socioanalíticos no significa que las intuiciones fundamentales de la TL deban cambiar pues siguen vigentes.<sup>2067</sup> Al contrario, tanto la praxis como la opción por los pobres son fundamentales ante la realidad actual, pues el sistema hegemónico ya no sólo se caracteriza por opresor sino también por excluyente<sup>2068</sup>, y por tanto, el tema de la liberación tampoco queda obsoleto. Son estas intuiciones las que posibilitan llevar la liberación a un punto más radical, que supera las interpretaciones *meramente liberales*:

“Las teologías de la liberación han desplazado el objeto de ésta [la liberación] hacia algo a la vez más radical y más ético. *Más radical*: la figura del pobre y del explotado remite a la realidad de la injusticia, con una sociedad que estructura su logro histórico sobre la

---

<sup>2064</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación, op. cit.*, p. 14.

<sup>2065</sup> Cf. GOROSTIAGA, Xabier, “La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales” en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, op. cit.*, pp. 123-144.

<sup>2066</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación, op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>2067</sup> Cf. GONZÁLEZ, Antonio, “Vigencia del método de la Teología de la Liberación”, *op. cit.*

<sup>2068</sup> VIGIL, José María, “La Misión en contexto en América Latina. Cambios en el contexto que condicionan la misión de hoy” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 284, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/284.htm>, consulta marzo del 2009.

necesaria exclusión y donde el coste de todo progreso es a la vez material y humano. Al poner de nuevo a las víctimas en el centro mismo de la lectura de la historia, la TL apunta indirectamente a la emancipación de grupos particulares, como consecuencia de la dinámica social de explotación, cuyo síntoma y acta de acusación, a la vez, lo constituye la miseria de las masas.

*Más ético:* esta atención a las víctimas significa un cambio de óptica. En los movimientos europeos de emancipación, el primer símbolo es la libertad; en los movimientos relacionados con las teologías de la liberación, lo primero es la justicia, y la libertad es un efecto de la justicia realizada.”<sup>2069</sup>

Desde estas intuiciones básicas, la TL realiza su hermenéutica de los textos fundantes del cristianismo. Una parte importante de este capítulo va encaminada a presentar una interpretación de los textos bíblicos desde la perspectiva de la liberación y en función de derechos humanos; por eso, a continuación haremos una breve mención de cómo la TL, desde sus presupuestos metodológicos básicos, entiende y realiza la hermenéutica bíblica.

### 3.3. Exégesis y hermenéutica

Como en toda teología moderna, el uso de la exégesis y la hermenéutica es fundamental para la TL. En apartados anteriores se señaló a la función hermenéutica como una tarea de la teología, la cual consiste en interpretar la experiencia de fe según los diferentes contextos sociales, culturales e históricos en que se da. En este sentido, la teología será siempre una labor hermenéutica. Es así como la reflexión teológica se presenta como “un esfuerzo por establecer una correlación crítica entre la tradición cristiana y la experiencia humana, entre el pasado y el presente, entre los escritos bíblicos y los estados de conciencia del hombre contemporáneo”.<sup>2070</sup> La originalidad de la TL radica en que su interpretación es partidaria y comprometida, es decir, se hace desde la opción por los pobres y desde la perspectiva del pobre.<sup>2071</sup>

Ahora bien, parte del trabajo hermenéutico requiere de la exégesis relacionada con todos aquellos textos que se consideran fuentes de la fe cristiana. El siglo XX fue testigo de los más importantes avances en la hermenéutica y en la exégesis moderna; de hecho, “la interpretación de los textos bíblicos ha sido el campo donde más se ha desarrollado en el tiempo la actividad y la

---

<sup>2069</sup> DUQUOC, Christian, “Lasitud europea y grito de los pobres”, *op. cit.*, p. 69.

<sup>2070</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la Liberación*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>2071</sup> Aunque es importante señalar, para evitar interpretaciones incorrecta, que la TL “no es un banal mesianismo ni un nuevo milenarismo, sino un esfuerzo para que la acción del pueblo en orden a inscribir la justicia allí donde reina la explotación esté, a la vez, inspirada por la esperanza suscitada por el Dios bíblico e imaginada en sus formas sociales y políticas por quienes se integran activamente en ese movimiento” (DUQUOC, Christian, “Lasitud europea y grito de los pobres”, *op. cit.*, p. 72).

reflexión hermenéutica”.<sup>2072</sup> El uso de perícopas, el método de la “historia de las formas”, el método crítico-histórico, el método estructuralista, la lectura psicoanalítica son ejemplos de este avance.

El término griego “exégesis” significa “sacar hacia fuera”, deducir, extraer. Es decir, la exégesis es la técnica de descubrir y extraer el sentido y mensaje del texto en sí. El itinerario que suele seguir la exégesis para conseguir su objetivo es el siguiente: crítica textual, análisis literario y la crítica histórica. Cualquier texto necesita exégesis, no exclusivamente los bíblicos. Lógicamente, siempre será más fácil realizar la exégesis de un texto reciente que de uno redactado hace siglos y en una cultura distinta a la occidental, como es el caso de los textos bíblicos.

En cuanto al *análisis literario*, destaca el método de “historia de las formas” que se basa en el examen de los géneros literarios empleados (parábolas, lamentaciones, crónicas, etc.) y en descubrir las leyes que rigen su transmisión. El *método crítico-histórico* trata de explicar el origen de los textos; de determinar su grado de historicidad mediante el análisis de los géneros literarios utilizados por sus autores; de la influencia del contexto sociocultural en el autor, y de la intención que tuvo para escribir el texto; de descubrir las similitudes y diferencias entre los textos analizados y otros textos de la época, etc.; es decir, se comprende al texto como un producto de las condiciones sociales, económicas y políticas de la época. Por su parte, el *análisis estructural*, nacido de la semiótica, afirma que al escribir un texto se respetan ciertas reglas, se sigue cierta “estructura”; pues bien, este método “intenta no salirse del texto en sí mismo, independientemente de las intenciones del autor”<sup>2073</sup>; por medio de analizar la estructura del texto, se buscan oposiciones para encontrar su “corazón”, de donde partirá el sentido principal.

El trabajo realizado por la exégesis es muy importante, y es una labor netamente académica, de largas horas de estudio y que requiere especialización. Se auxilia de varias ciencias, como la historia, la arqueología, la semiótica y la lingüística. Sin embargo, la exégesis no es aún teología, pues falta la labor hermenéutica. Quedarse sólo con la exégesis equivaldría a tener datos y técnicas suficientes para saber el sentido que tuvo el texto para su autor y sus contemporáneos, pero no el sentido que pueda tener en la actualidad.

Siempre que se lee un texto se está interpretando, se está haciendo hermenéutica. Es una ilusión creer que se puede tener acceso directo al sentido original. Además, la hermenéutica evita, en relación con los textos de carácter religioso, como hemos insistido, su uso fundamentalista, que consiste en realizar una lectura al pie de la letra, pretendiendo encontrar respuesta exacta a todos los problemas de hoy. Es decir, el fundamentalista traslada al presente el texto religioso tal cual, sin uso de ninguna mediación socioanalítica o crítica.

---

<sup>2072</sup> SCHÖKEL, Luis Alonso, *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid, 1997, p. 19.

<sup>2073</sup> CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1991, p. 18.

Debido a la importancia de la exégesis bíblica, la TL, por un lado, ha asumido totalmente su uso pero, por otro, tampoco acepta que sea lo único para decidir el sentido de un texto bíblico. Al respecto, João Batista Libânio señala que la TL:

“Parte de la comprensión de que el momento teológico es fruto del triángulo hermenéutico: texto, contexto y pre-texto. El sentido no se deriva de un único lado del triángulo, sino de la combinación de los tres. De esta manera, la exégesis científica es asumida totalmente, pero no para decidir del sentido, sino para aclarar el lado del texto. Ayuda a entender mejor la estructura significativa del texto en cuestión, que, asumido dentro de un contexto eclesial concreto y en una situación socio-política determinada, permite la producción del sentido”.<sup>2074</sup>

Además, la TL considera que la pura exégesis conlleva a un uso “tecnócrata de la Biblia”; para evitar esto, es necesaria la labor hermenéutica poniendo atención en la realidad actual. El siguiente texto de Hugo Assmann es bastante significativo al respecto:

“La filosofía contemporánea trasladó el problema hermenéutico de textos de otros tiempos al tratamiento de la realidad histórica actual. El texto primordial se convirtió en nuestra realidad y, dentro de ella, en nuestra praxis. Los exegetas continuaron, bastante tranquilamente, elaborando hermenéuticas bíblicas. Revelaron, por otra parte, una frecuente insensibilidad tanto para los datos de las ciencias humanas como para las urgencias de la praxis. La estrecha interdependencia entre su posición política ingenua, a veces claramente reaccionaria, y sus principios hermenéuticos (como también su noción de revelación) es un capítulo de la historia de la ideología que está por escribirse”.<sup>2075</sup>

La hermenéutica de la TL establece una correlación dialéctica entre los textos bíblicos y la realidad actual, entre la historia bíblica y la historia actual, y entre el sentido del texto y la situación actual. Así, la lectura se hace desde una doble óptica. En primer lugar desde la situación en que se redactó la experiencia fundante, pues se considera a los textos bíblicos como “un producto cultural, esto es, como testimonio preciso de las creencias y prácticas de diversos grupos sociales, obra de determinados agentes que actuaron en una historia real atravesada por conflictos y enfrentamientos”<sup>2076</sup>, y que tuvieron un rol y funcionamiento en la historia del pueblo

---

<sup>2074</sup> LIBÂNIO, João Batista y MURAD, Alfonso, *Teología de la liberación*, op. cit., pp. 225-226.

<sup>2075</sup> Cit., de un texto mimeografiado, por GORGULHO, Gilberto, “Hermenéutica Bíblica” en *Mysterium Liberationis*, Tomo I, op. cit., p. 169.

<sup>2076</sup> NOGUEZ, Armando, *Palabra de vida, liberación de la letra que mata*, CAM, México, 1992, p. 36.

que los produjo. En otras palabras, se concede una especial importancia al contexto social y político en que se redactaron los textos bíblicos. Este acceso crítico se realiza a través de los estudios exegéticos.

En segundo lugar, desde la situación actual, a través de un conocimiento crítico de la realidad, obtenido por medio del uso de las mediaciones socioanalíticas. Para la TL no existe una interpretación neutral de los textos bíblicos pues todas las lecturas están condicionadas por el lugar social desde donde se elaboran. En efecto, “es muy importante precisar el *lugar social* desde donde miramos los textos sagrados, porque hay maneras de leer la Biblia que justifican proyectos de explotación y de muerte en el nombre de Dios; y porque también los que denuncian esas injusticias y son muertos por ello tienen su propia manera de leer la Biblia”.<sup>2077</sup> En otras palabras, como señala Croatto, “interpretar es crear, no repetir. Quien interpreta una sinfonía, no repite su primera emisión, sino que saca del texto transmitido nuevas posibilidades de sentido. Se es más fiel a un texto cuando éste es recreado que cuando se pretende reeditar su primer mensaje, tarea imposible, por otra parte”.<sup>2078</sup> La lectura conlleva a una recontextualización del texto y a un nuevo sentido desde un nuevo horizonte de comprensión. En este sentido, Tamayo afirma:

“Toda interpretación es, por tanto, *creadora* en función de las nuevas preguntas y los nuevos desafíos, y abre el texto a nuevos sentidos. La misión de la teología, entendida como escritura hermenéutica, consiste precisamente en crear nuevas interpretaciones del cristianismo y favorecer prácticas cristianas significativas en función de cada situación concreta, según los tiempos y lugares. Esta concepción de la teología da lugar a un cambio significativo en el concepto mismo de verdad, que ya no se entiende como *adaequatio intellectus cum re*, sino como permanente acontecer, discurrir”.<sup>2079</sup>

Con estas características, es evidente que la hermenéutica de la TL choca con interpretaciones tradicionales y poco críticas de los textos fundantes de la fe cristiana, pues realiza la recuperación histórica del sentido, evitando todo conceptualismo intemporal y ahistórico. En parte, por esta hermenéutica, la TL muestra una visión liberadora del cristianismo “poniendo todo su potencial simbólico, doctrinal y espiritual del lado de las mayorías populares y rompiendo con las versiones colonial, neocolonial o desarrollista de la fe cristiana vigentes hasta nuestros días”.<sup>2080</sup>

---

<sup>2077</sup> *Ídem.*, p. 30.

<sup>2078</sup> CROATTO, J. Severino, “La revelación sociohistórica y hermenéutica del éxodo” en *Concilium*, no. 209, 1987, p. 163.

<sup>2079</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>2080</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “Teología de la liberación: revolución metodológica. Nuevas aportaciones y desafíos al primer mundo” en *El mar se abrió*, *op. cit.*, p. 192.

La TL hunde sus raíces en la experiencia, en la praxis y en el compromiso de los seres humanos, y en especial de los cristianos, por la liberación; por eso, comprende una hermenéutica real e histórica, “porque lo que se trata de medir críticamente no es cuál es un determinado sentido teórico, sino cómo ha podido surgir realmente un determinado sentido a partir de un desde donde físico”.<sup>2081</sup> En efecto, presentaremos una lectura de ciertos textos bíblicos siguiendo la hermenéutica realizada por la TL y vinculando sus conclusiones a la justicia y los derechos humanos.

Si establecimos páginas anteriores que el punto de encuentro entre la filosofía del derecho y la teología es que ambas, desde sus objetos, métodos y lenguajes propios, buscan orientar la praxis humana, entonces la TL, por la primacía que la da a la praxis, es una escuela teológica adecuada para que efectivamente se dé tal encuentro. No por nada, esta teología ha tenido el mérito de “haber trascendido el horizonte propiamente teológico y haberse convertido en un fenómeno social y político de especial relevancia y densidad, que preocupa seriamente tanto a las autoridades eclesiásticas como a los poderes políticos, económicos y militares”.<sup>2082</sup> Valerse de una teología que no parta de la praxis contribuiría en poco al pensamiento sobre derechos humanos, pues probablemente terminaría encerrando su reflexión en definiciones y conceptos abstractos, alejados de la realidad histórica.

Al igual que la filosofía de la liberación, la TL se elabora desde los oprimidos y excluidos, pues este lugar, al ser la realidad más universal, es el lugar privilegiado para reflexionar sobre los derechos humanos. Sólo desde la perspectiva del pueblo pobre, la reflexión sobre estos derechos puede contribuir a verificar históricamente su realización universal y a orientar la lucha para que esta universalidad sea un hecho.

#### **4. Algunos conceptos fundamentales de la TL y su relación con derechos humanos**

La TL puede considerarse, por su sentido, como *una reflexión de la praxis que busca hacer presente el reinado de Dios en la historia*. Para Ignacio Ellacuría, la TL es una teología histórica, es decir, un esfuerzo de historizar los principales conceptos teológicos de la fe cristiana para constituirse en un momento de la praxis cristiana, que pretende ser, a su vez, parte de la praxis de liberación.

La TL supera las elaboraciones neoescolásticas a través de una teología post-idealista que busca responder a los desafíos de opresión e injusticias que marcan la realidad latinoamericana. Es decir, como señala Gustavo Gutiérrez, la pregunta central de la TL es cómo hablar de Dios en un mundo de sufrimiento y de injusticia, a diferencia de la teología primermundista que se

---

<sup>2081</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *op. cit.*, p. 216.

<sup>2082</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “Teología de la liberación: revolución metodológica”, *op. cit.*, p. 192.

enfrenta al problema de hablar de Dios en un mundo moderno, fruto de la Ilustración y del conocimiento científico. Por eso, la liberación “se constituye como principio unificador de los distintos temas teológicos. Justicia y libertad, como procesos activos e históricos, se constituyen en pilares de la nueva teología. En la unión de la justicia (justificación) con la libertad (liberación) se logra una orientación a la par cristiana y secular, que permite señalar la trascendencia de lo histórico, donde trascender no significa un salirse de, sino un ahondar y totalizar. Justicia-libertad no es uno de los temas, sino la clave de interpretación”.<sup>2083</sup> En efecto, desde esta perspectiva es cómo se puede asumir teológicamente a los procesos de derechos humanos, al ser considerados como parte de esa clave de interpretación “justicia-libertad”.

Para Ellacuría donde con mayor plenitud se da la realidad es en la realidad histórica<sup>2084</sup>, pero a diferencia de la teología tradicional no concibe la existencia de dos historias. No se puede aceptar una historia del ser humano y otra de Dios; no hay dos historias sino sólo una. Más bien, en la historia hay situaciones de gracia y hay situaciones de pecado; de injusticia y de justicia; de vida y de muerte. De ahí que la TL deba plantear con rigor y en términos históricos, el mensaje cristiano y los mejores anhelos de la humanidad, en busca de la transformación de una situación dominada por el pecado. Gustavo Gutiérrez lo señala con claridad en su obra principal:

“Las distinciones temporal-espiritual, sagrado-profano, tienen como fundamento la distinción natural-sobrenatural. Pero, precisamente, la evolución teológica de esta última cuestión se orienta en la línea de una acentuación de la unidad tendente a eliminar todo dualismo. (...)

(...) en concreto, no hay dos historias, una profana y otra sagrada ‘yuxtapuestas’ o ‘estrechamente ligadas’, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento. La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana. A esta visión unitaria la conciencia cristiana llegó después de una evolución paralela a la experimentada por los enfoques de la noción de salvación...”<sup>2085</sup>

De esta importancia por la historia y su unidad proviene una de las diferencias más marcadas entre la TL y la teología tradicional:

---

<sup>2083</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, p. 280.

<sup>2084</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*

<sup>2085</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación*, *op. cit.*, pp. 102, 199-200.

“La oposición de la teología latinoamericana a la teología usual es fundamentalmente por la ahistoricidad de esta última y por su ineffectividad para contribuir a la acción salvífica, históricamente considerada. La objeción fundamental contra ella no es que no haya surgido en América Latina, sino que no ha surgido de cara a la realidad histórica de las mayorías populares, ni siquiera en los países en que ha surgido”.<sup>2086</sup>

Nos encontramos con la necesidad de un *logos* histórico que supere las concepciones teológicas naturalistas propias del *logos* contemplativo, y de igual forma supere el *logos* puramente transformativo: “[E]l *logos* de la predicación y de la acción cristianas es también el *logos* histórico, un *logos* que tiene que ver con la historia y su transformación, pero también el con entendimiento de esa historia y con la iluminación de esa transformación”.<sup>2087</sup>

Pero además de un *logos* histórico, la TL se comprende –en palabras de Jon Sobrino– como *intellectus amoris*. Se trata de una inteligencia propia de una teología en un mundo sufriente, y que considera a la irrupción de los pobres como el hecho mayor de nuestro mundo. Es la inteligencia que responde al hecho de la pobreza masiva como la principal negatividad de la realidad actual; y aunque no desconoce otras negatividades, se cuida de no mutilar de su reflexión ese hecho mayor. Y esto porque entiende que este hecho es un agravante para otros tipos de opresión:

“Esta pobreza-muerte genera otros empobrecimientos de tipo cultural, psicológico, espiritual, y agrava los sufrimientos provenientes de otras raíces estructurales: raza, cultura, sexo, religión. Todos estos sufrimientos tienden a coincidir casi siempre en los pueblos pobres del Tercer Mundo. Aunque pueda haber excepciones, los pueblos pobres, por serlo, son también los que están más sometidos al peligro de ser privados de su identidad y oprimidos en su cultura y religiosidad; los pueblos pobres, por serlo, son los que con más facilidad son privados de y violentados en los derechos humanos que garantizan dignidad y libertad. La mujer, en cuanto pobre, es más fácil y cruelmente víctima del masculinismo”.<sup>2088</sup>

Esta opción por el momento negativo de la teología, posibilita que la TL se configure como “inteligencia del amor”. Ella inicia con una reacción ante el mundo sufriente que consiste en erradicarlo, “sin más razones para ello que la existencia de ese mundo sufriente. Es el amor

---

<sup>2086</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, *op. cit.*, p. 277.

<sup>2087</sup> *Ídem.*, p. 295.

<sup>2088</sup> SOBRINO, Jon, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 53.

primario, al que llamamos ‘misericordia’”.<sup>2089</sup> La TL, volvemos a insistir, tiene una finalidad práxica, y además la praxis configura su propio quehacer. Así, se diferencia de la teología tradicional que, según Agustín de Hipona, es prioritariamente *intellectus fidei*. En cambio, la TL en cuanto inteligencia se comprende “a sí misma desde la totalidad de la tríada fe-esperanza-amor”,<sup>2090</sup> y dentro de ella da prioridad al amor.

Hemos destacado la importancia de la historia y de la praxis en la TL en relación con la construcción del reino de Dios. Es decir, el objeto fundamental de la teología sería ese reinado como realidad y concepto estructural histórico.<sup>2091</sup> Pero la teología no puede reducirse a ser una interpretación de lo que es el reinado de Dios, sino que también debe de orientar hacia su realización histórica, sin llegar a confundirlo con un proyecto económico y político concreto. Pero para esto, el quehacer teológico no puede quedarse, como hemos dicho, ajeno a la experiencia histórica ni al margen de las ciencias sociales:

“...si la teología ha de orientar una realización histórica del reino de Dios, no podrá desempeñar su misión sin contar con lo que es en cada momento la praxis histórica y lo que son las condiciones reales para una recta incardinación de su esfuerzo en esa praxis histórica. El problema se presenta no sólo respecto de las acciones estratégicas y tácticas que han de emprenderse para que el curso histórico de los acontecimientos humanos quede más conformado por lo que es la exigencia del reino, sino respecto del reino de Dios mismo como concreción histórica.”<sup>2092</sup>

Entendiendo así a la teología, como una reflexión sobre la praxis, incluso sobre la praxis histórica total y no meramente sobre la praxis eclesial, que busca la realización del reinado de Dios en la historia, es como los derechos humanos pueden ser parte de su reflexión, tanto en su mediación práctica como teórica. La praxis de la fe cristiana en América Latina ha mostrado, como ejemplificamos al inicio del capítulo, que la lucha por y la reflexión sobre derechos humanos son mediaciones que la TL debe tomar en cuenta. Esto sin olvidar que, en la TL, “la cuestión social ya no se reduce a la cuestión de la justicia social clásica, sino que es la cuestión de la realización plena del hombre y de la historia, el problema de la salvación histórica como lugar de la revelación y de la realización de lo absoluto”.<sup>2093</sup>

Tomando en cuenta lo anterior, y como parte de la tarea por historizar la fe cristiana que se propone la TL, con la liberación como principio unificador y la justicia-libertad como clave de

---

<sup>2089</sup> *Ídem.*, p. 66.

<sup>2090</sup> *Ídem.*, p. 73.

<sup>2091</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *op. cit.*, p 177.

<sup>2092</sup> *Ídem.*, p 179.

<sup>2093</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, *op. cit.*, p. 289.

interpretación, analizaremos algunos conceptos teológicos que nos otorgan bases para pensar derechos humanos desde América Latina.

#### 4.1. El pueblo crucificado: injusticia y pecado

“Pueblo crucificado” es uno de los conceptos más destacados de algunos autores de la TL<sup>2094</sup>, pues a través de él realizan la historización de una parte de la fe cristiana. Por un lado, se toma un concepto político, el de “pueblo”, que es importante en relación al sujeto y destinatario de las luchas de liberación en América Latina y, por otro lado, se asume el concepto de “crucifixión”, de “cruz”, de “el crucificado” que ha tenido un significado importante en la teología cristiana.<sup>2095</sup> Pero, sobre todo, es un concepto que parte de un análisis de la situación de la realidad histórica, donde se verifica la existencia de mayorías populares en situación de pobreza, de explotación y de exclusión.<sup>2096</sup> Ellacuría constata una realidad donde gran parte de la humanidad está “literal e históricamente crucificada por opresiones naturales y, sobre todo, por opresiones históricas y personales”.<sup>2097</sup> Pero, la crucifixión del pueblo no está relacionada directamente con las opresiones naturales sino con las históricas y personales; si la crucifixión de Jesús fue realizada por seres humanos, tanto por individuos como por sus estructuras de dominación, de la misma manera es como se crucifica actualmente al pueblo. Es decir, *pueblo crucificado* es “aquella colectividad que, siendo la mayoría de la humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una mayoría que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, los cuales, como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica deben estimarse como pecado”.<sup>2098</sup>

A diferencia de la teología tradicional, la reflexión sobre “la cruz” no se trata de una consideración individual e intimista. Se trata, en cambio, de una *crucifixión colectiva*, de todo un pueblo, que sin negar su individualización, es consecuencia de una cuestión colectiva y

---

<sup>2094</sup> En este punto destacan, principalmente, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino: Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000; SOBRINO, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación*, op. cit., pp. 17-38.

<sup>2095</sup> Señala Sols, dentro de un estudio sobre el “pueblo crucificado” en la TL, que “[l]a tradición y la dogmática cristianas han visto en el Jesús crucificado la salvación de Dios ofrecida a los hombres. El Crucificado, por sí mismo, no ofrece ninguna salvación; pero al ser resucitado por el Padre, su vida y su muerte son releídas como fuente de salvación. Pero no se puede decir que la resurrección salve, y que la vida y muerte de Jesús, no; lo que se puede afirmar es que, gracias a la luz de la resurrección, sabemos que la vida-hasta-la-muerte-en-cruz-de-Jesús es salvífica, y adquiere por ello una significación escatológica” (SOLS LUCIA, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, op. cit., p. 247). Este punto es importante para la TL, pues demuestra que la vida de Jesús tiene continuidad en la crucifixión y en la resurrección, y da por tanto prioridad al seguimiento de la misión de la construcción del reinado de Dios.

<sup>2096</sup> Este concepto es desarrollado por Ellacuría principalmente en un artículo publicado por primera vez en 1978 (AA.VV., *Cruz y resurrección*, CRT, México, 1978, pp. 49-82). Recogido también en el tomo II de *Misterium Liberationis*, op. cit., y en el tomo II de los *Escritos Teológicos*. Aquí citaremos esta última edición.

<sup>2097</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, op. cit., p. 137.

<sup>2098</sup> *Ídem.*, pp. 152-153.

estructural. Situación que niega a la mayoría de la humanidad la satisfacción de sus necesidades y, por lo tanto, del disfrute de derechos humanos. Una realidad marcada por la muerte, pero no por cualquier tipo de muerte, sino por aquélla que es infligida de manera directa por estructuras injustas. Como señala Jon Sobrino, morir crucificado significa ser dado a muerte, y no simplemente morir.<sup>2099</sup> Así, el “pueblo crucificado” es un signo que expresa una negatividad específica, la principal para la TL, y que caracteriza centralmente la realidad actual.<sup>2100</sup> Si no se toma en cuenta este signo, se está realizando un acercamiento parcial de la realidad y, por lo tanto, es imposible “hacerse cargo” de ella.

Hablar de “pueblos crucificados”, más allá del lenguaje religioso, ayuda al pensamiento de derechos humanos a asumir con mayor realismo *lo mal que anda el mundo*. Otras formas de referirse a estos pueblos dan la impresión de que algo anda mal, pero pueden utilizarse para suavizar o encubrir las injusticias: “Tercer Mundo”, “del Sur”, “países en vías de desarrollo”, “países subdesarrollados”, etc. En cambio, la metáfora “pueblos crucificados” comunica de mejor manera la magnitud de la opresión, de la violación de derechos humanos y, desde la TL, el significado de esta situación para la fe cristiana. Siguiendo a Jon Sobrino, podemos afirmar que “pueblos crucificados” es significativo para la praxis por derechos humanos en América Latina, porque:

- a) Es un lenguaje útil y necesario al *nivel fáctico-real*, porque “cruz” significa muerte, y muerte es aquello a lo que están sometidos de distintas maneras una gran cantidad de pueblos, tanto en América Latina como en otras partes del globo. Es una muerte rápida o lenta pero en ambos casos es real, y es causada por una sistemática negación de derechos humanos: “Es muerte rápida y violenta, por causa de represión y guerras, cuando los pobres ponen a aquéllas en peligro. Y es muerte indirecta, pero eficaz, cuando a los pueblos se les priva incluso de sus culturas para debilitarse su identidad y hacerles más indefensos”.<sup>2101</sup>
- b) Es un lenguaje útil y necesario al *nivel histórico-ético*, porque “cruz” expresa un tipo de muerte activamente infligida. Morir crucificado no es morir simplemente sino ser “matado”; es la muerte de la víctima a manos de un verdugo: “Los pueblos crucificados no caen del cielo (...). Por mucho que se quiera dulcificar el hecho, es verdad que la cruz de los pueblos latinoamericanos les ha sido infligida por los diversos imperios que se han adueñado del continente (...), bien sea a través de ejércitos o de sistemas económicos, a través de imposición de culturas, y de visiones religiosas o en

---

<sup>2099</sup> Cf., también sobre el “pueblo crucificado”, SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, CRT-UIA, México, 1994, pp. 313-333.

<sup>2100</sup> Cf. SOBRINO, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación*, *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>2101</sup> SOBRINO, Jon, *El principio-misericordia*, *op. cit.*, p. 85.

connivencia con los poderosos locales”.<sup>2102</sup> Así, pues, el incumplimiento de derechos humanos no se puede reducir a causas que se explican sólo dentro del mismo sistema jurídico, sino que deben detectarse aquellas causas, aquellos sujetos, que son “verdugos”, y que tienen implicaciones económicas, políticas, sociales y culturales.

Ignacio Ellacuría realiza una lectura sobre el texto del Siervo de Yahvé (Is 52, 13-53, 12) relacionándola con la muerte de Jesús y con el *pueblo crucificado*.<sup>2103</sup> Se basa en un presupuesto: el encuentro de Yahvé ocurre en la historia. La unidad de la historia significa, en este caso, que Yahvé ha salido al encuentro de su pueblo, y se muestran cuáles deben ser las características para que el pueblo sea continuador de la obra de Jesús. Este texto se compone de cuatro cánticos. En el primero se habla del Siervo de Yahvé como un elegido de Dios con el fin de que “traiga el derecho a las naciones”; una implantación de la justicia y del derecho en el sentido más importante dentro de la tradición bíblica: *hacer justicia al oprimido*, que abordaremos con detalle más adelante. El segundo cántico se refiere al carácter de la elección: Dios ha elegido a quien es despreciado por los poderosos, a quien parecería que no tiene la fuerza suficiente para realizar la justicia en el mundo. El tercer cántico resalta la importancia que tienen los sufrimientos en la marcha del pueblo hacia su liberación. Por último, el cuarto cántico es el central en cuanto a la lectura que realiza Ellacuría, pues versa sobre la pasión y la gloria del siervo. En él, destaca algunos momentos histórico-teológicos que se relacionan con el pueblo crucificado, tanto por la forma y causas de su sufrimiento como por su función salvadora. Por su parte, Jon Sobrino nos presenta de manera sintetizada el contenido de estos cánticos respecto al siervo:

“Ante todo, que es ‘hombre de dolores, acostumbrado al sufrimiento’; y ésa es la condición normal del pueblo crucificado: hambre, enfermedad, tugurios, frustración por falta de educación, de salud, de empleo... Y si sus penalidades no tienen cuenta en tiempos de normalidad, ‘de paz’, como dicen, se acrecienta cuando, como el siervo, se deciden a ‘instaurar la justicia y el derecho’. Entonces contra ellos recae la represión y el veredicto ‘reo es de muerte’. Y entonces ocurren las matanzas del Sumpul o El Mozote en El Salvador, o de Huehuetenango en Guatemala y tantas otras, y se parecen todavía más al siervo, ‘sin figura, sin belleza, sin rostro atrayente’. Y a la fealdad de la pobreza cotidiana se añade la de la sangre desfigurante, el espanto de las torturas, de las mutilaciones... Y entonces, como el siervo, producen asco: ‘muchos se espantaron de él, porque, desfigurado, no parecía hombre ni tenía aspecto humano’. Y ante él ‘se ocultan los rostros’, porque da asco verlo, pero también para que no enturbien la falsa felicidad

---

<sup>2102</sup> *Ídem.*, p. 85-86.

<sup>2103</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, *op. cit.*, pp. 156-170.

de quienes han producido al siervo, para que no desenmascaren la verdad de lo que se esconde en los eufemismos que inventamos a diarios para describirlos”.<sup>2104</sup>

La manera de presentar las características del siervo sufriente por parte de Jon Sobrino reafirma la relación que tiene este lenguaje teológico con la violación de derechos humanos, pues “el pueblo crucificado es ‘desestimado de los hombres’; todo le han quitado hasta la dignidad”.<sup>2105</sup> Pero esto no sólo se da en el sentido negativo, es decir, de los pueblos que no disfrutaban de las condiciones para la producción de vida, sino también desde el sentido de los pueblos que son reprimidos cuando exigen sus derechos, cuando deciden “instaurar la justicia y el derecho”, y entonces son despreciados y asesinados por los verdugos.

Por su parte, Ellacuría sostiene que no se puede determinar unívocamente la concreción histórica del siervo. En cierto sentido, todo aquel que realice la misión descrita en este texto bíblico será siervo de Yahvé, es decir, “será todo aquel crucificado injustamente por los pecados de los hombres, porque todos los crucificados forman una sola unidad, una sola realidad, aunque esta realidad tenga cabeza y tenga miembros con funciones distintas en la unidad de la expiación”.<sup>2106</sup> Lo que busca es mostrar que el pueblo crucificado cuenta de forma objetiva con algunas de las condiciones esenciales del siervo de Yahvé para así asumirlo como el lugar histórico más adecuado para su realización, aunque actualmente no lo sea en toda su plenitud. De ahí que se debe asumir que la continuación histórica de la pasión de Jesús puede adoptar diversas figuras. En efecto, siempre será el “pueblo de Dios crucificado” pero este concepto debe ser historizado, tomando su “ semejanza ” con lo ocurrido al Jesús crucificado en la historia:

“...deberá ser crucificado por los pecados del mundo, deberá haber sido convertido en desecho de los hombres mundanos, su apariencia no será humana, precisamente porque ha sido deshumanizada; deberá tener un alto grado de universalidad, pues se ha de tratar de una figura redentora del mundo entero; deberá sufrir esa deshumanización total, no por sus culpas, sino por cargar con las culpas de los demás; deberá ser desechado y despreciado, precisamente como salvador...”.<sup>2107</sup>

Si el pueblo es crucificado por el pecado, ¿cómo comprende la TL este concepto teológico? En síntesis, podemos afirmar que realiza una conexión entre el concepto filosófico-político de “injusticia” con el concepto teológico de “pecado”. Una de las mayores insistencias de la TL es que el pecado no sólo se reduce al ámbito intimista e individual, sino que también se expresa en

---

<sup>2104</sup> SOBRINO, Jon, *El principio-misericordia*, *op. cit.*, pp. 87-88.

<sup>2105</sup> *Ídem.*, p. 88.

<sup>2106</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, *op. cit.*, p. 163.

<sup>2107</sup> *Ídem.*, p. 167.

las estructuras sociales, y se relaciona de manera directa con la violencia estructural. Siempre es cometido por personas, pues los animales, la naturaleza o las estructuras no pecan, pero esto no significa encerrarlo en el ámbito de lo privado, de lo subjetivo y voluntarista. Es más, aún la dimensión individual del pecado es funcional a la injusticia estructural; en este sentido, González Faus señala que “el pecado se enmascara ante el hombre (o mejor: es el hombre quien se lo enmascara) hasta conseguir anestesiar la conciencia de culpa”<sup>2108</sup>, es decir, es una concepción del pecado como enmascaramiento de la verdad con el egoísmo injusto. Pues bien, para el teólogo catalán, esta concepción del pecado ha mostrado en la TL sus consecuencias estructurales y sociales:

“Quizá sin proponérselo, la teología de la liberación, al ir concibiendo el pecado de esta manera, ha actuado un poco como actuó el Jesús del cuarto evangelio ante el poder religioso (o como el profeta Natán ante David): ha desenmascarado una prepotencia pecaminosa del Primer Mundo, el cual estaba camuflando la verdad con injusticia hasta el punto de ‘oscurecer su corazón enredándose en sus vanas elucubraciones’ (Rom 1, 21)”.<sup>2109</sup>

El “pecado social” es la expresión teológica del “mal común”, y es el que conduce a su crucifixión al pueblo, el que lo mantiene en una situación análoga a la del Siervo de Yahvé. La intuición del pecado estructural se encuentra también en el Nuevo Testamento, con la categoría del Evangelio de Juan de “pecado del mundo”, y como señala González Faus, la TL “ha recuperado decisivamente esta categoría joánica, aunque pueda decirse que la ha formulado casi exclusivamente en términos de estructuras económicas (cosa lógica dado el enorme clamor de las necesidades humanas más primarias en la gran mayoría de los latinoamericanos)”.<sup>2110</sup> El mismo teólogo reconoce que esta noción de pecado fue criticada por el magisterio eclesial y por distintos teólogos europeos, pero señala que negar la dimensión estructural del pecado equivaldría a aceptar que la situación actual del mundo no es una situación que provoque el rechazo de Dios, y mientras que “aceptar la noción de pecado estructural equivale a afirmar la degradación de la relación de toda la humanidad con Dios, precisamente porque implica la degradación de las relaciones de los hombres entre sí”.<sup>2111</sup> A final de cuentas, el centro de esta noción es siempre la falsificación o la opresión de la humanidad de los seres humanos.

La injusticia es, entonces, la objetivación del pecado; por eso, Ellacuría señala que el Tercer Mundo “no es sólo el lugar histórico de la objetivación de la dominación: es también el lugar

---

<sup>2108</sup> GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, “Pecado” en *Mysterium Liberationis*, Tomo II, *op. cit.*, p. 97.

<sup>2109</sup> *Ibidem.*

<sup>2110</sup> *Ídem.*, p. 99.

<sup>2111</sup> *Ídem.*, p. 100.

teológico de la objetivación del pecado”.<sup>2112</sup> Esta objetivación se realiza a través de estructuras sociopolíticas y económicas propias de la “civilización de la riqueza”<sup>2113</sup> y de las relaciones de opresión entre el Norte y el Sur. Una situación que se considera de “pecado” porque es contrario al plan previsto por Dios; de ahí que la TL considere que el juicio cristiano de la situación imperante en Latinoamérica debe estar encabezado por la categoría de pecado.<sup>2114</sup>

Las estructuras, insistimos, no pecan, pues carecen de libertad personal, pero se debe tener en cuenta que “el mal del mundo, el pecado del mundo no es sin más la suma de determinadas acciones individuales, ni éstas son ajenas a ese pecado que las domina”.<sup>2115</sup> Más bien, el pecado social es la estructuración del pecado del ser humano, consecuencia de pecados personales e individuales. Estas estructuras son la mayor manifestación del poder del pecado, y dificultan que los seres humanos puedan construir su vida según el reinado de Dios. Son una realidad colectiva que fundamenta y posibilita los pecados individuales. Son estructuras violentas y, además de ser la violencia más grave, se constituyen como la raíz de toda violencia pues mantienen “a la inmensa mayoría de la humanidad en condiciones biológicas, culturales, sociales y políticas absolutamente inhumanas. Esa es la violencia estructural fundamental”.<sup>2116</sup>

Esta caracterización de la realidad de las mayorías populares como pueblo crucificado por el pecado social y por la violencia estructural, permite ubicar los derechos humanos en el ámbito teológico. Lo que padece el pueblo crucificado puede comprenderse como la negación de su humanidad, de la satisfacción de sus necesidades, y como impedimento a la reproducción de su vida. Es decir, como una situación donde se niegan derechos humanos. En este sentido, para la TL la muerte y la opresión causadas por la civilización capitalista no son sólo cuestiones morales, políticas o económicas, sino también teológicas:

“La destrucción de la naturaleza no es sólo un problema ecológico, que pone en peligro la vida y la calidad de la vida, sino que es un problema teológico, en la cual se manifiesta la pecaminosidad del hombre y se oculta la gloria de Dios. La destrucción de la vida humana o su empobrecimiento no es ni tan siquiera un problema puramente moral, sino que es también, y sin fisuras o diferenciaciones, un problema teológico, el problema del pecado puesto en acción y el problema e la vida divina negada en la existencia humana”.<sup>2117</sup>

---

<sup>2112</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo”, *op. cit.*, p. 309.

<sup>2113</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*

<sup>2114</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Liberación: misión y carisma de la Iglesia Latinoamericana” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, *op. cit.*, p. 571-584.

<sup>2115</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, *op. cit.*, p. 148.

<sup>2116</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Quinto centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?” en *Escritos teológicos*, Tomo II, *op. cit.*, p. 536.

<sup>2117</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 204-205.

Además de la negatividad del sufrimiento como consecuencia del pecado, la reflexión sobre el pueblo crucificado tiene una dimensión positiva. Ésta se relaciona con el “siervo de Yahvé”, el cual a pesar de ser despreciado traerá la salvación al mundo. Se trata del desarrollo de una “soteriología histórica” que afirma que el sufrimiento y la muerte del pueblo crucificado traen salvación. Una salvación cuya versión historicada es la liberación.<sup>2118</sup>

## 4.2. El pueblo de Dios: salvación y liberación

La TL afirma insistentemente en que la historia de la salvación no es tal si no alcanza a influir en la dimensión sociopolítica, que aunque no sea su totalidad es una de sus partes esenciales. La historicidad de la salvación cristiana, en su necesidad de acomodarse, encarnarse e historizarse en la realidad de América Latina y de otros países del Sur, se presenta como liberación. Por eso, la TL critica, como ya decíamos, la *deshistorificación de la salvación* que ha realizado la teología tradicional que formula los grandes temas de la fe cristiana dentro del marco conceptual de la filosofía griega. Y esto lo plantea desde una cuestión básica: “qué tiene que ver la historia de la salvación con la salvación de la historia”.<sup>2119</sup> De hecho, tanto “salvación” como “liberación” son dos términos cardinales que expresan la acción divina, en el Antiguo Testamento, y la misión de Jesús, en el Nuevo Testamento.<sup>2120</sup>

En este ánimo de historización, Juan Luis Segundo considera que la ventaja de la palabra “liberación” sobre el término “salvación” no depende de intenciones teológicas inconfesadas, pues “buscar la salvación” no resuena ya como una invitación a participar en una tarea histórica, y señala que “liberación” es “el término más apto para apuntar a algo que el uso acrítico y casi exclusivo de la palabra ‘salvación’ ha hecho perder de vista en el mensaje evangélico: que, como dice el concilio, ‘el reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el

---

<sup>2118</sup> Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “El método de historización de los conceptos teológicos en Ellacuría”, *op. cit.*

<sup>2119</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historia de la salvación y salvación en la historia” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, p. 520.

<sup>2120</sup> “Según el punto de vista desde el que se considera esta acción ajena orientada hacia el bienestar del hombre (...) mientras que *desatar, liberar* (42 veces en el Nuevo Testamento) describe más bien el acto de la liberación desde el punto de vista de la supresión de las ataduras mediante la acción de desatarlas, o también desde el punto de vista del rescate mediante la entrega de algo a cambio (...), el verbo *salvar*, que es el que se utiliza con más frecuencia (106 veces) y el que posee la más amplia gama de matices, subraya por lo general la acción de *arrancar, salvar* de un peligro que amenaza la vida, mediante la puesta en juego de una fuerza superior” (voz “Redención” en COENEN, Lothar *et al.* (Coord.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Tomo IV, Ed. Mario Sala y Aracelia Herrera, Sígueme, Salamanca, 1980, p. 54). Por otro lado, el documento de la II CELAM en Medellín, en su introducción, también destaca esta relación entre salvación y liberación: “Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto (...), así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva cuando se da ‘el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas’” (n. 6).

Señor se consumará su perfección'. (...) La liberación eficaz comienza en la historia como el quehacer mismo del hombre, por las urgencias de lo material, aunque no se quede en ello".<sup>2121</sup>

La TL pretende un cambio no sólo en las personas, sino también en las estructuras sociohistóricas; este cambio se expresa en términos de liberación. Una liberación que teológicamente se puede expresar, siguiendo a Pablo de Tarso, como *una liberación del pecado, de la ley y de la muerte*, lo que, en términos históricos, significa la liberación de todo aquello que oprime al ser humano y le impide gozar de su vocación de hijo de Dios. Se trata, como hemos insistido, de una liberación integral:

“La teología de la liberación busca estructuras y comportamientos más justos y libres. Aunque la fe cristiana no es suficiente por sí misma para la liberación –y, en ese sentido, no volvemos a caer en autocracias, ni en cristiandades, ni en nada semejante–, sí entendemos que la fe puede ser un aporte fundamental para la liberación integral de las personas, sin dualismo ninguno. Es obvio que por mucho que prediquemos y por mucho que procesionemos, y por mucho que celebremos, no vamos a arreglar, sólo con la fe, la historia. Hace falta técnica, hacen falta políticos, hacen falta muchas cosas. La liberación integral no puede hacerse al margen de procesos de desarrollo y de cambios políticos, más o menos revolucionarios. Pero el aporte de la fe –y esto no lo hemos sacado de otras teorías, sino de nuestra experiencia en América Latina– indica valores, direcciones, actitudes, etc., que, en cada caso, necesitan cierta traslación. Por lo tanto, la historia tiene ese carácter de salvación. La salvación la entendemos como liberación. Como liberación integral en nuestra situación”.<sup>2122</sup>

Uno de los ejemplos de la relación entre la historia de la salvación y la salvación de la historia está en el Antiguo Testamento. Los teólogos de la liberación realizan una lectura del Éxodo y de la Alianza entre el pueblo de Israel y Yahvé en términos históricos, es decir, dentro del marco de la relación salvación-liberación.<sup>2123</sup> En esta hermenéutica del Éxodo, la TL lo interpreta como un “paradigma histórico, existencial y creyente”, es decir, en un hecho modélico

---

<sup>2121</sup> SEGUNDO, Juan Luis, “Libertad y liberación” en *Mysterium Liberationis*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 381-382.

<sup>2122</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, *op. cit.*, p. 25.

<sup>2123</sup> Cf. BRAVO, Carlos, “Del tema del Éxodo al seguimiento de Jesús” en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, *op. cit.*, pp. 79-100; PIXLEY, Jorge y BOFF, Cleodovis, *Opción por los pobres*, Trad. Alfonso Ortiz, Paulinas, Madrid, 1986, pp. 35-47; TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la liberación*, *op. cit.*, pp. 109-114; CROATTO, J. Severino, “Relevancia sociohistórica y hermenéutica del éxodo” en *Concilium*, no. 209, 1987, pp. 99-114; PIXLEY, Jorge, *Éxodo. Una lectura evangélica y popular*, CRT-CEE, México, 1983; DE BARROS, Marcelo y CARAVIAS, José Luis, *Teología de la tierra*, Paulinas, Madrid, 1988, pp. 131-145; NOGUEZ, Armando, *El libro del Éxodo*, Dabar, México, 2001; LOHFINK, Norbert, *Option for the poor*, *op. cit.*, pp. 23-43.

que es clave para interpretar la historia y afrontar situaciones similares. Entre esas claves se encuentra la clave política; ya en su libro programático Gustavo Gutiérrez señalaba:

“Ahora bien, la liberación de Egipto es un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un nuevo orden. Los primeros capítulos del Éxodo nos describen la situación de opresión en que vivían el pueblo judío en Egipto, en esa ‘cas de servidumbre’ (13, 2; 20, 2; Dt 5, 6): represión (1, 10-11), trabajo alienado (5, 6-14), humillaciones (113-14), política antinatalista forzada (1, 15-22). Yahvé suscita entonces la vocación de un liberador: Moisés”.<sup>2124</sup>

En esta interpretación del Éxodo se descubre lo intolerable de la situación de esclavitud, de donde se genera un clamor inicial, una simple queja sin dirección ni expectativas. Entonces se da una revelación de Dios que toma partido y revela la dignidad e identidad del pueblo oprimido, y éste descubre que “la responsabilidad por la vida y por la calidad de la vida es el núcleo del proceso de liberación”.<sup>2125</sup> Esto porque el Dios que libera es un Dios que promueve la vida.<sup>2126</sup> Pero además, la TL asume el Éxodo como una experiencia que continúa durante todo el Antiguo Testamento y llega a su expresión cristiana con el Reino de Dios y el seguimiento de Jesús de Nazaret.

Dicha liberación está ligada de manera estrecha con el concepto teológico del “pueblo de Dios” –que a su vez nos remite al “pueblo crucificado”– y que hace hincapié en que si el “sujeto de la libertad puede ser individual, el sujeto de la liberación es, de una u otra forma, la colectividad, el pueblo”.<sup>2127</sup> La relación de Dios y su pueblo, como lo ve la TL tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento, se logra a través de la mediación histórica, la cual en última instancia tiene que ver con la opresión y la dominación de un pueblo en busca de su liberación y que lucha históricamente por constituirse en pueblo libre.<sup>2128</sup>

---

<sup>2124</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación, op. cit.*, p. 198. Por su parte, Hugo Assmann señala: “El motivo bíblico del Éxodo es mencionado con frecuencia impresionante en los documentos actuales de América Latina. La conexión entre ‘liberación de Israel y hora de América Latina’ es hecha como referencia al actual proceso de liberación (ver la introducción a los documentos de Medellín). La simbología de ‘las plagas de Egipto’ –tema bíblicamente tal vez tardío porque acrecentaba necesarios elementos al respecto de la lucha concreta– liga a símbolos-actos del proceso de concientización. Las promesas se descubren en la lucha” (ASSMANN, Hugo, *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Sígueme, Salamanca, 1973, p. 54).

<sup>2125</sup> BRAVO, Carlos, “Del tema del Éxodo al seguimiento de Jesús”, *op. cit.*, p. 83.

<sup>2126</sup> Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *El Dios de la vida*, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 32-34.

<sup>2127</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, *op. cit.*, p. 217.

<sup>2128</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Iglesia como pueblo de Dios” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, *op. cit.*, p. 320.

La liberación es un proceso colectivo; si bien el beneficiario último es el individuo, éste lo es dentro de la pertenencia a un pueblo. La TL critica las posturas tanto individualistas como colectivistas del ser humano, y otorga fundamental importancia al concepto “Pueblo de Dios”. Busca recuperar el sentido de este concepto, donde “pueblo” se entiende fundamentalmente como el pueblo de los pobres por opresión: es preferencialmente un pueblo de pobres, constituido a favor de los pobres, y cuya opción preferencial es la liberación de los pobres. Sin negar la dimensión individual de la salvación, se debe comprender que la salvación ofrecida históricamente por Dios ha sido a un pueblo:

“No se puede negar que el cristianismo, como cultura, ha llevado el problema de la humanización y de la salvación por el camino de la individualización personal y de la interiorización; es una dimensión de la modernidad que no puede ser despreciada y que es fomentada por el mensaje bíblico del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero aun siendo esto verdad, hay que mantener que la salvación es ofrecida por Dios a un pueblo y para que se constituya un pueblo, entre otras razones, porque el camino del individualismo y de la subjetividad exagerados lleva a la negación del sentido comunitario y difusivo del Dios trino”.<sup>2129</sup>

El verdadero pueblo de Dios debe ser realmente un pueblo y no meramente un individuo. En la realidad histórica actual, en concreto desde América Latina, para Ellacuría son cuatro las características para que un pueblo vaya constituyéndose en verdadero pueblo de Dios: a) la opción preferencial por los pobres; b) la encarnación histórica en las luchas del pueblo por la justicia y la liberación; c) la introducción de la levadura cristiana en las luchas por la justicia; y d) la persecución por causa del reino de Dios en la lucha por la justicia.<sup>2130</sup> Es decir, si una realidad marcada por la injusticia y la violencia estructural es caracterizada como una situación de pecado, el pueblo de Dios se debe encontrar en un proceso de liberación de este pecado. Por eso, cada individuo que compone el pueblo de Dios debe practicar la justicia, “en el amplio sentido que esta práctica tiene en el mensaje revelado”.<sup>2131</sup> ¿Cuál es este amplio sentido de la justicia?

Ellacuría analiza el tema de la relación entre la fe y la justicia en un largo artículo.<sup>2132</sup> Su objetivo es mostrar un modelo crítico para enfrentar cristianamente los problemas históricos, al considerar que se debe superar la falsa contraposición entre la fe y la justicia. Considera, pues, que a la fe le pertenece integralmente la justicia, pues no tiene fe cristiana total quien no realiza

---

<sup>2129</sup> *Ídem.*, p. 326.

<sup>2130</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, *op. cit.*, p. 209.

<sup>2131</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Iglesia como pueblo de Dios”, *op. cit.*, p. 329.

<sup>2132</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Fe y justicia” en *Escritos Teológicos*, Tomo III, *op. cit.*, pp. 307-373.

obras de justicia. Esta afirmación la fundamenta en una profunda convicción cristiana: *la prioridad del amor*. La justicia se entiende como una forma de amor, y entonces no hay “discusión posible sobre la prioridad real del amor sobre la fe y, por lo tanto, de la justicia si se presenta como una forma histórica del amor”.<sup>2133</sup> En efecto, justicia es una forma histórica que adopta el amor en un mundo de opresión y pecado. Fe y justicia se hacen presentes en la historia de la salvación y en el proceso de liberación del pueblo de Dios. Más adelante retomaremos este tema desde el tema de la denuncia profética.

### 4.3. El reinado de Dios

Para la TL, el objeto fundamental de la teología es el reino de Dios como realidad y concepto estructural histórico.<sup>2134</sup> Es un concepto dinámico, donde la reflexión teológica no sólo está en función de encontrar su sentido, sino en orientar su realización en la realidad histórica, tomando en cuenta que ésta nunca será plena y siempre existirá una dimensión utópica.<sup>2135</sup>

En un artículo relacionado a la conversión de la Iglesia hacia el reino de Dios, Ellacuría enumera y explica cinco características de lo que éste es<sup>2136</sup>:

- a) El anuncio de Jesús no es sobre sí mismo ni sobre la Iglesia, sino versa principalmente en el reino de Dios.
- b) El reino no es un concepto espacial, ni estático, sino una realidad dinámica: no es un reino, sino un reinado, “una acción permanente” sobre la realidad histórica.
- c) El reino es pauta para superar ciertos dualismos interesados, tales como inmanencia-transcendencia, horizontalidad-verticalidad, profano-sagrado, etc. En este sentido, no se puede separar a Dios de la historia, pues el reino es la presencia activa de aquél en la historia y la presencia de ésta en Dios. Se trata de la historización de Dios, algo tan escandaloso como la encarnación o la divinización de la historia.

---

<sup>2133</sup> *Ídem.*, p. 315.

<sup>2134</sup> Cf. El tema del reinado de Dios es prioritario en la TL, sobre todo desde la recuperación del Jesús histórico; por ejemplo, podemos citar: SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, op. cit., pp. 147-186; CARAVIAS, José Luis, *El Dios de Jesús*, CRT, México, 1992, pp. 89-106; DRI, Rubén, *La utopía de Jesús*, Centro de Estudios Euménicos, México, 1984, pp. 133-208; SOBRINO, Jon, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander, 1982, pp. 131-206; SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, op. cit., pp. 87-134; BOFF, Leonardo, *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 1987, pp. 63-94; COMBLIN, José, *Jesús de Nazaret. Meditación sobre la vida y acción humana de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 93-107.

<sup>2135</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, op. cit., p. 374.

<sup>2136</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Recuperar el reino de Dios: desmundialización e historización de la Iglesia” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, op. cit., pp. 313-316.

d) El reino es un reino de los pobres, de los oprimidos, y de los excluidos. Los protagonistas del reino son los que sufren injusticia y fundamentan su protagonismo en la presencia peculiar del reino en ellos.

e) El reino supera la dualidad entre lo personal y lo estructural, entre la ética personal y la ética social. No es una pura cuestión de fe sino también de obras de justicia.

El reinado de Dios no se reduce, según señala Sobrino, a la libertad; la existencia de “pueblos crucificados” muestra que es necesaria la liberación. Por eso, el objetivo de este reinado es la liberación de las víctimas en un mundo marcado por el pecado:

“En primer lugar, más que la fe de Jesús, en oposición a una posible incredulidad, está interesado en la historia de esa fe, pues en esa historia ve un paralelismo con la situación real del creyente. El problema de éste no consiste en elegir entre fe e incredulidad (problema más típicamente europeo), sino en la problemática del paso de una fe heredada abstracta a una nueva fe liberadora. En segundo lugar, se recalca la conflictividad, como dato fundamental de la experiencia de la historia. Es la experiencia de la fe como victoria, que no se da una vez para siempre, ni siquiera como ‘perseverancia en la fe’, sino como un recobrar la fe en presencia de aquello que la cuestiona más profundamente: el pecado generalizado. Por último, el aspecto relacional de la fe de Jesús es visto no sólo con respecto a Dios, sino al Reino de Dios. La historia de la fe de Jesús no es entonces sólo la historia de su subjetividad, sino la historia de su subjetividad situada en un mundo de pecado que hay que transformar. El análisis de la situación se hace entonces fundamental para comprender la fe de Jesús. No se trata sólo de comprender cómo Jesús se va haciendo él mismo en su subjetividad, sino la relación de ese hacerse él mismo y hacer el Reino”.<sup>2137</sup>

Para la TL, el reinado de Dios se construye desde la historia; se hace realidad cuando los pobres son liberados de sus opresiones; es y supone una liberación integral, que no se reduce sólo a un sistema económico o político; ha de motivar la imaginación para abrir nuevos caminos de transformación y para enfrentar las formas de opresión que aparecen constantemente a través de la historia, y de ahí su carácter utópico<sup>2138</sup>; implica la toma de conciencia de la libertad, de

---

<sup>2137</sup> SOBRINO, Jon, *Cristología desde América Latina*, CRT, México, 1976, pp. 87-88.

<sup>2138</sup> Por ejemplo, Gustavo Gutiérrez señala: “...la utopía, tal como la entendemos acá, es del orden *racional*. (...) Las utopías surgen con renovada energía en momentos de transición y de crisis, cuando la etapa en que se halla la ciencia llega a límites en su explicación de la realidad social, y cuando se abren nuevas sendas a la praxis histórica. La utopía, así comprendida, no es ni opuesta ni exterior a la ciencia. Por el contrario, ella constituye el nervio mismo de su creatividad y dinamismo. Es el prelude de la ciencia, su anuncio. La construcción teórica que permite conocer la realidad social y hace eficaz la acción política exige la mediación de la imaginación creadora: ‘el paso de lo empírico a lo teórico supone un salto, una ruptura: la intervención de la imaginación’. Y la imaginación en política, precisa

superar la alienación. Sobre estas características y nociones básicas, haremos más adelante un acercamiento, utilizando la hermenéutica propuesta por la TL, al reinado de Dios desde la sensibilidad de derechos humanos.

#### 4.4. Opción por los pobres y derechos humanos

Una de las principales características de la TL ha sido su defensa por la ortopraxis, por encima de la ortodoxia. Lo importante para la fe cristiana no es tanto *qué se cree*, sino *qué se hace*; lo prioritario no es establecer de manera precisa y correcta los dogmas y la doctrina, sino la coherencia de vida. En efecto, una parte importante de esta ortopraxis es la opción por los pobres.<sup>2139</sup> Algunos teólogos de la liberación han definido esta opción como “la decisión voluntaria que conduce a encarnarse en el mundo de los pobres para asumir con realismo histórico su causa de liberación integral”<sup>2140</sup>. Si bien esta definición contiene un aspecto destacable de la opción por los pobres, es importante aclarar quiénes son sus sujetos principales para no realizar una interpretación reduccionista.

Esta opción parte de la irrupción que han tenido las luchas populares en la realidad latinoamericana, pues no se trata de la postura –que suele tener un matiz conservador– de la “caridad cristiana”, sino que asume y enfrenta la presencia de quienes han sido invisibilizados –hechos “ausentes”– de las estructuras sociales, políticas y económicas. Es decir, no se trata de fomentar un paternalismo donde los sectores acomodados –los “no-pobres”– “atenúen” y “suavicen” el sufrimiento de los pobres; esta clase de “caridad”<sup>2141</sup>, en realidad, sigue manteniendo la opresión y no permite que las víctimas se liberen de sus victimarios. En cambio, como señala Gustavo Gutiérrez, la “opción por los pobres” surge del hecho de que los oprimidos y las víctimas se han ido convirtiendo “en sujetos activos de su propio destino, iniciando un firme

---

Blanquart, es llamada utopía. Esto diferencia la utopía de la ideología” (GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación*, *op. cit.*, p. 280-281).

<sup>2139</sup> Señala Juan Luis Segundo: “[E]sta teología [de la liberación] pretende no dar una versión ‘sectorial’ de la fe cristiana, sino abarcarla en su totalidad. Pero su fidelidad con la ortopraxis le hace poner un especial énfasis en aquellos puntos y problemas teológicos que han sido descuidados más sistemáticamente en la transmisión y comprensión del mensaje cristiano en el contexto humano que conoce y con el que se compromete. La ‘opción por los pobres’ quiere ser detonadora de una visión mucho más comprometida de la fe. Comprometida con el dolor y la injusticia de la mayoría del pueblo latinoamericano” (SEGUNDO, Juan Luis, “Libertad y liberación”, *op. cit.*, pp. 388).

<sup>2140</sup> LOIS, Julio, “Opción por los pobres. Síntesis doctrinal” en José Ma. Vigil (Ed.), *La opción por los pobres*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 9.

<sup>2141</sup> De hecho, el mismo Julio Lois aclara la definición antes transcrita en este sentido: “Hay quienes objetan que ‘la OP [opción por los pobres] es un lujo sólo de quienes no son pobres, porque los pobres *ya son* pobres, *no pueden hacer* la OP’. No es cierto. También los que ya son pobres han de hacer la opción, pues ésta tiene como uno de sus elementos esenciales la asunción consciente y activa de la causa de los pobres, y esta actitud subjetiva no se deriva automática ni necesariamente del hecho de ser realmente pobre. No todos los pobres, por el simple hecho de serlo, han asumido conscientemente y activamente su propia causa, lo cual es elemento esencial de la OP” (*Ibidem*).

proceso que está cambiando la condición de los pobres y despojados de este mundo”.<sup>2142</sup> En efecto, los pobres son los destinatarios pero también los portados del reinado de Dios; de ahí la importancia de esta opción para la TL:

“La opción por el pobre, con sus consecuencias pastorales y teológicas, es uno de los aportes más importantes de la teología de la liberación y de la vida de la Iglesia en nuestro continente. (...) esa opción echa sus raíces en la revelación bíblica y en la historia de la Iglesia. Al mismo tiempo presenta hoy características propias y nuevas. Esto se debe a nuestro mejor conocimiento de la hondura y complejidad de la situación de pobreza y opresión que vive la mayoría de la humanidad, a nuestra percepción de los mecanismos económicos, sociales y culturales que la producen, y ante todo a la nueva luz que la palabra del Señor arroja sobre ella. Esta perspectiva se convierte por eso en el eje de la ‘nueva evangelización’ que comenzó en América Latina...”.<sup>2143</sup>

La TL afirma que la expresión “opción por los pobres” es moderna, pero que expresa el fundamento de la fe contenida en los textos bíblicos. Los teólogos de la liberación muestran, desde diversos textos, cómo esta opción se hace presente a través de las páginas de la Biblia.<sup>2144</sup> Una opción que inicia en las experiencias narradas, como veremos más adelante, en el Antiguo Testamento referidas a un pueblo, y que se va entendiendo como universal en el Nuevo Testamento.<sup>2145</sup> Además, significa escoger el lugar social de los pobres “y mirar la vida, la sociedad, la historia, la libertad, las propias posibilidades, todo, desde ese lugar, desde esa perspectiva de los pobres, en función de sus intereses en cambio de la sociedad, y no en función de los intereses de mantenimiento y consolidación del sistema, que beneficia a los que tienen intereses contrarios a los de los pobres”.<sup>2146</sup> Es decir, la “opción por lo pobres” comprende

---

<sup>2142</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, “Pobres y opción fundamental” en *Mysterium liberationis*, Tomo I, *op. cit.*, p. 304.

<sup>2143</sup> *Ídem.*, p. 321.

<sup>2144</sup> Cf. PIXLEX, Jorge, “Opción por los pobres y Dios de los pobres” en José Ma. Vigil (Ed.), *La opción por los pobres*, *op. cit.*, pp. 19- 31; JIMÉNEZ, Javier, *Con Dios y con los pobres*, CRT, México, 1989; PIXLEX, Jorge y BOFF, Clodovis, *op. cit.*, pp. 33-124.

<sup>2145</sup> Por ejemplo, Jon Sobrino alerta que la universalización de la fe realizada en el Nuevo Testamento no debe ser interpretada desconociendo sus orígenes históricos, teologizados en el Antiguo Testamento; en efecto, se debe ver en términos más dialécticos: “Según Jesús, Dios quiere la salvación de todos. Para aquellos que son, digamos, los opresores, la salvación que les ofrece (véase el ejemplo de Zaqueo, que, por cierto, creo que es el único de ese tipo) pasa por su conversión a los pobres, por dejar de ser opresor. La salvación que ofrece Jesús a otros seres humanos – que quizá fuesen pobres o quizás no, por ejemplo a los que llama a su seguimiento– pasa por continuar la obra y la misión de Jesús a favor de los pobres” (SOBRINO, Jon, “Opción por los pobres y seguimiento de Jesús” en José Ma. Vigil (Ed.), *La opción por los pobres*, *op. cit.*, p. 44).

<sup>2146</sup> VIGIL, José Ma., “Opción por los pobres: ¿Preferencial y no excluyente?” en José Ma. Vigil (Ed.), *La opción por los pobres*, *op. cit.*, p. 62.

también la perspectiva del pobre, del oprimido y de la víctima con el fin de interpretar la historia y la realidad desde su lugar social y buscar alternativas para su liberación.<sup>2147</sup>

La opción por los pobres es al mismo tiempo una opción subversiva y una opción utópica: es subversiva porque cuestiona radicalmente los sistemas que generan pobres, oprimidos y víctimas, y es utópica en cuanto presenta una alternativa de sociedad.<sup>2148</sup> Además, si esta opción se asume sus últimas consecuencias llega a ser geopolítica, y por tanto es una opción subversiva que cuestiona la organización mundial; como señala Girardi:

“Los pobres, a nivel mundial, son también ‘los pueblos’, los pueblos oprimidos, que en la organización actual del mundo tienen una posición subordinada a los imperios. Optar por los pobres es también, pues, optar por los pueblos como sujetos históricos; optar por una organización del mundo en la que los pueblos sean sujetos, es decir, por una organización del mundo que rompa esta estructura imperial”.<sup>2149</sup>

En relación con el tema principal de nuestra investigación, Ellacuría afirma que “los derechos humanos deben ser primariamente derechos de los oprimidos, pues los opresores no pueden tener derecho alguno, en tanto que opresores, y a lo sumo tendrán el derecho a que se les saque de su opresión. Sólo haciendo justicia a los pueblos y a las clases oprimidas se propiciará su auténtico bien común y los derechos humanos serán realmente universales”.<sup>2150</sup> De opinión semejante es Leonardo Boff, quien señala:

“Hoy comprendemos que los derechos humanos son principalmente los derechos de las grandes mayorías. Y estas mayorías son pobres. Así pues, luchar por los derechos humanos es luchar por los derechos de los pobres, por la dignidad de los oprimidos ante todo y, a partir de ahí, por la de todos los hombres.

Esta es la única y verdadera postura teórica y práctica. De lo contrario, quedaremos atrapados en el juego de los poderosos, que también hablan de derechos humanos en la medida en que desean proporcionar un rostro humanitario a sus prácticas de barbarie, explotación y violación. Plantear la temática de los derechos humanos en términos de

---

<sup>2147</sup> Recuérdese lo analizado en el capítulo primero de esta investigación, referente a la recuperación –desde una historiografía de la liberación– de los inicios de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, donde uno de los fundamentos para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas fue, efectivamente, esta perspectiva.

<sup>2148</sup> Cf. GIRARDI, Giulio, “Opción por los pobres y geopolítica” en José Ma. Vigil (Ed.), *La opción por los pobres*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>2149</sup> *Ídem.*, p. 70.

<sup>2150</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 223.

dignidad de los oprimidos significa sintonizar con los datos bíblicos y con la mejor tradición humanista que elaboró precisamente los derechos humanos”.<sup>2151</sup>

Esta perspectiva de los derechos humanos como derechos de los pobres y oprimidos no sólo tiene, en el pensamiento latinoamericano de la liberación, un fundamento filosófico sino también teológico. Así, la TL entra de lleno a formar parte de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, que hemos analizado en el primer capítulo, y contribuye desde su perspectiva a que derechos humanos pueda ser parte de las luchas de liberación en América Latina.

El reinado de Dios es una buena noticia para los pobres, como ya se ha dicho; sin embargo, ¿qué entiende la TL por “pobres”? La aclaración de este concepto es fundamental pues, para aligerar el contenido del mensaje cristiano, se le ha presentado de manera moralizante. En cierta manera, al hablar del pueblo crucificado hemos abordado indirectamente el sentido de “pobre”. Gutiérrez señala que los numerosos y crecientes compromisos con los pobres, han permitido a la TL ver la complejidad de su mundo: “Se trata en realidad de un verdadero universo en el que el aspecto socio-económico, con ser fundamental, no es el único. La pobre significa, en última instancia, *muerte*. Carencia de alimentos y de techo, imposibilidad de atender debidamente a necesidades de salud y educación, explotación del trabajo, desempleo permanente, falta de respeto a la dignidad humana e injustas limitaciones a la libertad personal en el campo de la expresión, en lo político y en lo religioso, sufrimiento diario”.<sup>2152</sup> Por su parte, Ellacuría desarrolla este concepto en sus diversas facetas: socioeconómica, dialéctica, política, ética y teológica.

Los pobres son, en primer lugar, los que tienen este carácter por su materialidad, que es un elemento real insustituible. Es una materialidad que no puede ser sustituida por ninguna espiritualidad que niegue el carácter de “analogado principal” del concepto socioeconómico. Son pobres los que carecen de bienes fundamentales, “sea en referencia a lo que es un mínimo aceptable, en una determinada sociedad, sea en referencia a otras personas o grupos sociales, que son considerados ricos”.<sup>2153</sup>

En segundo lugar, Ellacuría establece el carácter dialéctico de los pobres y de la pobreza. En este sentido, pobre no es sólo el que carece de algo, sino el que es privado; consiste “en estar desposeído dialécticamente del fruto de su trabajo y del trabajo mismo, así como del poder social y político, por quienes, con ese despojo, se han enriquecido y se han tomado el poder”.<sup>2154</sup> Esta situación dialéctica de la pobreza, donde los bienes son aprovechados inequitativamente pero que

---

<sup>2151</sup> BOFF, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>2152</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, “Pobres y opción fundamental” en *Mysterium liberationis*, Tomo I, *op. cit.*, p. 304.

<sup>2153</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Pobres”, *op. cit.*, p. 174.

<sup>2154</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, *op. cit.*, p. 144.

además la riqueza se construye en función de la explotación, exclusión y despojo de los pobres, es un elemento decisivo para comprender lo que son los pobres como lugar teológico en América Latina. Y para Ellacuría, este aspecto dialéctico de la pobreza es algo que muestra la predicación cristiana y no necesariamente se requiere del análisis marxista.

En tercer lugar, los pobres son en sí mismos una fuerza política, pues en América Latina, ellos se constituyen como sujetos de su propia historia. En cuarto lugar, es un concepto ético porque su realidad no depende tanto de factores naturales como de factores históricos; en este sentido, la pobreza “tiene que ver con el bien y el mal, con la justicia y la injusticia, con la realización del hombre y la estructura social”.<sup>2155</sup>

En cuanto al concepto teológico, Ellacuría establece algunas diferencias entre los pobres bíblicos y las clases oprimidas. Aunque entre ambas categorías hay semejanzas, no se identifican por varias razones<sup>2156</sup>: a) el concepto de pobre bíblico es más amplio que las clases oprimidas y, en concreto, no puede identificarse con el proletariado estrictamente entendido; b) la especial preferencia de Dios por los pobres no se reduce a su liberación puramente socioeconómica, sino que atiende a su condición personal y a su liberación histórico-transcendente; c) los pobres de Yahvé no se reducen a ser una categoría sociohistórica, aunque son una realidad histórica; d) los pobres han de incorporar el espíritu del mensaje cristiano, de modo que sean auténticamente *pobres con espíritu*, es decir, pobres que se constituyen como sujetos de su liberación; e) las luchas revolucionarias de las clases oprimidas no son suficientes ni para la liberación integral, ni siquiera para la liberación exclusivamente histórica, aunque exista tramos coincidentes; f) esta coincidencia no pasa por la dictadura del proletariado, ni por la toma del poder, como se ha comentado.

Por su parte, Jon Sobrino coincide con Ellacuría, al establecer una comprensión abierta y plural de “pobres” pero sin caer en un relativismo que implique perder su contenido esencial y su fuerza histórica. También considera que “pobres” es un concepto análogo, donde el analogado principal se refiere a “aquellos seres humanos para quienes *el hecho básico de sobrevivir es una dura carga*, para quienes dominar la vida a sus más elementales niveles de alimentación, salud, vivienda, etc., es una ardua tarea y la tarea cotidiana que emprenden en medio de una radical incertidumbre, impotencia e inseguridad. Pobres son aquellos encorvados, doblegados, humillados (*anaw*) por la vida misma, automáticamente ignorados y despreciados por la sociedad”<sup>2157</sup>. A esta pobreza añade otros analogados, como la pobreza socio-cultural, que genera la opresión y discriminación racial, étnica y sexual. No obstante, reafirma que la pobreza socio-

---

<sup>2155</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Pobres”, *op. cit.*, p. 176.

<sup>2156</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, *op. cit.*, p. 337.

<sup>2157</sup> SOBRINO, Jon, “Opción por los pobres” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 251, <http://servicioskoinonia.org/relat/251 htm>, consulta marzo 2010, p. 2.

económica es lo que mejor describe la pobreza en el mundo, agravada además por la opresión proveniente de otras discriminaciones.

José Ma. Vigil, autor que también ha analizado el concepto “pobre” en la TL, advierte que no debe caerse en un concepto tan abierto de pobreza que termine aceptando cualquier metáfora al respecto<sup>2158</sup>, sino que se puede evitar estos reduccionismos y desvíos si se comprende el papel teológico que tal concepto juega concretamente en la expresión “opción por los pobres”.<sup>2159</sup> Para él, teológicamente hablando, “pobres” funge exactamente con el sentido de “injusticiados”. Esto porque Dios no opta por los pobres en cuanto pobres (materiales, económicos, sociales, etc.), sino en cuanto “injusticiados”. La pobreza económica no es por sí misma una categoría teológica, sino la injusticia que puede darse en esa pobreza económica. Desde la perspectiva teológica, la “opción por los pobres” es en realidad una “opción por los injusticiados”. Es decir, desde aquéllos que son víctimas de un sistema injusto, pues Dios está contra la injusticia y se pone del lado de los “injusticiados”.<sup>2160</sup>

La posición de Vigil no se opone a las definiciones dadas por Ellacuría y Sobrino. Al igual que ellos, este autor señala que si se llama opción “por los pobres”, se debe a que los pobres (económicos), en las condiciones actuales de América Latina, son el primer analogado de la injusticia y su expresión máxima o por antonomasia. Pero además, al hablar de los “injusticiados” abre la posibilidad para ampliar el horizonte de la pobreza sin caer en los reduccionismo o desvíos arriba mencionados:

“Toda problemática humana que sea convertible en injusticia –aunque no tenga que ver con la ‘pobreza’ en sentido literal o económico– es objeto de la OP (porque ésta es opción por la justicia). Así, la discriminación étnica, de género, cultural... como formas de injusticia que son, y aunque no se den junto con situaciones de pobreza económica, son objeto de la OP. No lo son por ser formas de pobreza –que no lo son–, sino por ser formas de injusticia.

---

<sup>2158</sup> Como, por ejemplo, el argumento frecuente en algunos ambientes conservadores de que los ricos son los verdaderos pobres: pobres en riquezas espirituales, de las que los pobres materiales son muy ricos. Lo que no sólo constituye un error en cuanto al concepto de “pobreza” sino también en relación a cierta “santidad” o “idealización” que se hace de los pobres. Ambas posturas han sido rechazadas por la TL.

<sup>2159</sup> Cf. VIGIL, José Ma., “La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la OP” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 371, <http://servicioskoinonia.org/relat/371.htm>, consulta junio 2010, pp. 2-5.

<sup>2160</sup> José María Vigil los nombra como “las víctimas de la injusticia”, y en nota a pie de página refiere los relaciona el concepto de “pueblos crucificados” que hemos analizado líneas arriba: “Con una palabra más metafórica, originariamente neotestamentaria, Ellacuría y Jon Sobrino hablan de ‘los crucificados’ de la historia” (*Ídem.*, p. 3, nota 8).

La opción por la cultura despreciada, por la raza marginada, por el género oprimido... no son opciones diferentes de la OP, sino concreciones diversas de la única ‘opción por los injusticiados’, a la que llamamos OP.”<sup>2161</sup>

Importante para nuestro tema es la cuestión de los pobres como sujetos, que tiene relación con la toma de conciencia. Ellacuría habla de pobres con espíritu, es decir, “habría que hablar de conciencia de la propia condición de pobreza, pero de una conciencia activa que, apoyada en la realidad de la pobreza, la dinamice y la oriente”.<sup>2162</sup> Son pobres que asumen su pobreza real, con su potencialidad humana y cristiana, desde la perspectiva del reinado. Esta espiritualidad de la pobreza cristiana es, ante todo, “una toma de conciencia sobre el hecho mismo de la pobreza material, una toma de conciencia individual y colectiva”,<sup>2163</sup> la cual pasa por lo que la dialéctica pobreza-riqueza tiene de injusticia e insolidaridad; cristianamente pasa por darse cuenta de lo que tiene de pecado, y que hace imposible la realización histórica del reinado de Dios. Además, esta conciencia debe de convertirse en praxis de liberación. Esto requiere de una organización popular, donde los pobres se organicen en cuanto pobres para iniciar un proceso de liberación que haga desaparecer la dialéctica riqueza-pobreza. En efecto, estos pobres con espíritu historizan el escándalo de que el Siervo de Yahvé, el pueblo crucificado, que es despreciado y humillado, es quien traerá la salvación y la liberación: “Una revolución hecha desde los pobres, con ellos y para ellos, se convierta así, ‘escandalosamente’, en un nuevo signo fundamental del reino de Dios que se acerca, porque está ya entre nosotros; signo fundamental de un reino de Dios que busca y va logrando operativizarse en la historia. La buena nueva predicada a los pobres como sujetos primarios de su propia historia y de cada una de las historias nacionales”.<sup>2164</sup> Y esta trae revolucionaria de los pobres, también la expresa Gustavo Gutiérrez:

“...ser pobre es un modo de vivir, de pensar, de amar, de orar, de creer y esperar, de pasar el tiempo libre, de luchar por su vida. Ser pobre hoy significa también, cada vez más, empeñarse en la lucha por la justicia y la paz, defender su vida y su libertad, buscar una mayor participación democrática en las decisiones de la sociedad, organizarse ‘para una vivencia integral de la fe’ (Puebla, 1137) y comprometerse en la liberación de toda persona humana”.<sup>2165</sup>

---

<sup>2161</sup> *Ídem.*, p. 4.

<sup>2162</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, p. 424.

<sup>2163</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Los ‘pobres’, lugar teológico en América Latina”, *op. cit.*, p. 145.

<sup>2164</sup> *Ídem.*, pp. 143-144.

<sup>2165</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, “Pobres y opción fundamental” en *Mysterium liberationis*, Tomo I, *op. cit.*, p. 305.

Los pobres son sujetos de derechos; capaces de constituirse en subjetividades emergentes que luchan por su autorrealización. No reconocer esto, sería ir contra uno de las nociones fundamentales de la TL: que el reino de Dios se realiza desde abajo, desde los pobres. Como señala Ellacuría, son “dos cosas distintas reconocer que en los pobres, como estatuto social mayoritario del mundo, se compruebe empíricamente un enorme potencial de liberación y afirmar que ellos son los elegidos por Dios para ser los salvadores de la humanidad. Son los salvadores porque son los condenados por este mundo de pecado y porque son los elegidos por libre y gratuita iniciativa del Dios cristiano. Si se comprueba empíricamente su potencial liberador –cosa que temen los ricos y poderosos de este mundo–, en ello se ve la comprobación indirecta y eficaz de la promesa de Dios”.<sup>2166</sup> Así, por ejemplo, la promoción de un supuesto derecho a la libertad que ocasione la desigualdad y el desempleo, no es un derecho humano; probablemente sea un privilegio de los poderosos y de los amos del capital, los únicos que en la lógica del mercado son auténticamente libres. En este sentido, señala Ellacuría, “el reino de Dios, a pesar de lo que digan los hombres de la ilustración europea, no es sin más el ‘reino de la libertad’, sino que es más bien el ‘reino de la justicia y de la fraternidad’, en el cual se busca servir más que ser servido, en el cual se busca ser el último de los hermanos, en el cual se tienen grandes reservas contra todas las formas de poder”.<sup>2167</sup>

#### **4.5. El *mispât* bíblico: Liberar al pobre de la opresión**

Una idea propiamente jurídica desarrollada por la TL ha sido la recuperación del “derecho” en la tradición bíblica. Como mencionamos en el capítulo primero de esta investigación, en la praxis y discurso de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga también se encontraba esta manera de comprender el derecho. Si bien con diferentes mediaciones que entonces, de diversas maneras y desde distintos textos bíblicos, la TL ha recuperado esta noción.

El primer problema que surge es determinar si existe en la Biblia un término “derecho”. La existencia de distintas lenguas y traducciones dificulta encontrar un concepto exactamente equivalente. Cuando los exegetas utilizan el término “derecho” para traducir alguna palabra de los textos bíblicos en hebreo, ésta suele ser *mispât*. Al respecto, Jacques Guillet escribe: “El hebreo *mispât*, aunque no recubre todos los sentidos de nuestra palabra *derecho*, sin embargo responde bastante bien a sus rasgos fundamentales”.<sup>2168</sup>

La afirmación de Guillet nos parece adecuada en cuanto considera a *mispât* como el término hebreo más semejante a nuestro “derecho”; sin embargo, creo que es necesario matizar la

---

<sup>2166</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Iglesia como pueblo de Dios”, *op. cit.*, p. 328.

<sup>2167</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, *op. cit.*, p. 147.

<sup>2168</sup> GUILLET, Jaques, “Derecho” en LÉON-DUFOUR, Xavier (coord.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1990, p. 222.

afirmación respecto a que “no cubre todos los sentidos de nuestra palabra *derecho*”. En nuestros días, a pesar de la búsqueda de la univocidad emprendida por la Modernidad y del equivocismo al cual parece conducir la postmodernidad, se ha logrado mostrar que el “derecho”, dentro de la tradición jurídica de Occidente, es un concepto análogo. Sus analogados son el derecho objetivo, el derecho subjetivo, lo justo objetivo y la ciencia del derecho.<sup>2169</sup> ¿Cuál de estos sentidos no tiene el *mispât* bíblico?

En general, el único sentido que definitivamente no se le puede otorgar al *mispât* bíblico es el de “ciencia del derecho”. Los otros tres, los contiene de manera clara. Entonces, ¿por qué la afirmación de Guillet arriba mencionado? Creo que se debe a que el *mispât* bíblico puede ser traducido no sólo por el término “derecho” sino por otros más. Es decir, para muchos traductores es un concepto equívoco<sup>2170</sup>, pues se utilizaba para designar distintas realidades sin que existiera una identidad entre ellas: *mispât* ha sido traducido por derecho, ley, juicio, acto judicial, jurisprudencia, costumbre, justicia e intervención para obtener justicia.

De entrada podríamos decir que dicho equivocismo es una limitante de la lengua hebrea por su falta de “abstracción”. En contra de esta postura, son certeras las palabras de Porfirio Miranda:

“Las traducciones occidentales creen hacer méritos cuando con diversidad de vocablos introducen distinción entre los diversos usos de *mispât*; pero en buen método nada nos autoriza a proyectar diversos significados sobre una misma palabra (o sobre la raíz *spt*, de la que *mispât* se forma), pues esa diversidad proviene de nuestra cultura, de nuestra historia y de nuestra lengua. *Para nosotros* son diferentes contenidos la justicia, el juicio, la ley, el derecho, la intervención justiciera, etc; (...) En nuestra mentalidad tienen los contenidos susodichos muy poco que ver entre sí, o por lo menos no se identifican;

---

<sup>2169</sup> La recuperación del “derecho” como un concepto análogo se ha desarrollado entre algunos autores como vía para superar el univocismo del positivismo. Mauricio Beuchot señala que “en el transcurso de los siglos se han debatido y siguen debatiéndose el modelo univocista, de los positivismo y científicismos a ultranza, y el modelo equivocista, de los relativismos e historicismo excesivos; y las más de las veces ha faltado el modelo análogo” (BEUCHOT, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, op. cit., p. 103). Por su parte, Jesús Antonio de la Torre, señala: “El concepto ‘derecho’ no es unívoco, no significa una sola cosa, no da cuenta solamente de una realidad. Por ‘derecho’ entendemos la ley, en cuanto que conjunto de normas (...), pero también al decir ‘derecho’, entendemos las facultades que poseemos como sujetos, como seres humanos, como personas (...) además, cuando decimos ‘derecho’ también sabemos que es la relación que se da entre el obligado para con otro a darle lo que le corresponde, que es la justicia; y todavía más, cuando se dice ‘derecho’ se sabe que se trata de una ciencia, la llamada ‘Ciencia del Derecho’” (DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica del derecho*, op. cit., p. 23; para mayor abundamiento pp. 23-34).

<sup>2170</sup> De hecho, desde la perspectiva de la Filosofía del Derecho, también encontramos esta equivocidad; por ejemplo, Carlos Nino señala que “[l]a palabra ‘derecho’ es *ambigua*, y para colmo tiene la peor especie de ambigüedad, que es, no la mera sinonimia accidental (como la de ‘banco’), sino la constituida por el hecho de tener varios significados relacionados estrechamente entre sí” (NINO, Carlos Santiago, *Introducción al análisis del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1987, p. 14). Como puede notarse, este autor considera equívoco (“ambiguo”) el concepto “derecho” a pesar de que, al mismo tiempo, reconoce la analogía existente entre sus varios significados.

pero suponer que igual sucedía en la mente de los autores bíblicos, sería metodológicamente inaceptable. Si para ellos no se identificaban dichos contenidos, tendríamos que afirmar que en hebreo la palabra *mispât* era equívoca; pero tal introducción de equívocidad en la Biblia estaría enteramente basada en nuestra cultura y en nuestra lengua, no en la Biblia”.<sup>2171</sup>

Considerar el *mispât* bíblico como un término equívoco desvirtúa su significado; pero otorgarle la característica de unívoco provocaría, para nuestro entendimiento desde Occidente, discusiones inútiles en busca de la “traducción correcta”. En cambio, si a *mispât* lo abordamos como un concepto análogo<sup>2172</sup>, podemos determinar su cualidad principal, analizando los analogados que se descubren con mayor frecuencia en los textos bíblicos.

Si bien es cierto que *mispât* admite diversas traducciones, tiene una cualidad principal: *salvar de la injusticia, de la opresión, liberar al oprimido*. Sus analogados comparten, ya sea de manera principal o subordinada, esta cualidad.

El analogado principal de *mispât* es “justicia”, con referencia directa a la acción de Yahvé. Él es quien liberó a los hebreos de Egipto, quien los salvó de la esclavitud. De ahí la gran importancia de este acontecimiento, transmitido de generación en generación (Dt 6, 20-25).

*Mispât* como justicia tiene un significado preciso: “Busquen *mispât*; den sus derechos al oprimido. Hagan justicia al huérfano; y defiendan a la viuda” (Is 1, 17). Es liberar de la opresión al “pobre”. Su estrecha relación con la experiencia del Éxodo, lo hace un concepto clave para la TL.

Otro analogado de *mispât* es el “derecho subjetivo”. Pero no como la facultad de la persona humana de exigir lo suyo. Más bien es el derecho del huérfano, de la viuda, del forastero y del oprimido, a ser escuchados en su clamor. Lo que conlleva como requisito fundamental la obligación, la interpelación a la humanidad a ser sensible hacia las necesidades del *otro inequívoco*, es decir, del pobre. Este es un analogado secundario, pues está subordinado a la “acción justiciera”. Por eso los profetas denunciaban, como veremos con detalle más adelante, que Israel no se “ocupaba del *mispât*”. El clamor del pobre necesita forzosamente de la realización de la justicia para que históricamente se efectúe el *mispât*.

El derecho objetivo, es decir, el conjunto de normas jurídicas es un analogado secundario de *mispât*. Es el recto ordenamiento de la sociedad. Es el medio a través del cual Yahvé realiza la justicia, invitando a su pueblo a la construcción de una sociedad igualitaria después de la liberación de Egipto. Por eso el orgullo del pueblo del Antiguo Testamento por sus leyes: “Guardadlos y practicadlos, porque ellos son vuestra sabiduría y vuestra inteligencia a los ojos de

---

<sup>2171</sup> MIRANDA, Porfirio, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, edición privada, México, 1971, pp. 107-108.

<sup>2172</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit.

los pueblos que, cuando tengan noticia de todos estos preceptos, dirán: ‘Cierto que esta gran nación es un pueblo sabio e inteligente’. Y, en efecto, ¿hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahvé nuestro Dios siempre que le invocamos? Y, ¿cuál es la gran nación cuyo preceptos y normas sean tan justos como toda esta Ley que yo os expongo hoy” (Dt 4, 6-8). Cuando los profetas denuncian que se ha pervertido el *mispât*, que ha dejado de ser dulce y se había vuelto amargo, hacían clara referencia a un derecho objetivo que había perdido la cualidad principal del *mispât*. Se había vuelto instrumento de opresión y no de liberación.

Los analogados secundarios de atribución extrínseca –a diferencia de los anteriores que los consideramos de atribución intrínseca<sup>2173</sup>– son aquellos que se refieren a los actos jurisdiccionales propiamente hablando: juez, sentencia, juicio. Las instituciones judiciales nacieron como una forma pertinente para ocuparse del *mispât*, para hacer *justicia*, para responder *al clamor de los pobres*, basándose en el *derecho* dado por Yahvé.

Este análisis del “derecho” (*mispât*) en la tradición bíblica, considerándolo un concepto análogo, lo ampliaremos a través de las siguientes páginas. Por lo pronto, podemos señalar que nos permite vincularlo estrechamente con la idea de liberación; nos muestra una vía que de manera directa vincula a la TL con el pensamiento jurídico; y nos otorga fundamentos teológicos para comprender derechos humanos como, principalmente, derechos de los pobres.

#### **4.6. Los derechos de los pobres**

Tanto la opción por los pobres que la TL considera como el centro de la ortopraxis cristiana, y la idea bíblica del *mispât*, nos llevan a reafirmar la idea que se encuentra en la base de esta investigación: desde la perspectiva de las víctimas, y ubicados en la periferia geopolítica de la configuración actual del mundo, el concepto *derechos humanos* debe concretarse a través de un uso alternativo, es decir, como una herramienta jurídico-política para que los sectores marginados se constituyan en subjetividades emergentes, capaces de iniciar sus propios procesos de liberación. Es decir, como decíamos siguiendo a Ellacuría, que esos sectores empobrecidos, victimizados y oprimidos se constituyan en “pobres con espíritu”. El sujeto abstracto y formalmente igualitario de la Modernidad hegemónica no es funcional para los procesos de liberación; al contrario, se presta con facilidad a un uso ideológico, como señala la crítica de la

---

<sup>2173</sup> “La analogía de atribución, atribuye determinada forma o cualidad a un ser, que la tiene de manera propia y sobresaliente, y a otros seres que la tienen con dependencia respecto del anterior. Es intrínseca la analogía cuando tanto el analogado principal como los analogados secundarios tienen realmente la forma o perfección atribuida. Por el contrario, en la analogía de atribución extrínseca la forma de perfección se da realmente sólo en el analogado principal, pero no en los secundarios, que reciben la misma denominación verbal porque tiene que ver o se relacionan de alguna manera con el analogado principal” (DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica del derecho*, op. cit., p. 26).

filosofía de la liberación que hemos analizado en el capítulo segundo. Leonardo Boff es claro en esta postura:

“Debido a su raíz liberal e individualista, gran parte de la lucha por los derechos humanos librada hasta el día de hoy se centra en determinados ejes que interesaban más a las clases burguesas, como son los derechos a la libertad de expresión, a la libertad religiosa, a la libertad de prensa y a la libertad de propiedad. No hay ninguna duda de que se trata de derechos muy estimables, pero hay que reconocer que son derechos ejercidos preferentemente por los poderosos, no por la totalidad de los individuos. Las masas populares viven enormemente reprimidas, y sólo por la fuerza consiguen obtener nuevas garantías”.<sup>2174</sup>

Desde la TL, esto se confirma a través de la hermenéutica de la liberación que se realiza sobre el sentido de la justicia, del derecho y de los pobres en los textos bíblicos. Demostrar esto será el objetivo de las siguientes secciones de este capítulo. Por lo pronto, a partir de los elementos que la exégesis nos aporta, y con ánimo introductorio a las demás secciones, complementaremos lo dicho en los apartados anteriores sobre el *mispât* y la opción por los pobres.

La mentalidad hebrea era una mentalidad ausente de conceptos abstractos. Al contrario que los griegos, los hebreos no se preguntaban por la esencia de una cosa, pues “lo importante de algo era la relación que ese algo tenía con ellos, no qué era en sí mismo”.<sup>2175</sup> Por eso, no se encuentra en los textos bíblicos una definición de justicia, sino el uso en diferentes contextos de ciertas palabras relacionadas con la manera en que deben llevarse a cabo las relaciones interhumanas.

Diversos exegetas han estudiado las palabras hebreas que puedan tener relación con el derecho y la justicia. Dean Brackley realiza la siguiente síntesis sobre el significado de las palabras *sedeq*, *sedaqah*, y el ya mencionado *mispât*<sup>2176</sup>:

- a) *Sedeq*: Se traduce como “justicia”, y es la expresión más global de lo que es valioso y correcto para una comunidad. Es el concepto que ha de gobernar todas las relaciones sociales. Significa rectificar la situación entre las personas y los grupos.
- b) *S<sup>c</sup>dâqâh* y *mispât*: Son un par de conceptos que forman una endíadis, es decir, que expresan un concepto a través de su coordinación. La preferencia la tiene el concepto *mispât*, y como hemos visto significa el acto de bondad, de reivindicación del oprimido; es hacer justicia con los pobres. Por ejemplo, “Yahvé, el que hace obras de justicia y

---

<sup>2174</sup> BOFF, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, op. cit., p. 68.

<sup>2175</sup> VON RECHNITZ, Alejandro, *Para entender la Biblia* en Biblioteca Electrónica de Servicios Koinonía, <http://servicioskoinonia.org>, consulta 10 de abril del 2009.

<sup>2176</sup> BRACKLEY, Dean, *Ética social cristiana*, UCA Editores, San Salvador, 1995, pp. 275-277.

otorga el derecho a todos los oprimidos” (Sal 103, 6). Es el “derecho” cuyo analogo principal es hacer justicia al “pobre”; por ejemplo, “busquen la justicia, den sus derechos al oprimido, hagan justicia al huérfano y defiendan a la viuda” (Is 1, 17).

Estos intentos de definición no son suficientes para conocer el sentido que tuvo la justicia y el derecho para el antiguo Israel, y que forman parte del núcleo del mensaje bíblico, pues ante la ausencia de conceptos abstractos, es necesario fijarse en el significado que tuvieron en la historia de este pueblo.

En los textos bíblicos no encontramos la expresión “derechos” en el sentido moderno de la palabra; en cambio existen constantes referencias y mandatos a realizar justicia al huérfano, a la viuda, al pobre y al extranjero; es decir, en hacer una opción por los “injusticiados”. Los textos no se presentan como “derechos”, sino como mandatos de Yahvé, como deberes. Por eso tiene sentido que, en muchas ocasiones, los conceptos relacionados con el derecho (*mispât*) van acompañados por otro concepto también fundamental en la Biblia: el pobre.

Respecto a “pobre”, se localizan diversas palabras en el Antiguo Testamento que le refieren<sup>2177</sup>:

- a) *Ani*: Se usa 75 veces. Significa el encorvado que vive bajo presión, el que es dependiente, humillado. A causa de su situación, y no por voluntad propia, le es imposible levantar la cabeza. Delante de él está el opresor, el que hace que se quede pobre.
- b) *Anaw*: Se usa en 20 ocasiones. Significa el pequeño, el humilde. Indica una actitud interior. La forma plural es *anawim*. Su raíz es *anah*, que significa agachar, curvar, oprimir.
- c) *Dal*: Se usa 48 veces. Significa reducido, insignificante, frágil, deprimido, flaco. Refiere a una situación general de ser marginado por carecer de valor.
- d) *Ebyoon*: Se usa en 61 ocasiones. Significa carente, necesitado, indigente. Alguien que necesita a los otros.
- e) *Rash*: Aparece 24 veces. Es una palabra neutra, y significa pobre.

El repetido uso en los textos bíblicos del tema del pobre y la pobreza parte de una convicción profunda: si el pueblo hubiera sido fiel a la experiencia del Éxodo no existiría opresión ni empobrecimiento. La aparición de los pobres es una señal de la ruptura de la Alianza, es decir, es un claro signo del incumplimiento de la ley dada por Yahvé. Es la consecuencia de la irresponsabilidad del ser humano para continuar con la creación.<sup>2178</sup>

Para la TL, los textos bíblicos le dan prioridad a los derechos humanos que les son negados a los pobres: “Son cosas indispensables para la vida: el agua, el pan, la ropa y una casa para

---

<sup>2177</sup> Cf. AA.VV., *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios*, CRT, México, 1995, p. 203.

<sup>2178</sup> Estas ideas, relativas al Éxodo y a la creación, se desarrollarán en los más adelante.

abrigarse” (Si 29, 21). Desde la perspectiva bíblica, la integralidad de derechos humanos está en función al derecho a la vida y a los medios de vida, como son la integridad física, la salud, el trabajo, la alimentación, la vivienda, la seguridad social, la educación y las libertades. Por eso, entendidos desde esta perspectiva, los derechos humanos implican una limitación de los privilegios de los poderosos –y no sólo del estado– a favor de los derechos de los más débiles, a fin de que se pueda crear y disfrutar de una vida social más justa y fraterna. En este sentido, otros textos que ordenan respetar los derechos de los pobres son: “No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que se encuentre en tu tierra, en algunas de tus ciudades” (Dt 24, 14). “No cambies los límites antiguos, no te apoderes del campo del huérfano” (Pr 23, 10). “No niegues al pobre su alimento, ni dejes esperando al que te mira suplicante” (Si 4, 1). Al respecto, Leonardo Boff afirma:

“A partir de los pobres se hace evidente y urgente la necesidad de establecer un orden de prioridades entre los derechos humanos; y la primera prioridad corresponde al derecho a la vida y a los medios de vida, como son la integridad física, la salud, la vivienda, el trabajo, la seguridad social, la educación... Los demás derechos, que siguen siendo derechos fundamentales, habrán de ser definidos a partir de esos derechos más básicos. De este modo se evidencia en la realidad que los derechos humanos significan, efectivamente, una limitación de los privilegios de los poderosos a favor de los derechos de los más débiles, a fin de que todos puedan crear y disfrutar una convivencia más justa y fraterna”.<sup>2179</sup>

Sobre la postura del teólogo brasileño respecto al orden de prioridades entre derechos humanos habría que hacer una aclaración. Estamos de acuerdo con él en recalcar la importancia de la satisfacción de las necesidades que posibilitan la producción y reproducción de la vida; situación que sistemáticamente le es negada a los pobres. No obstante, esto no debe decantarse a realizar una división entre “derechos más básicos” y “derechos superfluos”, sino que se deben comprender todos los derechos desde la perspectiva de los pobres. Las libertades también son vida, es decir, al igual que la salud o la vivienda son satisfactores de necesidades que permiten la producción y reproducción de aquélla. La TL lo que debe procurar es el análisis y el uso de esas libertades desde un lugar social concreto: el de los pobres. Por tanto, la integralidad de derechos humanos se asume por la TL, pero evitando las interpretaciones parciales, que parten de lugares sociales supuestamente neutros, y que se fundamentan en un concepto abstracto de “hombre”.

Por su parte, el Nuevo Testamento sigue la misma tónica, siendo uno de los fragmentos más significativos el llamado “Juicio de las Naciones” (Mt 25, 31-46), donde se hace hincapié en

---

<sup>2179</sup> BOFF, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, op. cit., p. 69.

la dignidad de los que están “hambrientos, sedientos, sin ropa ni vestido, enfermos o en la cárcel”<sup>2180</sup>, y se señala que el criterio válido para juzgar a todas las naciones y pueblos consiste en si efectivamente reivindicaron o no en sus derechos fundamentales a quienes les han sido privados o negados.

A continuación ampliaremos los conceptos de la TL descritos en esta sección. Lo haremos enfocándonos en ciertos pasajes bíblicos que esta teología ha prestado especial interés, y nuestra hermenéutica asumirá, además de los presupuestos ya señalados anteriormente, una sensibilidad de derechos humanos. Así buscaremos presentar, de manera más clara y puntual, el aporte que la TL hace a la reflexión sobre derechos humanos.

## 5. La experiencia del Éxodo desde la TL: Liberación y derecho

En esta sección realizaremos una interpretación de algunos textos veterotestamentarios que contienen la experiencia de liberación del Éxodo. Se hará a partir de diversas lecturas que han realizado los teólogos de la liberación, pero pondremos énfasis en una hermenéutica que resalte aquellos puntos relacionados con el derecho y derechos humanos. Es decir, no se trata de una mera interpretación materialista o “sociologista” de la Biblia –como algunas jerarquías católicas han acusado falsamente a la TL– sino que se busca un instrumental teórico que ayude a comprender *históricamente* el significado de la fe del pueblo hebreo a través del importante papel social que jugó su legislación. En este sentido, el principal objetivo de las siguientes páginas es mostrar que, para aprehender la novedad teológica del derecho (*mispât*) en el Antiguo Testamento, es necesario comprender sus leyes como un *derecho que nace del pueblo*, es decir, como una expresión de pluralismo jurídico.<sup>2181</sup>

Recordemos que un elemento destacado del pluralismo jurídico es el relativo a la generación del derecho. Mientras el monismo jurídico sostiene que sólo el estado crea normas

---

<sup>2180</sup> “En verdad les digo que cuanto hicieron a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron” (Mt 25, 40). La concepción del ser humano como imagen del Dios en el Antiguo Testamento es retomada en este pasaje, pero concretizándola en las personas de quienes les han sido negados en la satisfacción de sus necesidades para la vida.

<sup>2181</sup> El pluralismo jurídico es un tema abordado actualmente por diversas disciplinas jurídicas y no-jurídicas, el cual a grandes rasgos significa la existencia tanto en un mismo territorio como en un mismo tiempo de diversos sistemas jurídicos. Sin embargo, el pluralismo jurídico es una realidad con antecedentes bastante lejanos en el tiempo; basta con pensar en los diversos ordenamientos jurídicos durante el medioevo europeo o las diversas legislaciones que imperaron durante la época novohispánica. De hecho, bien se sabe que una de las principales características de la modernidad política y jurídica es la unificación del derecho bajo el imperio de los Estados nacionales. El tema del pluralismo jurídico ha adquirido gran importancia porque significa una ruptura con el modelo clásico de Estado moderno y del monismo jurídico defendido, principalmente, por las corrientes iuspositivistas. Una ruptura que no parte de meras reflexiones abstractas, sino que surge de la lucha de grupos humanos que toman conciencia de sus derechos y reivindican un sistema jurídico diferente y, en ocasiones, opuesto al orden jurídico estatal y dominante. El ejemplo prototípico en América Latina han sido los pueblos indígenas. Véase la última sección del capítulo segundo de esta tesis, y la bibliografía ahí sugerida.

jurídicas, para las posturas pluralistas existen otras maneras de creación del derecho. Mientras que para las corrientes positivistas más conservadoras, toda normatividad ajena a la voluntad sancionadora del estado se le debe considerar como “costumbre”, el pluralismo jurídico ve en algunas de estas “costumbres” auténticas conductas que expresan una normatividad jurídica y toda una concepción de la juridicidad. De la Torre Rangel señala que “[l]as clases subalternas van elaborando, por medio de la costumbre, su propio derecho. Sin embargo, el Estado en su afán de afirmarse lucha en contra de esa costumbre jurídica que se va gestando en el propio pueblo, y el jurista al servicio de la clase dominante califica esa costumbre como conductas ‘jurídicamente indiferentes’”.<sup>2182</sup> Se puede dar, entonces, una lucha entre la juridicidad oficial y la juridicidad popular. Esta última estará basada en la experiencia del pueblo de sus derechos, y de una concepción de justicia que va mucho más allá de la juridicidad vigente. Es entonces cuando el derecho generado desde el pueblo puede constituirse en un derecho insurgente que, por un lado, formule una crítica al derecho establecido, vigente e institucional y, además, exprese la exigencia de una reformulación y de una nueva comprensión del derecho.

Sin duda, la ubicación de la normatividad bíblica dentro del paradigma del pluralismo jurídico no es una interpretación ortodoxa, pues la enseñanza tradicional señala que el derecho veterotestamentario está constituido por mandatos divinos. Aun en los ámbitos iusfilosóficos se propaga esta concepción; un ejemplo es el ya citado pensamiento de Carl Joachim Friedrich quien en su obra *La filosofía del derecho*<sup>2183</sup> desarrolla diversas concepciones del derecho, y el capítulo dedicado al Antiguo Testamento es titulado “El derecho como la voluntad de Dios”. En cierta manera, como se verá a través de estas páginas, la idea que tiene Friedrich del derecho hebreo no es falsa del todo, pero está interpretada con un instrumental filosófico que abstrae de la historia a la fe bíblica, pues no se explican los procesos sociales vividos por el pueblo hebreo a través de los cuales se *historizó* la acción y salvación (liberación) divinas.

Bajo una concepción tradicional, al afirmar que las leyes del Antiguo Testamento constituyen un derecho que nació del pueblo se estaría contradiciendo diametralmente la idea de que Yahvé otorgó las leyes a su pueblo, como se lee *tal cual*, de manera literal, en el libro del Éxodo; por lo tanto, las leyes son voluntad divina y no producción del pueblo. Sin embargo, por un lado, esta lectura es altamente ingenua en cuanto al instrumental exegético. Hoy en día, con los métodos histórico-críticos, nadie podría aceptar que realmente sucedió la escena de Moisés subiendo al Monte del Sinaí, donde le fueron dadas las tablas de la ley. Es más, en la actualidad

---

<sup>2182</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*, Instituto Cultural de Aguascalientes, Aguascalientes, 1997, p. 95.

<sup>2183</sup> FRIEDRICH, C.J., *La filosofía del derecho*, *op. cit.*, pp. 21-26.

tampoco se acepta que todo el Pentateuco haya sido escrito por una sola persona; la Biblia es un libro “inspirado” pero escrito por manos humanas.<sup>2184</sup>

Por otro lado, la novedad teológica de las leyes del Antiguo Testamento está en la manera en que el pueblo bíblico las comprendió como voluntad de Yahvé, pues no se tratan de las leyes eternas e inmutables, no afectadas por el *movimiento* y dadas por los dioses, como se afirma en el pensamiento de algunos filósofos de la antigua Grecia. Es decir, para comprender su auténtico sentido, es necesario no considerar a las leyes del Antiguo Testamento como “leyes divinas” según el marco conceptual griego; no estamos ante un iusnaturalismo propio del pensamiento helénico. De hecho, en este punto, encontramos un punto concreto de la deshelenización de la teología que propone el método de la TL y que hemos mencionado en páginas anteriores.

Que las leyes sean consideradas como otorgadas por la divinidad, es una concepción que se encuentra en muchos pueblos; al igual que diversos contenidos se repiten en distintas culturas. La novedad de las leyes del Antiguo Testamento no está *principalmente* en su contenido, sino *sobre todo* en la manera en que fueron generadas para formar parte del plan de Yahvé. Es decir, el contenido del derecho en la tradición bíblica dependió de cómo se fue generando, y desde ahí se comprende mejor el sentido del *mispât*.

### 5.1. Derecho y justicia en los pueblos del antiguo medio oriente

La religión, la política y demás ideas y estructuras del antiguo Israel estuvieron influenciadas por los pueblos vecinos. Es lógico, pues, que el pueblo bíblico haya construido sus propias estructuras con los elementos disponibles en su entorno. “Muchas afirmaciones, motivos y formulaciones bíblicas eran simplemente participación del pensamiento y sentimiento del entorno total en que la Biblia surgió”.<sup>2185</sup>

Respecto al tema del derecho, la preocupación por los pobres y oprimidos, expresada en las leyes, no es un tema exclusivo de la Biblia. Tampoco el Dios bíblico es la única divinidad que tiene un amor preferencial por el oprimido; en el *ethos* social de las sociedades vecinas de Israel

---

<sup>2184</sup> En 1678, Richad Simon, considerado por algunos como el padre de la exégesis moderna, escribió la *Historia crítica del Antiguo Testamento*, en la que señalaba, entre otras cosas, que Moisés no podía ser el autor único del Pentateuco. Desde entonces a la fecha, las investigaciones exegéticas han demostrado esta afirmación y muchas más. Sicre habla de diversas hipótesis: La “teoría documentaria”, del siglo XVIII realizada por el médico francés Jean Astruc, donde afirma que Moisés debió utilizar distintas fuentes documentarias, existiendo dos principales, aquéllas que mencionan a Yahvé y aquéllas que mencionan a Elohím. La “teoría fragmentaria” de Geddes y Vatter, realizada a inicios del siglo XIX, donde señalan que el Pentateuco se formó de fragmentos sueltos y que tardó cuatro siglos en formarse. La “teoría complementaria”. La “teoría complementaria” de Ewald, que refuerza la idea de los documentos yahvista y elohísta. La “nueva hipótesis documentaria”, que afirma la existencia de cuatro documentos básicos: Sacerdotal (P), Elohísta (E), Yahvista (J) y Deuteronómico (D) (Cf. SICRE, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 2000, pp. 78-90). También véase ARTUS, Oliver, *Aproximación actual del Pentateuco*, Trad. Pedro Barrado y Pilar Salas, Verbo Divino, Estella, 2001, pp. 7-21; LOHFINK, Norbert, *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, Trad. José Luis Sicre, Verbo Divino, Estella, 2001, pp. 9-63.

<sup>2185</sup> LOHFINK, Norbert, *Option for the poor, op. cit.*, p. 13 (traducción mía).

encontramos la idea de dioses que ayudan también a los pobres, con un sentimiento de afecto muy profundo. En efecto, la exégesis actual propone conocer los elementos de los pueblos circunvecinos al pueblo hebreo para que las semejanzas y, en especial, las diferencias sean directrices interpretativas del mensaje bíblico.

Con dicho objetivo, a continuación se presentarán ciertos textos generados en las culturas del antiguo medio oriente. No se trata de un análisis exhaustivo, pues sólo pretendemos destacar algunas características que permitan, por un lado, ver la influencia de estas culturas en los textos bíblicos –lo que los reafirma como escritos nacidos desde unas circunstancias históricas concretas–, y por otro lado, las diferencias que dan la pauta de cómo el pueblo bíblico asimiló las influencias de las culturas de otros pueblos desde su fe en Yahvé. Esto último es, a final de cuentas, lo que otorga pautas importantes para descubrir la novedad del mensaje bíblico en cuanto al derecho. Presentaremos algunos textos, enfatizando las dos culturas más importantes de la época, –es decir, la egipcia y la mesopotámica– agrupándolos en tres grandes grupos según ciertas características que, en función de este trabajo, es necesario destacarlas.

*En el antiguo oriente la educación incluía la preocupación por los pobres.* Los textos sapienciales, en especial los egipcios, reflejan que la educación de las clases superiores, y en algunos casos de las clases medias, se preocupaba por la atención de los pobres y por la realización de cierta justicia social. La mayoría de las enseñanzas de la sabiduría egipcia están dirigidas al faraón porque él es, en cierta forma, el ideal de la educación. Una situación semejante sucedía en la cultura babilónica. Algunos ejemplos<sup>2186</sup>:

- a) Un consejo de sabiduría de la antigua Babilonia, hecho por un gobernante a su hijo sucesor, señala: “procura que se haga justicia a tu enemigo, sonrío a tu adversario (...), muéstrate amable con el débil, no insultes al oprimido, no los desprecies con aire autoritario (...) Da pan de comer, cerveza de beber, honra al que te pide limosna, vístelo, su dios se alegra de esto”. En el mismo sentido, existe un texto que otorga consejos a un príncipe: “Si un rey no practica la justicia, su pueblo se verá sumergido en el caos y su país será devastado. Si no mantiene la justicia en su país, Ea, rey de los destinos, cambiará su destino y no cesará de perseguirlo hostilmente”.
- b) *La autobiografía de Herkhuf*, de la época del Imperio antiguo egipcio (2654-2190 a.C.), menciona los siguientes méritos, de este miembro de la nobleza, presentándolo como modelo a sus contemporáneos: “Di pan al hambriento, vestí al desnudo, transporté al que no tenía barca (...) Yo era uno de los que dicen cosas buenas y de los que sólo repiten cosas amables. Nunca dije nada malo a un poderoso contra nadie, porque deseaba sentirme bien en la presencia del gran dios”.

---

<sup>2186</sup> Los ejemplos son tomados de: LOHFINK, Norbert, *Option for the poor*, op. cit., pp. 13-21; SICRE, José Luis, *Con los pobres de la tierra*, Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 19-47; NARDONI, Enrique, *Los que buscan justicia*, Verbo Divino, Estella, 1997, pp. 15-53.

- c) En las enseñanzas de Ptahotep, otro texto sapiencial del antiguo Egipto, un visir del faraón Esse, afirma que la justicia (*maat*) es imperecedera y fundamental, y no puede ser vencida fácilmente: “Si eres un jefe, que estás al frente de un gran número de personas, procúrate toda clase de beneficios, pero sin hacer nada malo. La justicia es grande, excelente y perdurable; no ha cambiado desde los tiempos del que la hizo, mientras que se castiga a quien infringe las leyes (...). La maldad nunca termina triunfando”.
- d) En *la instrucción para Merikare*, perteneciente al primer periodo intermedio del antiguo Egipto (2150-1970 a.C.), se lee: “Tranquiliza a los que están llorando; no aflijas a la viuda; no prives a ningún hombre de sus bienes paternos”. “En el tribunal que juzga al delincuente, ten presente que [los jueces] no serán indulgentes en el día del juicio (...) El hombre sobrevive a la muerte y sus acciones serán amontonadas junto a él (...) Pero aquel que llega al tribunal sin faltas, será en la otra vida como un dios, caminará libremente como los señores de la eternidad”.
- e) En las *enseñanzas de Amenemope*, una obra culmen de la literatura egipcia, se establecen enseñanzas como las siguientes: “Guárdate de robar al pobre y de oprimir al débil. No extiendas tu mano contra un anciano que se aproxima. Llena el vientre del mandado de tu pan, para que harte y se sienta avergonzado”. “No codicies la hacienda del pobre ni sientas hambre de su pan”.

*La preocupación por los pobres y la justicia social era una obligación especial del rey y los altos funcionarios.* Tanto en Egipto como en la antigua Mesopotamia se encuentra, expresado de distintas maneras, el especial encargo que los dioses han dado al rey y a sus funcionarios para hacer justicia. A través de diversos géneros literarios se muestra la conciencia de esta responsabilidad para el gobernante. Algunos ejemplos son los siguientes:

- a) En la epopeya de Ugarit se considera que un deber del rey es ir cada mañana a las puertas de la ciudad, donde los ciudadanos tenían sus disputas legales con el fin de ayudar a las viudas a ejercer sus derechos.
- b) En la ciudad de Lagas, en Mesopotamia, se realizaron diversas reformas, las cuales fueron asentadas históricamente como actos benévolos de sus reyes, tales como Entenema y Urukagina. En este sentido, en una estatua dedicada a Gudea, gobernador de dicha ciudad, se lee: “Oh estatua, dirás a mi rey: Cuando (Gudea) construyó el Eninnu, su amado templo, perdonó las deudas, dejó en libertad (...), la sierva acompañó a su señora; el señor iba al lado del esclavo (...), (Gudea) se interesó por los principios de la justicia de Nanse y de Ningirsu; no entregó el huérfano al rico, no abandonó a la viuda en manos del poderoso. En la familia sin heredero varón permitió que heredase una hija”.

- c) En los edictos de gracia, los reyes de Mesopotamia obligaban a los acreedores a retirar sus demandas para que el deudor pudiera pasar de la deuda a una situación en la que nuevamente gozara de libertad económica y social para desarrollar dignas condiciones de vida. Con Hammurabi comenzó la costumbre de que uno de los actos iniciales del rey era promulgar un edicto de justicia o liberación, que se ejercía cada vez que lo decía el soberano pues no existía ley alguna que regulara su periodicidad.
- d) En cuanto a Egipto, sobresale el hecho de que el faraón poseía el poder de la *maat*, la cual era la fuerza proveniente de la diosa *Maat*, protectora de la estabilidad, la verdad, el orden y la justicia. El faraón era un dios en la tierra, por lo cual estaba llamado a establecer el orden en la tierra. Esto le constituía un deber al gobernante: la responsabilidad de ofrecer la práctica de la *maat* como ofrenda de los dioses. Esta función, el faraón la delegaba a manos de sus altos funcionarios, de entre los cuales el principal era el visir. En el reino antiguo, Regemni fue nombrado visir y en una de sus inscripciones se lee: “Su majestad confió en todo lo que ella mandó hacer (la *maat*), porque yo fui digno y apreciado por su majestad. Ustedes hagan lo recto para el rey, lo recto que el dios quiere. ¡Lo que el rey quiere es la verdad!”. Después de la caída del antiguo imperio, probablemente por una revuelta social, la participación del orden divino se universalizó a todos los habitantes de Egipto y dejó de ser monopolizado por el faraón; la tarea de ejercer la *maat* –ahora para con todos– siguió siendo una de las principales encomiendas del monarca. Un ejemplo de esto es la profecía de Nefertiti que asegura un orden social de justicia y equidad que habría de establecer Amenemhet I.

*Existía la conciencia de que los dioses tenían un amor preferencial por los pobres.* Tanto en las religiones oficiales, como en las religiones populares, y con distintos matices, se encuentran textos que reflejan la conciencia de que ciertas divinidades tienen un amor preferencial por los pobres. En algunas ocasiones, esta preocupación divina se expresaba a través de la misión otorgada a los reyes y gobernantes, como se vio en el punto anterior tratándose de la diosa *Maat* egipcia o de Anu y Enlil en las tierras babilónicas, o a través de una piedad popular que veía de manera fatalista y pesimista la posibilidad de que los hombres se ocuparan de los débiles en la realidad. En este contexto, se podría llegar a afirmar la probable existencia de una “religión de los pobres” en el antiguo Egipto. Algunos ejemplos son los siguientes:

- a) En Mesopotamia, la falta de confianza en los gobernantes se refleja en la necesidad de acudir a los dioses. En el himno dedicado a Utu, el dios solar, se exclama: “Utu, tú eres el dios de la justicia. Utu, el pastor, el padre de las cabezas negras. Utu, el juez principio de la tierra. Utu, la justicia está en tu poder. Utu, el guiar con lealtad y justicia está en tu mano. Utu, la joven desprovista, la mujer abandona están bajo tu poderosa protección. Utu, sin ti no hay juicio”. Además, los sumerios tenían a la diosa *Nanse* de la ya citada

ciudad de Lagas, la cual en su himno se le presenta como protectora de los débiles: “Ella conoce al huérfano, conoce a la viuda. Ella conoce la opresión del hombre sobre el hombre. Ella es la madre del huérfano. Nanse es quien cuida de la viuda, quien busca la justicia para el más pobre. Ella es la reina que toma al refugiado en su regazo y da albergue al débil. Para confortar al huérfano, para promover a la viuda, para preparar un lugar de destrucción para el poderoso, para entregar al poderoso en manos del débil, Nanse examina el corazón de la gente”.

- b) El acádico “Consejos de Sabiduría”, perteneciente al periodo casita, contiene esta exhortación: “Muestra amistad al débil. No abuses de quienes han caído bajo (...) No los intimides impositivamente. Porque el dios que protege al hombre se enoja por eso. Desagrada al sol, quien se vengará de ello con mal.”
- c) En el periodo casita, el himno a Marduk –dios que dominó el panteón babilónico desde el siglo XVII– también canta la preocupación divina por el oprimido: “Robusteces al débil, animas al mísero, cuidas sin cesar al impotente, apacientas al humilde. Marduk, concedes tu favor a los caídos; el pequeño se acoge a tu sombra y tú ordenas que viva”. En el himno a Ninurta, se celebra a este dios señalando qué personas no cumplen con los requisitos para formar parte de la procesión de entrada en el templo: “Quien duerme con la mujer de su prójimo, su delito es grave. Quien dice mentiras, calumnia, acusa a su prójimo por la espalda; quien atribuye a su hermano cosas que no ha dicho; quien esclaviza, oprime al pobre; quien entrega el débil al fuerte”.
- d) En el Libro de los Muertos, de Egipto, en su capítulo 125 se encuentra una serie de afirmaciones que, en realidad, consisten en una apología personal que no decía nada concreto de la vida llevada por el difunto; eran textos para personas de clases medias y altas: “No he cometido mal contra los hombres. No he hecho violencia contra el pobre. No he difamado a un esclavo ante su superior.”.

Considerando las diversas ideas que los pueblos del medio oriente fueron plasmando a través de diversos géneros literarios, podemos concluir que, aun en la formulación lingüística, muchas afirmaciones sobre la justicia social, el derecho, y la ayuda a los pobres realizadas en los textos bíblicos forman parte del contexto cultural en que fueron redactados. Así, el texto sobre la autobiografía de Herkhuf parece remitir a fragmentos bíblicos de los libros de Ezequiel<sup>2187</sup>, Isaías<sup>2188</sup> o Job<sup>2189</sup>. El texto donde le noble se vanagloria de haber pagado los salarios de los

---

<sup>2187</sup> El justo... “no oprime a nadie, devuelve la prenda de una deuda, no comete rapiñas, da su pan al hambriento y viste al desnudo” (Ez 18, 7).

<sup>2188</sup> “¿No será partir al hambriento tu pan y a los pobres sin hogar recibir en tu casa? ¿Qué cuando veas a un desnudo le cubras, y de tu semejante no te apartes?” (Is 58, 7).

<sup>2189</sup> “¿Comí solo mi pedazo de pan, sin compartirlo con el huérfano? ¿He visto a un miserable sin vestido, a algún pobre desnudo, sin que en lo íntimo de su ser me bendijera, y del vellón de mis corderos se haya calentado?” (Job 31, 17.19-20).

trabajadores que construyeron su tumba, recuerda la acusación de Jeremías contra el rey Joaquín de construirse un palacio sin pagar a los obreros.<sup>2190</sup> La aparición en los textos egipcios y mesopotámicos de personas que requieren una protección especial, tales como huérfanos o viudas, recuerdan también diversos textos del Antiguo Testamento. Al respecto, Lohfink hace la siguiente observación:

“Especialmente cercano a los paralelos del antiguo medio Oriente están también *las provisiones de la ley a favor del pobre*, en el Pentateuco, aunque en muchos casos, aquéllas van más allá de las contrapartes no-israelitas. Si comparamos el razonamiento tras la llamada crítica social de los profetas encontramos también una cercana conexión con el pensamiento antiguo del medio Oriente sobre el tema del pobre. Y en las oraciones del Salterio Yahveh es repetidamente alabado muchas veces de manera muy semejante a la piedad personal contemporánea de Egipto, como salvador del pobre, y quienes rezan los salmos se refieren a sí mismo ante Dios como los pobres, los ‘anawin’”.<sup>2191</sup>

Esta situación no implica la ausencia de alguna novedad en el mensaje del Antiguo Testamento, ni que sus leyes sean una mera copia de las legislaciones sociales ya existentes en otros pueblos vecinos, sino que se requiere de una manera diferente de comprender en su conjunto la experiencia del pueblo bíblico. Señala Sicre que “la preocupación por la justicia no surge dentro del pueblo de Israel. Antes de Moisés y los profetas hubo personas hondamente interesadas por el tema. Este trasfondo del Antiguo Oriente es importante para valorar las afirmaciones bíblicas sobre la justicia social”<sup>2192</sup>. Pero por otro lado existe una novedad en la historia de este pueblo que influye en la manera de comprender su juridicidad, y que es un elemento esencial de su fe. Por lo pronto, se puede decir que la Biblia confirma que la solidaridad humana por los necesitados es parte de una ética universal o, por lo menos, de una ética bastante difundida entre los pueblos.

## 5.2. La formación del pueblo hebreo

Para comprender el sentido de la legislación y del derecho (*mispât*) en la tradición bíblica es necesario conocer los orígenes del pueblo hebreo. Sin embargo, no basta la lectura directa de los textos que narran el nacimiento del pueblo bíblico, pues en ellos domina la intención teológica sobre la histórica. Por eso, es imprescindible acudir a los estudios exegéticos, sobre todo de

---

<sup>2190</sup> Cf. Jr 22, 13-19.

<sup>2191</sup> LOHFINK, Norbert F., *Option for the poor*, *op. cit.*, p. 19 (cursivas mías).

<sup>2192</sup> SICRE, José Luis, *Con los pobres de la tierra*, *op. cit.*, p. 47.

carácter sociológico para que, en conjunto con la reflexión teológica bíblica, alcanzar la novedad presente tanto en el mensaje general como en el derecho del Antiguo Testamento. Para la TL es fundamental recobrar el significado histórico de la formación del pueblo hebreo pues, contrario a la idea común del linaje común en Abraham<sup>2193</sup>, se da en un contexto de liberación política; de ahí la importancia arriba comentada que otorga la TL al Éxodo.

Una lectura fundamentalista del texto de Josué sostendría que Israel estaba formado por doce tribus descendientes del patriarca Jacob. Siendo esclavo en Egipto, fue liberado por Yahvé a través de Moisés para luego atravesar el desierto, llegar a la tierra que le había sido prometida, invadir las ciudades cananeas, tomarlas y exterminarlas una por una hasta que llegó a ser el único dueño. Sin embargo, los estudios arqueológicos, históricos y exegéticos no confirman esta versión. Cabe señalar que este es uno de los más típicos ejemplos de los problemas de la historia que enfrenta la lectura “literalista” de la Biblia, que prescinde del uso de la exégesis y la hermenéutica. Al respecto, Sicre señala que “para subrayar la ayuda de Dios y el derecho a la tierra en la que terminaron habitando, presentan la entrada de los israelitas a Palestina como una gran campaña militar en la que se apoderan a sangre y fuego de todo el país. La arqueología demuestra que no existió tal campaña. Se dieron conflictos locales, pero lo que ocurrió fue mucho más parecido a una infiltración pacífica que a una guerra de conquista”.<sup>2194</sup>

El nacimiento del pueblo de Israel se desarrolló en el siglo XIII a.C. Su nombre aparece en la estela de Merneptah, rey de Egipto, debido a su campaña a Palestina en el año de 1208 a.C. Los textos bíblicos que narran estos inicios fueron escritos siglos después, tal vez entre el X y VI a.C., llegando a tener su redacción final durante el siglo V.<sup>2195</sup>

La separación por siglos entre las fechas de redacción de los libros “históricos” del Antiguo Testamento, y la manera en que los autores recogieron la tradición oral, tiene como una de sus consecuencias que existan distintas concepciones de la historia y de las formas de escribirla. Sicre señala tres tipos de historiografías: la épico-sacral; la profana y la religiosa teológica. La *historiografía épico-sacral* se detecta en las narraciones de personajes famosos por sus hazañas militares; los autores de éstas carecen de profundidad histórica y en el análisis de los factores económicos, políticos y sociales. Entre sus rasgos fundamentales están la tendencia a exagerar los datos y la afición a introducir milagros. Es la forma de concebir la historia y de escribirla típica de los primeros siglos de Israel, pero se siguió dando incluso hasta el siglo II a.C. Por su parte, la

---

<sup>2193</sup> Como comenta Sicre, el linaje común con Abraham, más que un hecho histórico, es la manera en que los autores bíblicos fomentaban la unión de las tribus: “...los autores bíblicos presentan los hechos de forma esquemática, falseando la realidad histórica en aras de una idea más importante. Por ejemplo, para indicar la íntima relación entre todas las tribus de Israel las presentaron descendiendo de un solo personaje, Abrahán (...) a los autores bíblicos no les interesaba la objetividad histórica, sino fomentar la unión entre las tribus” (SICRE, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, op. cit., p. 23).

<sup>2194</sup> *Ídem.*, pp. 23-24.

<sup>2195</sup> Cf. GOTTWALD, Norman K., *The hebrew Bible. A socio-literary introduction*, Fortress Press, Philadelphia, 1987, p. 191.

*historiografía profana*, al contrario que la anterior que introducía constantemente milagros, desarrolla la historia “según sus fuerzas inmanentes, dirigida por la voluntad de los hombres, arrastrada por sus pasiones y ambiciones, sin que en ningún momento se perciba una intervención extraordinaria de Dios”<sup>2196</sup>. Por último, la *historiografía religiosa-teológica* es la predominante en el Antiguo Testamento; estos autores prescinden de hechos de interés histórico para el lector actual, o incluso los falsea o los deforma, en función de su idea o mensaje. De esta forma de escribir la historia, Sicre señala, que “[l]os autores o redactores han dedicado un enorme esfuerzo a recopilar datos del pasado y a ofrecerlos desde un punto de vista que no es, ni pretende serlo, el del historiador imparcial, sino el del teólogo con un mensaje que transmitir y unas ideas que inculcar. Naturalmente, los puntos de vista varían según las épocas y los autores (profetas, sacerdotes). Sólo la común preocupación teológica permite que los englobemos en el mismo apartado, que abarca las grandes obras ‘históricas’ de Israel, como la Historia deuteronomista (Jos Jue Sm Re), la Historia Cronista, y, si admitimos la teoría tradicional sobre el Pentateuco, la producción Yavista (J), el Elohísta (E) y el Sacerdotal (P)”<sup>2197</sup>. Estas tres formas de historiografía se encuentran presentes a través de los textos bíblicos, formando una amalgama. En ciertos momentos predomina la épica, en pocas ocasiones la profana, y en gran parte la teológica. Tomando esto en cuenta, podemos señalar que los textos están profundamente influidos por la época en que se realizó la redacción o la relectura.<sup>2198</sup> Sin embargo, antes de la redacción del texto está la tradición oral y el recuerdo de los grupos sociales que van transmitiendo los momentos más significativos de su historia. En este sentido, aún cuando los libros fueron redactados siglos después, y que la intención de los autores no fue asentar los hechos tal cual ocurrieron sino, como ya dijimos, interpretarlos según sus ideas y su forma de concebir la historia, con el fin de transmitir en la mayoría de las veces un mensaje teológico, los exegetas han comprobado que dichos libros están impregnados por la tradición oral y que en ellos se puede encontrar el sentido y espíritu originales. Esto, por supuesto, con la ayuda de las ciencias auxiliares de la exégesis.

A partir de investigaciones exegéticas e históricas, existen diversas teorías sobre la formación del pueblo hebreo. Entre ellas destacan tres que explican el surgimiento de Israel como una alianza de tribus hacia fines del siglo XIII a.C.<sup>2199</sup> Estas son:

---

<sup>2196</sup> SICRE, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, op. cit., p. 68.

<sup>2197</sup> *Ídem.*, p. 69.

<sup>2198</sup> Los acontecimientos y los textos normativos contenidos en el libro del Éxodo son el resultado de antiguas tradiciones y de un largo proceso redaccional. La edición final de este libro recibió su forma definitiva en el exilio y postexilio, hecha por los escritores sacerdotales, siendo sus destinatarios la comunidad del final del exilio en Babilonia y el comienzo de la restauración durante el dominio persa.

<sup>2199</sup> Cf. PIXLEY, Jorge, *Historia de Israel desde la perspectiva de los pobres. Israel, desde su fundación revolucionaria hasta su fin revolucionario (1220 a.C.-135 d.C.)*, Palabra Ediciones, México, 1993, pp. 11-18; PIXLEY, Jorge y BOFF, Clodovis, *Opción por los pobres*, op. cit., pp. 39-47; GOTTWALD, Norman K., *The Tribes*

- a) *La teoría de la unidad racial primitiva*: Considera que la unidad de este pueblo se debió a un parentesco común entre grandes figuras de las tribus, pues existirían suficientes vínculos de familia al respecto, y aquéllas fueron ocupando Palestina de manera pacífica y progresiva. Se basa en la historia de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, y la descendencia de los doce hijos de este último. A pesar que los mismos textos bíblicos presentan, en la incorporación de Gabaón (Jos 9), Siquem (Gn 34) y Jerusalén (II Sam 5), elementos importantes que no descendían de dicho tronco familiar, para los defensores de esta teoría es posible aún explicar así la unidad nacional. Una limitante de esta teoría es que, según importantes elementos arqueológicos, no todo el pueblo hebreo descendía de un tronco común. Además, es una teoría que corre el riesgo de ideologizarse con facilidad y dificultar la interpretación del Éxodo desde la perspectiva de los pobres. En este sentido, Pixley denuncia que “[h]ay que sospechar, desde la perspectiva de los pobres, de la apoliticidad aparente de esta teoría. El pueblo de Dios habría tenido un origen ‘natural’ que no derivó de acciones humanas. La hostilidad entre Israel y Canaán se tendría que explicar, humanamente hablando, como un conflicto racial. Aparte del hecho de que tanto Israel como los cananeos hablaban el mismo idioma, ‘la lengua de Canaán’ (Is 19, 18), la construcción de Israel como pueblo de Dios, sería una decisión arbitraria de Dios”.<sup>2200</sup> La TL no ha optado por esta teoría como instrumentar exegético para la hermenéutica del Éxodo. La visión “naturalista” o “racial” de la constitución del pueblo de Dios poco contribuye a comprender ese relato como un evento de liberación política que respondía al clamor de los pobres y oprimidos, en tanto tales, y no por razones raciales.
- b) *La teoría de la práctica común de pastoreo de animales*: Según esta teoría existió una oposición entre Canaán e Israel debido a que los primeros cultivaban tierra y los segundos se dedicaban al pastoreo, y por tanto las tribus de pastores se habrían unido por su estilo común de vida e hicieron frente a los campesinos que desearan ocupar sus tierras. No obstante, hay textos bíblicos que reflejan la coexistencia pacífica entre campesinos y ganaderos, como la convivencia entre Abraham con reyes de poblaciones campesinas como el rey de Guerar (Gn 20), y la historia sobre conflictos y entendimientos en torno a pozos de agua entre Isaac y los habitantes de Bersaba (Gn 26, 15-25). Si bien esta teoría tiene la ventaja de intentar explicar las bases sociales del conflicto entre Canaán y los israelitas, sin embargo es poco probable la existencia de un pueblo meramente ganadero y no logra explicar satisfactoriamente la integración del grupo de esclavos venidos de Egipto.

---

*of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999, pp. 191-219.

<sup>2200</sup> PIXLEY, Jorge, *Historia de Israel desde la perspectiva de los pobres*, op. cit., pp. 13-14.

c) *La teoría de la insurrección campesina*, fue expuesta inicialmente por el exegeta norteamericano Norman K. Gottwald<sup>2201</sup>, y es una de las más aceptadas. Además, ha sido utilizada por distintos teólogos de la liberación, por ser un instrumentar exegético propicio para realizar una hermenéutica liberadora del relato del Éxodo. De ahí que la exponemos con mayor detalle.<sup>2202</sup>

### 5.2.1. La teoría de la insurrección campesina

Entre los siglos XIII y XII a.C. el Imperio Egipcio comenzó a debilitarse, perdiendo el dominio que había ejercido sobre la región de Palestina. Esto permitió el crecimiento de las “ciudades-estado” de los cananeos. La organización de éstas se basaba en la autonomía de cada ciudad, la cual era gobernada por un “rey” que controlaba los poderes político, económico y religioso. Los reyes por lo general se consideraban hijos predilectos de los dioses y, fuera de la cúpula real, las demás personas eran sirvientes directos de la realeza, jornaleros o campesinos, quienes sólo tenían la posesión de sus tierras, pues los propietarios en último término eran los reyes. Todos, sin excepción, por ser hombres menos predilectos de los dioses, debían conformarse con servir al rey y a su gente. Por su parte, como se ha visto, la justicia social y la ayuda al pobre era una tarea encomendada, por lo menos retóricamente, a los gobernantes.

Los campesinos eran explotados a través de los impuestos sobre las cosechas y del reclutamiento de trabajos forzados para realizar las obras en la ciudad. El sistema tributario que las pequeñas monarquías ejercían sobre las actividades agrícolas fue germen de conflictos que provocaron rebeliones en diferentes partes del territorio de Palestina. Muchos campesinos huyeron a las montañas, lejos del dominio de los reyes cananeos y de los conflictos políticos. Estos organizaron grupos de ‘*apiru (hapiru) o hebreos*, que era la denominación común para la gente que vivía “fuera de la ley”: “El nombre *hapiru* se conocía desde muy antiguo. Con esta palabra se designaban los extranjeros no asimilados al sistema vigente. En Sumer aparecen como asaltantes del desierto; entre los hititas, como mercenarios. Los faraones los usaron en Egipto

---

<sup>2201</sup> Cf. GOTTWALD, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel*, op. cit., pp. 210-219.

<sup>2202</sup> De hecho, en un artículo reciente que publica al cumplirse los 20 años de la publicación de *The Tribes of Yahweh*, el propio Norman K. Gottwald testifica cómo la teoría que defiende ha sido utilizada como herramienta exegética para la hermenéutica de la liberación: “...*Las tribus* animó a cristianos y judíos de izquierda a rescatar la tradición bíblica como un recurso relevante para sus propias esperanzas y militancias en pro de la transformación social. Particularmente liberadora era la reivindicación de *Las tribus* de que no solamente el antiguo Israel no aniquiló a los cananeos en masa, sino que nunca lo pretendió. El enfrentamiento de Israel era con las clases gobernantes de Canaán y no con toda la población cananea, pues a fin de cuentas todos los israelitas eran en verdad cananeos de un estrato socio-cultural marginal. Entonces, si *Las tribus* está en lo correcto –y continuo pensando que lo está– los conflictos en el antiguo Israel eran mucho más una cuestión interna de la sociedad o de la resistencia campesina, que una conquista o una subyugación de un pueblo sobre otro” (GOTTWALD, Norman K., “Revisión de ‘Las tribus de Yahvé’” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 374, <http://servicioskoinonia.org/relat/251.htm>, consulta julio 2010, p. 4.

como trabajadores forzados para sus construcciones. No formaban un pueblo, sino una clase social oprimida y marginada”.<sup>2203</sup> En este sentido, Gottwald señala que ‘*apiru* adquirió la connotación de “insubordinados”, “fuera de la ley”, “revolucionarios”; era un epíteto para cualquier persona o grupo con una postura opuesta a los poderes establecidos.<sup>2204</sup>

Estos grupos que emigraron a las montañas, dejando las llanuras y los valles dominados por los cananeos, se fueron estableciendo como grupos independientes. Las rebeliones eran posibles debido a la existencia de amplias zonas despobladas en las montañas de Palestina. Además, en el siglo XIV a.C. se introdujo el descubrimiento de la cal y su uso en cisternas para el almacenamiento de agua, y el inicio del uso del hierro en los instrumentos de trabajo, desplazando al bronce, lo que explica la posibilidad de la agricultura en las partes altas.<sup>2205</sup> En este sentido, las “conquistas” narradas en los libros de Josué y Jueces serían algunos incidentes que surgieron en dichas migraciones. Además, se sabe por otros textos, que el lugar de origen del nombre Israel fue la sierra central de Palestina, que era la zona menos poblada de la tierra hasta el siglo XIII, inclusive. Otro dato importante, dado por las propias fuentes bíblicas, es que los israelitas –como mencionamos líneas arriba– hablaban la misma lengua de Canaán.<sup>2206</sup> A los grupos emigrados de las ciudades cananeas se le sumaron dos más: los clanes o tribus de seminómadas, que en forma pacífica se habían infiltrado en territorio palestino; y el grupo de esclavos que había llegado de Egipto. Este último fue el que trajo la fe en Yahvé y cuya liberación del dominio egipcio quedará plasmada definitivamente siglos después en el texto del Éxodo. Así, la conformación de Israel fue heterogénea, pues se encontraban egipcios, semitas, cananeos, hititas y grupos de *hapiru* venidos de diversos centros de poder como Mesopotamia, Egipto, y las ciudades-estado cananeas.

La diversidad étnica en que se originó el pueblo de Israel quedó plasmada en la historia de los patriarcas y las doce tribus de Jacob. No obstante, todos estos grupos reconocieron como el acontecimiento fundador de su nación la salida o éxodo de Egipto, quedando relegadas las migraciones-rebeliones de los campesinos contra los reyes cananeos y otros centros de poder. Esto se dio porque el grupo venido de Egipto otorgó conciencia política y teológica a los demás grupos. Además, la asimilación de una fe común en Yahvé fue viable pues todos los grupos habían sufrido la explotación y la opresión en sus antiguas tierras, y la ocupación de una tierra propia les significaba la oportunidad de crear una sociedad justa: “La base material para la

---

<sup>2203</sup> DE BARROS, Marcelo y CARAVIAS, José Luis, *Teología de la tierra, op. cit.*, p. 139.

<sup>2204</sup> Cf. |GOTTWALD, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, op. cit.*, p. 213. Por otro lado, cabe señalar que en la Biblia “son calificados como hapiru o hebreos los descendientes de Jacob en sus relaciones con los Egipcios, y a David, cuando trabajaba como mercenario de los filisteos” (DE BARROS, Marcelo y CARAVIAS, José Luis, *Teología de la tierra, op. cit.*, p. 138).

<sup>2205</sup> En las tradiciones existentes en los textos bíblicos, se encuentra una historia de migración desde el llano hacia las montañas. Se trata de la tribu de Dan, contada en el libro de los Jueces 17-18.

<sup>2206</sup> Cf. Is 19, 18.

confesión de fe en Yahvé fue, pues, el difuso movimiento campesino que surgió de las condiciones peculiares de Palestina en los siglos XIV y XIII a.C. La sociedad israelita estaba compuesta por pequeñas aldeas organizadas por vínculos de parentesco en familias, clanes y tribus. No poseían en un principio ciudades ni reyes. La llegada del grupo hebreo (el venido de Egipto) le dio al movimiento una conciencia política y social”.<sup>2207</sup>

En este sentido, según Gottwald<sup>2208</sup>, entre las líneas de conexión significativas entre el grupo de esclavos salidos de Egipto y los grupos de campesinos emigrados de Canaán y asentados en las montañas de Palestina, destacan las siguientes: (a) Ambas eran poblaciones oprimidas por reyes que escapaban de una esclavitud física e ideológica. (b) Ambas poblaciones se habían liberado de órdenes sociales opresores y experimentaban juntos la creación de una tribu o comunidad intertribal de ayuda mutua e equitativa. (c) Ambas poblaciones se enfrentaban a nuevos retos que los obligaba a crear liderazgos en la ausencia de un poder estatal coercitivo. (d) Ambas poblaciones estaban amenazadas por enfermedades y plagas, y tal vez enfrentaban una reducción peligrosa de su población, y luchaban por preservarse a través de adecuadas medidas de higiene. (e) Ambas poblaciones tenían una situación económica y laboral precaria para satisfacer sus necesidades. (f) Ambas poblaciones no contaban con precedentes de actividad pública de la mujer –descubriendo que la mujer ha sido activa y necesaria en la lucha contra la opresión externa– y luchan por determinar que roles corresponderá a la mujer en su organización social autónoma. Es así como estos grupos humanos adquirieron unidad a través de: En primer

---

<sup>2207</sup> PIXLEY, Jorge y BOFF, Clodovis, *Opción por los pobres*, op. cit., pp. 41-42. Aunque también una de las hipótesis de esta teoría es que la memoria subversiva de las diversas rebeliones fue perdiendo fuerza ante la instauración de la monarquía. Por otro lado, cabe señalar que sigue en discusión la historicidad del relato del Éxodo. Gottwald señala que no hay evidencias históricas de él, pero ante la necesidad de explicarse porqué su importancia en los textos bíblicos, como relato fundacional del pueblo, señala: “Creo que la respuesta se encuentra en la relación íntima entre la dominación egipcia sobre Canaán en el momento del surgimiento de Israel y la lucha de los pueblos israelitas de las montañas por su liberación de la hegemonía extranjera. La estela de Menerptah, datada en torno a 1207 a.C., informa que durante el intento de mantener el control sobre su imperio asiático, el ejército egipcio derrotó a un oponente en Canaán llamado Israel. Sin dar por supuesto que tal Israel fuese idéntico con alguna construcción textual particular de Israel, la estela testimonia que Egipto es una amenaza suprema para Israel, pues está detrás de las autoridades de las ciudades-Estado cananeas, que eran enemigos inmediatos de Israel, según los libros de Josué y Jueces. (...) Más tarde, el poder de dominación egipcio-cananeo pasó a los filisteos. Al final del siglo XIII, y en los siglos XII y XI, los israelitas afrontaron una amenaza hegemónica identificada por ellos como una coalición entre egipcios, cananeos y parte de los filisteos. En la formación de la tradición de Israel, lo que parece haber ocurrido es que todas estas relaciones hostiles con Egipto y con los delegados de los egipcios en Canaán se transformaron en el paradigma de un único cautiverio en masa en Egipto, y, de semejante manera, todos los éxitos israelitas en el resistir y afrontar el control egipcio-cananeo-filisteo fueron expresados dentro del paradigma de una única liberación masiva de Egipto. De esta forma, todas las derrotas y victorias podrían ser simbolizadas por la narración del Éxodo. Esa narración sirvió como metáfora raíz que unificó tribus de orígenes y tradiciones diversas.” (GOTTWALD, Norman K., “Revisión de ‘Las tribus de Yavé’”, op. cit., p. 3). Por nuestra parte, sólo deseamos hacer notar este debate que, a final de cuentas, no modifica en lo esencial la manera en que la TL interpreta el Éxodo. Fuera histórico o fuera una mera metáfora –como señala en esta hipótesis Gottwald–, lo que importa es que en ambas la resistencia a los principales poderes y el intento de instaurar un proyecto alternativo de sociedad. Finalmente, como veremos más adelante, es importante para la hermenéutica de la liberación realizar una lectura canónica del relato del Éxodo.

<sup>2208</sup> Cf. GOTTWALD, Norman K., *The Hebrew Bible*, op. cit., p. 225.

lugar, “[l]a experiencia compartida de marginación: pastores, agricultores, soldados mercenarios o sin tierra vienen a encontrarse en una misma base: carecen de seguridad, están amenazados”. En segundo lugar, “[l]a misma fe religiosa: intercambiando experiencias sacrales y buscando un camino compartido, estos grupos van descubriendo a Dios como poder de libertad”<sup>2209</sup>.

Esos grupos marginados, llamados ‘*apiru*, fueron desplegando una conciencia compartida de libertad y se desarrollaron poco a poco como pueblo. Se consolidaron como tribus, rechazando la estructura de las ciudades cananeas. En efecto, los orígenes del pueblo bíblico no estuvieron en función de una misma raíz étnica pues fue compuesto por grupos de diversos orígenes étnicos. En cambio, su unidad se debió a experiencias semejantes de liberación y, sobre todo, a compartir una misma fe, la cual, con el paso del tiempo, quedó expresada esencialmente en las narraciones del Éxodo y del Israel pre-monárquico.

### **5.3. La narración bíblica del Éxodo y el Israel pre-estatal**

Como ya mencionamos, las distintas migraciones y revueltas que dieron origen al pueblo de Israel quedaron asumidas en los relatos del Éxodo y de la etapa pre-estatal de Israel. Al haber experimentado los sistemas monárquicos, los habitantes del nuevo pueblo rechazaron la monarquía<sup>2210</sup>, y también se opusieron a toda centralización del poder. Señala Pikaza que “[e]sta es la estructura que podemos descubrir al fondo de Jue y 1 Sm. Los ‘hebreos’ (marginados, esclavos) que se van organizando como israelitas, pueblo de Dios de la libertad, no instauran un rey ni lo necesitan. No delegan el poder en un pequeño grupo militar que impone su voluntad sobre el conjunto. Los mismos hombres libres, organizándose por tribus, crean estructuras de libertad y convivencia que les capacitan para extenderse y triunfar sobre la tierra palestina”<sup>2211</sup>.

Los hebreos optaron, entonces, por un sistema basado en la familia ampliada, integrada por dos o tres generaciones, y que era una unidad socioeconómica, propietaria de un terreno familiar y autosuficiente. En un segundo nivel estaba el clan, el cual era una asociación protectora de las diferentes familias ampliadas que lo componían, y servía de enlace transversal en el sistema tribal e integraba a toda la sociedad. En un tercer nivel, estaba la tribu. Ésta era una asociación autónoma territorial, formada por familias agrupadas generalmente en aldeas, relativamente homogéneas, y que debían proteger a todos sus miembros a través de grupos regionales. Y por último, en un cuarto nivel estaba todo Israel. Políticamente hablando, Israel era una confederación de tribus, con identidad religiosa y jurídica, y con la disposición a la cooperación

---

<sup>2209</sup> PIKAZA, Xabier, *Para leer la historia del Pueblo de Dios*, Verbo Divino, Estella, 1987, p. 87.

<sup>2210</sup> Por ejemplo, el siguiente texto: “Los hombres de Israel dijeron a Gedeón: Reina sobre nosotros tú, tu hijo y tu nieto, pues nos has salvado de la mano de Madián. Pero Gedeón les respondió: No seré yo el que reine sobre vosotros ni mi hijo; Yahvé será su rey” (Jue 8, 22-23).

<sup>2211</sup> PIKAZA, Xabier, *Para leer la historia del Pueblo de Dios*, op. cit., p. 88.

en la defensa militar, pues la situación geográfica de Palestina la hacía un corredor apreciado por los grandes imperios. Es decir, cada tribu conservaba su autonomía sociopolítica, y eventualmente se unían bajo el mando de algún jefe ante diversos peligros o ataques de enemigos.

La existencia de grupos de pastores y campesinos autónomos durante las centurias previas a la aparición del estado en el medio oriente es algo seguro. Determinar las causas por las cuales se generaron las formaciones estatales es aún un debate abierto, cuyas respuestas van desde posiciones naturalistas –“la tendencia natural de los pueblos los llevó a formar el estado”– hasta de tipo materialista –“el estado se originó debido a la acumulación y disposición de los excedentes de producción por parte de un grupo que asumió el liderazgo y el monopolio de la violencia”–. No obstante, dejando a un lado esta cuestión, existen dos realidades importantes para el objetivo de nuestra investigación. Por un lado, la confederación de tribus de Israel se formó en una época donde la estructura política y económica de los pueblos de medio oriente se caracterizaba por la primacía del poder estatal centralizado<sup>2212</sup> y, además, el pueblo bíblico se generó en confrontación con esta estructura, como producto de rebeliones y emigraciones contra los centros de poder. Sin embargo, no era extraño que cuando uno o más centros importantes de poder se debilitaban, algunos pueblos dominados y periféricos fueran cobrando cierta independencia; en este sentido, el surgimiento del Israel pre-estatal coincidió, como se señaló línea arriba, con el desgaste de los poderes estatales de Siro-Palestina, Egipto, y del norte de Mesopotamia.

En segundo lugar, el canon oficial de la Biblia hebrea, conformado muchos siglos después de los acontecimientos del Israel pre-estatal, conserva las narraciones tanto de la liberación del grupo de esclavos de Egipto como de la vida pre-estatal. Esto es muy importante, pues a pesar de que Israel, en una segunda etapa de su existencia, conformó un estado monárquico por encima de su estructura política como confederación de tribus, la tradición oral sobre los orígenes pre-estatales no fue dejada en el olvido. Se trata de un caso único en el antiguo medio oriente, por lo menos del cual se tenga noticias. Los demás pueblos seguramente tuvieron una etapa pre-estatal, pero con la generación del estado esa memoria se consideró inútil o subversiva, y dichos orígenes no se encuentran en su literatura oficial, religiosa o sapiencial: “Para sus mentalidades, el desorden de los tiempos pre-estatales no poseía ninguna clase de historia comprensible que relatar”,<sup>2213</sup> En cambio, Israel consideró como parte esencial de su historia y su fe, aún en épocas estatales, sus orígenes tribales. Norman K. Gottwald señala:

---

<sup>2212</sup> Cf. GOTTWALD, Norman K., *The politics of ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001, p. 159.

<sup>2213</sup> *Ídem.*, pp. 113-150.

“Lo que es singular sobre el Israel pre-estatal es que su ‘voz’ distintiva ha sido conservada en un cuerpo literario dominado por voces generadas en contextos estatales posteriores. Además, estas memorias pre-estatales fueron cultivadas no simplemente como curiosas antigüedades sino como una parte vital de las tradiciones culturales y religiosas actuales en periodos posteriores de Israel. En particular, ellas sirvieron como un tipo de ‘chequeo’ socioreligioso o ‘regulador’ en el pensamiento de Israel sobre la autoridad y el poder del los estados...”<sup>2214</sup>

La conservación de las tradiciones pre-estatales no fue pura de ninguna manera. Por ejemplo, muchas de ellas son contradictorias entre sí, como en el caso de la posición hacia la monarquía: se encuentran tanto textos en contra de ella como otros que la consideran parte del proyecto de Yahvé para su pueblo. Esto es explicable porque, a través del tiempo, los autores le fueron dando a la tradición relecturas diversas para satisfacer las necesidades del presente y realzar sus intereses. Así, en los tiempos de la monarquía estas tradiciones sirvieron para legitimar el nacionalismo –pues la tierra había sido una promesa hecha por Yahvé desde Abraham–, y en las épocas de exilio eran narraciones que mantenían vivas las esperanzas de volver a la tierra prometida. No obstante, el recuerdo pre-estatal siempre significó una memoria crítica y subversiva que simbolizaba la manera de comprender con mayor fidelidad el sentido originario de la fe en Yahvé y del derecho “nacido en el Sinaí”, es decir, del derecho generado por un pueblo que salía de la esclavitud para formar una nueva sociedad.

Ahora bien, una vez abordados algunos elementos sociohistóricos, es necesario que realicemos una “lectura canónica”<sup>2215</sup> del texto del Éxodo. Es decir, teniendo como marco histórico los elementos ya comentados, analizar la reflexión que el pueblo bíblico realizó, a través de diversas centurias, sobre el sentido de su liberación de la esclavitud. Esta reflexión se encuentra en la narración del Éxodo, que aunque sólo aborda la salida de los esclavos de Egipto, fue asumida, como ya se dijo, por los demás grupos de campesinos y pastores salidos de otros centros de poder.

### **5.3.1. El relato del Éxodo**

En la cultura judeo-cristiana ha sido tantas veces y de diversas formas narrada la historia del Éxodo, que se pierde la novedad con que se presenta la justicia hacia el oprimido. Para caer en la cuenta del mensaje contenido en este relato, se debe tomar muy en cuenta su narrativa, confrontándola con las concepciones de auxilio al oprimido que existían en el medio oriente. Es

---

<sup>2214</sup> *Ídem.*, p. 172.

<sup>2215</sup> “Lectura canónica” significa leer el texto bíblico en su versión definitiva.

decir, la narrativa del Éxodo contiene una complejidad que posee una intencionalidad por parte de su autor, pues de lo contrario éste hubiera podido realizar una crónica sumamente sencilla.

El principal credo de la fe de Israel resume el contenido esencial de la experiencia del Éxodo. Se trata de la oración, ubicada en el libro del Deuteronomio, que se recitaba al presentar los primeros productos de la tierra (Dt 26, 5-10).<sup>2216</sup> La estructura de este credo contiene elementos comunes con la literatura del entorno. Líneas arriba se citaron diversos textos antiguos donde el pobre clama la ayuda de alguna divinidad, a tal grado que en Egipto al dios Amón se le llegó a considerar como “padre del huérfano y esposa de la viuda”. Sin embargo, en estas culturas los dioses no ponían nunca en entredicho el sistema; el dios que tenía un amor preferencial por los pobres era el mismo que mantenía las estructuras de poder que producían pobreza y opresión. Los pueblos vecinos a Israel consideraban que sus sistemas sociales eran parte del orden del universo querido por los dioses. Esta cuestión se reflejaba en una clara y obvia disonancia entre teoría y práctica. El egiptólogo Helmut Brunner señala que “la realidad de Egipto estaba lejos de estos ideales: esta es la lección cierta de los documentos de rutina, especialmente del período de Ramsés y posteriores”, y en cuanto a la reforma en Babilonia de Ammisaduqa, Jean Bottero señala: “mejoró los inconvenientes que se presentaron pero no reformó las instituciones que los ocasionaron”.<sup>2217</sup> En cambio, la narración del Éxodo nos presenta a Yahvé tomando acciones en contra del orden establecido como respuesta a los ruegos de los oprimidos. Asimismo, las suplicas no venían de un sujeto individual, ni de una nación ya conformada, sino de la clase social oprimida dentro del propio Egipto<sup>2218</sup>: “¿Algún dios intentó jamás venir a buscarse *una nación de en medio de otra nación* por medio de pruebas, señales, prodigios y guerra, con mano fuerte y tenso brazo, por grandes terrores, como todo lo que Yahvé nuestro Dios hizo con nosotros, a nuestros mismo ojos, en Egipto?” (Dt 4, 34).

Otra característica importante de la narración del Éxodo, presentada claramente en el credo deuteronomico, es que la opresión es provocada por la explotación y las estructuras humanas; por lo tanto, la pobreza y demás males no son parte de un orden garantizado por la divinidad. Al contrario, Yahvé no se presenta como uno de los poderes religiosos que se constituían como principales garantes de la injusticia y la violencia para mantener la dominación, sino que actúa de

---

<sup>2216</sup> El credo del Deuteronomio es una versión elaborada en los tiempos posteriores de Israel. Contiene ya la afirmación de los orígenes del pueblo de Israel en los patriarcas, es decir, en Abraham, Isaac y Jacob. No obstante, es interesante hacer notar que en este credo deuteronomico, los temas de la esclavitud, la pobreza, la opresión y la liberación de estos yugos tienen mayor desarrollo e importancia que en el contenido en Números, que es una versión más antigua, la cual se encuentra en el libro de Números: “Nuestros padres bajaron a Egipto y nos quedamos en Egipto mucho tiempo. Pero los egipcios nos trataron mal, a nosotros igual que a nuestro padres. Clamamos entonces a Yahvé, y escuchó nuestra voz: envió un ángel, y nos sacó de Egipto” (Num 20, 15-16).

<sup>2217</sup> Cf. LOHFINK, Norbert, *Option for the poor*, op. cit., p. 24.

<sup>2218</sup> Cf. *Ídem.*, p. 31-32. Además, en dos ocasiones se habla de poblaciones no israelitas de Egipto que formaron parte del éxodo: “Salió también con ellos una muchedumbre abigarrada y grandes rebaños de ovejas y vacas” (Ex 12, 38). Ya en el desierto: “La chusma que se había mezclado al pueblo se dejó llevar de su apetito” (Num 11, 4).

manera histórica y concreta a favor de los oprimidos.<sup>2219</sup> ¿Cómo se lleva a cabo esta liberación según la reflexión contenida en el Éxodo? La narración nos presenta un proceso a través del cual las acciones humanas van mostrándose insuficientes hasta que el propio Yahvé da una respuesta definitiva.

### 5.3.2. El proceso de liberación en el Éxodo

El proceso de liberación expuesto en la narración del Éxodo presenta ciertas acciones que son insuficientes para superar la opresión. Según Lohfink, esta narración “recuenta con total deliberación (...) una serie de intentos para ayudar a los esclavos hebreos de alguna otra manera a salir de Egipto”.<sup>2220</sup> Estos caminos son limitados, pues no liberan y no solucionan la opresión del pueblo. Estas tentativas son<sup>2221</sup>:

- a) *La resistencia pasiva*: Las parteras israelitas, cuando el estado egipcio les ordena asesinar a los varones recién nacidos, buscan alguna excusa para no cumplir con el mandamiento. La acción es ensalzada por el texto bíblico pero no logra cambiar la situación; más bien, el estado asume directamente el asesinato de los niños (Ex 1, 15-22).
- b) *La caridad individual*: El texto narra que la hija del Faraón se apiada del niño que encuentra en una canasta flotando en el río, y le adopta. Es una actitud coherente con la moral piadosa hacia los pobres de la aristocracia egipcia, que hemos referido líneas arriba. Aunque esta acción es éticamente valiosa, y aún más cuando Moisés sea el guía elegido por Yahvé para liberar a los hebreos, en sí misma no modifica la opresión del pueblo (Ex 2, 1-10).
- c) *El uso de la violencia*: Cuando Moisés presencia el maltrato de un egipcio sobre un hebreo, asesina al egipcio. La violencia de Moisés es la respuesta a una violencia institucionalizada por el estado egipcio. Sin embargo, la primera reacción de los hebreos es verlo como una persona que, después de ayudarles, ejercerá la violencia sobre ellos; es lo que se muestra cuando Moisés intenta separar a dos hebreos en riña: “Salió al día siguiente y vio a dos hebreos que reñían: ‘¿Por qué le pegas a tu compañero?’ Él respondió: ‘¿Quién te ha puesto de jefe y juez sobre nosotros? ¿Acaso estás pensando en matarme como mataste al egipcio?’” (Ex 2, 13-14). Señala Lohfink que “[v]en en él solamente a una persona que, después de haberles ayudado, ejercerá, a su vez, brutalidad

---

<sup>2219</sup> Cf. WINK, Walter, *Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination*, Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp. 13-49.

<sup>2220</sup> LOHFINK, Norbert F., *Option for the poor*, op. cit., p. 33 (traducción mía).

<sup>2221</sup> Cf. Ídem., pp. 34-37. También a GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Sal Terrae, Santander, 2003, pp. 116-118.

en contra de ellos”.<sup>2222</sup> La enseñanza bíblica es clara: quien usa la violencia para lograr el cambio social a favor de los oprimidos, terminará ejerciéndola en contra de éstos al detentar el poder. Además, Moisés sufre como consecuencia de su acción violenta una mayor persecución por parte del aparato estatal, lo que le obliga a exiliarse (Ex 2, 15). Y en nada mejoró la situación del pueblo.

- d) *La negociación con el estado*: Una vez vuelto del exilio, Moisés y Aarón intentan, por medio de negociaciones con el Faraón, mejorar dentro del sistema la condición de la gente oprimida. No pretenden cambiar el sistema sino sólo introducir paliativos. La única petición son tres días para celebrar una fiesta religiosa (Ex 5, 3). Pero esto, según la narrativa del Éxodo, empeora las cosas, pues el Faraón intensifica las cargas y el trabajo volviéndolos insoportables (Ex 5, 1-23).

Después de tales intentos, se narran las famosas diez plagas de Egipto, las cuales, aunque son anunciadas por Moisés y Aarón a nombre de Yahvé, está simbolizando que ese sistema egipcio, “que desprecia y explota a la gente, está creando, por sí mismo, una esfera de acción autodestructiva y fatal que al final, arrastrará a la fosa al pueblo y a la naturaleza misma”.<sup>2223</sup> A pesar de que el sistema se colapsa y que ya no responde a las necesidades ni siquiera de los propios egipcios, el Faraón endurece su posición (Ex 10, 28). En este momento, el emperador se va quedando solo, y el prestigio de Moisés va creciendo aun entre los funcionarios reales: “Yahvé hizo que le pueblo se ganase el favor de los egipcios. Además, Moisés era un gran personaje en la tierra de Egipto, tanto a los ojos de los servidores de Faraón como a los ojos del pueblo” (Ex 11, 3). Lo lógico hubiera sido, para una mentalidad centrada en el estado, que Moisés aprovechara la situación para hacerse del poder e introducir desde el trono un sistema económico que beneficiara a los pobres. Sin embargo, la toma del poder tampoco es la manera en que Yahvé responde a los clamores del oprimido. La acción del estado puede ayudar a veces al oprimido, pero su propia dinámica violenta le impide crear una verdadera sociedad justa. Ya el texto bíblico lo había mostrado con José, quien siendo encargado de las finanzas de un faraón anterior, había logrado salvar muchas vidas ante la hambruna, pero el precio había consistido en que todos los campesinos se convirtieron en siervos del Faraón al perder su ganado y sus tierras, que pasaron a ser posesión del estado egipcio (Gn 47, 13-26).

La respuesta de Yahvé es mucho más radical, y muestra la gran diferencia existente entre su *opción por los pobres* y la predicada por los dioses egipcios y babilónicos: saca (realiza un éxodo) a los esclavos de Egipto, quienes abandonan el sistema opresor para constituir en la periferia, fuera de los grandes centros de poder, una sociedad alternativa. Como señala Lohfink, “Dios tiene otro modo de resolver la situación. Lleva al pueblo fuera del sistema. Esa fue su

---

<sup>2222</sup> LOHFINK, Norbert, *Option for the poor*, op. cit., p. 34 (traducción mía).

<sup>2223</sup> *Ídem.*, pp. 34-35.

intención anunciada desde el inicio, y que finalmente es lo que hace después de la última y más grande ‘plaga’, y en conexión con ella”.<sup>2224</sup>

### 5.3.3. El paso por el desierto y la emergencia de un nuevo derecho

La creación de una sociedad alternativa, donde se construyan relaciones equitativas y justas, se presenta en el Pentateuco como un proyecto de Yahvé que requiere de la colaboración humana. En efecto, este proyecto fue comprendido por los pobladores de Israel como el plan que Yahvé les proponía y por el cual realizaron una *alianza* con él. Pero este proyecto no “cayó del cielo” ni tampoco surgió de la nada sino de la experiencia de opresión, pues respondía a los gritos que lanzaban y las necesidades que tenían los hebreos cuando eran esclavos en Egipto o eran explotados por el sistema cananeo. Este es el sentido de Éxodo 3, 7-8: “Yahvé dijo: he visto la humillación de mi pueblo en Egipto, y he escuchado sus gritos cuando lo maltrataban sus mayordomos. Yo conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo del poder de los egipcios y para hacerlo subir de aquí a un país grande y fértil, a una tierra que mana leche y miel”.<sup>2225</sup>

Parte de la respuesta de Yahvé ante el clamor del pueblo esclavo y oprimido es el *mispât*. Un clamor que es queja por la injusticia cometida. En efecto, el *mispât* y el clamor del oprimido están ligados en la Biblia. En el siguiente texto del Génesis, Yahvé responde al clamor que ha escuchado, y su respuesta consiste en que los hombres practiquen la justicia y el derecho (*mispât*): “Dijo entonces Yahvé: ‘Porque yo conozco a Abraham y sé que mandará a sus hijos y a su descendencia que guarden el camino de Yahvé, practicando la justicia (*sedâqâh*) y el derecho (*mispât*), de modo que pueda concederle Yahvé a Abraham lo que le tiene apalabrado’. Dijo, pues, Yahvé: ‘El *clamor* de Sodoma y Gomorra es grande; y su pecado gravísimo. Voy a bajar personalmente, a ver si lo que han hecho responde al *clamor* que ha llegado hasta mí, y si no, he de saberlo’” (Gen 18, 19-21).

El libro del Génesis consiste en una reflexión teológica, presentada como la prehistoria del pueblo hebreo, que intenta explicar los orígenes del mal y la respuesta que Yahvé da a su pueblo. Pero, como ya comentábamos, la experiencia fundante de la fe bíblica es la liberación de Egipto, el Éxodo. De hecho, aún antes de hablarse de alianzas, patriarcas, promesas o mandamientos, el Génesis ya refiere la importancia del clamor del oprimido –en la narración sobre Caín y Abel– y su escucha por parte de Yahvé: “¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo” (Gen 4, 10). En efecto, “el Génesis se escribió enteramente bajo la inspiración del

---

<sup>2224</sup> *Ídem.*, p. 35.

<sup>2225</sup> La tierra que mana leche y miel es una figura usada en el medio oriente antiguo para referirse al alimento de los dioses. En este sentido, se trata de una imagen del paraíso, pues la tierra mana leche y miel como alimento para los humanos allí donde viven en la sociedad según el plan de Dios desde la creación.

Éxodo y como prólogo a la irrupción justiciera de Yahvé que, salvando de la opresión un pueblo, decidirá su historia”.<sup>2226</sup>

Ahora bien, lo que nos interesa en este momento es constatar que el *mispât* es parte esencial de esa respuesta que da Yahvé al clamor del oprimido.<sup>2227</sup> Una vez que Yahvé libera al pueblo de la esclavitud y lo lleva a una tierra libre y propia, el proyecto de sociedad alternativa necesita un orden jurídico. Y este orden se basaba en las leyes o mandamientos que Yahvé otorgó a su pueblo. Las características de ese proyecto de nueva sociedad pretendieron ir contra algún aspecto de la organización del Imperio egipcio o de los reinos cananeos; es decir, significaba la búsqueda de formas que eliminaran las causas de la opresión. Podemos resumirlas de la siguiente manera<sup>2228</sup>:

- a) *Contra una sociedad jerarquizada por medio de la monarquía, se buscó una sociedad igualitaria a través del sistema tribal.* A través de esta sección analizaremos algunas características de este sistema tribal, para mostrar cómo el pueblo hebreo intentó superar las desigualdades.
- b) *Contra la explotación del trabajo, se buscó la autonomía productiva.* La acumulación de la tierra por parte de los reyes de Canaán era una de las causas de explotación laboral del pueblo. Entonces en la vida tribal se buscó que la tierra, el principal medio de producción de la época, no pudiera estar concentrada en pocas manos; se declaró como don y posesión de Yahvé, y por tanto no podía ser vendida ni comprada, y podía ser usada según las leyes que aseguraban a cada tribu las condiciones de producción de vida. “El sistema del Estado centralizador de los reyes era organizado de tal manera que el poder central podía apropiarse del excedente de la producción de los campesinos. En el sistema tribal la organización se hace de tal forma que esa apropiación sea imposible. Las familias o comunidades menores son dueñas de la tierra y de la producción y pueden disponer de ella para su comercialización. Este cambio fue posible porque el poder político fue descentralizado de manera inteligente”.<sup>2229</sup>
- c) *Contra la concentración del poder en manos del monarca, se buscó la descentralización del poder.* El sistema tribal se ejercía a través de tomas de decisión desde la base, y sólo en caso necesario pasaba a instancias superiores. Así, los jefes de familia (los ancianos) tenían autonomía dentro de sus respectivas familias o comunidades. Pero, como contrapeso a esta autonomía, existía un “principio de solidaridad” por el que las familias tenían obligaciones con el clan, y los clanes a su vez las tenían con la tribu.

---

<sup>2226</sup> MIRANDA, Porfirio, *Marx y la biblia, op. cit.*, p. 91.

<sup>2227</sup> Otros textos al respecto son Sal 9, 5- 13; Job 19, 7; Is 5, 7.

<sup>2228</sup> Cf. CARAVIAS, José Luis y MESTERS, Carlos, *Tu palabra me da vida*, CRT, México, 1990, pp. 55-65.

<sup>2229</sup> *Ídem.*, p. 58.

- d) *Contra las leyes que defendían los intereses del rey, se buscó la creación de leyes que sirvieran para crear la sociedad igualitaria.* Este punto lo analizaremos en las siguientes páginas, al tener relación directa con el tema principal de nuestra investigación.
- e) *Contra el ejército estable de mercenarios, se buscó la organización de los propios pobladores para defender el bien de todos.* A diferencia de los reyes de Canaán, que contaban con ejércitos como instrumentos de dominación, en la nueva sociedad tribal había un compromiso de solidaridad y ayuda mutua. En tiempos de crisis, debido a amenazas externas, las tribus se organizaban para la defensa común, tal como lo describe el libro de los Jueces.
- f) *Contra el monopolio del saber, se buscó su socialización.* Por ejemplo, se adoptó un nuevo sistema de alfabetización basado en un abecedario de sólo 25 signos. Así, el saber era accesible a todos y se eliminaba el monopolio del conocimiento.

Sin embargo, la salida de Egipto no era suficiente para construir una sociedad alternativa. Antes de ocupar la tierra prometida, la Biblia narra que el pueblo hebreo estuvo cuarenta años en el desierto. Es una cifra que simboliza un tiempo de preparación, pues el recorrido de Egipto a las tierras de Palestina se puede realizar en unos cuantos días. Durante su paso por el desierto, al pueblo de Israel constantemente le surgieron dudas, al grado de llegar a preferir la esclavitud en Egipto que el paso por el desierto.<sup>2230</sup> Lo cual muestra que el autor bíblico es consciente de las dificultades reales para realizar el proyecto de una nueva sociedad.

Pero es importante que destaquemos la siguiente cuestión: durante el periodo en el desierto, la narrativa bíblica presenta como uno de sus momentos centrales la entrega de las leyes a Moisés. El orden social deseado por Yahvé está expresado en el derecho (*mispât*) dado en el monte del Sinaí, con el cual se pretende que Israel sea una nación de hermanos y hermanas en la que no haya más pobres.<sup>2231</sup> En efecto, la creación de una sociedad alternativa necesita de un auténtico proceso de cambio, donde se ven afectadas todas las dimensiones del ser humano. Entre ellas se encuentra *su conciencia de derechos*. Por eso, antes de entrar a la tierra prometida, era necesario que el pueblo fuera consciente de sus derechos elementales para satisfacer sus necesidades, y estos están expresados en las leyes de Yahvé. Ahora bien, el sociólogo crítico del derecho Óscar Correas señala que “una sociedad lo es porque dispone de un sistema jurídico y no al revés. No es que haya sistema jurídico *porque* hay una sociedad: es que podemos decir que hay una sociedad, debido a la existencia de un sistema jurídico. Lo que *permite decir* que una pluralidad de seres humanos *constituye una sociedad*, es que dispone de un sistema jurídico organizado por una norma fundante”.<sup>2232</sup>

---

<sup>2230</sup> Cf. Ex 14, 10-31; 15, 22-25; 16, 1-31; 17, 1-7; 32, 1-35.

<sup>2231</sup> Cf. Dt 14, 4.

<sup>2232</sup> CORREAS, Oscar, *Introducción a la sociología jurídica*, Fontamara, México, 1999, p. 93. Por supuesto que la visión de este autor sobre el derecho parte de una posición pluralista y no monista, pues no reduce el sistema jurídico

En este aspecto la reflexión del Éxodo coincide con Correas, pues antes de entrar a la tierra prometida era necesario constituir una auténtica comunidad dotada de un nuevo orden jurídico. Pero este derecho (*mispât*), como ya se señaló, no es dado por el estado, sino por Yahvé. Una lectura simplista, y desde la mentalidad moderna, caería en el error de pensar que la potestad de Yahvé sobre el pueblo bíblico significaba la conformación de una teocracia.<sup>2233</sup> Esto no es así, pues a través de la Biblia constantemente se afirma que el único rey de Israel es Yahvé, lo cual significa el repudio a las estructuras estatales.<sup>2234</sup> Moisés es sólo una persona que, sin ningún mérito de su parte<sup>2235</sup>, es elegido gratuitamente por Yahvé para ser guía del pueblo a través del desierto y, además, morirá antes de entrar a la tierra prometida.

Moisés no es un legislador en términos modernos, cuya voluntad se hace ley, sino que comunica al pueblo la Ley de Yahvé. Se trata de un líder comunitario y no de un jefe de estado, cuya acción no es un ejercicio coercitivo sino que cumple con el imperativo “mandar obedeciendo”.<sup>2236</sup> En este sentido, por ejemplo, Moisés es amonestado por su suegro Jetré cuando pretende ir más allá de su encargo y comienza a centralizar la aplicación de la ley<sup>2237</sup>: “¿Cómo haces eso con el pueblo? ¿Por qué te sientas tú solo haciendo que todo el pueblo tenga que permanecer delante de ti desde la mañana hasta la noche?” (Ex 18, 14). El consejo de Jetré consiste en popularizar las leyes y descentralizar su aplicación: “Elige de entre el pueblo hombres capaces, temerosos de Yahvé, hombres fieles e incorruptibles, y ponlos al frente del pueblo como jefes de mil, jefes de ciento, jefes de cincuenta, y jefes de diez” (Ex 18, 21). Se evitaba así, pues, que Moisés se constituyera en un poder semejante al Faraón; de hecho, la intervención de Jetré fue importante, porque podríamos suponer que el sistema centralizado en un monarca era el único que Moisés conocía por su experiencia en Egipto.

---

al discurso producido por el Estado. Véase también CORREAS, Óscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, op. cit.

<sup>2233</sup> Tan es así que, cuando el pueblo de Israel tuvo un estado teocrático, apadrinado por el Imperio romano, uno de sus principales críticos, continuando y enriqueciendo la tradición del Éxodo, como lo veremos más adelante, fue Jesús de Nazaret.

<sup>2234</sup> Por ejemplo, en Jue 9, 7-21 se encuentra una parábola claramente anti-monárquica. En ella se narra que los árboles buscaron nombrar como su rey al olivo, a la higuera y a la vid, pero ninguno de ellos aceptó, alegando que no renunciarían a sus cualidades “para ir a vagar por encima de los árboles”. En cambio, la zarza sí aceptó para haciendo la siguiente advertencia: “Si con sinceridad venís a ungirme a mí para reinar sobre vosotros, llegad y cobijaos a mi sombra. Y si no es así, brote fuego de la zarza y devore los cedros del Líbano”.

<sup>2235</sup> Algo común de los personajes bíblicos es que su elección no se basa en hechos propios o en méritos basados en sus propias acciones. La elección por parte del Dios bíblico es gratuita, pues la misión a realizar no estará basada en los méritos de cada persona, sino en la acción divina a través de ellos. En el caso de Moisés, Cf. Ex 3, 11-12; 4, 1-4. Así, según la reflexión del Éxodo, Moisés no es el liberador de su pueblo por su gran carisma, por implementar una efectiva campaña publicitaria de su persona, por su capacidad de mover masas, o por tener un gran respaldo económico, sino porque fue elegido *gratuitamente* para ser un mediador histórico y concreto de la acción de Yahvé.

<sup>2236</sup> La frase, como se sabe, es tomada del discurso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), de la rebelión indígena de Chiapas (México).

<sup>2237</sup> Cf. Ex 18, 13-26.

En otros relatos bíblicos también encontramos el mismo sentido, en cuanto a la descentralización de la aplicación de la ley y el conocimiento del pueblo de ella. En el libro de los Números (11, 24-30), se habla de la reunión de Moisés con 70 ancianos que se encargan de comunicar las leyes al pueblo. Además de ellos, se habla de dos personas más, Eldad y Medad, que también se dedicaron a anunciar las leyes; al saber de esto, Josué le pidió a Moisés que los detuviera y reprimiera –es decir, que centralizara el poder en su persona–, a lo que éste contestó: “¿Es que estás tú celoso por mí? ¡Quién me diera que todo el pueblo de Yahvé profetizara porque Yahvé les daba su espíritu!” (Num 11, 29). Por otra parte, en el Código Deuteronomico –en las pocas normas relativas al rey– señala que el monarca deberá leer todo los días la ley, para que así “su corazón no se engreirá sobre sus hermanos, y no se apartará de estos mandamientos ni a derecha ni a izquierda” (Dt 17, 20).

La reflexión sobre el Éxodo enriquece los datos históricos sobre la formación del pueblo de Israel y el intento de construir una sociedad alternativa. Este proyecto se presenta en confrontación con los centros de poder estatal de la época, y por eso, Israel se constituye en “una sociedad-contraste”. Pero es importante insistir que este proyecto no sólo se encontraba en las buenas intenciones del pueblo. Si actualmente se tiene noticia de él es gracias, en parte, a que quedó asentado en las leyes. A continuación analizaremos, desde la perspectiva hermenéutica de la liberación, el contenido de la legislación y se verá cómo sirvió el derecho (*mispât*) en el intento de construir esa sociedad alternativa.

#### **5.4. El derecho de la nueva sociedad**

Una vez formado, el pueblo de Israel adoptó en sus primeros cien años un sistema tribal. En este tiempo aparece la ley, pero no en forma escrita sino oral: las leyes nacen en la familia, el clan o la tribu.<sup>2238</sup> Este derecho tuvo gran influencia de las culturas vecinas, sin embargo, tendrá una característica especial: no será dado por una estructura estatal sino que nacerá en clara confrontación con la legalidad soportada por los hebreos en los centros de poder. Si bien no es hasta el siglo V a.C. que el Pentateuco quedaría redactado en forma definitiva, sufriendo diversas relecturas donde ya intervendrían estructuras de poder estatal (la monarquía o la teocracia). No obstante, el auténtico sentido del derecho en la tradición del Antiguo Testamento sólo se puede

---

<sup>2238</sup> Cf. SICRE, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento, op. cit.*, pp. 109-127. El autor explica cómo la creación de las leyes se fue reservando a órganos especializados, pues “[m]ás tarde ocuparía un puesto importante *los santuarios* (...). Las reuniones anuales en ellos permitían intercambiar la práctica jurídica y resolver nuevos problemas. (...) A partir de David (siglo X), *la corte* adquiere gran importancia. El rey tiene la obligación de juzgar (...). Según Cr 19, 5-11, Josafat de Judá (870-848) estructuró la administración de la justicia en todo el país. Por último, *el templo de Jerusalén*. Ya que los sacerdotes desempeñaban también una función judicial, no debe extrañarnos que legisasen sobre numerosos casos, incluso muy distintos de los que hoy podríamos imaginar: animales comestibles e incomedibles (puros e impuros), enfermedades de la piel, matrimonios lícitos e ilícitos, etc.” (pp. 112-113).

comprender a partir de la primera centuria de vida de este pueblo, pues fue cuando la experiencia de opresión, marginación, esclavitud y liberación estaba más reciente y los anhelos de construir una sociedad alternativa, donde se afirmaran los derechos de los que habían sido oprimidos, eran la mayor inspiración para la ley.

#### 5.4.1. El pueblo del Antiguo Testamento, un sujeto social que crea su derecho

Que las leyes del Antiguo Testamento conforman *un derecho que nace del pueblo* es consecuencia del Éxodo. Dichas leyes, nacidas para afirmar el nuevo orden social donde se superaría la opresión vivida en los centros de poder egipcio y cananeos, teológicamente fueron interpretadas como un regalo de Yahvé ya que significaban parte de su acción liberadora. Además, de esa manera este derecho afianzaba su vigencia aún por encima de las formaciones estatales que tuvo tiempo después Israel. Al respecto, Antonio González comenta que “[l]a existencia misma de un rey no se da por supuesta, sino que se considera solamente como una posibilidad. Pero en el caso de que Israel quiera dotarse de un rey, sus poderes militares y económicos estarán estrictamente limitados. Y, sobre todo, el rey no estará por encima de la Ley, sino sometido a ella, quedando obligado a meditarla todos los días de su vida (Dt 16, 18 -18, 22)”.<sup>2239</sup>

El pueblo bíblico creó todo un orden jurídico que afirmaba sus derechos porque se constituyó, en términos actuales, como un “sujeto social”. Como ya dijimos, sus inicios fueron plurales y dispersos, pero la experiencia de liberación y la adopción de la fe común en Yahvé le dieron unidad como pueblo. Pero era un pueblo diferente a los demás, debido a la conciencia de cada uno de sus miembros de luchar por satisfacer sus necesidades para producir y reproducir su vida. Además, en los demás pueblos las leyes eran una gracia del gobernante, mientras que en Israel eran un regalo de Yahvé. Desde la esclavitud y la ausencia de medios para la satisfacción de sus necesidades, el pueblo hebreo fue capaz de generar un nuevo derecho (*mispât*). De ahí la importancia de rescatar esta tradición bíblica para la TL pues guarda relación con las luchas sociales actuales en América Latina, en el siguiente sentido:

“...desde aquellos grupos que reclaman la vigencia real de sus derechos, como *nuevos sujetos sociales*, es el lugar donde nace la juridicidad alternativa, el otro derecho, como pluralismo jurídico. Paradójicamente, ahí donde se da la ausencia de todo Derecho, es donde nace el Derecho nuevo, como la juridicidad de la alteridad, es decir del *otro* y desde *otros* fundamentos. *El comienzo del pluralismo jurídico radica en la exigencia de*

---

<sup>2239</sup> GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., p. 120.

*derechos, esto es el reclamo de justicia y, en contrapartida, la cosa o conducta debida que ella implica”*.<sup>2240</sup>

¿Se puede, entonces, afirmar que el pueblo bíblico constituyó un sujeto social? Según algunas corrientes de las ciencias sociales, un sujeto social tiene las siguientes características<sup>2241</sup>:

a) *Conciencia de clase o solidaridad de grupo*: Es la identidad profunda que se da entre sus miembros cuando sienten que tienen intereses comunes y acciones coordinadas para conseguirlos. No consiste en un sentimiento intimista ni estático, sino que lleva a actuar solidariamente. Es decir, se trata de una identidad profunda que se da entre sus miembros cuando sienten que tienen intereses comunes y que los impulsa a realizar acciones consecuentes.

En cuanto a Israel, ya se ha visto cómo el grupo del Éxodo constituía la clase social explotada dentro del mismo Egipto, y que las demás rebeliones-migraciones de Canaán constituyeron grupos con intereses comunes; a final de cuentas, todos estos grupos buscaban un ámbito de libertad. En cuanto a la narrativa bíblica, destaca lo que algunos autores han llamado la “personalidad colectiva” o “el gran-yo”.<sup>2242</sup> Se trata de una manera de expresar la solidaridad y la conciencia de pertenencia corporativa que vivían los israelitas. Esta personalidad corporativa tiene como cabeza a un personaje destacado (Abraham, Moisés, etc.)<sup>2243</sup>, desde el cual se va extendiendo a todos los demás miembros de grupo. Esta personalidad colectiva se forma por la relación entre individuo y comunidad, y no se reduce a una simple personificación; “el grupo es una entidad real que toma forma en cada uno de sus miembros”.<sup>2244</sup>

b) *Conciencia crítica*: Consiste en la capacidad de descubrir las causas de la situación en la que se vive y la posibilidad de organizarse para diseñar caminos de solución. Se opone a la conciencia ingenua, que puede ser de conformidad fatalista o de otorgarse explicaciones mágicas o de otro carácter, pero que en todo caso no corresponden ni con la realidad ni a los intereses más importantes del grupo.

En cuanto al pueblo bíblico, tanto en la narración del Génesis como del Éxodo y en los textos históricos y proféticos, se observa la conciencia crítica sobre los orígenes humanos de la pobreza y la esclavitud. No son los poderes divinos los garantes de la opresión y la injusticia, sino las estructuras creadas por el ser humano. Sin embargo,

<sup>2240</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho que nace del pueblo*, op. cit., p. 119.

<sup>2241</sup> Cf. MIER, Sebastián, *El sujeto social en moral fundamental*, op. cit., pp. 41-58.

<sup>2242</sup> *Ídem.*, p. 74, quien se basa en Herbert Mühlen.

<sup>2243</sup> Por ejemplo: Ex 34, 10: “Respondió Yahvé: ‘Mira, voy a hacer una alianza contigo; realizaré maravillas delante de todo tu pueblo, como nunca se han hecho en toda la tierra ni en nación alguna; y todo el pueblo que te rodea verá la obra de Yahvé; porque he de hacer por medio de ti cosas tremendas’”. Obsérvese la fluidez con que el texto pasa de Moisés al pueblo, en casi una identificación.

<sup>2244</sup> MIER, Sebastián, *El sujeto social en moral fundamental*, op. cit., p. 74.

queda la pregunta sobre aquello que motivó la toma de conciencia de estos grupos, pues no era lo común en el mundo antiguo, donde la conciencia general sostenía que el orden social coincidía con el orden divino. Pues bien, al parecer, en Canaán se debió a la inestabilidad en la titularidad del poder en las ciudades-estado que manifestó “la debilidad de los diversos dioses que se disputaban el poder”, y en Egipto fue la sobreexplotación de la clase social inferior y un elemento religioso preponderante: la fe en Yahvé.<sup>2245</sup>

Los pueblos campesinos de Canaán experimentaban constantes cambios en los gobernantes que los dominaban, debido a las luchas entre los reyes de las distintas ciudades. Esta situación posibilitó la toma de conciencia de pensar alternativas. Así, los campesinos organizados a nivel local en grandes familias pudieron percatarse de que sus intereses no eran idénticos con los de la ciudad, que era el centro de poder. Además, la existencia cercana de tierras vírgenes, “si bien no tan fértiles como la llanura, completaba el proceso de ‘concientización’ acerca de la posibilidad de una alternativa a la sujeción tradicional”.<sup>2246</sup> Por su parte, las condiciones en Egipto eran diferentes debido a la existencia de un estado fuerte. La sobreexplotación vino con la necesidad de mayor fuerza de trabajo para la construcción de obras suntuosas; no obstante, esto no aseguraba la generación de conciencia crítica, pues podía acusarse de los abusos a los capataces y no directamente al rey. Además, al no existir tierras vírgenes cercanas, y al ejercer la religión un férreo dominio, era difícil la generación de esa conciencia. En efecto, tuvo que introducirse un elemento externo que, probablemente, provenía del oriente: la fe en Yahvé. Una fe que presentaba a Dios como liberador de los oprimidos y no como garante de la riqueza generada por el Nilo para el faraón.

- c) *Autonomía*: Significa que el grupo pueda autodeterminar su proyecto y los medios para realizarlo y llevarlo a cabo en suficiente medida. Las acciones autónomas son la proyección del sujeto hacia el exterior; éstas exigen la capacidad de generar y ejercer poder para hacerlas realidad. Otra característica de la autonomía es la *independencia*, que consiste en la no sumisión a otros grupos ni la manipulación por agentes externos, pero no significa una completa autosuficiencia.

En cuanto al pueblo bíblico, ya se ha referido su proyecto de sociedad alternativa, conocido teológicamente como la “Alianza” entre Yahvé y su pueblo. Además, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, la autonomía del pueblo bíblico

---

<sup>2245</sup> Por eso, algunos autores sostienen que es injusto interpretar el Éxodo como una revolución secular. El elemento religioso es fundamental, pues sin la fe en Yahvé, que rompía con la creencia de que el orden social egipcio era garantizado por las divinidades, la toma de conciencia de los oprimidos no hubiera sido posible (Cf. PIKAZA, Xabier, *Para leer la historia del pueblo de Dios*, op. cit., pp. 77-84; CARAVIAS, José Luis y MESTERS, Carlos, op. cit., pp. 62-65).

<sup>2246</sup> CARAVIAS, José Luis y MESTERS, Carlos, op. cit., p. 47.

también se expresa a través del uso de una palabra especial para designarlo (hebreo: *'am*; griego: *laos*) y diferenciarlo de las demás naciones (hebreo: *goyim*; griego: *ethnoi*). En cuanto a las acciones, más adelante se analizarán algunas leyes y saltará a la vista el grado de autonomía que mantenían respecto a las demás naciones. Además, el relato ya comentado del Éxodo da cuenta suficiente del proceso de independencia del pueblo hebreo. No se trata de una autosuficiencia plena, pues muchos de sus instituciones legales y religiosas serán una adaptación a la fe en Yahvé de lo recibido de las culturas vecinas.

d) *Un proyecto social viable*: Un sujeto social debe tener un proyecto social viable, lo que se opone a la no existencia de un proyecto suficiente y estructurado (no bastan la pura protesta o la resistencia sin una direccionalidad) o el plantear un proyecto totalmente idealizado. Cabe señalar que el rechazo a los proyectos idealizados no significa una negación de la utopía. Al contrario, sin ella el sujeto social no podría formar su proyecto ni contar con las demás características: “Este punto del proyecto social constituye una concreción de lo que los autores citados señalan como elemento fundamental del sujeto social con el nombre de utopía o imaginario social. Es decir, la convicción de que su situación de necesidad o insatisfacción (e incluso miseria y opresión) puede ser modificada, de que no es ésta la última posibilidad de la realidad. Junto con la convicción va la capacidad de imaginar, de diseñar, un futuro diferente. Esto no de manera caprichosa o idealista, sino basados en experiencias propias y de otros sujetos semejantes y desentrañando de las condiciones presentes posibilidades ya allí incluidas, pero aún no potenciadas”.<sup>2247</sup> El proyecto que analizamos en estas páginas muestra que esta característica la tenía el pueblo de Israel.

Sobre la base de estas características, podemos concluir que tanto las narraciones bíblicas como los datos históricos permiten pensar en la composición del antiguo pueblo de Israel como un sujeto social capaz, entre otras cosas, de generar un orden jurídico. Además, es posible aseverar que las leyes del Antiguo Testamento constituyen un *derecho que nace del pueblo*, el cual afirma la obligación de satisfacer las necesidades materiales por encima de la voluntad de las estructuras estatales opresoras que pretendían ser garantizadas por el orden divino. En este sentido, la ley generada en el Sinaí fue reconocida como mandamiento y regalo de Yahvé.

Cabe mencionar que no se trata de entrar en el dilema entre individualismo y colectivismo, que podría darse desde una lectura liberal, pues en el proyecto de la Alianza había instituciones a través de las cuales el individuo se expresaba a través del grupo y aceptaba con prontitud las decisiones que él mismo había ayudado a formular.<sup>2248</sup>

---

<sup>2247</sup> MIER, Sebastián, *El sujeto social en moral fundamental*, op. cit., p. 57.

<sup>2248</sup> Cf. *Ídem.*, p. 79.

### 5.4.2. Las leyes del Antiguo Testamento

Al buscar el sentido de *mispât* nos topamos con los *mispâtîm*, término que puede ser traducido como leyes, decretos, juicios o sentencias. Ahora analizaremos el derecho en la tradición bíblica dándole prioridad a su analogado de “leyes” o “mandamientos”. Cabe aclarar que en la Biblia existen otras expresiones que también tienen estos significados y que son más utilizados. Estas palabras son *huqqot* que se traduce por “decretos”; *mitswot* que significa mandamientos; y *torot* que es el plural de *torá* (la ley). La importancia de los *mispâtîm* radica en que originalmente las leyes fueron de esta manera llamadas. Así se las nombra en los siguientes textos: “Estas son las leyes (*mispâtîm*) que has de dar: Cuando compres un esclavo hebreo, servirá seis años, y el séptimo quedará libre” (Ex 21, 1). “Entonces Moisés invocó a Yahvé, y Yahvé le mostró un madero que Moisés echó al agua, y el agua se volvió dulce. Allí dio a Israel decretos y leyes (*mispâtîm*) y allí le puso a prueba” (Ex 15, 25).

A continuación haremos mención del contenido de algunas leyes que pretendían construir la nueva sociedad. Como hemos mencionado, muchas de estas leyes no existieron tal cual en los tiempos del sistema tribal, pues fueron creadas y escritas siglos después. No obstante, la exégesis coincide en señalar que en ellas se expresa la intención de realizar el plan de Yahvé: “Por supuesto, según la moderna crítica bíblica, muchas de estas leyes pueden pertenecer a un estrato posterior a la caída de Jerusalén y tener un carácter más bien utópico. Ello no obsta para que en el presente canon de la Biblia hebrea describan el sentido profundo de la liberación de Egipto como situación de una nueva sociedad”.<sup>2249</sup>

La mitad del Pentateuco está destinado a transmitir leyes. A pesar de que Israel tuvo reyes, la legislación no dependía de ellos. Los exegetas consideran que buena parte de las leyes tuvieron su origen como norma popular y de la misma manera se transmitieron –de ahí que *mispât* también se ha traducido como “costumbre”–. Los ancianos, reunidos en la puerta de los poblados, eran los portadores, pues oían las disputas que surgían y, sobre la base de la ley que habían recibido de sus antecesores, emitían sus fallos. Ya en la monarquía, el estado sólo podía emitir edictos, pero las leyes nacidas del pueblo, que eran consideradas leyes otorgadas por Yahvé a Moisés en el Sinaí, imponían los límites dentro de los cuáles éstos podían legislar.<sup>2250</sup> Ahora bien, es importante tener en cuenta –para valorar en su justa dimensión estos textos– que estas normas sociales tuvieron ciertas limitaciones culturales de su época; en cambio, lo fundamental es descubrir el espíritu que animó a todo el proceso legislativo de la Alianza, y a sus sucesivas reformas y adaptaciones. Los cuerpos legislativos más importantes son el *Código de la Alianza*

---

<sup>2249</sup> GONZÁLEZ, Antonio, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 207.

<sup>2250</sup> PIXLEY, Jorge y BOFF, Clodovis, *op. cit.*, p. 55.

(Ex 20, 22 – 23, 19), el *Código Deuteronómico* (Dt 12, 2 – 26, 15), y el *Código o Ley de Santidad* (Lv 17 – 26).

No es del todo apropiado utilizar para estos textos el concepto de “código”, pues no tienen la ordenación temática y lógica de los actuales códigos legales. Son más bien compilaciones que reúnen “jurisprudencias” –por caracterizarlas de alguna manera– de diversas materias, y se presentan de varias maneras. La mayoría de estas leyes están enunciadas a partir de casos particulares, es decir, a través de una formulación casuística; otras se expresan en imperativo o en la segunda persona del futuro<sup>2251</sup>, ya sea como prohibiciones o mandatos.

#### 5.4.2.1. El Decálogo

El Decálogo es el conjunto de leyes más conocido de los contenidos en el Antiguo Testamento, y bien puede considerársele como una “síntesis” legislativa que muestra los principios fundamentales del derecho (*mispât*) surgido de la Alianza. Es importante tener en cuenta la siguiente observación de José Luis Sicre, referida a la segunda sección del Decálogo:

“Estos últimos pueden parecer una consagración del derecho de propiedad, especialmente de la clase acomodada que dispone incluso de esclavos y esclavas. En realidad, lo que pretende inculcar el decálogo es el respeto absoluto al prójimo: a su vida, a su intimidad matrimonial, a su libertad (...), a sus derechos en la comunidad jurídica, a sus posesiones. Para comprender el decálogo hay que situarse en el contexto de una sociedad que lucha por establecer estos valores como norma esencial de convivencia. Es la carta magna de la libertad y la justicia, del respeto a la persona, enmarcada por el supremo acto de justicia y de liberación realizado por Dios en Egipto. Es la forma concreta de que el pueblo no vuelva a caer en una esclavitud mayor y peor que la anterior”.<sup>2252</sup>

Una lectura de este texto no puede quedar en una explicación espiritual y moral, sino que le debe otorgar su calidad jurídica, es decir, reconocer en este texto leyes en sentido estricto que buscaban regular la vida en sociedad de los antiguos hebreos. Se hará un breve comentario de cada uno de los preceptos, siguiendo la división establecida por Agustín de Hipona que han adoptado las tradiciones católica y luterana<sup>2253</sup>.

---

<sup>2251</sup> Por ejemplo, “durante seis años *sembrarás* tu tierra y *recogerás* su cosecha” (Ex 23, 10).

<sup>2252</sup> SICRE, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, op. cit., p. 119.

<sup>2253</sup> Se encuentra un texto paralelo en Dt 5, 6-21. En este capítulo se utilizará el texto del Éxodo, y se hará referencia al Deuteronomio sólo que se considere útil para ampliar el respectivo comentario.

I. “No tengan otros dioses aparte de mí. No te hagas ningún ídolo ni figura de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en el mar debajo de la tierra. No te inclines delante de ellos ni les rindas culto, porque yo soy el Señor tu Dios” (Ex 20, 3-6).

Este precepto parecería no tener ningún contenido jurídico, pero si ocupa el primer lugar en la lista es porque fundamenta todos los demás. Recordemos que esta legislación trató de realizar un cambio social, una estructura socioeconómica distinta a la vivida en Egipto y demás centros de poder. Por lo tanto, su significado no queda en establecer una “religión oficial” ni en instituir el monoteísmo sin más, pues la sociedad egipcia era profundamente religiosa y su religiosidad estaba presente en todos los actos de su vida cotidiana. Incluso es bien sabido que en el año 1365 a.C. Akhenatón abandonó el culto tradicional para instaurar el culto a un dios único, Atón, el dios solar, que no tuvo gran éxito.<sup>2254</sup>

La religión egipcia era una religión de dominadores. El Faraón era reconocido como un dios en la Tierra, identificado con Horus, y su función era mantener buenas relaciones con los dioses, pues los antiguos egipcios pensaban que la suerte del mundo dependía de su buena o mala disposición. Por eso, el pueblo tenía que soportar la opresión y el maltrato pues debían postrarse ante el “dios viviente” para que éste fuera grato a los ojos de los dioses. Además, las creencias egipcias de la vida en ultratumba, en el reino de Osiris, también constituían un elemento de dominio ideológico y económico: “...periódicamente debían realizarse ciertos ritos funerarios en honor del fallecido. Para asegurarse la realización y continuidad de estos ritos y ceremonias, el egipcio dedicaba buena parte de sus bienes a financiar fundaciones pías, para que los sacerdotes los llevaran a efecto. Este fue uno de los principales motivos que fomentaron el poder del clero, que controlaba y administraba grandes propiedades y riquezas que, exentas de impuestos, se incrementaban sin cesar...”<sup>2255</sup>

En dicho contexto, este primer mandamiento no debe ser interpretado como la imposición de una religión. Más bien consistiría en la prohibición de establecer un sistema religioso que, siguiendo el modelo de otros sistemas, provocara la injusticia, la explotación y la opresión. En este sentido, la fe en Yahvé es “la simbolización de la lucha social de un pueblo oprimido en busca de autonomía y de condiciones de vida diferentes, justas y fraternas. El monoteísmo práctico y el sistema socioeconómico que busca están íntimamente implicados uno con el otro”.<sup>2256</sup> La prohibición de adorar ídolos debe interpretarse en el mismo sentido, siendo la narración del becerro de oro una referencia indispensable.<sup>2257</sup> Según el libro del Éxodo, mientras Moisés recibía las leyes de la Alianza en el Sinaí, el pueblo hebreo realizaba un becerro de oro

---

<sup>2254</sup> Cf. WALKER, Martín, *Historia del Antiguo Egipto*, EDIMAT, Madrid, s/a, pp. 206-208.

<sup>2255</sup> *Ídem.*, p. 232.

<sup>2256</sup> BARROS, Marcelo y CARAVIAS, José Luis, *op. cit.*, p. 144.

<sup>2257</sup> Cf. Ex 32 - 34.

para adorarlo. Este hecho rompió la Alianza con Yahvé, y Moisés destrozó las tablas que contenían las leyes. Lo condenable por el texto bíblico no es el politeísmo pues el becerro de oro simbolizaba al mismo Yahvé, sino que el pueblo comenzara a alabar, a poner como motivo de su liberación, una creación hecha con sus propias manos, un producto de sus propias acciones. Siguiendo la terminología de este trabajo, se trataría de llevar a Yahvé a las estructuras humanas de poder, fundando una teocracia o una monarquía donde impere cierto derecho divino de los reyes. Como señala Carlos Mesters: “Yahvé es un Dios celoso (Ex 20, 5). Él no soporta que su pueblo, su comunidad, tenga a su lado esos otros ‘dioses de propaganda’ de la escuela del Faraón. Es como el marido celoso: no soporta que su esposa tenga otros amores. Esto destruye el matrimonio, rompe la alianza. ¡Sería prostitución! (Ex 34, 15). El único Dios verdadero, preocupado realmente por el bien del pueblo y capaz de liberarlo, es Él, Yahvé. Los Otros no pasan de ser meras invenciones humanas para dar cobertura a la opresión del pueblo”.<sup>2258</sup>

Por otro lado, relacionado con este mandamiento, el Salmo 82 señala que otros dioses no hacen justicia a los pobres y oprimidos, sino que legitiman el orden social; la consecuencia es que la acción de Yahvé irá encaminada a la caída de estos dioses, quienes perecerán con los mismos gobernantes que los legitiman.

II. “No tomes en vano el nombre de Yahvé, tu Dios, porque Yahvé no dejará sin castigo a aquel que toma su nombre en vano” (Ex 20, 7).

Tanto el Faraón de Egipto como los reyes cananeos justificaban sus acciones atribuyéndoles el carácter de mandamiento divino. El Faraón hacía todas las cosas en nombre del dios Ra, Osiris o Amón, y al considerarse un dios terreno se declaraba propietario del pueblo, de su trabajo, su vida y su producción. En nombre de los dioses hacía guerras, conquistaba territorios, ejercía la esclavitud y mantenía las situaciones de maltrato y muerte. Era tal el uso ideológico que se le daba al “nombre de dios” que “la preponderancia de un determinado dios sobre los demás normalmente iba ligada al triunfo político de su ciudad natal, o sea, cuando sus príncipes llegaban al trono –tras superar alguna etapa de crisis–, por atribuirlo al favor del dios; consecuentemente, extendía su culto a todos los territorios que estaban bajo su dominio”.<sup>2259</sup> Algo semejante sucedía en los reinos de Canaán, donde se aplicaba “el derecho del rey” (1 Sam 8, 11-18).

Usar el nombre de Yahvé en vano significaba darle el mismo uso que el Faraón daba a sus dioses, pues el Dios de Israel se presenta como *un Dios cercano pero no manipulable*.<sup>2260</sup> Por tanto, este segundo mandamiento prohibía utilizar la religión para legitimar acciones opresoras e injustas. La preocupación y caridad hacia los pobres en las religiones del medio oriente no sólo

<sup>2258</sup> CARAVIAS, José Luis y MESTERS, Carlos, *op. cit.*, p. 79.

<sup>2259</sup> WALKER, Martín, *op. cit.*, pp. 206-207.

<sup>2260</sup> Cf. Ex 33, 12-23.

convivía con las estructuras de poder, sino que las fortalecía y ayudaba a su conservación; por eso, no es de extrañar que muchos de los textos egipcios sobre los huérfanos y las viudas, provengan de etapas posteriores al imperio antiguo, pues al final de éste Egipto experimentó una revolución.<sup>2261</sup>

La voluntad de Yahvé estaba dada en la ley: “Y ahora, Israel, escucha las leyes y los preceptos que os enseñó a practicar (...) no añadiréis nada a lo que yo os mando” (Dt 4, 1-2). Y lo único que podía justificar la acción de cualquier miembro del clan o de la tribu, en especial de sus autoridades, era que ésta fuera conforme a la ley y, por ende, de acuerdo al proyecto de sociedad alternativa. Introducir prácticas contrarias al plan de Yahvé, intentando presentarlas como legítimas y respaldadas por la ley, era utilizar en vano el nombre de Dios.

*III. “Acuérdate del día del Sábado, para santificarlo. Trabaja seis días, y en ellos haz todas tus faenas, pero el día séptimo es día de descanso, consagrado a Yahvé, tu Dios. Que nadie trabaje. Ni tú, ni tus hijos, ni tus hijas, ni tus siervos, ni tus siervas, ni tus animales, ni los forasteros que viven en tu país. Pues en seis días Yahvé hizo el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto hay de ellos, pero el séptimo día Yahvé descansó, y por eso bendijo el Sábado y lo hizo sagrado” (Ex 20, 8-11).*

La explotación laboral en Egipto era intolerable. El pueblo tenía que producir y trabajar sin parar, pues el Faraón ni siquiera accedió a la petición de Moisés sobre los tres días de descanso para celebrar una fiesta religiosa. El valor del trabajador en Egipto estaba en función de la producción, no de su persona. A causa de este sistema, el pueblo era pisoteado y denigrado —“¿por qué ni ayer ni hoy han hecho la misma cantidad de ladrillos que antes?” (Ex 5, 14.)—, y al pedir esos días de descanso era tildado de flojo y haragán —“haraganes son, grandes haraganes; por eso piden ir a ofrecer sacrificios a Yahvé. Pues vayan a trabajar, no se les dará paja, y deberán entregar la cantidad de ladrillos señalada” (Ex 5, 17-18)—.

El tercer mandamiento estableció la obligación de tomar y respetar un día de descanso. Este beneficio era universal, sin distinción de nacionalidad, pues también los extranjeros lo tenían. Además, valora en su justa dimensión el trabajo, ya que el trabajador es comparado con Dios y su actividad creadora. Esta comparación tiene un importante contenido jurídico. Según las tradiciones babilónicas, el trabajo es una pesada carga que deben soportar los seres humanos en virtud de que fueron creados para aliviar el trabajo agobiante de los dioses subalternos. Si el tercer mandamiento se ubica en el contexto del exilio en Babilonia, es entendible que significaba una forma de protesta contra dicha perspectiva babilónica del trabajo y su correspondiente sistema de explotación laboral. En palabras actuales, afirmar que el trabajo humano es

---

<sup>2261</sup> Cf. NARDONI, Enrique, *op. cit.*, pp. 40-41.

comparable con la acción creadora de Dios es incompatible con las ideologías que lo consideran sin más como una mercancía del mercado. Al contrario, estas ideologías están más cercanas a asimilarse a la posición babilónica, pues ambas acarrearán praxis que terminan en la explotación del trabajador a beneficio de los poderosos. Pero para que en la realidad el trabajo humano pueda ser comparable con la actividad del Creador, es necesario el establecimiento de condiciones laborales cada vez más humanas, buscando que el trabajo realmente le signifique al ser humano un medio propicio para ejercer efectivamente su dignidad y la satisfacción de sus diversas necesidades.

Por último, es interesante señalar que la redacción de este mandamiento en el libro del Deuteronomio no hace relación a la acción creadora.<sup>2262</sup> En cambio, hace referencia a la experiencia de esclavitud en Egipto, pues Yahvé además de liberar al pueblo de la esclavitud, también lo hizo respecto a la explotación laboral concediendo un día de descanso a la semana: “Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te sacó de allí con mano fuerte y tenso brazo; por eso Yahvé tu Dios te ha mandado guardar el día del sábado” (Dt 5, 15).

*IV. “Respetar a tu padre y a tu madre, para que se prolongue sobre la tierra la vida que Yahvé, tu Dios te da” (Ex 20, 12).*

Como ya se comentó, los hebreos comprendieron que la pobreza y la esclavitud no eran consecuencia de la voluntad de los dioses ni de la naturaleza, sino de la acción de los hombres. Además, experimentaron que una de las causas que provocaba tales situaciones era la concentración del poder. Por eso, como se comentó líneas arriba, rechazaron en un principio la monarquía y optaron por un sistema tribal. El cuarto mandamiento establecía quiénes eran las autoridades. No se ordenaba honrar a algún Faraón o rey, sino a los padres de la familia ampliada.

Como hemos mencionado, cada familia estaba bajo el mando de su “padre”, a su vez cada clan tenía su “más anciano”, y cada tribu tenía su jefe. Además existía la figura del *sofêt* (de la misma raíz que *mispât*, *spt*), que se ha traducido como “jueces” aunque en realidad no ejercían ninguna función jurisdiccional, sino que eran líderes elegidos para afrontar alguna situación crítica que amenazara a toda la nación. Terminada la amenaza, la descentralización del poder seguía funcionando; los *sofêt* nunca se constituyeron en jefes de estado. Algunos de ellos fueron Gedeón, Jefté, Sansón, Débora, Tolá.

Con cierta regularidad los ancianos y los jefes se reunían en asambleas para discutir y decidir los rumbos y la organización del pueblo<sup>2263</sup>. Este sistema ayudó a controlar los abusos del

---

<sup>2262</sup> Cf. Dt 5, 12 – 15.

<sup>2263</sup> Cf. Jos 24, 1.

poder y a exigir la rendición de cuentas a las autoridades. Así, por ejemplo, Abimelec, que había tomado el poder por un golpe de estado, fue destituido<sup>2264</sup>; y Samuel rindió cuentas cuando terminó su gestión como juez<sup>2265</sup>. Más adelante, ya instaurada la monarquía, se buscan normas que limiten su poder, y así aparece la idea “moderna” de una división de poderes<sup>2266</sup>.

#### V. “No matarás” (Ex 20, 13).

Este precepto no sólo establecía el delito de homicidio tal cual se conoce actualmente. No implicaba simplemente la legalidad de castigar al individuo que por medio de una acción propia y directa mata a otra persona. Este tipo de leyes ya existía en el antiguo Egipto, pero esta prohibición sólo comprendía a los individuos comunes mas no al gobernante.<sup>2267</sup> El Faraón podía disponer de sus ejércitos para aplastar rebeliones, para devastar territorios contrarios a sus dioses y su ideología, y para mantener la esclavitud y los trabajos forzosos. Por tanto, el precepto de “no matarás” era más amplio.<sup>2268</sup> Era una limitación a la propia ley para que sirviera a la vida y no a la muerte. Era consagrar el pleno respeto a la vida. Era señalar que todos tenían dicha limitación, no sólo los individuos comunes, sino también las autoridades y las estructuras.

La violencia es una de las acciones humanas que vulnera la vida y las posibilidades de su producción y reproducción. Su expresión más radical es la muerte, el asesinato. Pero para que exista violencia no es necesario el uso de las armas. La violencia originaria es la estructural, la cual mantiene *violentamente*, a través de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales, a la mayor parte de la población en situación de permanente violación de sus derechos humanos. Este tipo de violencia no es ocasional, sino habitual e inherente al sistema mismo. Éste fue el tipo de violencia que experimentaron los hebreos en Egipto y que llegó a impregnarse en sus propias mentalidades, como en ya comentado caso del asesinato del capataz egipcio a manos de Moisés. Además del quinto mandamiento, en el mismo sentido de matar por privar de lo necesario para la vida, es decir, por violencia estructural, se localizan otros textos bíblicos; por ejemplo: “Trituran, Yahvé, a tu pueblo, oprimen a tu heredad; asesinan a viudas y extranjeros, matan a los huérfanos” (Sal 94, 5-6); “De madrugada se levanta el asesino para matar al pobre y al indigente” (Job 24, 14).

Desde la perspectiva del quinto mandamiento, la ley no debe contribuir con la violencia estructural sino que debe respetar la vida y las condiciones para su producción. En el proyecto de Yahvé, esta promoción de la vida se realiza, en parte, a través de la generación de un derecho

---

<sup>2264</sup> Cf. Jue 9, 1-57.

<sup>2265</sup> Cf. 1 Sam 12, 1-5

<sup>2266</sup> Cf. Dt 16, 18 – 18, 22. GONZÁLEZ, Antonio, *Teología de la praxis evangélica*, op. cit., p. 207.

<sup>2267</sup> Cf. CARAVIAS, José Luis y MESTERS, Carlos, op. cit., p. 89.

<sup>2268</sup> Este mandamiento usa el verbo hebreo *rāsah*. En la literatura sapiencial y profética tiene el sentido de *violencia* intencional y maliciosa (Job 24, 14; Sal 94, 6; Is 1, 21; Os 6, 9).

(*mispât*) del pueblo desde su experiencia de opresión y liberación. En este sentido, Mesters señala que “[e]l pueblo comenzó a realizar esta tarea, creando leyes para educar a sus hijos en el respeto a la vida. El objetivo de estas leyes no era la defensa de los intereses de los grandes, como hacía el Faraón, sino que era la defensa del derecho a la vida de los pequeños y de los débiles”.<sup>2269</sup>

Por último, en el antiguo Israel el delito de homicidio, al igual que en las demás culturas, se castigaba con la pena de muerte.<sup>2270</sup> En este sentido, el quinto mandamiento no llegó a aplicarse con toda su profundidad. Sin embargo, vale resaltar que a diferencia de otros pueblos antiguos, los israelitas no admitían la alternativa (castigo físico o compensación pecuniaria), por lo que no se daba ventaja al rico que podía realizar el pago. Así, el rico tenía que padecer el mismo castigo que el pobre.

#### VI. “No cometerás adulterio” (Ex 20, 14).

La exclusión de la mujer ha sido nota común de muchas culturas. La mentalidad de que el hombre es superior a la mujer dominó en Egipto y también en Israel.<sup>2271</sup> Sin embargo, una organización igualitaria lo debe ser no solamente en cuanto a la dimensión política y económica, sino también en la equidad de género. La relación de igualdad debe penetrar hasta lo más íntimo de la sociedad y de la vida humana, que es la relación hombre – mujer. Y este sexto precepto da un paso concreto al prohibir el adulterio. Es importante caer en la cuenta que el mandamiento no hace distinción entre hombre y mujer. A ninguno de los dos le estaba permitido traicionar al otro. No obstante, en la realidad, la aplicación de este mandamiento benefició más a los hombres. Las mujeres se veían en desventaja, pues existían otras leyes que no consideraban adulterio el hecho de que un hombre casado tuviera relaciones sexuales con una joven no casada; esto era apenas considerado como una ofensa al padre de la joven, por la cual el culpable debía pagar una indemnización<sup>2272</sup>. Mientras que para la mujer casada cualquier relación con otro hombre era considerada adulterio. A pesar de que la cultura machista se impuso sobre este precepto, el ideal de igualdad entre el hombre y la mujer estaba latente en la ley.

---

<sup>2269</sup> CARAVIAS, José Luis y MESTERS, Carlos, *op. cit.*, p. 90. Se refiere a Ex 22, 20-26: “No maltratarás al forastero, ni le oprimirás, pues forasteros fuiste vosotros en el país de Egipto. No vejarás a viuda ni a huérfano. Si le vejas y clama a mí, no dejaré de oír su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada; vuestras mujeres quedarán viudas y vuestros hijos huérfanos. Si prestas dinero a uno de mi pueblo, al pobre que habita contigo, no serás con él un usurero; no le exigiréis interés. Si tomas en prenda el manta de tu prójimo, se le devolverás al ponerse al sol, porque con él se abriga; es el vestido de su cuerpo. ¿Sobre qué va a dormir, si no? Clamará a mí, y yo le oiré, porque soy compasivo”.

<sup>2270</sup> Cf. Ex 21, 12-14; Lv 24, 17; Num 35, 16-21; Dt 19, 11-13.

<sup>2271</sup> No obstante, es interesante la afirmación de Gottwald respecto a que, en los inicios tribales de Israel, se valoró con mucha justicia la actividad de la mujer (Cf. GOTWALD, Norman K. *The Hebrew Bible, op. cit.*, p. 226).

<sup>2272</sup> Dt 22, 28-29

VII. “No robarás” (Ex 20, 15).

Al igual que la prohibición de no matar, este precepto no se reducía a establecer el delito de robo como hoy se conoce. En Egipto y en los sistemas cananeos se castigaba al que robaba y de hecho la persecución del “ladrón” era una medida eficaz para proteger los intereses del Faraón. Pero a pesar de estas leyes, los poderosos robaban las tierras de los campesinos y hurtaban la fuerza física de los trabajadores al no pagar los salarios. Pero estos robos no se consideraban como tales. Al contrario, eran totalmente legales pues el Faraón era dueño de todo por ser un “dios viviente”. Era un “derecho del rey” reconocido por la ley (1 Sam 8, 11-18), como ya mencionamos. En este contexto, el séptimo mandamiento responde a esta situación al prohibir legalizar cualquier tipo de robo. Más tarde, ya en la época de la monarquía, los profetas Isaías y Miqueas denunciarán la formación de latifundios<sup>2273</sup>, pues iban en contra del proyecto de Yahvé y de su ley. Por otro lado, la seguridad también era importante y existía un conjunto de leyes para impedir los robos pequeños, con el fin de que cada habitante fuera respetado en los medios de vida que tenía<sup>2274</sup>.

VIII. “No darás testimonio falso contra tu prójimo” (Ex 20, 16).

Un sistema judicial parcial a los poderosos y opulentos suele estar basado en la mentira y corrupción. En este tipo de sistemas, el pobre no tiene posibilidades de defenderse. Ni las leyes, ni los jueces, ni los abogados se preocupan por sus derechos. Esta clase de acceso a la justicia fue la que experimentaron los hebreos en Egipto.

Este mandamiento no se reducía a una orden moral de *no mentir*, pues claramente señala que el acto prohibido es no dar testimonio falso “contra el prójimo”. Su contenido tiene connotaciones jurídicas y, en concreto, judiciales. Prohíbe reproducir el sistema de impartición de “justicia de Egipto”, al darle su espacio a los derechos de los menos favorecidos. También pretende, basándose en la verdad como elemento indispensable en la correcta impartición de justicia, crear una nueva organización donde todos tengan la posibilidad de que se les haga justicia.<sup>2275</sup> El Código Deuteronomico contiene el siguiente texto al respecto: “Establecerás jueces y escribas para tus tribus en cada una de las ciudades que Yahvé te da; ellos juzgarán el pueblo con juicios justos. No torcerás el derecho, no harás acepción de personas, no aceptarás soborno, porque el soborno cierra los ojos de los sabios y corrompe las palabras de los justos. Justicia, sólo justicia has de buscar, para que vivas y poseas la tierra que Yahvé te ha dado” (Dt 16, 18-20). E inspirado por el mismo espíritu, aplica la pena de muerte al testigo falso que busca

---

<sup>2273</sup> Cf. Is 5, 8; Mi 2,2.

<sup>2274</sup> Cf. Ex 16, 22, 1-15.

<sup>2275</sup> El Código de la Alianza otorga varias normas para lograr este propósito (Ex 23, 1-9).

la muerte del acusado.<sup>2276</sup> El sentido de este mandamiento se comprende mejor con la denuncia profética cuando, una vez instaurada la monarquía en Israel, el sistema de tribunales se tornó mentiroso y corrupto. Varios fueron los profetas que denunciaron que nadie defendía el derecho de los pobres, del huérfano y de la viuda<sup>2277</sup>, además de afirmar que los responsables de la impartición de justicia utilizaban la ley como un instrumento de mentira.<sup>2278</sup>

*IX y X. “No codiciarás la casa de tu prójimo. No codiciarás su mujer, ni sus servidores, su buey o su burro. No codiciarás nada de lo que le pertenece” (Ex 20, 17).*

La codicia de los Faraones era grande. Se declaraban dueños de todas las tierras, y las mejores solían rentarse a magnates y funcionarios a cambio de impuestos en especie. Aún cuando se reconociera la propiedad de algunas tierras, ajenas al dominio del Faraón, nunca escaparon del pago de insostenibles impuestos.<sup>2279</sup> En el sistema cananeo el yugo que la ciudad imponía al campo era a través del cobro de pesados tributos. Así era como la ambición de los poderosos ocasionaba la pobreza de la mayoría. Este mandamiento intentaba combatir la acumulación de los bienes en pocas manos para impedir que el sistema de acaparamiento que se practicaba en Egipto y los países cananeos se implantara en el pueblo hebreo. Así, se lograba defender el derecho que tenía todo habitante de poseer lo necesario para vivir.

Una de las pruebas en la etapa del desierto fue contra la acumulación y acaparamiento de bienes; se trata de la narración del “pan caído del cielo” o *maná*.<sup>2280</sup> Según ésta, cuando del cielo comenzó a caer el maná, Yahvé ordenó que cada uno recogiera según sus necesidades. No obstante, hubo quien no obedeció y los excedentes se pudrieron. Además, en la recolecta “unos recogieron mucho y otros poco. Pero cuando lo midieron con el medio decalitro, ni los que recogieron mucho tenían de más, ni los que recogieron poco tenían de menos. Cada uno había recogido lo que necesitaba para su sustento”.

Esta interpretación del contenido de los conocidos “Diez mandamientos” es la que, en términos generales, domina entre los teólogos de la liberación. Es una interpretación que es acorde con los derechos humanos, comprendiendo a estos como la juridificación de la satisfacción de las necesidades para la producción y reproducción de vida. Así, por ejemplo, lo comprende el biblista brasileño, varias veces citado, Carlos Mesters:

---

<sup>2276</sup> Cf. Dt 19, 19-21.

<sup>2277</sup> Por ejemplo Is 1, 23; Jer 2, 8; Am 5, 7; Miq 3, 1-4.

<sup>2278</sup> Cf. Jer 8, 8.

<sup>2279</sup> WALKER, Martin, *op. cit.*, pp. 385-386.

<sup>2280</sup> Cf. Ex 16, 1-36.

“Los Diez mandamientos definen un sistema de vida que es, al mismo tiempo, garantía de los derechos humanos y revelación del rostro de Yahvé, Dios liberador. Los Diez Mandamientos revelan la intención del Creador, tan bien definido en Jesús: ‘Yo, en cambio vine para que tengan vida y la tengan abundantemente’ (Jn 10, 10). Jesús resumió el objetivo que Dios tenía en mente al decir que la ley quiere llevar a los hombres a la plenitud del amor y del amor al prójimo (Mt 22, 34-40). Y este objetivo no se alcanza tan sólo a través de una piedad individual; exige también una organización justa y fraterna del pueblo”.<sup>2281</sup>

#### 5.4.2.2. Otras leyes

El Decálogo no es el único texto sobresaliente de las leyes del antiguo Israel. A pesar de las medidas estructurales que se tomaron, no se pudo evitar casos particulares de empobrecimiento: “Pues no faltarán pobres en esta tierra; por eso te doy yo este mandamiento: debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en tu tierra” (Dt 15, 11). Los casos más frecuentes eran los huérfanos, las viudas y los extranjeros<sup>2282</sup>. Por eso, también se desarrolló una legislación social que buscaba combatir la pobreza a través de la justa distribución de la riqueza.<sup>2283</sup> Algunas instituciones jurídicas que buscaban este fin, fueron el año sabático, el cual consistía en el perdón de las deudas cada siete años (Dt 15, 1-6); la prohibición del préstamo con interés (Dt 23, 19-21), y también se prohibía tomar en prenda objetos de primera necesidad (Dt 24, 6). El año jubilar, el cual consistía en la recuperación de las tierras propias cada cincuenta años (Lv 25, 8-12). Esta ley del jubileo prohibía que los individuos acumularan grandes extensiones de tierra para provecho exclusivo. Restauraba el derecho de la persona a su tierra. Así, cada cincuenta años las desigualdades socioeconómicas terminaban y cada miembro de la sociedad podía empezar un nuevo ciclo de oportunidades. El fundamento de esta ley era lo siguiente: “La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que ustedes están en mi tierra como forasteros y huéspedes” (Lev 25, 23). El otorgar derechos a los huérfanos, las viudas y los extranjeros residentes para que dejaran de ser pobres (Dt 15, 11; Dt 24, 19-22; Dt 26, 12-13; Lv 19, 9-10). Lo cual refleja la intención de establecer desigualdades jurídicas para crear igualdad de hecho. La sustitución de los tributos que otros pueblos pagaban a sus reyes por un impuesto destinado a los pobres (Dt 14, 28-29). Es decir, los tributos en función de su uso social y no para el mantenimiento de las cortes reales. Se le puede considerar como el primer impuesto

---

<sup>2281</sup> CARAVIAS, José Luis y MESTERS, Carlos, *op. cit.*, p. 102.

<sup>2282</sup> “Cada tres años apartarás todos los diezmos de tu cosechas de ese año y los depositarás a tus puertas. Vendrán así el levita –ya que él no tiene parte ni heredad contigo –, el forastero, el huérfano y la viuda que viven en tus ciudades, y comerán hasta hartarse.” (Dt 14, 28-29).

<sup>2283</sup> Cf. GONZÁLEZ, Antonio, *Teología de la praxis evangélica, op. cit.*, p. 206-207.

social conocido. También se establecía que los más pobres pudieran participar en las fiestas de Israel (Dt 16, 11) y que las sobras de las cosechas quedaran a su disposición (Dt 24, 19) y no fueran objeto de acumulación.

Ciertamente, historiadores y exegetas discuten la puesta en práctica que tuvieron estas instituciones, en especial el año sabático y el año jubilar, pero lo importante es caer en la cuenta de que verdaderamente manifiestan con claridad la preocupación por los derechos de los pobres, pues su situación se entendía como consecuencia de la acción de los hombres y como negación de la más elemental justicia.

### **5.5. El derecho (*mispât*) como medio de liberación**

A través de las líneas anteriores, hemos visto que tanto los elementos históricos como la reflexión bíblica permiten entender al antiguo Israel, en sus inicios, como un sujeto social que a partir de su experiencia de esclavitud y liberación fue capaz de establecer un orden jurídico donde se afirmara la construcción de una nueva sociedad. Los ejemplos analizados muestran la forma en que la ley estaba al servicio de hacer justicia al oprimido. Por eso, estas leyes no intentaron proteger un “orden establecido”, ni justificar situaciones profundamente injustas y opresoras dándoles el carácter de legales, ni mucho menos permitir el abuso del poder. Este derecho (*mispât*) sólo se podía explicar a partir de la salida de Egipto, pues su auténtico sentido estaba en el rompimiento con la esclavitud, entendida ésta como la experiencia más radical de la injusticia (Dt 6, 20-25).

Las leyes del antiguo Israel eran justas no porque “le daban a cada quien lo suyo”, sino porque contribuían con el proceso por el cual el oprimido recupera su condición de ser humano. Eran leyes que buscaban establecer relaciones pacíficas e igualitarias entre los hombres, y que en casos de desigualdades inevitables tenían una preferencia por los más desfavorecidos. Además, en estas leyes quedaba establecido el rumbo que los hebreos querían darle a su pueblo. En efecto, el antiguo Israel comprendió que si lograba llevar a la práctica estas leyes, se convertiría en un modelo a seguir para todas las naciones (Dt 4, 6-8).

Era tal la importancia de la ley, que el pueblo hebreo otorgó a Yahvé la función de legislador. Pero no en el sentido como lo hacían los cananeos y los egipcios, o los reyes y príncipes de la Edad Media. Éstos realizaban las leyes respondiendo a sus intereses, a espaldas del pueblo, y al ser normas profundamente injustas, se veían en la necesidad de argumentar que provenían de Dios. Así, se presentaba a Dios como el “todopoderoso”; en cambio, el pueblo hebreo fue consciente de su situación de opresión, y experimentó a Yahvé como un Dios liberador que reivindica en sus derechos al pobre y al oprimido.

En el Éxodo, la acción de Yahvé es histórica y concreta. Dios no actúa a través de principios universales ni estableciendo normas generales para todos los pueblos. Su actuación es

histórica y mediada por la praxis humana, la cual está, irremediablemente, compuesta por acontecimientos limitados y concretos. Por eso, más allá de todas las limitaciones culturales que tienen las leyes del Antiguo Testamento, lo importante es ponderar el sentido de la acción divina quien, a través de su pueblo, afirmó los derechos de los oprimidos, en contraste con los órdenes jurídicos establecidos por los grandes estados de su época.

Según el mensaje bíblico, la construcción de una sociedad verdaderamente justa no se realiza desde el poder estatal. No es una manera espiritualista de evasión de la realidad sino, al contrario, se trata de ser conscientes de las limitaciones del estado y de su lógica violenta.<sup>2284</sup> Tampoco significa ser indiferente a las acciones y deberes del estado, ni de proponer su “adelgazamiento” como expresan las posturas liberales. Más bien consiste en comprender que la fe bíblica sostiene que la construcción de una sociedad justa deberá venir desde abajo, desde la lucha por afirmar los derechos que satisfagan las necesidades esenciales y sociales, aun en confrontación con el poder estatal. La Biblia muestra diversos ejemplos de personajes (José, Ester, Daniel) que ejercieron funciones estatales<sup>2285</sup>, pero su principal valor no estuvo en el ejercicio del poder sino en que sus acciones permitieron al pueblo de Yahvé continuar con su misión. Su servicio tiene un carácter subsidiario: José salva a los demás patriarcas del hambre; Daniel interpreta la sucesión de los imperios en función de la entrega del reinado al pueblo de Yahvé; y Ester salva al pueblo judío del exterminio.

## 6. La dignidad del ser humano

El tema de la “dignidad” del ser humano no es ajeno a la TL. Su importancia radica, como nota común del pensamiento de la liberación, en su funcionalidad para el empoderamiento de las víctimas y oprimidos, de manera semejante que el concepto “naturaleza humana” en los primeros defensores de indios del siglo XVI.<sup>2286</sup> Es decir, no se trata de enunciar de manera abstracta y universal la dignidad de todos los seres humanos, sino de pensarla desde la perspectiva del pobre, de la víctima, por ser el lugar social más universal, y desde el que dicha dignidad puede ser verificada e historizada.

---

<sup>2284</sup> Sobre la comprensión del Estado en la tradición bíblica, véase el apartado noveno de este capítulo.

<sup>2285</sup> “José, que se nos presenta como una especie de ‘ministro de economía’ del faraón, ‘nacionaliza’ los ganados y las tierras de los egipcios, y de este modo logra evitar las peores consecuencias de la hambruna. Los otros hijos de Jacob, descendiendo a Egipto para evitar el hambre, son así beneficiados por las políticas ‘socializantes’ de José (Gn 47, 13-26). Daniel, en la corte del emperador de Babilonia, da testimonio del Dios verdadero, desafía las tendencias de los estados a su propia divinización e interpreta la historia mundial desde la perspectiva de la función universal del reinado de Dios sobre su pueblo. La judía Ester, residiendo en el harén del rey de Persia, logra evitar la conspiración de un partido en la corte y salva así al pueblo israelita del genocidio” (GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., p. 285).

<sup>2286</sup> Véase el primer capítulo de esta investigación, sobre todo el apartado correspondiente a la fundamentación de derechos humanos en Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Veracruz.

La TL trata de comprender la dignidad humana desde el análisis de la realidad y a la luz de la fe cristiana, con el fin de buscar los medios y mecanismos para hacerla histórica. En este sentido, evita que sea un discurso ideologizado que desde el universalismo abstracto busque imponer la visión individualista y capitalista de la sociedad y de la historia. Como comentábamos en el capítulo segundo, al tocar la crítica a la modernidad capitalista, la universalidad de la dignidad humana –y por tanto, de derechos humanos, como uno de los medios para hacerla histórica– sólo puede ser verificada desde lo que Ellacuría llamaba “las mayorías populares”. Es éste el *lugar-que-da-verdad*, que verifica, a las afirmaciones y pretensiones de cualquier tipo de humanismo universalista; si no se toma en cuenta este lugar social, los universalismos se convierten en falsificaciones de la realidad y soslayo del grito de las víctimas. En este sentido es que la TL se pregunta por la dignidad humana, es decir, por el valor de la persona; al respecto, Pedro Trigo afirma que “[p]or eso nos preguntamos cuánto vale la gente y por qué vale lo que vale. ¿Vale más o menos, puede valer nada o casi nada o muchísimo o absolutamente? No planteamos un problema especulativo. Nos referimos a los criterios de valoración vigentes. Es incuestionable que para quienes organizan y controlan nuestras sociedades los pobres valen poquísimo. El pueblo no es gente”.<sup>2287</sup>

La respuesta teológica a la pregunta por el valor de la persona, es decir, la reflexión respecto a la dignidad humana, la suele dar la antropología teológica. Una rama de la teología que, en razón de lo dicho líneas arriba, adquiere gran importancia para la TL y, por ende, para el abordaje que sobre justicia y derechos humanos venimos haciendo. En este sentido, un lugar clásico para este tema teológico ha sido la comprensión del ser humano como “imagen y semejanza” de Dios, es decir, la afirmación de la calidad sagrada de la persona. Y esto nos vincula a los conocidos textos de la creación, ubicados en el libro del Génesis. En efecto, cabe preguntarnos, ¿qué lectura realiza la TL sobre estos temas que siga mostrando su estrecha relación con la lucha por los derechos de los pobres y oprimidos? Es lo que analizaremos en las siguientes páginas.

## 6.1. Las narraciones sobre la creación

Dos textos privilegiados respecto a la dignidad humana son las narraciones sobre la creación del mundo que se encuentran en el libro del Génesis. La primera<sup>2288</sup> narra la creación del mundo, finalizando con la creación del ser humano. Se le atribuye a la tradición sacerdotal, la cual nació durante el destierro del antiguo Israel en Babilonia (587-538 a.C.). Su objetivo fue releer la

---

<sup>2287</sup> TRIGO, Pedro, “Creación y mundo material” en *Mysterium liberationis*, Tomo II, *op. cit.*, p. 43.

<sup>2288</sup> Se encuentra en Gn 1-2, 4a.

historia pasada para descubrir en ella una respuesta a las cuestiones surgidas de esta situación<sup>2289</sup> que significaba el fracaso del proyecto generado de la liberación de Egipto. Por su lado, la segunda narración<sup>2290</sup> abarca la creación del ser humano y su vida en el paraíso. Se le atribuye a la tradición yavista, la cual comenzó en la época del rey Salomón (965-931 a.C.) y continuó con sus primeros sucesores en el reino de Judá.

Estas narraciones tienen sus orígenes en tradiciones orales del pueblo hebreo y en narraciones más antiguas de los pueblos circunvecinos. Ciertamente, entre estas narraciones y los textos del Génesis se encuentran diversos elementos en común, pero son recreados por los autores bíblicos; así, una estrategia de interpretación es partir del supuesto de que el mensaje central se expresa, en parte, a través del contraste entre dichas narraciones y el texto bíblico. Es importante, antes de abordar la perspectiva antropológica que se encuentra en estos textos, dejar en claro que no persiguen ningún conocimiento de tipo científico sobre el inicio del universo o la aparición del ser humano en la tierra. Ciertamente, durante mucho tiempo así fueron leídos, lo que provocó un distanciamiento entre teología y ciencia que bien pudo haberse evitado. Además, el contagio con el historicismo del siglo XIX hizo que muchos teólogos defendieran una lectura historicista de los textos, la cual distanciaba mucho en sus resultados con el contenido auténtico de los textos bíblicos.

El avance de las ciencias exegéticas ha cambiando la lectura de estos textos<sup>2291</sup>, y ahora se les otorga un carácter de narraciones sapienciales más que históricas. El conocimiento de las cosmogonías de los pueblos vecinos al antiguo Israel, ayudó a los exegetas a caer en la cuenta de que los autores del Génesis no pretendían ser originales en lo referente a los materiales empleados en sus relatos, pues tanto ellos como sus destinatarios lo sabían perfectamente.<sup>2292</sup> En cambio, la originalidad se refería a otro nivel: los autores pretendían realizar un puente entre todas aquellas creencias populares y la fe en Yahvé.

Con una lectura de estas dos narraciones, es perceptible la imposibilidad de leerlas en forma continua, pues entre ellas hay múltiples diferencias y discrepancias. A los autores bíblicos poco les interesaba el aspecto científico de la creación y la objetividad de la descripción de los procesos y modos. No buscaban realizar un reportaje o un análisis sobre los primeros días del universo. De ser así, ningún recopilador sensato hubiera colocado, una a continuación de otra, dos versiones tan discordantes. La “lectura canónica” de estos textos tiene que ser diferente. La pretensión no era científica sino religiosa, y esto lo sabía el recopilador que colocó en primer lugar la narración más reciente<sup>2293</sup>, pues es un relato propiamente cosmogónico, mientras que el

---

<sup>2289</sup> CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Antiguo Testamento*, op. cit., p. 91.

<sup>2290</sup> Se encuentra en Gn 2, 4b-25.

<sup>2291</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L., *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1988, pp. 21-62.

<sup>2292</sup> Cf. CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Antiguo Testamento*, op. cit., pp. 19-28.

<sup>2293</sup> Entre la primera narración y la segunda existe una diferencia de aproximadamente cuatro siglos.

segundo –aunque cronológicamente fue redactado en primer lugar–, tiene una perspectiva más antropológica.

Para la TL es importante asumir esta cuestión pues sus principales destinatarios son, como hemos insistido, los pobres y oprimidos de América Latina, y del Tercer Mundo en general, y no el ser humano moderno de cultura ilustrada. Sin negar que en los últimos años la TL ha incorporado entre sus nuevas reflexiones cuestiones más cercanas a lo que podríamos llamar “preocupaciones primermundistas”, la hermenéutica que ha realizado de estos textos está, por supuesto, en función de las luchas de liberación de los pobres.

## 6.2. El ser humano como imagen de Dios

Dentro del punto anterior se analizó la experiencia fundante de la fe bíblica: la liberación de Egipto y la puesta en marcha del proyecto de construir una sociedad alternativa. Esta experiencia es conocida como la Alianza entre Yahvé y el antiguo pueblo de Israel, y es el acontecimiento que marca a todos los textos bíblicos y que constituye la base para leerlos, incluyendo las dos narraciones de la creación. En efecto, se puede decir que “[l]as ‘cláusulas’ de la alianza son las bases para construir una nueva sociedad. Muestran en qué sentido se tiene que transformar la historia. (...) Se trata de construir una nueva organización social donde no haya servidumbre como en Egipto”.<sup>2294</sup>

Si no se trató en primer lugar este tema, antes que el relativo a la interpretación del Éxodo, fue debido a que los textos veterotestamentarios que abordan con mayor claridad la dignidad humana son de composición posterior a los utilizados en la sección anterior y, además, han de ser comprendidos a partir de la experiencia de liberación de la esclavitud en Egipto. En otras palabras, no es el tema de la “creación” lo que marca la pauta en la Biblia, sino el tema de la Alianza; o como señala González Faus, “la creación es sólo un momento interior de la Alianza. La Biblia pide que se lea así la creación, porque toda la Biblia quiere ser un testimonio de la Alianza, no una explicación sobre el origen”.<sup>2295</sup>

Tanto el texto sacerdotal como el yavista dan cuenta de la importancia del ser humano. En el primero, hombre y mujer son creados al final de la narración, lo cual en un poema litúrgico es una manera de mostrar la dignidad, pues “en una procesión litúrgica, el más digno viene en último lugar”.<sup>2296</sup> Y la humanidad es creada al final, después de todos los demás seres. Además, este texto incorpora la comprensión del ser humano como “imagen de Dios”, una noción fundamental, como hemos señalado, para la antropología teológica. Por su parte, en el segundo relato se afirma que la humanidad tiene un soplo divino, pues Yahvé la formó del polvo del suelo

---

<sup>2294</sup> NOGUEZ, Armando, *Palabra de vida*, op. cit., pp. 88-89.

<sup>2295</sup> GONZÁLEZ FAUS, José I., *Proyecto Hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 84.

<sup>2296</sup> CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Antiguo Testamento*, op. cit., p. 95.

y le sopló “un aliento de vida”. La respiración (el aliento) era signo de vida; cuando se acababa también ésta terminaba. En este sentido, el ser humano tiene una vida diferente a la de los demás seres, pues encuentra su origen en un aliento divino.

En cuanto a la comparación de las tradiciones con otros pueblos, es destacable que mientras sus narraciones colocan al ser humano a disposición de los dioses, sin libertad ni responsabilidad alguna, y con cierto tono trágico de servidumbre total, el segundo relato de la creación presenta al ser humano como encargado y señor de la creación. Así, por ejemplo, la Epopeya de Atra-Hasis, cuyo origen babilónico se ubica con anterioridad al siglo XVI a.C., contiene los siguientes versos al respecto: “Cuando los dioses, al estilo de los hombres, soportaban el trabajo y cargaban con la tarea, la tarea de los dioses era grande, pesado su trabajo, inmenso su pesar”. Entonces, los dioses se rebelan, y para aliviarlos, se decide crear al hombre. El dios Ea aconseja: “Que se degüelle a un dios, que, con su sangre y su carne, Nintu (la diosa madre) mezcle un poco de arcilla, de manera que se mezclen dios y hombre en la arcilla”.<sup>2297</sup>

Por su parte, el texto del Génesis no coloca al ser humano como servidor de los dioses. Como señala Pedro Trigo, “[e]l primer gran contraste con otras cosmogonías es que en Gén 1 no hay rastros de teogonía ni consiguientemente de teomaquia. Y esto es así porque Dios no emerge de la naturaleza ni es parte de su proceso. De ahí, su libertad respecto de su creación y de ahí también la libertad e la creación respecto de Dios: ya que él no la necesita, el hombre no fue creado para el servicio divino”.<sup>2298</sup> Yahvé deja al ser humano *al cuidado del Edén*, y le encomienda nombrar a los animales que habían sido creados previamente. Dar nombre significaba ejercer cierto “dominio” y dar un destino. Por tanto, el ser humano es el que debe dar sentido y destino al resto de la naturaleza para el uso que de ella haga; mientras tanto, Dios queda a la expectativa, en espera de lo que el ser humano decida. Es decir, el autor de este relato es claro en afirmar que el ser humano es libre y responsable de sus actos; éste no ha sido creado para que se ocupe de las necesidades de los dioses o del cuidado de sus templos, sino para que gobierne el resto de la creación (Gen 1, 26-28). Pero cabe señalar que no se trata de un dominio de la naturaleza que justifique su explotación y destrucción, sino es más bien una responsabilidad de cuidado:

“*Dominio* significa en realidad, ‘responsabilidad’ (...) y una responsabilidad encaminada a *humanizar la tierra*. La ulterior perversión del concepto (...) no pertenece al momento de la creación, sino a la subsiguiente historia del hombre en la tierra. (...)”

De acuerdo con esto, existe una noción del dominio de la tierra como *productividad* y una noción del dominio como *comuni6n* con la creación. La primera da lugar a la

---

<sup>2297</sup> *Ídem.*, p. 51.

<sup>2298</sup> TRIGO, Pedro, “Creación y mundo material”, *op. cit.*, p. 29.

concepción del trabajo típica de la cosmovisión capitalista, la cual mira el mundo como presa. Y esta noción lleva a la experiencia del trabajo como maldición. La aceleración cruel del proceso y la falta de respeto a los ritmos de esa compañera que es la naturaleza hacen que el hombre no pueda luego escapar de ese proceso”.<sup>2299</sup>

Hay otros fragmentos veterotestamentarios que también reconocen la dignidad del ser humano. El salmo ocho la expresa de la siguiente manera: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él? Le coronaste de gloria y dignidad, le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies”. El ser humano reconoce su pequeñez ante la inmensidad del universo, pero a la vez sabe de su dignidad, de su posición privilegiada en el mundo y en la historia. De ahí que, para la TL, la creación esté relacionada con la creación *en la historia*.<sup>2300</sup>

Otro punto clave de estos relatos es la afirmación de la unidad del género humano, lo que ha sido relacionado frecuentemente por la TL con la defensa de los derechos humanos. Si todos los seres humanos han de gozar de los mismos derechos es porque existe un origen en común que otorga unidad a la humanidad. Esta unidad del género humano no tiene porqué ser una afirmación científica, sino que tiene un carácter ético. Es decir, la humanidad no forma una familia porque haya descendido de una “pareja única”, sino porque a través de la historia ha caído en la cuenta de que para vivir en justicia y paz ha de comprenderse y comportarse como tal. Este presupuesto está claramente desarrollado en los relatos de la creación. Todo tiene un origen común, y éste es común para todos; todos los seres humanos tienen un lugar especial en la creación, no sólo algunos. Al respecto, González Faus señala:

“La preeminencia del hombre en la creación no sería tal si no lo fuese para todos los hombres. Si lo fuese sólo de unos pocos, entonces no lo sería en virtud de su condición de hombres, sino en razón de alguna otra particularidad (racial, religiosa o de algún otro tipo). Por tanto, la particular dignidad del hombre es la que funda la unidad de todo el género humano, más allá de tantas diferencia experimentables e insuperables: judíos y pueblos no elegidos, opresores y oprimidos, gentes que viven en el Neolítico y que

---

<sup>2299</sup> GONZÁLEZ FAUS, José I., *Proyecto Hermano*, op. cit., p. 74. En la última sección de este capítulo analizaremos la manera en que la TL, especialmente a través de Leonardo Boff, ha retomado el tema ecológico como parte de su reflexión.

<sup>2300</sup> Cf. TRIGO, Pedro, *Creación e historia en el proceso de liberación*, Paulinas, Madrid, 1988, pp. 21-80. El sentido de la creación en la historia, podría ejemplificarse bien con el siguiente texto de este autor: “No es, pues, una pregunta acerca de si hay creación histórica, sino acerca de su prestancia, de su capacidad para superar a las fuerzas del atraso, la opresión, la represión y la supresión. Preguntarnos si en América Latina los privados de la vida podrán prevalecer sobre los privilegiados por un acto histórico de justicia, no vindicativa sin recreadora. En este acto histórico de creación se juega el ser (la humanidad) del hombre, que no lo poseen ni los privados de entidad ni los privilegiados que se aferran a ella como botín. Y se juega también el ser (el señorío) de Dios, que se ha comprometido con los privados de entidad para desde ellos recrear a todos” (*idem.*, p. 30).

son contemporáneos de otros que viven en el s. XXI... Esa unidad del género humano no es comprobable experimentalmente aunque el hombre pueda anhelarla y necesitarla”.<sup>2301</sup>

El autor bíblico intenta sembrar en la situación del hombre en el mundo, un primer principio utópico para la superación de todas las divisiones, de todas las desigualdades y abusos de poder: la referencia a esa unidad de origen. En efecto, la humanidad es una familia que ha de buscar la instauración de relaciones fraternales entre todos sus miembros. Desde esta referencia utópica, también se fundamenta la opción por los pobres: “una de las razones de la predilección de Dios por los pobres está en que las desigualdades rompen el plan creador de Dios”.<sup>2302</sup>

La noción de que el ser humano fue creado “a imagen de Dios” tiene sus fuentes en la tradición sacerdotal. Su uso es escaso en los textos veterotestamentarios pues las demás tradiciones optaron por la noción de la Alianza más que por la de “imagen de Dios”. No obstante, en el Nuevo Testamento, y en especial en los textos paulinos, su uso cobra mayor importancia, lo cual lleva a sostener, como ya se había señalado, que el pensamiento sacerdotal de que el hombre y la mujer fueron creados a imagen de Dios es una noción fundamental para la antropología teológica.

Durante mucho tiempo la afirmación de que el ser humano es imagen de Dios se interpretó en sentido esencialista. El ser humano participa de la naturaleza divina, se decía. Este camino de interpretación llevaba a una comprensión abstracta del sentido de ser imagen de Dios, y se le privaba de su dinamismo histórico, pues la verdad más honda de esta realidad para los hombres no consiste en algo que se encuentra ya fijado de antemano. De ser así, el ser humano perdería su independencia y la existencia sería una mentira. La libertad de elegir para crear la realidad humana sería una mera simulación, pues bastaría con imitar pasivamente el modelo. Pero ésta no es la concepción que sostiene la TL. Su concepto de “imagen de Dios” es más dinámica. Recordemos que a través de diversos textos bíblicos hay una dura condena contra las imágenes. Así pues, el ser humano es imagen de Dios no en un sentido determinista y pasivo; no es una imagen en el sentido de una escultura o de un espejo que simplemente refleja a quien se le pone enfrente. El ser humano es “imagen de Dios” porque le es “semejante”, pues puede sostener un diálogo con él.<sup>2303</sup> A diferencia de las demás narraciones donde los dioses imponen su misión y

---

<sup>2301</sup> GONZÁLEZ FAUS, José I., *Proyecto Hermano*, op. cit., p. 77.

<sup>2302</sup> *Ídem.*, p. 77.

<sup>2303</sup> “El hombre es imagen porque puede mantener un diálogo con Dios. Desde aquí ha de interpretarse el mandamiento primordial: *no harás ni adorarás imágenes de Dios o de los dioses* (Ex 20, 3-6; Dt 5, 8-10). Este ha sido el rasgo distintivo de Israel: su templo principal no tiene estatuas; es pueblo sin imágenes (...) Por dos razones: - *Dios es trascendente* (...) - *La imagen más profunda de Dios somos los hombres*: a Dios hay que encontrarlo precisamente allí donde están los otros, no para divinizarlos en sentido abstracto, sino para tratarlos con respeto y justicia. El AT sabe que a Dios se le conoce amando y valorando a los humanos; ellos son su imagen en la tierra (cf. Lv 19, 18; Jr 22, 15-16)” (PIKAZA, Xabier, *Para leer la historia del pueblo de Dios*, op. cit., p. 39).

acción a los hombres –concepción antropológica que tenía sus lógicas repercusiones en la organización sociopolítica–, los relatos bíblicos colocan al hombre y a Yahvé en diálogo.

A partir de la noción de “imagen de Dios” se percibe a cada persona como sagrada. El ser humano es creado “menos que un dios” (Sal 8,6) y tiene un aliento divino (Gn 2,7). La crítica a la idolatría<sup>2304</sup> que se presenta en los textos bíblicos no tiene como finalidad defender la pureza del culto, pues no es así como se lleva a cabo la negación general y total de Dios. Tampoco consiste en la adoración de otros dioses, pues eso es mero politeísmo. Más bien, consiste en atribuir carácter divino a otras realidades diferentes al ser humano. Es decir, la idolatría reside en absolutizar y sacralizar la riqueza, el poder político, la fuerza militar, el orden en el desorden, la razón de estado, el partido, la raza, etc. En este sentido, Noguez señala que “[a]nte estas realidades (riqueza, poder, etc.) todo se somete y sacrifica. La riqueza como ídolo pretende justificarse en sí misma, impone sus leyes y todo lo sacrifica a ella. Lo mismo pasa con el poder político y la fuerza militar que se le subordinan. Se consideran absolutos, como realidades últimas, intocables. Se les convierte en fetiches, en ídolos, con sus ritos, fiestas y su cuota de sangre”.<sup>2305</sup>

La prohibición de hacer imágenes de Dios es consecuencia de que la única imagen válida es el ser humano. Lo prohibido no es la realización de pinturas o esculturas que representen a una divinidad, sino que a las realidades ya enumeradas, tales como el dinero y el poder, se les sacralice y se les considere como las auténticas expresiones divinas ante cuyo culto todo puede ser sacrificado, incluyendo la vida y la dignidad del ser humano. En este sentido, todo ser humano tiene dignidad independientemente de sus características, pues está llamado a ser imagen de Dios.

En este punto, encontramos otra diferencia importante de la narración bíblica con otros textos de los pueblos vecinos. En estos, quienes eran imagen de Dios eran los reyes, los gobernantes, y nunca se consideraría que los pobres lo fueran; éstos, ya lo vimos, a lo que podían aspirar era a la caridad de los monarcas que, imitando a Dios, les otorgaban. Al respecto, Trigo es destaca este carácter “democratizador” de la metáfora: “Respecto del sujeto se ha subrayado la polémica con el contorno cultural en el que la imagen de Dios eran exclusivamente los reyes. Esta rigurosa ‘democratización’ del origen, configuración y representación divinas sería en su tiempo verdaderamente revolucionaria y lo sigue siendo en el nuestro. También habría un matiz que choca con la antropología occidental. En el paralelismo del texto ‘varón y hembra’ sustituye a ‘a imagen de Dios’, lo que significaría que ambos términos son más o menos equivalentes. Sería reduccionista limitar el significado de imagen a la diferenciación y relación que expresan varón y hembra, pero a tenor del texto tampoco es posible descalificar esa interpretación. El

---

<sup>2304</sup> La prohibición de hacer imágenes en Ex 20, 4; Dt 5, 8.

<sup>2305</sup> NOGUEZ, Armando, *Palabra de vida*, op. cit., p. 92.

mensaje sería que la persona no es el individuo (menos aún el individuo varón), la imagen se realiza en la comunidad humana, cuyo modelo y prototipo es la que constituyen el varón y la mujer”.<sup>2306</sup>

De ahí que no es de extrañarnos que la Iglesia latinoamericana haya señalado en el Documento de Puebla, inspirada en la reflexión de la TL, que “[t]odo atropello a la dignidad del hombre es atropello al mismo Dios, de quien es imagen”.<sup>2307</sup>

### 6.3. Humanizar la historia

Al segundo relato de la creación se le suele leer en forma historicista, y hasta se ha llegado al absurdo de discutir sobre la ubicación geográfica del paraíso o el Edén. En consecuencia, la lectura que se realiza cobra un matiz nostálgico; se afirma que “alguna vez” el hombre fue feliz, y que entonces el parto no era doloroso, que el trabajo no era un sufrimiento pues no se debía ganar el pan con el sudor de la frente, pero que el “error” de la primera pareja trajo como consecuencia la desgracia para toda la humanidad futura. En cambio, la TL ha invitado a asumir la creación como un horizonte hermenéutico, donde se pone hincapié en su dimensión utópica; es decir, que en la historia se da constantemente la novedad, donde Dios crea constantemente por ser un Dios de vida, no de muerte: “Esta es la pregunta por la creación histórica hoy en América latina. Es una pregunta hecha desde la vida en presencia de la muerte, desde la vida que resiste a la muerte, desde la nueva vida incipiente que, amenazada por todas partes, lucha por consolidarse. Es decir, es una pregunta desde el seno de la creación histórica en alguna medida experimentada y en marcha”.<sup>2308</sup> Y desde esta perspectiva se interpreta este segundo relato de la creación.

En primer lugar, recordemos que el fundamento de la fe bíblica es la experiencia de liberación de Egipto y la consecuente Alianza con Yahvé. El relato de la estancia del ser humano en el paraíso debe leerse bajo esta perspectiva. La fe del pueblo hebreo fue madurando y cayendo en la cuenta de que el plan de Yahvé de realizar históricamente la justicia, era un plan universal; a él estaban invitados todos los pueblos del mundo y no sólo el pueblo de Israel.<sup>2309</sup> La experiencia de liberación que infundía la fe en Yahvé dejó de comprenderse como un atributo de una sola nación, para percibirse como vocación universal. Por eso, el autor del relato no presenta a Yahvé

---

<sup>2306</sup> TRIGO, Pedro, “Creación y mundo material”, *op. cit.*, p. 46.

<sup>2307</sup> CELAM, *Documento de Puebla*, n. 306.

<sup>2308</sup> TRIGO, Pedro, “Creación y mundo material”, *op. cit.*, p. 16.

<sup>2309</sup> Esta universalidad del proyecto de justicia tiene relación también con el *mispât*; como hemos visto, en Dt 4, 5-8, se alaban las leyes de la Alianza y se pone a Israel como un modelo de las demás naciones: “Israel tiene que constituirse, por tanto, como una alternativa atractiva en medio de los demás pueblos, que tienen que quedar fascinados ante la nueva forma de organización social. Es el fundamento del tema bíblico de la peregrinación de todas las naciones hacia Israel (...). Sin embargo, para ser verdadera alternativa tiene que ser necesariamente distinta de aquellas otras sociedades respecto de las cuales tiene que presentar un modelo distinto de organización” (GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, *op. cit.*, p. 121).

como quien libera a un pueblo de la esclavitud a través de importantes acontecimientos –como sucede en el relato del Éxodo–, sino que lo presenta como el creador de toda la humanidad.

En segundo lugar, el relato del Paraíso debe leerse en conexión con las narraciones subsecuentes del Génesis, en especial con las conocidas narraciones de La Caída o el Pecado Original (3, 1-24), Caín y Abel (4, 1-16), el Diluvio Universal (7, 1-8, 22), y la Torre de Babel (11, 1-9). En este contexto literario, el relato del paraíso ha de comprenderse como un texto utópico, como una narración que no cuenta una situación alguna vez existente, sino como la invitación a construir una nueva humanidad. La realidad que está descrita en el relato del Paraíso es una misión y no una nostalgia por la cual llorar. Es decir, como señala Méster:

“El paraíso es como la maqueta del mundo. Es el plano de la construcción que debe realizar el arquitecto que es el hombre. Es un proyecto que desafía constantemente la fe y la valentía del hombre. (...) La plena realización está anticipadamente expresada en la descripción del paraíso, hecha con imágenes y símbolos sacados de la realidad del pueblo de aquel tiempo, para que sirva de orientación y estímulo de la acción humana. Por eso puede decirse que el paraíso es una profecía proyectada en el pasado”.<sup>2310</sup>

Los textos subsecuentes describen, a través de diversas figuras de la época, la situación de la humanidad. El famoso texto del pecado original no debe ser leído como una época en que Dios puso a prueba al hombre, sino como una descripción de la conducta constante de éste. En esta narración se afirma la responsabilidad que tiene el ser humano sobre muchos males. El ser humano se niega a ser tal; es decir, se niega a ser responsable de la historia para humanizarla. Se niega a dominar<sup>2311</sup> la naturaleza según el plan del Creador. Se niega a ser cocreador, continuando la creación y desarrollando las condiciones necesarias para que la dignidad humana pueda ser ejercida efectivamente. En cambio, con su actitud, rompe todo diálogo con Yahvé y su proyecto (“y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahvé”<sup>2312</sup>), y opta por decidir a su gusto lo que es bueno y malo, y a manipular el sentido de la justicia y el Derecho<sup>2313</sup>. Según el relato, el castigo por “comer del árbol prohibido” fue un estado que contradice el descrito previamente en el paraíso (Gen 3, 16-19): el ser humano es responsable del mal en la historia; la

---

<sup>2310</sup> MESTERS, Carlos, *Paraíso terrestre. ¿Nostalgia o esperanza?*, Palabra Ediciones, México, 1991, p. 39.

<sup>2311</sup> No hay que interpretar la dominación en el sentido usual de la palabra, que permite la acción destructora de la naturaleza por parte del ser humano y que da pie a las interpretaciones antropocéntricas del Génesis. Como señala Trigo, al referirse al tema de la creación, “[e]ste dominio se ha interpretado con frecuencia desde la experiencia de dominio que ha tenido vigencia en nuestra historia y así el texto se pervierte. Porque si el ser humano debe dominar como Dios, su dominio no puede ser sino servicio a la vida: custodiar, salvaguardar y consumir la creación de Dios; ni ecologismo naturalista ni predominio insolidario ya que el propósito divino es conducir la creación a Dios, es decir, al descanso sabático” (TRIGO, Pedro, “Creación y mundo material”, *op. cit.*, p. 46).

<sup>2312</sup> Gn 22, 8.

<sup>2313</sup> Cf. MESTERS, Carlos, *Paraíso terrestre*, *op. cit.*, pp. 42-44.

injusticia, la opresión y la pobreza no son una maldición de los dioses –como afirmaban las tradiciones de otros pueblos–, sino que son producto de la acción de la humanidad, una acción que contradice el proyecto de Dios y que rompe el diálogo con él.

El relato de Caín y Abel muestra la violencia como factor preponderante en la historia de la humanidad, y recrimina la falta de solidaridad entre los seres humanos (“¿dónde está tu hermano Abel?”<sup>2314</sup>). No sólo el ser humano ha roto el diálogo con Dios, sino también con el otro, con su hermano. Con su muerte, Abel es el símbolo de los inocentes asesinados, con la sospecha de que fueron eliminados por ser justos y luchar por la justicia.<sup>2315</sup> Por su parte, la narración del Diluvio, que seguramente está influida por relatos babilónicos que recordaban grandes inundaciones de las tierras ubicadas entre el Tigris y el Eufrates, reflexiona sobre la universalidad de la injusticia y del mal. Ellos han rebasado las fronteras de lo personal y se han incrustado en los pueblos, en las sociedades, en sus propias organizaciones y estructuras. Esta situación conduce a la destrucción. El hombre fue creado libre, y libremente se destruye (piénsese actualmente en la amenaza nuclear, el desastre ecológico, etc.), pues prefiere corromper la creación y corromperse a sí mismo, “invirtiendo así el camino de la vida sobre el mundo”.<sup>2316</sup>

El relato de la Torre de Babel, que reproduce en parte leyendas referentes a Babel o Babilonia, condena también los crímenes del hombre. En vez de preocuparse por humanizar la historia, opta por realizar majestuosas obras; en lugar de atender la justicia, dedica su tiempo en acrecentar su poder y riqueza. Pedro Trigo comenta que “Babel simboliza la sociedad fuertemente jerarquizada y masificada, en la que quienes planifican y controlan dominan a quienes ejecutan la obra pretendidamente común. Los jefes se hacen famosos y llegan hasta el cielo montados en el pedestal de innumerables hormigas que viven sólo para trabajar para ellos a cambio de la vida. Hay gran desarrollo de fuerzas productivas; pero en función del poder y la gloria de los jefes, no en función de la vida de cada uno”.<sup>2317</sup>

Estos cuatro relatos contrastan con la segunda narración de la creación. En efecto, la pretensión del autor es presentar un lugar ideal donde los seres humanos puedan ejercer su dignidad, es decir, donde sean imágenes de Dios. Para no reducir el sentido de este texto, es importante tener presente que el autor muestra esta situación ideal dentro de un ambiente muy restringido. Es el ambiente familiar y agrícola: amor y matrimonio; dolores de parto y trabajos en casa con los hijos; vivir y tener que morir; se siembra la tierra con duro trabajo que cuesta sudor, y no produce nada; la amenaza de los animales salvajes de los campos; la religiosidad hecha de miedo.<sup>2318</sup> Pero el mensaje es claro: el ser humano es responsable de humanizar la historia.

---

<sup>2314</sup> Gn 4, 9.

<sup>2315</sup> Cf. Mt 23, 35; Heb 11, 4; Jn 8, 44; 1 Jn 3, 12.

<sup>2316</sup> PIKAZA, Xabier, *Para leer la historia del pueblo de Dios*, op. cit., p. 56.

<sup>2317</sup> TRIGO, Pedro, *Creación e historia en el proceso de liberación*, op. cit., p. 141.

<sup>2318</sup> MESTERS, Carlos, *Paraíso terrestre*, op. cit., p. 29.

Por tener esta vocación a humanizarse, los textos de la creación comprenden al ser humano como “creatura creadora”. La creación en estos textos no es la creación *ex nihilo*, ya que el Génesis no parece conocer la idea de una “creación a partir de la nada”.<sup>2319</sup> Lo que le interesa más es la creación de la historia. La acción creadora de Yahvé se presenta como una acción que armoniza el cosmos. Pero esta armonía en la historia es destruida por la acción humana. En este sentido, el hombre es imagen de Dios porque también es creador; es responsable de la historia y está llamado a recrear la armonía y la paz; debe completar la obra creadora de Dios.<sup>2320</sup>

Es decir, hombre y mujer continúan la obra creadora de Dios en la naturaleza y en la historia; su misión no concluye en una praxis depredadora de la creación sino en el cuidado gozoso, en el descanso del sábado que festeja la bondad de la creación. El significado ecológico del relato bíblico refiere al ser humano como amigo y protector de la naturaleza. Su relación con todo lo creado es una relación ética, que exige un comportamiento responsable, como apuntamos líneas arriba. En fin, la dignidad del ser humano no es un atributo abstracto, sino dinámico e histórico. El ser humano debe luchar por las condiciones necesarias para ejercer verdaderamente su dignidad. En efecto, ser imagen de Dios no es “compartir la naturaleza divina”, sino la vocación a realizar históricamente tal imagen. En el mismo sentido de creación de la historia, encontramos que el “Segundo Isaías” emplea de un modo sistemático la clave creacionista y el mismo concepto técnico, *bara*, que llega a usar 15 veces en pasajes claves.<sup>2321</sup>

Ahora bien, de entrada podría pensarse que los textos bíblicos no proclaman la universalidad de la dignidad humana. De hecho, ciertas actitudes y discursos de muchos sectores contemporáneos del judaísmo y del cristianismo parecerían confirmar que las fuentes bíblicas apoyan la afirmación de que sólo los que confiesan cierta religión son personas completamente dignas. No obstante estas conductas y posiciones, una lectura desde la TL muestra que el reconocimiento universal de la dignidad humana está presente en el mensaje bíblico.

Ciertamente, como se señaló líneas arriba, la fe de liberación y justicia fue comprendida por un tiempo como una exclusividad para el pueblo judío. Sin embargo, los autores del Génesis, al presentar a Yahvé como creador, como quien separó los cielos y la tierra (simbolismo de totalidad), y al colocar los inicios de la Alianza en el pacto entre Dios y Noé, quieren señalar que *toda* la humanidad es “imagen de Dios”, que tiene dignidad y que está llamada a ejercerla efectivamente en la historia.

En el apartado siguiente se abordará el mensaje profético, pero respecto a la universalidad de la dignidad humana conviene hacer referencia al mensaje del profeta Amós. Si bien acepta que el antiguo pueblo de Israel tiene el carácter de elegido, reconoce que Yahvé no es un dios tribal, exclusivo y excluyente, cuya preocupación sea ser propietario de un pueblo que le dé culto sino

---

<sup>2319</sup> GONZÁLEZ FAUS, José I., *Proyecto Hermano*, *op. cit.*, p. 117

<sup>2320</sup> Cf. *Ídem.*, p. 40.

<sup>2321</sup> Cf. TRIGO, Pedro, “Creación y mundo material”, *op. cit.*, p. 20.

que todos los hombres vivan humanamente y hagan justicia.<sup>2322</sup> Al percatarse del orgullo y vanidad con que los poderosos se conducían en tiempos de la monarquía, golpeó duramente la fe israelita: “¿No son ustedes para mí como etíopes, israelitas? Si saqué a Israel de Egipto, saqué también a los filisteos de Creta y a los asirios de Quir” (Am 9,7). El mensaje es claro: Yahvé ha liberado a Israel como ha liberado a otros pueblos, pues su principal interés es la defensa de los oprimidos.

A pesar de estos textos, una visión muy defendida por el Antiguo Testamento y por el judaísmo rabínico es la división de la humanidad en dos bloques: judíos e infieles o bárbaros; finalmente, es de nuevo el problema del encuentro con el *Otro*. A esta visión se enfrentó Jesús de Nazaret y sus primeros seguidores, quienes afirmaban la unidad de la humanidad y la universalidad de su dignidad, basados en el presupuesto de que Dios es padre de todos.<sup>2323</sup>

En cuanto al encuentro con el *Otro*, a la alteridad, el segundo relato de la creación no considera completo al hombre hasta que Yahvé crea a la mujer. Es hasta este momento cuando el ser humano comienza a ser persona y a ejercer auténticamente su dignidad. Equivocadamente se interpretaba que la mujer fue creada para el servicio del hombre. Sin embargo, el texto de Gn 2, 20 habla de “ayuda semejante”, es decir, compañera en el camino de realizar la propia realidad humana. Por eso el hombre exclama al ver a la mujer “esta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2, 23), que es un superlativo hebreo para decir “alguien muy cercano”, “igual a mí” o “exactamente lo que me hace falta”.<sup>2324</sup> Al respecto, Pikaza señala que “[l]a mujer hace varón y ser humano al macho imperfecto, indefinido. Y el varón hace mujer a la que sólo aparecía como hembra. Ellos viven uno para el otro y los dos se hacen personas mutuamente. (...) Sólo allí donde descubre al otro como distinto y cercano (ayuda semejante), el hombre se hace persona; puede iniciar el camino de su historia”.<sup>2325</sup>

La dignidad propia depende de la dignidad del otro. Sólo a través del encuentro con el otro nos hacemos persona. Ciertamente, por su ámbito de observación, el autor hace referencia a lo que se podría llamar el “prototipo de alteridad humana”, es decir, la pareja hombre-mujer. Sin embargo, en los textos posteriores del Génesis se encuentra la referencia a las demás formas en que se realiza esta alteridad: entre padres e hijos, entre hermanos, entre grupos sociales, entre pueblos, y entre toda la humanidad. En efecto, la lectura que la TL realiza de estos relatos confirman la visión crítica respecto al orden mundial que sostienen otras ramas del pensamiento de la liberación: no se puede hablar de pueblos dignos mientras otros viven en situación de

---

<sup>2322</sup> Cf. TRIGO, Pedro, *Creación e historia en el proceso de liberación*, op. cit., p. 61.

<sup>2323</sup> Cf. PELÁEZ, Jesús, “El universalismo de Jesús en los evangelios. Infieles y bárbaros en el cristianismo de los dos primeros siglos” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 238, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/238.htm>, consulta abril del 2009.

<sup>2324</sup> Cf. VON RECHNITZ, Alejandro, “El Génesis: De la creación a la vocación de Abraham”, Biblioteca Electrónica de Servicios Koinonía (consulta 15 de abril del 2009).

<sup>2325</sup> PIKAZA, Xabier, *Para leer la historia del pueblo de Dios*, op. cit., p. 42.

extrema pobreza. No se puede aplaudir el desarrollo del Primer Mundo y las condiciones de vida de sus ciudadanos –que en cierta forma les otorga una base material para ejercer su dignidad y ser respetados en sus derechos humanos–, si son a costa de la explotación de los recursos naturales y humanos del Tercer Mundo, si están acompañadas de insolidaridad hacia los demás pueblos, o si debajo de ellas se encuentra una inmensa y alta montaña de seres humanos que han sido sacrificados en pro de la modernidad.

El análisis de la dignidad humana como imagen de Dios devuelve a aquélla su carácter histórico y dinámico. El derecho a contar con las condiciones de vida dignas para el desarrollo pleno de cada persona, no es un derivado jurídico de la calidad de ser imágenes de Dios. Es el mismo ser su imagen y semejanza. Para respetar auténticamente la dignidad humana es necesario respetar los derechos de los pobres; es decir, aplicar el *mispât*. En este sentido, el libro de los Proverbios sentencia que “oprimir al débil es ultrajar a su Creador” (Pr 14, 31). Los sistemas promotores de la injusticia y de la violación de derechos humanos se caracterizan por ser excluyentes; por eso, los códigos del antiguo Israel contienen ordenamientos como: “Ama, pues, al forastero porque forastero fuiste tú mismo en el país de Egipto” (Dt 10, 19); “No hagan lo que se hace en la tierra de Egipto, donde ustedes han vivido, ni hagan lo que se hace en la tierra de Canaán, hacia donde los llevo: no sigan sus tradiciones” (Lv 18, 3).

La capacidad creadora del ser humano debe estar encaminada a desarrollar las condiciones necesarias para que las personas realicen efectivamente su dignidad. Es una tarea de la humanidad, reconociendo su unidad y origen común, la construcción de un mundo más justo e igualitario. Esta labor debe estar sustentada en el reconocimiento de la alteridad de la dignidad humana. Sólo a través de la solidaridad con el otro, se pueden respetar efectivamente los derechos humanos. La negación de la dignidad del otro, es la negación de la propia dignidad. La realización plena de la persona sólo se comprende en su encuentro con el otro: desde el prototipo de alteridad humana que es la pareja hombre-mujer, hasta las relaciones entre los distintos pueblos y culturas del planeta.

La exigencia bíblica de reivindicar en sus derechos al huérfano, a la viuda y al forastero indica que no basta afirmar la igualdad esencial de todos los seres humanos sobre la base de su dignidad (como se hace en las narraciones de la creación); es necesario, ante todo, que aquellos que han sido aplastados y oprimidos sean realmente beneficiarios de esa igualdad y dignidad que se afirman en abstracto. Sólo así derechos humanos podrán ser históricamente universales, y dejarán de ser pensados exclusivamente desde la perspectiva del triunfo de la razón sobre la fuerza sino, más en concreto, desde la defensa del débil contra el fuerte.

## 7. La denuncia profética desde la TL: La defensa de los oprimidos

El ejercicio del poder es una consecuencia lógica de la existencia de un orden jurídico. A través de la coacción y el control sociales, el estado intenta poner cierta coherencia sobre el caos de intereses, acciones y conflictos de grupos e individuos. Sin embargo, en muchísimas ocasiones el ejercicio del poder se torna abusivo, y entonces las funciones estatales dejan de buscar el bien común y la seguridad jurídica. Es cuando la justicia que puede lograrse a través de la aplicación del derecho positivo se vuelve nugatoria. El poder deja de aplicar la ley y actúa de manera arbitraria o, en muchos casos, legaliza sus acciones a través de la expedición de leyes, que si bien son formalmente válidas, carecen de legitimidad y justicia. El estado se vuelve defensor de los intereses de unos cuantos, de la minoría económica y políticamente poderosa, aun cuando para conseguirlo deba transgredir la ley y violentar derechos humanos. En estos casos, la actuación del poder necesita de un caparazón ideológico pues sus consecuencias repercuten más allá de lo estrictamente jurídico, influyendo en otras realidades sociales; a través de la propaganda, del discurso y la demagogia se intenta negar la realidad y hacer creer que el estado y el derecho cumplen con sus fines básicos. Es cuando, como señala el teólogo Pedro Trigo, “los poderes han sucumbido hoy a la tentación de divinizarse. Es el caso claro de los Estados. Más allá de su constitución formal, funcionan como salvadores, señores de la vida y de la muerte, que definen los derechos de las personas y jerarquizan los canales de distribución de los recursos vitales en su mundo siempre escaso”.<sup>2326</sup>

Ante estas realidades, a través de la historia encontramos el surgimiento de personajes que ejercen una función crítica. Personas con sensibilidad social que saben o intuyen que el ser humano no está llamado a soportar tales condiciones; que por una u otra razón o fundamento tiene dignidad y debe luchar para que ésta sea ejercida de manera efectiva. Realizan una constatación crítica de lo que el ser humano debería ser y construir con una determinada realidad histórica. Levantan su voz y denuncian las discrepancias entre una situación utópica y la realidad. Estos personajes, en lenguajes bíblico y cristiano, y asumidos con fuerza por la TL, son nombrados como “profetas”. A esta función de disidencia se le había establecido, en las primeras secciones de este capítulo, como una de las misiones de la filosofía del derecho; entonces se afirmó que esta tarea se genera de la preocupación por el respeto de derechos humanos en su más amplia acepción y de la realización histórica de la justicia.

Como señalábamos, la lectura de los textos bíblicos que realiza la TL otorga gran importancia al fenómeno profético. A continuación se expondrá el mensaje de los más destacados profetas en lo referente a la justicia. Pero, en primer lugar se darán las características fundamentales del contexto social y político en que estos personajes desarrollaron su actividad.

---

<sup>2326</sup> TRIGO, Pedro, “Creación y mundo material”, *op. cit.*, p. 22.

## 7.1. El sistema monárquico

Aunque ciertos textos suponen la existencia de algunos profetas en tiempos del sistema tribal, al parecer no tuvieron gran relevancia.<sup>2327</sup> En cambio, el fenómeno profético aparece con fuerza paralelamente a la instauración y consolidación del sistema monárquico. Este sistema se fue imponiendo sobre el sistema tribal entre 1050-926 a.C. Pero es importante señalar que el tribalismo nunca dejó de existir del todo; si bien fue vencido como sistema político hegemónico, siempre estuvo presente en la memoria del pueblo, alimentando la resistencia y la lucha contra reyes e imperios. Recordemos que es la experiencia de liberación –dada durante el sistema tribal– la que generó la tradición legal que consideraba a Yahvé como justiciero y reivindicador en sus derechos a los oprimidos.

Si el pueblo hebreo había experimentado la opresión de la monarquía, y la contestación a ésta era el sistema tribal, ¿cuáles fueron los factores que ocasionaron la instauración del sistema monárquico y su relativa aceptación? Lo que es seguro es que la implantación de este sistema acarrió grandes críticas, resistencias y divisiones, pues algunos textos bíblicos muestran el rechazo al cambio de sistema mientras que otros lo aceptan. Por ejemplo, bajo las palabras de Samuel –quien fue el último juez y el primer profeta importante de Israel– se localizan las dos posturas, lo cual muestra las corrientes que se encontraban en conflicto. Por un lado, se afirma que rechazó los esfuerzos de los sectores sociales que le buscaron para legitimizar la monarquía<sup>2328</sup>, pero por otra parte hay textos que sostienen que él mismo tomó la iniciativa de dar legitimidad primero a Saúl y luego a David<sup>2329</sup>, aunque el ungimiento de este último muy probablemente carece de fundamentos históricos.

A pesar de la oposición de varios sectores sociales, la monarquía se fue imponiendo paulatinamente en el antiguo Israel. Entre las causas que favorecieron la puesta en marcha el sistema monárquico se pueden citar<sup>2330</sup>: (a) El excedente de producción comenzó a favorecer la acumulación y la aparición de pobres y esclavos. Unas tribus comenzaron a ser más poderosas económicamente, lo que generó la ambición de reinar sobre las menos ricas. (b) La introducción del ganado fortaleció la acumulación arriba descrita, además de que hizo necesaria la creación de armas y ejército para defenderlo. (c) Varios grupos de las tribus intentaron realizar otras formas

---

<sup>2327</sup> De cierta manera, podría considerarse como profetas a Abrahám, Miriam o Moisés pero, como señala Sicre, “estos personajes no significan un informe sobre hechos históricos, sino una interpretación de generaciones posteriores” (SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella, 2000, p. 251). En la época del sistema tribal, en tiempos de los jueces, los textos bíblicos hacen referencia a la profetisa Débora, a un profeta anónimo (Jue 6, 7-10), a Samuel y a unos grupos de profetas (1 Sam 10, 5-13; 19, 18-24).

<sup>2328</sup> Cf. 1 Sam 8.

<sup>2329</sup> Cf. 1 Sam 9 y 16.

<sup>2330</sup> Cf. SCHWANTES, Milton y MESTERS, Carlos, *La fuerza de Yahvé actúa en la Historia. Breve historia de Israel*, Dabar, México, 1992, pp. 26-28. PIXLEY, Jorge y BOFF, Clodovis, *Opción por los pobres*, op. cit., pp. 48-49.

de organización, ya tendientes a la monarquía. Por ejemplo, Abimélek intentó formar una pequeña monarquía en Siquem<sup>2331</sup>, y Jefté exigió ser “cabeza”.<sup>2332</sup> Ambos eran personajes caracterizados por el uso de las armas, con auténticos ejércitos a su disposición. (d) Las invasiones de pueblos vecinos sembraron también la idea de la necesidad de un aparato estatal que defendiera a todo el territorio. El interés por ocupar la ruta comercial que pasaba cerca de Jerusalén intensificó las invasiones por parte de los filisteos.

Por todas estas circunstancias, hacia finales del siglo IX a.C. un líder de las milicias campesinas, Saúl de la tribu de Benjamín, recibió el apoyo de amplios sectores sociales para formar un ejército más o menos estable con el propósito de defender a las tribus en contra de los pueblos circunvecinos de Amón, Moab, Edón y los filisteos<sup>2333</sup>. Entonces fue nombrado con el título de *Meley* (rey), aunque siguió viviendo en Gueba de Benjamín sin fortificarlo ni convertirlo en ciudad capital; así, el sistema tribal no fue totalmente desmantelado durante esta monarquía. Como destaca Sicre, en esta monarquía, el proceso de urbanización es débil, pues el intercambio entre la ciudad y el campo debía ser pequeño todavía y seguía dándose una economía de subsistencia; cada familia produciría lo necesario para vivir, y la división del trabajo por profesiones no estaba aún fortalecida. Pero, lo que sí comenzó con Saúl fue “un proceso de unificación que acabará en la centralización, de militarización, que acabará en militarismo; de acumulación de poder, que terminará en dictadura”.<sup>2334</sup>

El gobierno de Saúl fue esporádico, tal vez duró nada más dos años. No instauró ninguna estructura estatal, pues es posible que ni siquiera haya cobrado tributos.<sup>2335</sup> De hecho, su corte era de amigos y familiares, y más bien parecía una asamblea familiar, de las ya conocidas hasta entonces. Aunque su familia era de buena posición (1 Sam 9, 1) y tenía un mayoral de pastores (1 Sam 21, 8), la forma de vida de Saúl era modesta en comparación con la de los reyes de los pueblos vecinos; por ejemplo, en las excavaciones de Guebá, el palacio de Saúl es más una fortaleza que lejos está de haber contado con el lujo y la comodidad de los monarcas de Egipto, Siria y Mesopotamia.<sup>2336</sup> Gran parte de su fracaso se debió a que los grupos que lo apoyaban – campesinos libres, ganaderos, etc.– no estaban interesados en crear una organización estatal sino simplemente un líder para defenderse de los pueblos enemigos. De hecho, la monarquía de Saúl

---

<sup>2331</sup> Cf. Jue 9.

<sup>2332</sup> Cf. Jue 11 y 12.

<sup>2333</sup> Cf. 1 Sam 11, 14, 47-52.

<sup>2334</sup> SICRE, José Luis, *Con los pobres de la tierra, op. cit.*, p. 64.

<sup>2335</sup> Sobre este punto, Sicre señala que “[m]ás importante es saber si en tiempos de Saúl comienzan los tributos como indica 1 Sam 17, 25. Pirenne admite la historicidad del dato, pero el contexto tan novelado le resta credibilidad. La promesa de que, a quien venza a Goliat, ‘el rey lo colmará de riquezas, la dará su hija y librerá de impuestos a la familia de su padre’ parece más cerca del cuento infantil que de la historiografía. En épocas posteriores hubo sin duda impuestos, pero en tiempos de Saúl es probable que ‘aquella sencilla corte se sostenía gracias a donativos espontáneos’” (*Ídem.*, p. 64).

<sup>2336</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 63-64.

estuvo concebida para la guerra y la defensa. Su intento de “estado” terminó siendo destruido por los filisteos y los restos aniquilados por David.

Después continuó el reinado de David, quien era un judaíta, jefe de banda. Era un individuo aguerrido, dedicado con su grupo a hacer justicia por cuenta propia.<sup>2337</sup> Fue mercenario de los filisteos, y de ellos aprendió formas elaboradas de estado; después de varios acontecimientos, le dieron la posibilidad de ser uno de los pequeños reyes de Judá en la ciudad de Siquelag.<sup>2338</sup> No obstante, David y su grupo propinaron una derrota definitiva a los filisteos quienes prácticamente habían arrebatado la tierra a Israel, en especial a las tribus del Norte. Con esto, David recuperó la tierra y abrió paso a la unidad nacional. Se afianzó así la posesión de la tierra de Palestina, sin competencia, establemente y con seguridad bajo el reinado de David. Conquistó Jerusalén y en ella instauró la capital del reino. Fue un gobierno cuyo poder estaba regulado y limitado, y realizó una buena impartición de justicia. La gran tarea de David puede resumirse en dos aspectos: la consolidación del estado, terminando las luchas con los filisteos, sometiendo a los cananeos y eligiendo una capital común para las tribus del norte y del sur; y la formación de un imperio, a través de una serie de campañas contra Amón, Moab, Edom y Siria. Por tanto, el reinado de David ha quedado fijado en la memoria del pueblo de Israel como modelo de salvación acontecida en la historia.

Al final de la vida de David se dieron luchas por la sucesión. Existieron básicamente dos grupos antagónicos: el campo y la ciudad. Salomón, representante de la ciudad, derrotó a Adonías, candidato del campo. Su gobierno fue representativo de las élites de Jerusalén. Bajo su reinado continuó la unidad nacional, sin embargo siguió un modelo parecido a la monarquía de los reinos cananeos. El sistema tribal y sus principios desaparecieron en la práctica totalmente. Aumentó el aparato administrativo y la cantidad de impuestos. La abundancia de la construcción condujo a la instauración del trabajo forzoso, pero sólo a las tribus del norte; es decir, se daba el trato desigual entre los miembros del pueblo que se deseaba evitar con el sistema tribal. Así, este reinado terminó siendo una experiencia de esclavitud dentro del mismo Israel. Con la muerte de Salomón, alrededor del año 926 a.C., se terminó la unidad nacional y comenzó el período de los dos reinos: el reino de Israel al norte y el de Judá al sur.<sup>2339</sup>

El reino de Israel cambió de capital varias veces: Siquem, Tirsá, Jezrael y Samaria. Cayó bajo las armas del Imperio Asirio en el año 722 a.C. Por su parte, el reino de Judá llegó a su fin con la caída de su capital Jerusalén ante el poder babilónico en el año 587 a.C. Con este acontecimiento se inició formalmente la época del exilio en Babilonia. Por otro lado, la situación del pueblo fue muy diferente en una monarquía como la de David que en una como la de Salomón. De hecho, es importante señalar que sólo tres reyes tuvieron cierta simpatía y

---

<sup>2337</sup> Cf. 1 Sam 22-25.

<sup>2338</sup> Cf. 1 Sam 27, 1-6.

<sup>2339</sup> Cf. SCHWANTES, Milton y MESTERS, Carlos, *op. cit.*, p. 36.

aceptación por parte del pueblo: el ya mencionado David, Ezequías (Reino del sur, 727 a.C.) y Josías (Reino del sur, 637 a.C.). Pero en términos generales, la época del sistema monárquico fue una experiencia triste para el antiguo pueblo de Israel, que recordaba más a Egipto que a la experiencia del Éxodo. Ahora bien, el contexto que más nos interesa en este momento es aquél a partir del cual cobran fuerza las denuncias proféticas.

Con Salomón quedó abolido el sistema tribal para dar paso a un despotismo real y a un sistema económico centralizado en el estado. Los relatos elogian a Salomón por su sabiduría, riqueza y grandes edificaciones, pero todos estos logros se pagaron al precio del sufrimiento del pueblo. Los trabajos forzados fueron la más notoria de las medidas adoptadas por este rey. Los israelitas se veían obligados a trabajar varios meses al año en las construcciones reales; el rey simulaba la actitud de los faraones al construir sus futuras tumbas.<sup>2340</sup> Los campesinos eran los que más soportaron el peso de los impuestos<sup>2341</sup> y los trabajos (1 Re 5, 11. 13s; 1 Re 9, 11.15).

Se centralizó el poder y se creó la burocracia que reemplazó la autoridad de los dirigentes locales de cada tribu. Probablemente muchos de los administradores reales pertenecían a las clases altas cananeas. La política relativa a la propiedad de la tierra cambió, pues el rey podía comprar y vender las tierras<sup>2342</sup>, confiscar aquéllas de los que habían sido ejecutados o desterrados, y en las negociaciones con otros reyes podía dar y recibir tierras como regalo.<sup>2343</sup> Empezaron a formarse los latifundios, los cuales fueron práctica común durante el siglo VIII a.C. El modo de producción fue el tributario. La monarquía se apropiaba de buena parte de la producción de los campesinos para sostener la burocracia y el ejército. A cambio de “libertad” y “seguridad”, los campesinos soportaban grandes y pesados impuestos, pues una gran parte de la producción terminaba en la ciudad y en la corte<sup>2344</sup>: el campo estaba en función de la ciudad y, en efecto, había conflictos entre ellos. Cuanto mayores eran los impuestos cobrados al campo, mayor el fausto y el despilfarro en la ciudad. En consecuencia, en la sociedad del tiempo monárquico abundaba el lujo por un lado, y el hambre y la miseria por otro.

La monarquía comenzó a darle a la religión un uso ideológico. Al igual que los faraones de Egipto y los reyes de las demás naciones, los monarcas de Israel y Judá usaron la religión para mantenerse en el poder. Construyeron templos, se aliaron con sacerdotes y profetas falsos (su cuerpo “ideológico” o los intelectuales del sistema, en palabras actuales). Así, la religión se convirtió en un negocio de ritos y plegarias sin sentido. La idolatría y las religiones de otros pueblos avanzaban y ganaban espacios. La división en dos reinos, aún cuando el reino del norte intentaba escapar de los abusos que había realizado la corte de Salomón, no trajo ninguna mejora

---

<sup>2340</sup> Cf. BARROS, Marcelo y CARAVIAS, José Luis, *op. cit.* p. 151.

<sup>2341</sup> Cf. 1 Re 12, 1-6.

<sup>2342</sup> Cf. 2 Sam 24, 24; 1 Re 16, 23-26.

<sup>2343</sup> Cf. 1 Re 9, 10-17.

<sup>2344</sup> Cf. 1 Re 5, 1-3.

al pueblo. Ambas monarquías continuaron con la misma lógica: “La división del reino a la muerte de Salomón, las guerras fratricidas y la amenaza de los países vecinos repercuten negativamente en la economía de Israel. A estos datos debemos añadir otros imprevisibles, como la sequía, con sus terribles repercusiones para la agricultura. Son más los períodos de decadencia que los de prosperidad. Y, cuando estos últimos se producen, no sirven para poner término a las diferencias surgidas en etapas anteriores. El abismo entre ricos y pobres aumenta. Un abismo que se manifiesta ya de forma clara en el siglo IX y que alcanza dimensiones alarmantes en el VIII. Esta desigual distribución de la riqueza es el principal problema de la monarquía”.<sup>2345</sup> La fe en Yahvé fue modificándose. Se traicionaron los principios básicos de la Alianza, y se trasgredió y desconoció el espíritu liberador de la ley. La pobreza crecía, los gritos lanzados alguna vez en Egipto volvieron a oírse, y el poder tomó cartas en el asunto como suele hacerlo frecuentemente hasta el día de hoy: tapar lo más posible estas realidades.<sup>2346</sup>

En resumen, la situación del pueblo se asemejaba a una esclavitud en su propia tierra. La Alianza había sido rota, pues los monarcas no cumplían con su obligación ante Yahvé, y la religión se había visto reducida a un culto vacío y manipulado según los intereses de los poderosos. La experiencia fundante de liberación de Egipto se había perdido en las esferas del poder, siendo sustituida por costumbres y cultos de otros pueblos. Ante esta realidad, que trasgredía todo el sentido de la ley, aparece la denuncia profética.

## 7.2. Los profetas

Los sujetos que los textos bíblicos presentan como profetas son de muy variadas personalidades y actitudes, lo cual dificulta definirlos de manera precisa.<sup>2347</sup> Es de reconocer que personajes similares también existían en otros pueblos circunvecinos a Israel, tales como Egipto, Fenicia, Babilonia y las ciudades de Mari y Elba<sup>2348</sup>, y que tienen muchos puntos de conexión con el profetismo de Israel en sus orígenes, de los siglos XI y X a.C. Pero los profetas de los pueblos vecinos a Israel no fueron por lo general un grupo independiente y crítico ante el monarca, pues la divinidad que ellos representaban era una deidad que tenía una función legitimadora del poder; el profeta nunca criticaba al rey, pues éste era un hijo de la divinidad o una encarnación de ella. Así, por ejemplo, la profecía de Nefertiti –en el antiguo Egipto– enaltece el reinado de

---

<sup>2345</sup> SICRE, José Luis, *Con los pobres de la Tierra*, *op.cit.*, p. 76.

<sup>2346</sup> Cf. AA.VV., *La lectura profética de la historia*, CRT, México, 1993, pp. 101-102.

<sup>2347</sup> Intentar dar una definición del profetismo bíblico y especificar las características de estos personajes llamados profetas, rebasa el objetivo de este trabajo. Se adopta la comprensión del profeta en su función político-social, pues es la que mayor contribución puede hacer a la reflexión sobre la justicia y los derechos humanos, y ha sido la manera de comprender el fenómeno profético en la tradición latinoamericana. Cf. SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, *op. cit.*, pp. 25-97.

<sup>2348</sup> SALAS, Antonio, *Los profetas. Heraldos del Dios que actúa*, Dabar, México, 1993, pp. 9-13. También SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, *op. cit.*, pp. 219-248.

Amenenhet I, fundador de la dinastía XII, al confrontarlo con el periodo precedente.<sup>2349</sup> Los avisos de Ipu-Wer, redactados también en el mismo imperio, contienen una enumeración de tragedias sociales y económicas, pero quien habla no es un defensor de la justicia sino más bien la nobleza herida que, irritada porque los pobres han mejorado de situación, se expresa negativamente del pueblo.<sup>2350</sup> En el relato del “oasita elocuente” aparece un campesino que realiza diversas denuncias, las cuales tienen mucha relación con las hechas por los profetas del Antiguo Testamento; sin embargo, “actúa en legítima defensa; no se arriesga en beneficio de otras personas, como hacen Amós, Miqueas, Isaías”.<sup>2351</sup> Lo contrario a lo acontecido en los pueblos vecinos sucedía en el antiguo Israel, pues los profetas –a partir de Elías y con mayor fuerza durante el siglo VIII a.C.– no existían para legitimar el poder real, sino para intentar que el rey cumpliera la Alianza con Yahvé o para denunciar cuando no lo hacía. Es perceptible que lo que marcó la diferencia entre aquellos personajes y los profetas bíblicos fue la fe de estos en Yahvé.

El marco de referencia de los profetas tenía una doble vertiente. Por un lado, era la ley de Yahvé, es decir, la Alianza, el proyecto de sociedad alternativa que había nacido a partir de la experiencia de liberación; en este sentido, el profeta fue la memoria subversiva del pueblo. Por otro lado, era una profunda experiencia de la realidad del pueblo, la cual mostraba el abandono al huérfano, las viudas y los extranjeros, y el aumento constante de la pobreza. La presencia de estos grupos marginados significaba, para el profeta, que se había roto la Alianza y que no se estaba cumpliendo con la ley.

Así, el profeta –el bíblico y el actual– se mueve en una vertiente utópica y en la realidad. La realidad se confronta con la utopía, y se denuncian las discrepancias. En este sentido, utopía y profetismo son complementarios. Ellacuría señala que utopía y profetismo, por separado, pierden toda efectividad histórica y terminan siendo un escapismo idealista: “Utopía y profetismo, si se presentan por separado, tienden a perder su efectividad histórica y propenden convertirse en escapismo idealista, con lo que, en vez de constituirse como fuerzas renovadoras y liberadoras, quedan reducidas, en el mejor de los casos, a funcionar como consuelo subjetivo de los individuos o de los pueblos”<sup>2352</sup>. Esta misma idea es más detallada por el mismo Ellacuría de la siguiente manera:

“Por la vía del profetismo, aunque la utopía no sea plenamente realizable en la historia (...), no por eso deja (la utopía) de ser efectiva. Si no fuera de ningún modo realizable,

---

<sup>2349</sup> Los autores coinciden en que no es propiamente un texto profético sino un artificio literario para encubrir su carácter contemporáneo al reinado de Amenenhet I, según informa SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>2350</sup> *Ídem.*, p. 226-230.

<sup>2351</sup> *Ídem.*, p. 232.

<sup>2352</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 393.

correría el peligro casi insuperable de convertirse en opio evasivo, pero, si debe alcanzar un grado alto de realización y está puesta en relación estrecha con la contradicción profética, puede ser animadora de la acción correcta. Una utopía que no sea de algún modo animadora y aun efectora de realizaciones históricas no es una utopía cristiana (...), sino que es una visión idealista e ideologizada del mismo. Si, por ejemplo, no se tiende a que las armas se conviertan en arados, sino que se sueña evasivamente en ello, la utopía se desvanece y, lejos de pugnar contra el armamentismo, se convierte en desahogo bucólico para consumo de horas libres y ociosas. No es ésta la intención ni la realidad de la utopía y del profetismo cristiano”<sup>2353</sup>.

El profetismo se encuentra abierto a la utopía y a la realidad. La denuncia realizada por el profeta tiene un horizonte utópico, pero es “intrahistóricamente realista”. La experiencia que de Dios tuvieron los profetas les aportaba una visión totalmente diferente de la sociedad; pero no era una experiencia ajena a la realidad y a las tradiciones de su pueblo.<sup>2354</sup> La experiencia de Yahvé como un Dios comprometido con la historia, defensor de los débiles y amante de la justicia, que se encuentra en las páginas de los orígenes del pueblo hebreo, es rescatada por los profetas. Amós proclama los valores de la sabiduría y la legislación tribal, y se basa en la tradición del Éxodo y de la Alianza. Oseas retoma las tradiciones del desierto y del decálogo. Los mensajes respecto a la justicia que realiza Isaías tienen sus raíces en diversas tradiciones antiguas. Y Miqueas conocía bien la tradición legal y sapiencial de sus antepasados. En efecto, los profetas bíblicos buscaron regenerar el proyecto de sociedad alternativa, reconstruir la Alianza a través de tres caminos: la justicia y el respeto a la ley, la solidaridad, y la recreación de la conciencia.<sup>2355</sup>

Además, en los profetas encontramos constantes referencias a la utopía, en términos semejantes a cómo está presentada en el Génesis, y que hemos analizado en páginas anteriores. Así, por ejemplo, el profeta Ezequiel habla de “Jardín de Dios” y de “Jardín del Edén” (Ez 31, 7-9. 16. 18; 36, 34). Para Isaías el Edén sirve como imagen del futuro de la ciudad de Sión (Is 51, 3). En el mismo libro del profeta Isaías se describe el futuro mesiánico como una situación de paz total entre los seres humanos y los animales (Is 11, 6-9). La descripción del futuro, como situación de amistad perfecta entre Dios y los hombres, es frecuente en los libros de los profetas (Jr 24, 7; 32, 39; 31, 34). Gracias a la amistad con Dios, serán perdonados todos los pecados (Jr 31, 34). Todo será renovado (Is 66, 22; 65, 17). Todos los males de la vida desaparecerán (Is 11, 1).

---

<sup>2353</sup> *Ídem.*, p. 397.

<sup>2354</sup> Recuérdese lo que se planteó al inicio de este capítulo respecto al carácter histórico y social de la experiencia de Dios.

<sup>2355</sup> Cf. AA.VV., *Lectura profética de la historia*, op. cit., pp. 21-25.

En cuanto a la manera de transmitir su mensaje, el medio más utilizado por los profetas bíblicos fue la palabra a través de distintos géneros que tomaron de las diversas tradiciones o sectores de la sociedad<sup>2356</sup>; estos son: Géneros tomados de la sabiduría tribal y familiar, géneros tomados del culto, géneros tomados del ámbito judicial, y géneros tomados de la vida diaria.

Otro medio importante era el gesto simbólico, que solía ir acompañado de la exposición de su significado.<sup>2357</sup> Destaca también, por ser propiamente profético, el oráculo que podía ir dirigido a un individuo o a una colectividad<sup>2358</sup>; se caracterizaba por tener dos elementos esenciales: primero, la denuncia o acusación de la acción injusta o contraria a la ley, y en segundo lugar, el anuncio del castigo. Aunque es importante señalar que no todos los oráculos cumplen al pie de la letra con estos elementos pues “la creatividad del profeta le induce a introducir cambios en esta estructura básica, invirtiendo, eliminando o ampliando”.<sup>2359</sup> Existe un subtipo de oráculo conocido como los “ayes”, pues la acusación es introducida por un “ay” y es seguida por el anuncio del castigo.

Los textos bíblicos que dan razón del profetismo son los llamados “libros históricos” (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes), que en la Biblia hebrea son conocidos como “profetas anteriores”, y los libros propiamente proféticos. Estos, tal cual se conocen hoy día, no fueron creación del profeta que lleva su nombre. Diversos autores coinciden en señalar que pudo existir una redacción original por parte del profeta o por algún contemporáneo que recogía por escrito sus palabras, la cual fue modificada a través del tiempo por sus “discípulos”. Estos variaban los textos principalmente en tres direcciones: redactando segmentos biográficos sobre el maestro; reelaborando algunos de los oráculos; y creando nuevos oráculos.

Los profetas suelen dividirse por la época en que realizaron su acción. Así, se encuentran los profetas durante la monarquía o antes del exilio (1,000-600 a.C.), durante el exilio (609-538 a.C.), y después del exilio (538-175 a.C.). Analizarlos a todos rebasaría las intenciones de esta investigación. Por tanto, abordaremos el mensaje de los principales profetas que aparecieron durante la monarquía, pues son los que mejor responden a las intenciones de nuestro tema. Además, al siglo VIII a.C. se le considera como el siglo de oro del profetismo bíblico, ya que es cuando ejercen su acción cuatro significativos profetas: Amós, Oseas, Isaías y Miqueas.

En cuanto a los profetas previos al exilio, cabe señalar que algunos aparecen al lado del rey y otros del lado del pueblo. Hubo unos que llegaron a ser consejeros del monarca, pero mantuvieron su independencia; es decir, tuvieron una cercanía física pero mantuvieron una lejanía crítica. Pero también existieron los que se conocían entre el pueblo como “los falsos profetas”, que estaban ligados al poder de la Corte y usaban su “autoridad” profética para apoyar

---

<sup>2356</sup> Cf. SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, op. cit., pp. 156-158.

<sup>2357</sup> Cf. 1 Re 11, 29-31; Jr 19, 1-2. 10-11.

<sup>2358</sup> Algunos ejemplos: Is 39, 5-7; Jr 22, 10-12; Am 1, 6-8.

<sup>2359</sup> SICRE, José Luis, *Los profetas en Israel*, op. cit., p. 163.

e intentar legitimar las acciones del rey: “[E]l conflicto entre verdaderos y falsos profetas hay que enfocarlo con espíritu social, o comunitario. No es el simple enfrentamiento de dos teologías, o de dos revelaciones divinas. Lo importante es que ofrecen medidas y actitudes muy distintas para el bien de la sociedad y del país. Esto se advierte con claridad en los frecuentes conflictos, testimoniados por la abundancia de textos sobre el tema, que alcanzan el máximo de tensión en los ataques de Miqueas (Miq 2-3) y en los enfrentamientos de Jeremías con Ananías (Jr 28) y con los profetas desterrados a Babilonia (Jr 29). El falso profeta tranquiliza la conciencia del malvado para que no se convierta de su injusticia, promete paz y bienestar al pueblo cuando el país se precipita en la ruina, espera que las desgracias terminen rápidamente”.<sup>2360</sup>

### 7.3. La defensa profética del *mispât*

El término *mispât* es constantemente utilizado por los profetas, y en muchas ocasiones lo acompañan del término *s<sup>e</sup>dâqâh*. Estos conceptos se presentan en forma de pareja y como paralelismos. En otras ocasiones, *mispât* aparece acompañado por la palabra *sedeq*, que para algunos exegetas es intercambiable con *s<sup>e</sup>dâqâh*, pero que ambas provienen de la raíz *sdq*. Además, las raíces *spt* (*mispât*) y *sdq* (*sedeq* y *s<sup>e</sup>dâqâh*) aparecen mancuernadas en otros 32 casos del Antiguo Testamento. La exégesis ha otorgado importancia al análisis de esta pareja de términos, pues definitivamente no es ninguna casualidad que dichas palabras se presentan juntas constantemente. Algunos exegetas aseguran que cuando aparecen como pareja, forman una endíadis; es decir, una expresión de un concepto mediante dos términos coordinados. Pero además, es una endíadis que va más allá, pues cualquiera de los dos términos de manera independiente puede significar o tener la misma función que la endíadis entera; es decir, que en ocasiones encontramos a *mispât* con el mismo significado que la endíadis *mispât* y *s<sup>e</sup>dâqâh*.<sup>2361</sup>

Una vez aclarada la existencia de esta endíadis, abordaremos algunos textos proféticos que la contienen. También analizaremos algunos que sólo incluyen el término *mispât* y otros que no lo contienen literalmente pero que están en el horizonte de defensa del pobre y oprimido, y de la defensa del contenido de la experiencia del Éxodo y de su proyecto de sociedad alternativa. No buscamos hacer un estudio pormenorizado de cada profeta, sino mostrar la manera en que la TL comprende el mensaje profético como actual para la fe cristiana y su relación con la defensa de derechos humanos.

#### 7.3.1. Samuel

---

<sup>2360</sup> SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, op. cit., pp. 145-146.

<sup>2361</sup> “Véase, en efecto, cómo ‘realizar *mispât*’ de Jer 5,1 es lo mismo que ‘realizar *mispât* *ûsedâqâh*’ de Jer 22,3; 22,15; 9, 23” (MIRANDA, Porfirio, *Marx y la Biblia*, op. cit., p. 95.)

Samuel fue el último de los jueces de Israel. Tenía gran autoridad moral entre el pueblo y lo unificó frente a los filisteos.<sup>2362</sup> Aún cuando ungió a Saúl como rey, los textos al respecto dejan palpable su rechazo a la instauración de la monarquía. Critica a quienes insisten en la proclamación de un rey, advirtiéndoles de las consecuencias negativas (1 Sam 8, 11-18).

Pero a pesar de estas advertencias, las causas que ya se han señalado para implantar la monarquía tuvieron mayor peso. Es entonces cuando Samuel comienza su actividad profética siendo consejero del rey Saúl. Pero no fue condescendiente con los abusos de poder en que cayó el monarca, y llegó a afirmar que Yahvé se había arrepentido de haber elegido a Saúl como rey.<sup>2363</sup> Por ejemplo, este rey, en lugar de utilizar las armas para defender al pueblo, realizó una campaña de conquista, buscando riquezas a través de los saqueos y el pillaje; es entonces cuando Samuel lo enfrentó delante de todo el pueblo, condenó su actitud como una traición a la ley de Yahvé, a la Alianza, y no reconoció más su autoridad.<sup>2364</sup>

### 7.3.2. Elías

Con Elías, natural de la ciudad de Tisbé, comenzó el movimiento profético propiamente dicho; es cuando el profetismo empezó a ser más popular, acercándose y dirigiéndose con mayor ahínco al pueblo. Antes de él, se encuentran a profetas como Natán que cercano a David le criticó por querer construir un templo y por haber mandado asesinar a su jefe militar Urías, con el propósito de que la esposa de éste enviudara<sup>2365</sup>; o como a Ajías que en un principio apoyó el reinado de Jeroboán, pero que después se volvió contra él y denunció la caída de su reino.<sup>2366</sup>

Elías profetizó entre los años de 874 y 852 a.C. durante los reinados de Acab y Ocozías, en el reino del norte. Fue representante de los campesinos explotados, a los cuales defendió en sus luchas por la propiedad de la tierra. Su distancia crítica al monarca lo fue también física, pues es muy probable que nunca haya pisado el palacio real.

El reinado de Acab se caracterizó por un gran desarrollo económico a costa de la pobreza de los campesinos. Además, en cuanto a lo ideológico, la esposa del rey, Jezabel, impuso en todo el país la religión de Baal, y mandó traer a 450 propagandistas de este culto<sup>2367</sup> quienes ejercieron funciones administrativas. En efecto, hubo una gran persecución contra todos aquellos que no adoptaran este culto y se mantuvieran críticos a la ideología del sistema.<sup>2368</sup> Las creencias en Baal

---

<sup>2362</sup> Cf. 1 Sam 7, 7-12.

<sup>2363</sup> Cf. 1 Sam 15, 10.

<sup>2364</sup> Cf. 1 Sam 15, 10-35.

<sup>2365</sup> Cf. 2 Sam 7; 2 Sam 12.

<sup>2366</sup> Cf. 1 Re 11, 29-39; 14, 1-8.

<sup>2367</sup> Cf. 1 Re 18, 19; 22, 6.

<sup>2368</sup> Cf. 1 Re 18; 19, 10-14; 21, 11-14; 1, 9-11.

significaban el olvido a la tradición legal de Yahvé, y constituían una religión de dominadores y opresores.

La actuación de Elías radicó en desmentir la ideología oficial. Criticó fuertemente el culto a Baal. Esto no era un simple debate religioso, pues bajo cada posición estaban latentes y en pugna dos sistemas de vida: el sistema de los reyes y el sistema de la sociedad igualitaria. La religión de Baal era la ideología que cimentaba el sistema, afirmando que el rey era el único mediador entre la divinidad y los seres humanos para la fertilidad de la tierra.<sup>2369</sup> A través de su denuncia a la idolatría, Elías fue memoria y conciencia de su pueblo. Tan es así, que los narradores bíblicos<sup>2370</sup> lo presentan como un nuevo Moisés, pues si con éste había surgido la tradición legal a favor de nueva sociedad, el profeta Elías fue uno de sus mayores defensores en tiempos de peligro. También denunció el latifundio. El caso del campesino Nabot es característico. Éste tenía una pequeña propiedad cerca de un palacio real. El rey Acab quiso comprársela pero el campesino se negó a venderla. Jazabel planeó la muerte de Nabot con el apoyo de ricos y de jefes de la ciudad. El campesino fue apedreado y muerto, y su propiedad pasó a manos del rey.<sup>2371</sup> Elías denunció tales hechos, fue ante el monarca y se declaró su enemigo, y le hizo ver las consecuencias de su acción violatoria de la tradición legal de Yahvé.

### 7.3.3. Amós

Amós pertenecía a la ciudad de Tecua, al sur de Belén de Judá y a 30 Km de Jerusalén, y era un campesino. Se le considera como el profeta que mejor presenta la situación de pobreza en que vivía el campo y quien con mayor fuerza demanda la justicia social: “Que fluya la justicia como agua, y la equidad como arroyo perenne” (Am 5, 24). Su acción profética la realizó durante el reinado de Jeroboán II, rey de Israel, y de Ozías, rey de Judá.<sup>2372</sup> El libro de Amós comienza con el Oráculo contra las naciones (Am 1-2, 5), en donde critica a los países vecinos de Israel por sus crueles acciones de guerra, que ocasionaban la miseria y muerte, en especial entre la clase campesina.

La denuncia de Amós se levantó contra los jueces corruptos, contra los torturadores y explotadores: “Sentencia de muerte dictaré contra Israel por sus crímenes sin número: porque pisotean a los pobres en el suelo y les impiden a los humildes conseguir lo que desean” (Am 2, 6-7); contra los comerciantes que abusaban de los campesinos hasta en el peso de los productos: “A ustedes me dirijo, explotadores del pobre, que quisieran hacer desaparecer a los humildes. No son

---

<sup>2369</sup> Cf. BARROS, Marcelo y CARAVIAS, José Luis, *op. cit.*, p. 156.

<sup>2370</sup> El ciclo de Elías se encuentra en 1 Re 17-19; 21; 2 Re 1.

<sup>2371</sup> Cf. 1 Re 21, 1-16.

<sup>2372</sup> Cf. CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Antiguo Testamento*, *op. cit.*, pp. 62-63; SICRE, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, *op. cit.*, pp. 223-225; SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, *op. cit.*, pp. 263-268; SICRE, José Luis, *Con los pobres de la tierra*, *op. cit.*, pp. 87-89.

ustedes los que dicen: ¿Cuándo pasará la fiesta de la luna nueva o cuándo terminará el sábado, para que podamos vender nuestro trigo o abrir nuestras bodegas de cereales, pues nos irá tan bien que venderemos hasta el desecho? Ustedes sólo piensan en robarle al kilo, o en cobrar de más, usando balanzas mal calibradas. Ustedes juegan con la vida del pobre y del miserable por algún dinero o por un par de sandalias” (Am 8, 4-6).

Fue crítico de la gran brecha existente entre ricos y pobres. Cuestionó el lujo de las mansiones ricas<sup>2373</sup>, y lo mismo hizo con la ostentación y vanidad de las mujeres de clase alta, a las cuales llegó a nombrar “vacas de Basán”<sup>2374</sup> (Basán era una región rica en pastos, donde engordaban en poco tiempo vacas y bueyes). Además, denunció el abuso que de la ley hacían los ricos, traicionando las antiguas leyes que buscaban evitar la pobreza y realizar un reparto equitativo de la riqueza. Además de esto, en el siguiente oráculo encontramos un paralelismo entre *mispât* y *s<sup>e</sup>dâqâh*. Amós denuncia las injusticias cometidas por la administración de justicia. Aquí descubrimos una clara referencia a *mispât* como concepto jurídico, pues hace referencia en un par de ocasiones a los tribunales: “¡Ay de ustedes, que transforman el derecho (*mispât*) / en algo tan amargo como el ajenjo / y tiran por el suelo la justicia (*sedâqâh*)! / Ustedes odian al que interviene con valor en el tribunal / y aborrecen al que dice la verdad. / Pues por haber impuesto tributo al indigente / exigiéndole cargas de grano, / si construyen casas sillares, no las habitarán / si plantan viñas selectas, no beberán de su vino. / Sé bien sus muchos crímenes / e innumerables pecados: / oprimen al inocente, aceptan sobornos, / atropellan a los pobres ante el tribunal” (Am 5, 7. 10-12).

En el primer verso Amós denuncia a quienes han convertido el *mispât* en ajenjo, en una planta venenosa y amarga. Es decir, el profeta tiene claro que el *mispât* debe ser lo contrario, algo dulce y agradable para el paladar, pero la realidad que está denunciando lo convierte en ajenjo. Parte de esta realidad es que hay quienes tiran al suelo la justicia. En efecto, este paralelismo nos muestra que Amós señala que el desprecio por la justicia (*s<sup>e</sup>dâqâh*) pervierte el derecho (*mispât*).

En los siguientes versos de este oráculo, Amós denuncia directamente la corrupción en que se encuentra sometida la impartición de justicia. ¿Quiénes son los que convierten en ajenjo el *mispât*? El profeta lo dice claramente: aquellos que odian a quien hace justicia en el tribunal y que da testimonio con verdad. En efecto, si odian a quien obra con justicia es porque ellos obran en sentido contrario. Son quienes cargan con tributos innecesarios al pobre, pues dichos impuestos “sólo servían para que algunas personas pudiesen permitirse el lujo de construir casas espléndidas y plantar viñas excelentes”.<sup>2375</sup> Son las personas que aceptan sobornos, oprimen al inocente y atropellan a los pobres en el tribunal. En eso consisten sus muchos crímenes y pecados que tienen como consecuencia degenerar el derecho, amargar el *mispât*.

---

<sup>2373</sup> Cf. Am 3, 15.

<sup>2374</sup> Cf. Am 4, 1-4.

<sup>2375</sup> SICRE, José Luis, *Con los pobres en la tierra*, op. cit., p. 127.

Bajo esta “legalidad” estaba asentada y construida la mayor capital que tuvo el reino del norte: Samaria. Amós criticó los lujos que se daban las clases altas, mientras que los más débiles social y económicamente eran maltratados, violentados en su dignidad, e incluso vendidos como esclavos. Fue tajante en denunciar la indiferencia de los poderosos ante la miseria del pueblo, y les echó en cara su suficientemente cinismo para sentirse parte del pueblo de Yahvé: “Tendidos en camas de marfil o arrellanados sobre sus sofás, / comen corderitos del rebaño y terneros sacados del establo, / canturrean al son del arpa, / y como David improvisan canciones. / Beben vino en grandes copas, / con aceite exquisito se perfuman, / pero no se afligen por el desastre de mi pueblo” (Am 6, 4-6).

El texto que a continuación transcribimos complementa el anterior y nos continúa descubriendo las consecuencias de quienes oprimen al pobre: “¿Corren los caballos por las rocas? / ¿Se ara con bueyes el mar? / Pues ustedes convierten en veneno el derecho (*mispât*), / el fruto de la justicia (*s<sup>e</sup>dâqâh*) en ajénjo” (Am 6, 12). Para cualquiera, así como para Amós, sería insensato pretender correr los caballos por las rocas o arar el mar. Igual de insensato le parece al profeta convertir en veneno el *mispât*, que es el fruto de *s<sup>e</sup>dâqâh*. Cuando el derecho se convierte en veneno, ya no tiene como base ni dimana de la justicia. Es lo que en nuestros días llamamos la “legalización de la injusticia”: otorgar el carácter de legales a situaciones injustas y opresoras de los débiles.

Desde entonces la “legalidad de la injusticia” era una herramienta recurrida para la explotación y el abuso; como señala de la Torre Rangel, “Amós nos está describiendo lo que en palabras de hoy decimos que es la ‘legalidad de la injusticia’, la opresión arropada con la ley. Cuestión ésta fundamental, pues no se trata de que la violación al Derecho sea causa de injusticias. Sino que se trata de un derecho pervertido, de un derecho torcido diría el profeta Habacuc (1, 4), de un derecho en sí mismo injusto. Cosas que la propia ley permite son rechazadas por el profeta en forma radical, como en el caso de la esclavitud, los impuestos y los préstamos”.<sup>2376</sup> La legalización de la injusticia llevó a Amós a denunciar la organización del estado, a su sistema de impartición de justicia y al ejército. Y a la par, a todo su sistema ideológico que estaba basado en un culto acompañado de terribles injusticias, que intentaba borrar la experiencia de liberación y que reducía a Yahvé en un dios que sólo le importaban los regalos, las ofrendas y los sacrificios, pero no la justicia y la satisfacción de las necesidades de los pobres.

En el siguiente texto, Amós denuncia el uso ideológico del culto para oprimir al débil, y establece las prioridades para Yahvé: primero es el *mispât* y *s<sup>e</sup>dâqâh* y después el culto. El culto no es agradable para Yahvé si se ha roto con el *mispât*. Yahvé no quiere culto sino justicia entre los seres humanos: “Odio y aborrezco sus fiestas / y no me agradan sus reuniones. / No me gustan

---

<sup>2376</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Del pensamiento jurídico contemporáneo*, op. cit., p. 220-221.

sus ofrendas ni las víctimas consumidas en el fuego, / ni me llaman la atención sus sacrificios. / Váyanse lejos con el barullo de sus cantos, / no me molesten con la música de sus arpas. / Que fluya la justicia (*mispât*) como agua, / y la equidad (*s<sup>e</sup>dâqâh*) como arroyo incesante” (Am 5, 21-24).

Amós proclama los valores de la sabiduría y de la legislación tribal, y se basa en la tradición del Éxodo. Para él, el derecho debía ser *mispât*, es decir, estar conformado por los mandamientos de Yahvé, los *mispâtîm*. Pero la realidad que denunciaba queda bien descrita en el siguiente fragmento: “Así dice Yahvé: A Israel, por tres delitos / y por cuatro, no lo perdonaré. / Porque venden al inocente por dinero / y al pobre por un par de sandalias; / pisotean a los pobres / y evitan el camino de los humildes; / un hombre y su padre abusan de la criada; / se acuestan sobre ropas dejadas en fianza / junto a cualquier altar, / beben vino de impuesto / en el tiempo de su Dios” (Am 2, 6-8). Sobre este texto, Sicre comenta que “[l]os más débiles desde el punto de vista social y económico son maltratados, humillados, incluso vendidos como esclavos, por parte de personas sin escrúpulos, que a sus injusticias añaden el descaro de cometerlas incluso en el templo, ‘junto a cualquier altar’”<sup>2377</sup>. Por tanto, lo que sucedía iba contra el *mispât* que Yahvé desea conforme a su acción liberadora en el Éxodo: los tribunales estaban contra el débil, y había desinterés por mejorar la situación de los pobres; en cambio, los robaban, los despreciaban, los oprimían y los vendían como esclavos, considerándolos mercancías baratas.<sup>2378</sup>

Es importante resaltar que en ninguna circunstancia Amós encontraba justificable la esclavitud. Fue el profeta más crítico de tal situación: “Sentencia de muerte dictaré contra Israel por sus crímenes sin número: porque venden al inocente por dinero y al necesitado por un par de sandalias” (Am 2, 6). En este sentido, el profeta de Tecua fue más radical en su postura respecto a la libertad que la tradición legal, pues ésta reconocía la existencia de esclavos que debían quedar libres al séptimo año, al término de seis años de servicio.<sup>2379</sup>

Las palabras de Amós molestaron a los poderosos, fue denunciado por un sacerdote de Betel, llamado Amasías, y terminó siendo expulsado del reino de Israel.<sup>2380</sup> Se cree que continuó su actividad en el reino del sur, pero de no ser así, es casi seguro que su mensaje llegó a Jerusalén, pues en algunos profetas de Judá se descubre su influencia.

#### 7.3.4. Oseas

Oseas era del norte y fue contemporáneo de Amós. Desarrolló su actividad entre el año 755 y el 725 a.C. Sus últimos oráculos suelen fecharse por parte de los exegetas en el año 725 a.C. No se sabe si a la caída de Samaria, o pocos años antes, haya marchado al reino del sur; pero lo que es

<sup>2377</sup> SICRE, José Luis, *Los profetas de Israel y su mensaje*, Cristiandad, Madrid, 1986, p. 99.

<sup>2378</sup> Cf. Am 2, 6-7; 4,1; 5, 11-12; 8, 4-6.

<sup>2379</sup> Cf. Código de la Alianza (Ex 21, 1-11), y Código Deuteronomico (Dt 15, 12-18).

<sup>2380</sup> Cf. Am 7, 10-15.

seguro es que su predicación pronto llegó a Judá, pues ahí se hizo la redacción definitiva de su libro.<sup>2381</sup>

Comenzó su profetismo en los últimos años del rey Jeroboám II (782-753 a.C.), tiempo en que se produjo un gran expansionismo y desarrollo, pues se lograron controlar las rutas comerciales más importantes. El comercio, tanto nacional como internacional, floreció. Pero la brecha entre ricos y pobres crecía, pues el estado necesitaba de mayores recursos para mantener sus posiciones y los tributos gravaban más al campo. Muchos jóvenes fueron reclutados forzosamente para el ejército y hubo trabajos forzados.<sup>2382</sup> Se realizó una alianza con el rey de Damasco para frenar el avance asirio. A la muerte de Jeroboám II se desató una ola de violencia por la sucesión, tanto que en los treinta años siguientes hubo seis reyes diferentes, de los cuales cuatro ocuparon el trono sin derecho alguno. Oseas también vivió la caída del reino del Norte en manos asirias.

El siguiente fragmento es parte de la primera sección del libro de Oseas, la cual está conformada por los tres primeros capítulos. Tomando como punto de partida su matrimonio, el profeta aborda la relación del pueblo con Yahvé. Describe la etapa de crisis que ha significado la infidelidad a la Alianza, pero también envía un mensaje de esperanza pues Yahvé ama y perdona: “Me casaré contigo para siempre / me casaré contigo a precio de justicia (*s<sup>e</sup>dâqâh*) y derecho (*mispât*), / de compasión (*hesed*) y de cariño / me casaré contigo a precio de fidelidad / y conocerás al Señor” (Os 2, 21-22). Al pueblo, Yahvé le otorga cinco dones para tener un matrimonio feliz, es decir, para poder cumplir con la Alianza: justicia, derecho, afecto, cariño y fidelidad. Son las cualidades que Israel necesita para llevar a cabo un matrimonio perfecto. No se trata únicamente de las cualidades con que Yahvé se acerca a su pueblo, son las características que deben imperar en las relaciones internas del pueblo: “Escuchen la palabra de Yahvé, hijos de Israel, / que tiene pelito Yahvé con los habitantes de esta tierra, / pues no hay ya fidelidad ni compasión, ni conocimiento de Yahvé en esta tierra; / sino perjurio y mentira, asesinato y robo, / adulterio y violencia, homicidio tras homicidio” (Os 4, 1-2).

Las relaciones con Yahvé son juzgadas por Oseas desde las relaciones interhumanas. Mientras no existan *mispât* y *s<sup>e</sup>dâqâh*, el pueblo no conocerá realmente a su Dios, y por tanto, le será infiel y la Alianza no se cumplirá. En el siguiente texto, Oseas señala el rompimiento del gran ideal de Israel de conocer y serle fiel a Yahvé: “Y tú, conviértete a Yahvé, / practica la lealtad y la justicia (*mispât*), / espera siempre en Yahvé. / Canaán maneja balanza falsa, / le gusta oprimir. / Dice Efraín: ‘Ya soy rico, he conseguido fortuna, / todas mis ganancias me pertenecen. / no encontrarán en mí culpa que sea pecado’. / Pues yo, Yahvé, tu Dios desde Egipto, / otra vez te haré habitar en tiendas, / como en los días de asamblea” (Os 12, 7-10). La lealtad a Yahvé y el

---

<sup>2381</sup> Cf. CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Antiguo Testamento*, op. cit., p. 63; SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, op. cit., pp. 271-274; SICRE, José Luis, *Con los pobres de la tierra*, op. cit., pp. 169-171.

<sup>2382</sup> Cf. AA.VV., *La lectura profética de la historia*, op. cit., p.105.

*mispât* se rompen cuando existe un comercio injusto que oprime al débil, por lo cual el profeta asemeja a Israel con “Canaán”. Pero al justificar sus acciones y excusarse de cualquier pecado, Yahvé responde haciendo mención a las tiendas y los días de asamblea. Esto último es una referencia a la época del sistema tribal, a aquel anhelo de construir una sociedad que fuera menos jerarquizada que el Imperio egipcio y los reinos cananeos. Si quiere serle fiel a Yahvé, el pueblo tendrá que renunciar a sus prácticas injustas y retomar la tradición del Éxodo.

Ahora bien, la denuncia de Oseas no era muy diferente a la de Amós. Levantó su voz ante la violencia contra el pueblo (Os 4, 2). Pero lo más sobresaliente de este profeta fue su análisis de la realidad, utilizando el término “prostitución” para caracterizar la situación del pueblo. Éste era prostituido por la religión, por los sacerdotes y los ritos de fertilidad. Prostitución significaba eso exactamente: dominación del pueblo a través de ritos religiosos, mediante los cuales se le enseñaba que los productos del campo, e incluso las personas, pertenecían a Baal, dios de la lluvia y fertilidad. Y si pertenecían a Baal, eran propiedad de los sacerdotes y del estado, pues estos se habían especializado en rendirle culto. Prostitución era una forma de explotar al pueblo en sus productos mediante gestos simbólico-religiosos.<sup>2383</sup> Prostitución era lo mismo que identificarse con una sociedad edificada sobre la explotación de los campesinos por medio de insostenibles tributos; era una sociedad dividida, opresora y desintegrada. Por eso, la preocupación de Oseas por la sociedad de su tiempo:

“Desea que sea ‘justa’ (su sociedad), adecuándose a unas normas de convivencia que podemos sintetizar en el decálogo, alentada por un espíritu de verdad, afecto, lealtad. Las fallas mayores no las detecta en el comercio, la compraventa de esclavos, la administración de justicia en los tribunales, el lujo, sino en la violencia que hace tiempo se apoderó de Israel y provoca muertes continuas entre sus contemporáneos. Y en la ambición política, que pone en marcha esa violencia criminal”.<sup>2384</sup>

En este sentido, Oseas proclamaba como consecuencia de la situación que hemos descrito: “Por eso la tierra está en duelo, y se marchita cuanto en ella habita, con las bestias del campo y las aves del cielo; y hasta los peces del mar desaparecen” (Os 4, 3). Es tal la condición de miseria del pueblo, originada por el abuso de poder por parte del rey y por los múltiples desórdenes e intrigas en los ámbitos políticos, que Oseas llegó a la conclusión de que era necesaria una reforma: la monarquía tenía que cesar para que el pueblo viviera bien. Eliminados la monarquía y el lujo, Oseas pensaba que la nación podía comenzar de nuevo su proyecto inicial sobre la base

---

<sup>2383</sup> SCHWANTES, Milton y MESTERS, Carlos, *op. cit.*, p. 52.

<sup>2384</sup> SICRE, José Luis, *Con los pobres en la tierra, op. cit.*, p. 170.

de su experiencia fundante de liberación.<sup>2385</sup> Y ahí vendría la reconciliación con Yahvé, pues se volverá a cumplir con el *mispât*: “Y tú volverás, gracias a tu Dios: / observa amor (*hesed*) y derecho (*mispât*), / y espera en Yahvé siempre. / Canaán tiene en su mano balanzas tramposas, / es amigo de explotar” (Os 12, 7-8).

### 7.3.5. Isaías

Isaías nació muy probablemente en Jerusalén. Su familia pertenecía a la alta sociedad y, por tanto, estudió en las mejores escuelas de la capital. Desde joven participó en las actividades del templo y estuvo apegado a la corte real. Su actividad profética se desarrolló entre el año 740 y el 701 a.C. Se le considera el primer gran profeta en el reino del sur. Por sus orígenes, se ubicó en las tradiciones de su ciudad natal, pero poco a poco se fue oponiendo a la autoridad y al sacerdocio, y terminó siendo marginado del sistema político. Pero cabe aclarar que su mensaje siempre se vio condicionado –pero no de manera acrítica– por dos tradiciones fundamentales de su entorno: la elección de Jerusalén por Yahvé y la dinastía davídica, es decir, la capital y la monarquía.<sup>2386</sup>

El texto ubicado en Is 1, 10 - 17 es uno de los oráculos más fuertes que podemos encontrar en la Biblia. Isaías enumera de manera exhaustiva las expresiones cúlticas de su tiempo; con esto, deja en entredicho todo el sistema cultural. El profeta comienza dirigiéndose al sector rico y poderoso de Jerusalén, y los compara con Sodoma y Gomorra. Su alusión es a Génesis 19, pero queda claro que no les reclama pecados de tipo sexual, sino de promotores de la injusticia, de violadores del *mispât*. Después de realizar la enumeración de actos del culto que Yahvé desprecia por su desviación, termina con una fuerte acusación: “sus manos están llenas de sangre”. Es obvio que no se refiere a sangre animal, sino a sangre humana; la desviación del culto conlleva a sobreponerlo a la promoción de la justicia y, por tanto, a convertirlo en un medio de sacrificio humano.

La reacción de Yahvé, según este oráculo, no es un castigo. Es una exhortación dividida en tres partes. Primero una exigencia superficial de purificación, seguido por la desaparición de las malas acciones. Y por último, el mandato de obrar bien y preocuparse por el derecho. Pero este “bien” y el “derecho” no quedan establecidos de forma abstracta, sino que el propio profeta los concretiza: “defiendan al huérfano, protejan a la viuda”. Las viudas y los huérfanos son las clases de personas que más ocupan a Isaías. Su situación de debilidad –sin padre o esposo, sus bienes les eran fácilmente arrebatados– los hacía sujetos privilegiados del cuidado de Yahvé. Ya la

---

<sup>2385</sup> Cf. Os 13, 9-11; 2, 16-25.

<sup>2386</sup> Cf. CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Antiguo Testamento*, op. cit., pp. 54-55; SICRE, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, op. cit., pp. 228-232; SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, op. cit., pp. 284-287; SICRE, José Luis, *Con los pobres de la tierra*, op. cit., pp. 191-194.

tradición del Éxodo contenía mandatos a su favor: “No explotarás a viudas ni huérfanos” (Ex 22, 21); “Maldito quien defraude su derecho al emigrante, al huérfano y a la viuda” (Dt 27, 19); “No defraudarás el derecho del emigrante y del huérfano ni tomarás en prenda las ropas de la viuda” (Dt 24, 17).

El sentido del mandato en el oráculo de Isaías es, en primer lugar, judicial. Era a través de los tribunales como se podía proteger los bienes de los huérfanos y las viudas. Sin embargo, el verbo utilizado en la frase “defender al huérfano” es de la misma raíz que *mispât* (*spt*). Su campo de acción va más allá de una justicia distributiva o protección de lo “ya poseído”. Es una justicia que protege al pobre, pues “también es injusticia despedir a las viudas con las manos vacías, no socorrerlas, dejarlas consumirse en llanto. Y es justicia librar al huérfano indefenso, repartir el pan con él, alegrar el corazón de la viuda”.<sup>2387</sup>

En el texto Is 1, 21-26 encontramos una revisión histórica sobre Jerusalén. Como costumbre de los profetas –ya lo veíamos en Oseas– se utiliza la imagen del esposo y la esposa para simbolizar la unión de Yahvé con su pueblo. Comienza el oráculo recordando un pasado de Jerusalén lleno de derecho y justicia, lo que la hacía ser una ciudad fiel a Yahvé. Sin embargo, en la actualidad del profeta, Jerusalén es infiel pues sus gobernantes que antes procuraron el *mispât*, ahora son sustituidos por personas corruptas. De ahí que Isaías diga que la plata se ha vuelto escoria y la cerveza se haya aguado. En concreto, ¿en qué consiste la infidelidad de Jerusalén? José Luis Sicre comenta respecto a este oráculo que “Jerusalén ha traicionado a Dios porque ha traicionado a los pobres. Y esta traición la llevan a cabo las autoridades (‘tus jefes’), que se encuentran ante dos grupos sociales: los ricos, que se han enriquecido robando y los pobres, representados por los seres más débiles de la sociedad, huérfanos y viudas. Los primeros pueden ofrecer dinero antes de que se trate un problema y recompensar con regalos los servicios prestados. Los segundos no pueden ofrecer nada; sólo pueden pedir que se les escuche. Ante esta diferencia, las autoridades se asocian con los ricos/ladrones”.<sup>2388</sup>

La solución a tal situación es la acción de Yahvé para que la ciudad vuelva a serle fiel. No pretende destruirla, como en el caso de Sodoma y Gomorra, sino rectificar su rumbo a través de la sustitución de las autoridades, nombrando gente que se preocupe por el pobre, la viuda y el huérfano, y se ocupe del *mispât*. Es importante resaltar el hecho de que Isaías expresa claramente quienes rompen con la fidelidad con Yahvé. Son los gobernantes, los jueces, los jefes, las clases ricas y opulentas que desprecian al pobre y no hacen nada por rescatarlo de la injusticia, pues esta situación es de su provecho. Son los mismos que pervierten el *mispât* al colocar las leyes contra los pobres, legalizando la injusticia. Los siguientes textos tienen este sentido de denuncia: “Ay de los que decretan decretos inicuos / y redactan con entusiasmo normas vejatorias / para dejar sin

---

<sup>2387</sup> SICRE, José Luis, *Con los pobres de la tierra*, op. cit., p. 202.

<sup>2388</sup> SICRE, José Luis, *Los profetas de Israel y su mensaje*, op. cit., p. 102-103.

defensa a los débiles / y robar su derecho (*mispât*) a los pobres de mi pueblo; / para que las viudas se conviertan en sus presas / y poder saquear a los huérfanos. / ¿Qué harán el día de la cuenta, / cuando la tormenta venga de lejos? / ¿A quién acudirán buscando auxilio / y dónde dejaréis sus riquezas? / Irán encorvados con los prisioneros / y caerán con los que mueren” (Is 10, 1-4a)”. “Ay de los valientes para bebe vino / y aguerridos para mezclar licores; / que por soborno absuelven al culpable / y niegan justicia al inocente” (Is 5, 22-23). Los gobernantes y ricos que pervierten el derecho y oprimen a los pobres además de ser los causantes de la infidelidad de Jerusalén, también son declarados enemigos de Yahvé. Por eso, el día de la cuenta, “irán encorvados con los prisioneros”.

La denuncia que hizo Isaías de la manipulación de la ley por parte de los poderosos radicaba en que, con tales normas, se ocasionaban cuatro cosas: excluir a los débiles de la comunidad jurídica; robar a los pobres toda reivindicación justa; esclavizar a las viudas; y apropiarse de los bienes del huérfano.<sup>2389</sup> Recordando lo visto en los puntos anteriores de este capítulo, es fácil percatarse que todo esto iba en contra de los preceptos fundamentales de la Alianza, ya que desconoce la exigencia de reivindicar en sus derechos al pobre, de dar acogida al forastero, y de defender los derechos de las viudas y los huérfanos. Respecto al texto de Isaías en comento, Sicre afirma:

“Hay algo que llama la atención en este texto. Cuando la reina Jezabel, un siglo antes, quiso apoderarse de la viña de Nabot, tuvo que matarlo (1 Re 21). Ahora, los métodos de explotación se han refinado. Ya no es preciso suprimir a la persona; basta con suprimir sus derechos. Es un procedimiento menos escandaloso y más eficaz. Puede aplicarse a infinidad de casos. No se trata, pues, del frecuente pecado de soborno y corrupción, sino de algo nuevo: ¡La clase alta quiere crear el fundamento jurídico que legalice la expansión de su capital! (Wildberger). *Es la manipulación más descarada del poder legislativo al servicio de los poderosos*”.<sup>2390</sup>

Además, al igual que otros profetas, Isaías también abordó la crítica al latifundio (Is 5,8-10). A través de este texto, Isaías denunció una práctica letal para el pueblo: con la compra de casas y campos, los ricos eran los únicos que conservaban derechos plenos dentro de la comunidad. La prosperidad de la tierra les concedía la capacidad de decidir en cuestiones políticas, sociales y económicas; es decir, Isaías denunció la acumulación de riqueza en pocas manos y el consecuente monopolio del poder que excluía a la mayor parte de los miembros de la

---

<sup>2389</sup> SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, op. cit., p. 400.

<sup>2390</sup> SICRE, José Luis, *Los profetas de Israel y su mensaje*, op. cit., p. 109 (cursivas mías).

comunidad. Así cuestionó que la participación en cuestiones políticas y sociales estuviera en proporción directa con la capacidad económica.

### 7.3.6. Miqueas

Miqueas nació en una pequeña aldea del Reino de Judá llamada Morastí o Moreset-Gat, ubicada a unos 35 kilómetros de Jerusalén. Probablemente llegó a ser el “anciano” del lugar, y representaba a su comunidad ante el gobierno central. Su origen era campesino y, sobre la base de algunos textos de su libro, es evidente que conocía los problemas ocasionados por el latifundismo. Vivió en los tiempos de la caída del reino del norte en manos de los asirios. En efecto, por el alto movimiento de tropas, los campesinos tenían que soportar las invasiones en sus terrenos y casas, y el robo por parte de los militares. Además, Moreset se encontraba rodeada de fortalezas, lo cual también explica la presencia en esta aldea de funcionarios militares y reales; presencia no muy benéfica por lo que se lee en el libro de Miqueas.<sup>2391</sup>

La actividad profética de Miqueas se realizó entre los años 740 y 698 a.C. aproximadamente, y por tanto, fue contemporáneo de Isaías. Sus denuncias versaron en tres categorías: Los jefes que juzgan por soborno, los sacerdotes que predicán a sueldo y los profetas que adivinan por dinero. Al igual que otros profetas, Miqueas observó la realidad y descubrió que los campesinos de su tierra no sólo tenían que soportar la carga de los impuestos, sino también eran reclutados forzosamente para realizar trabajos en Jerusalén.<sup>2392</sup> Además, se percató de la creación de latifundios, los cuales iban contra la tradición legal (Miq 2, 1-3).

El oráculo ubicado en Miq 3, 1-4 es uno de los textos proféticos más crudos. Expresa con frialdad y dureza el abuso de los gobernantes y las clases opulentas sobre el pueblo, pues utiliza la figura del canibalismo y presenta la realidad del reino del Sur como un auténtico “matadero”. Se dirige a los gobernantes de Jerusalén, los cuales deberían ocuparse del derecho pero no lo hacen. Su omisión radica, para Miqueas, en el contenido de su corazón: “odian el bien y aman el mal”. Por eso no se ocupan del *mispât*, no defienden al huérfano, ni al forastero y menos a la viuda; al contrario, a través de mantenerlos sumidos en la pobreza y opresión se alimentan de su vida. Si Isaías les echaba en cara a los gobernantes sus grandes lujos, su pomposo culto e increíbles banquetes, Miqueas opta por otra figura: ahora el banquete es el pueblo.

Miqueas establece claramente los dos bandos: los jefes y *mi* pueblo. Yahvé no considera como parte de su pueblo a aquellos que no se ocupan del *mispât* y que se alimentan de la sangre de sus hermanos. Pero seguramente los gobernantes y las clases altas eran “profundamente religiosos” y se consideraban parte del pueblo elegido. En efecto, Miqueas les advierte que

---

<sup>2391</sup> Cf. CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Antiguo Testamento*, op. cit., pp. 56-57; SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, op. cit., pp. 297-298; SICRE, José Luis, *Con los pobres de la tierra*, op. cit., pp. 250-251.

<sup>2392</sup> Cf. Miq 3, 10.

cuando clamen a Yahvé, no les responderá. Actitud que va contra toda la tradición bíblica, pues en múltiples lugares encontramos que ante el clamor siempre hay respuesta de Yahvé<sup>2393</sup>. Pero este clamor debe ser del oprimido y no del opresor.

Además de denunciar que las autoridades detestan la justicia y que su actuar simplemente tuerce y viola el derecho, Miqueas reveló que el auténtico interés de los gobernantes no era el pueblo ni el cumplimiento de la ley de Yahvé, sino preocuparse por la capital, por Jerusalén, para mejorarla y ampliarla. El desarrollo material está sobre el desarrollo humano; lo que importa es la producción de riqueza más no su distribución ni su uso adecuado para el bien de las personas. Como un detalle poco usual en los profetas, Miqueas habla de sí mismo. Él tiene interés en los sentimientos que hacen actuar a las personas; por eso describe cuáles son aquellos que lo mueven a denunciar los crímenes: “Yo, en cambio, estoy lleno de valor, de justicia (*mispât*), de fortaleza, para anunciar sus crímenes a Jacob, sus pecados a Israel” (Miq 3, 8).

Miqueas está lleno de *mispât* o, como traduce libremente Sicre la primera frase: “estoy lleno de compromiso valiente y decidido por la justicia”<sup>2394</sup>. El párrafo anterior continúa con el siguiente oráculo: “Escúchenme, jefes de Jacob, capitanes de Israel, / que detestan la justicia y tuercen todo lo recto (*mispât*), / edifican a Sión con sangre, a Jerusalén con crímenes. / Sus jefes juzgan por soborno, / sus profetas adivinan por dinero; / y encima se apoyan en Yahvé diciendo: ‘No nos sucederá nada malo’. / Pues por su culpa Sión será un campo arado, / Jerusalén será una ruina, / el monto del templo un cerro de breñas” (Miq 3, 9-12).

Quedan encontrados los sentimientos de Miqueas con los de las autoridades de Jerusalén. Mientras que los sentimientos del profeta lo conducen a realizar la defensa de los pobres, los gobernantes –que detestan la justicia, que juzgan por soborno, que adivinan por dinero– tuercen el *mispât* y construyen la gran Jerusalén basándose en la opresión (trabajos forzados, tributos injustos, explotación del campo por la ciudad, etc.). Sobre la base de este oráculo, José Luis Sicre expresa que “Miqueas no pertenece a este grupo (al grupo dominante). No ama Jerusalén, ni sus edificios ni su progreso. No cree en sus tribunales de justicia. No se siente contento de estar en la ciudad. No desea su paz. Porque, igual que Amós, no es un turista ni un peregrino. Es un profeta, que descubre el revés de la trama. Prosperidad y progreso están contruidos con la sangre de los pobres, a base de injusticias”<sup>2395</sup>. En este contexto, Miqueas combatió a los falsos profetas que, como ya se ha señalado, mantenían engañado al pueblo, promoviendo una paz sin justicia, valiéndose por lo general del nombre de Yahvé (Miq 3, 5-6).

El texto de Miq 6, 1-8 es una muestra de la pedagogía de Miqueas. Comienza con un reproche de Yahvé a su pueblo, en virtud de su ingratitud a pesar de los beneficios recibidos a

---

<sup>2393</sup> Cf. Oposición de Egipto (Ex 2, 23); peligros en tiempos de las tribus (Jue 3, 9.15; 6, 6-7; 10, 10.14; 1 Sam 7, 8-9); ante la sequía (Jl 1, 14); ante las injusticias (Hab 1,2); por la opresión del rey (1 Sam 8, 18), entre muchos otros.

<sup>2394</sup> SICRE, José Luis, *Con los pobres de la tierra*, op. cit., p. 288.

<sup>2395</sup> *Ídem.*, p. 290.

través de la historia. La reacción del pueblo es de arrepentimiento y se muestra deseoso de agradecerle a Yahvé, pero no sabe la manera correcta de hacerlo. Nuevamente encontramos en Miqueas la cuestión de la validez del culto. El pueblo duda si esa es la manera correcta de agradecerle sus beneficios a Yahvé. Sin embargo, la respuesta correcta, lo que Yahvé quiere en verdad, es la práctica del *mispât* y el amor a la bondad.<sup>2396</sup> Todos los beneficios que había recibido el pueblo de Israel formaban parte del plan de Yahvé. Pero si no se practica el *mispât* y se desprecia la bondad, el proyecto de Yahvé se echa a tierra.

Este profeta perdió toda esperanza en los reyes. Comprendió que la justicia no podría instaurarse si estaba ausente la acción organizada del pueblo, al cual invitaba a “entender que el templo de Jerusalén, los reyes davídicos y los grandes señores de las ciudades de provincia eran todos sus opresores”.<sup>2397</sup> En efecto, el proyecto de la Alianza no se desarrollaría desde arriba, pues el monarca tenía otro tipo de preocupaciones y poco le importaba la realización histórica de la justicia.

### 7.3.7. Otros textos proféticos

Para concluir con los textos proféticos, presentamos otros que contienen el término *mispât*. Sólo hacemos un comentario breve, pero creemos que en lo general siguen la misma tónica que los analizados en los párrafos previos. Destaca del profeta Jeremías el siguiente verso, donde se observa la unión de *mispât* con *hesed*, y que se establece el *mispât* como requisito para conocer a Yahvé: “Así dice Yahvé: / No se alabe el sabio por su sabiduría, / ni se alabe el valiente por su valentía, / ni se alabe el rico por su riqueza; / mas en esto se alabe quien se alabare: / es tener capacidad de conocerme, / porque yo soy Yahvé, que realizo misericordia (*hesed*), / derecho (*mispât*) y justicia (*s<sup>e</sup>dâqâh*), / porque en eso me complazco” (Jer 9, 22 – 23).

El profeta Jeremías presenta el ideal del monarca según el plan de Yahvé. Un rey que practica el *mispât* y *s<sup>e</sup>dâqâh*. Pero el profeta tiene el cuidado de no dejar su mensaje en abstracto, sino que lo concretiza en acciones que salvan al oprimido de su opresión: “Oye la palabra de Yahvé, tú, rey de Judá, que ocupas el trono de David, y tus servidores y pueblo –los que entran por estas puertas–. Así dice Yahvé: practica el derecho (*mispât*) y la justicia (*s<sup>e</sup>dâqâh*), libra al oprimido de manos del opresor, y al forastero, al huérfano y a la viuda no atropelles; no hagas violencia ni derrames sangre inocente en este lugar. Porque si pones en práctica esta palabra, entonces seguirán entrando por las puertas de esta casa reyes sucesores de David en el trono, montados en carros y caballos, junto con sus servidores y su pueblo. Mas ni no oyes estas palabras, por mí mismo –oráculo de Yahvé– que en ruinas parará esta casa” (Jer 22, 2-5).

---

<sup>2396</sup> La pareja *mispât* y *hesed* también se repite en varios textos bíblicos. En este momento no lo abordamos, pues deseamos dejar su análisis para la parábola del Buen Samaritano.

<sup>2397</sup> PIXLEY, Jorge, *Historia de Israel desde la perspectiva de los pobres*, op. cit., pp. 54-55.

Por último, en el siguiente texto del profeta Ezequiel, encontramos una enumeración heterogénea sobre la práctica del *mispât* y *s<sup>e</sup>dâqâh*; preceptos con contenido moral, religioso y legal, y también se presenta como salvar al oprimido de su opresión (“da su pan al hambriento y viste al desnudo”). Es de destacarse que la práctica del derecho y la justicia es la fuente de la vida (Ez 18, 5-9).

A continuación, y con el objetivo de enriquecer la visión bíblica de la defensa de los derechos de los pobres, veremos algunos textos sapienciales que la refieren.

#### 7.4. Los libros sapienciales

Tradicionalmente se han catalogado a siete libros como sapienciales: los Salmos, Job, Proverbios, el Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Sirádice, y Sabiduría. El contenido general de estos libros se caracteriza por hablar de la vida diaria. Su reflexión parte de lo cotidiano y se enmarca en los lugares que el pueblo frecuentaba o le eran importantes: templo, casa, mercado, campo, etc. Nacen popularmente y son redactados y completados por los sabios. Tocan temas propios de la existencia humana que trascienden los límites de una nación o un pueblo; igualmente, es una literatura donde se descubre la influencia de las reflexiones del mundo circundante. Al respecto, Sicre señala que “[l]a respuesta a todos estos problemas, teóricos y prácticos, que plantea la vida humana, no la busca [los autores de los libros sapienciales] en archivos y bibliotecas, como el historiador; ni en contacto directo con la palabra de Dios, como el profeta. La busca en la *experiencia humana general*, sin duda iluminada en muchos casos por la fe. Es el padre y la madre, son los antepasados, los años, los que enseñan y transmiten esa sabiduría”.<sup>2398</sup>

A continuación haremos mención de algunos fragmentos de estos libros que contienen el *mispât* o que guardan con él alguna relación. La exégesis considera que la ética sapiencial y el mensaje profético tuvieron influencia mutua, ya sea en cuestiones de contenido o de estilo redaccional.<sup>2399</sup> Por eso omitimos entrar en detalles y comentarios amplios, pues creemos que en lo general el marco expuesto en las dos anteriores secciones –Éxodo y denuncia profética– es suficiente para enfocar estos textos a nuestro objetivo.

En los siguientes fragmentos de un salmo encontramos la relación entre *s<sup>e</sup>dâqâh*, *mispât* y *hesed* como expresiones de la acción de Yahvé, y que ocasiona el júbilo entre los justos: “Gritan de júbilo, justos, por Yahvé, / de los rectos es propia la alabanza; / dad gracias a Yahvé con la cítara, / clamen para él al arpa de diez cuerdas; / canten un cantar nuevo, toquen la mejor música en la aclamación. / Pues recta es la palabra de Yahvé, / toda su obra fundada en la verdad; / él

---

<sup>2398</sup> SICRE, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, op. cit., p. 257.

<sup>2399</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 258-268.

ama la justicia (*s<sup>e</sup>dâqâh*) y el derecho (*mispât*), / de la compasión (*hesed*) de Yahvé está llena la tierra” (Sal 33, 1-5).

Los siguientes fragmentos de otros salmos, semejantes entre sí, señalan que *sedâqâh* y *mispât* son la base del trono de Yahvé, es decir, los fundamentos de su reinado: “Tuyo es el cielo, tuya también la tierra, / el orbe y cuanto encierra tú fundaste; / tú creaste el norte y el mediodía, / el Tabor y el Hermón exultan en tu nombre. / Tuyo es el brazo y su bravura, / poderosa tu mano, sublime tu derecha; / Justicia (*sedâqâh*) y derecho (*mispât*), la base de tu trono, / Amor y Verdad ante tu rostro marchan” (Sal 89, 12-15). La acción de Yahvé como rey se basa en el *mispât* y *sedâqâh*: “Poderoso rey que el juicio ama, / has fundado el derecho, / juicio (*mispât*) y justicia (*sedâqâh*) tú ejerces en Jacob” (Sal 99, 4). Otro salmo señala que sólo el que ha practicado el *mispât* y *sedâqâh* puede ponerse ante Yahvé y pedirle que lo proteja de sus agresores: “Derecho (*mispât*) y justicia (*sedâqâh*) he practicado, a mis opresores no me entregues” (Sal 119, 121).

Según un proverbio, el sentido de la sabiduría de Israel es alcanzar, entre otras cosas, el *mispât*: “Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel: / para aprender sabiduría e instrucción, para entender los discursos profundos, / para alcanzar instrucción y perspicacia – justicia (*sedeq*), rectitud (*mispât*) y equidad (*mêsarîm*) –, / para enseñar a los simples la prudencia, a los jóvenes ciencia y reflexión, / Que atienda el sabio y crecerá en doctrina, y el inteligente aprenderá a hacer proyectos” (Pr 1, 1-5). “Más vale poco, con justicia (*mispât*), / que mucha renta sin equidad (*sedâqâh*)” (Pr 16, 7-8).

También según los proverbios, la preeminencia del *mispât* por encima del culto, tema de la denuncia profética, como en Pr 21, 1-3. La opción de Yahvé por el pobre, restituyéndole su *mispât* y haciéndole justicia, defendiéndolo de sus enemigos, de sus opresores, es tema de varios salmos: “Pon tu suerte en Yahvé, confía en él, que él obrará; / hará brillar como la luz tu justicia (*sedâqâh*), / y tu derecho (*mispât*) igual que el mediodía” (Sal 37, 5-6).<sup>2400</sup>

En el libro de Job encontramos el tema de la defensa a los huérfanos, las viudas y los forasteros (Job 22, 8-9); cuando Job denuncia la injusticia en el mundo (Job 24, 2-3; 24, 19.21); en la autodefensa de Job (Job 29, 12-13; 31, 16-17). Por otro lado, siguiendo la tónica del llamado profético a “ocuparse del *mispât*”, algunos Salmos muestran a Yahvé protegiendo a las viudas y huérfanos, salvándolos de su opresión (Sal 68, 6-7; 146, 8-9).

Sobre la desviación de los gobernantes, su descuido del *mispât*, los sobornos en los tribunales, encontramos los siguientes proverbios que se asemejan a la denuncia hecha por Isaías (Pr 31, 4-5; 17, 15; 24, 24). Es importante resaltar que algunos Salmos tienen por temática la salvación que otorga Yahvé a los pobres. En estos se detecta claramente un grupo de opresores que son calificados como “enemigos”, “malvados”, “malhechores” y “perseguidores”.<sup>2401</sup> Este

---

<sup>2400</sup> Cf. Sal 103, 6-7; Sal 9, 4-7.

<sup>2401</sup> Cf. Sal 3, 7; 5, 5-8; 6, 9-11; 10, 2; 14, 4; 26, 5.

contraste de grupos deja en claro que la opresión y el desamparo que pesa sobre los pobres es consecuencia de la acción de los poderosos: “Se pone al acecho por las aldeas, / y a escondidas mata al inocente. / Como si fuera un león en su cueva, / espía al pobre desde su escondite, / esperando el momento de caer sobre él / y cuando lo atrapa, lo arrastra en su red” (Sal 10, 8-9).

Los libros sapienciales del Antiguo Testamento han sido los menos tratados por la TL. No obstante, dentro de los estudios que se han dado, se ha advertido de los riesgos que corre la lectura e interpretación de ellos: el peligro de cerrarse en lo conservador, el peligro de convertirse en una ideología, y el peligro de cerrarse en lo inmediato.<sup>2402</sup> Esto debido a que a través de la historia, la sabiduría de Israel produjo gente conservadora y gente progresista. Por un lado, hubo sabiduría comprometida con el poder y el sabio se convirtió en doctor de la Ley, precursor de los escribas y fariseos; se vuelve *status* y clase, separada del pueblo. Por otro lado, la sabiduría también surgía del pueblo para enfrentar la vida, que crea nuevas formas de lucha para su producción y reproducción. Rafael de Sivatte, en una lectura que realiza desde América Latina de la sabiduría veterotestamentaria, da testimonio de esta situación:

“...me planteaba si éstos [los libros sapienciales] forman parte, dentro de la experiencia veterotestamentaria, de una corriente conformista e individualista sin interés alguno por tratar y solucionar los problemas estructurales del pueblo de Israel, o bien si se los puede incluir entre los libros testimoniales que intentan llegar al fondo de las cuestiones de la existencia para intentar darles una respuesta y transformarlas.

Creo que (...) la sabiduría de Israel es una sabiduría que, a pesar de las apariencias, se inscribe en el movimiento liberador del Antiguo Testamento. Dicho de otro modo, la sabiduría de Israel tiene como objeto de su reflexión la existencia de cada día, no sólo para analizarla cuidadosamente, sino también para enseñar a los seres humanos a vivirla y para darles instrumentos para transformarla”.<sup>2403</sup>

En este contexto, los textos sapienciales que hemos referido en esta sección forman parte de la sabiduría bíblica que buscaba conservar en la memoria la experiencia de liberación de Egipto y encontrar nuevas formas de instaurar el *mispat*. No son textos conformistas, ni ideológicamente utilizados para conservar el *statu quo*, sino textos que buscan la defensa de la vida de los pobres.

---

<sup>2402</sup> Cf. AA.VV., *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios*, op. cit., pp. 26-28.

<sup>2403</sup> DE SIVATTE, Rafael, *La sabiduría de Israel. ¿Conformismo o liberación?*, UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 99.

## 7.5. Profetismo, utopía y crítica

Los profetas del Antiguo Testamento no encerraban, como hemos analizado, su concepto de justicia en ningún tipo de formalismo jurídico o teórico. Al contrario, para ellos la justicia no era un concepto abstracto que pudiera enunciarse de la misma manera en cualquier contexto histórico. Antes de levantar su voz, analizaban la realidad y, desde este análisis, denunciaban las situaciones injustas. Por eso, sus discursos no eran abstractos ni meras prescripciones moralizantes; eran palabras profundamente encarnadas en la realidad del pueblo, al cual pretendían defender y en el que buscaban crear conciencia para mantener en su memoria el auténtico sentido de la Alianza. En este sentido, “una de las características fundamentales del discurso de los profetas en la Biblia es su profunda ubicación histórica y política. La suya es una palabra historizada. La injusticia, la opresión de los pobres, de los débiles, es el centro de su crítica. Por estas razones los viejos profetas de Israel nos proporcionan un riquísimo y muy actual material de reflexión para profundizar en la concepción crítica del Derecho (...)”<sup>2404</sup>.

Además, los profetas denunciaron los abusos del poder. Estaban convencidos de que ningún poder –sólo el de Yahvé para hacer justicia– era ilimitado. El derecho y la justicia están sobre toda razón o capricho de la monarquía, del estado. Su denuncia develaba el uso arbitrario del poder, pues los monarcas transgredían los preceptos y principios establecidos en la tradición legal que nació en el Sinaí. He aquí la faceta jurídica de la lucha de cultos: la fe en Yahvé le significaba a los monarcas un acotamiento a su poder, mientras que el culto a Baal significaba la ilegalidad, pues este dios no daba ninguna ley, y todo quedaba al contentillo y gusto del rey que era el representante divino. En palabras modernas, era la lucha en contra el absolutismo, la dictadura y el terrorismo de estado. Los profetas exigían el respeto a la ley –el culto a Yahvé–, y los monarcas hacían de su voluntad la única norma –el culto a Baal–.

Es sobresaliente la actitud de disidencia de los profetas, la cual se ubicaba claramente en el lugar de los oprimidos, de los pobres, de los que padecen la injusticia. Lo que hoy se podría nombrar como crítica jurídica<sup>2405</sup>, llevó a estos personajes a percatarse de la manipulación del derecho a favor de los grupos política y económicamente poderosos. Constantemente denunciaron, como se ha visto en los ejemplos arriba citados, la “legalidad de la injusticia”. En este sentido, los profetas eran conscientes de la utilidad de la ley, mientras no fuera acomodada para intentar legitimizar el abuso de los poderosos sobre los débiles. Siguiendo la tradición legal de su pueblo, los profetas exigían que el derecho no debería servir a una justicia conservadora (“dar a cada cual lo suyo”) sino a una justicia social plena y reivindicatoria (“que cada uno sea,

---

<sup>2404</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Del pensamiento jurídico contemporáneo*, op. cit., p. 211.

<sup>2405</sup> Cf. CORREAS, Oscar, *Crítica de la ideología jurídica. Ensayo sociosemiológico*, UNAM-Ediciones Coyoacán, México, 2005.

tenga y se le dé lo que le es debido por su condición de persona humana y de miembro de una determinada comunidad o sociedad”).

Recordemos que los profetas realizan su acción en conexión con una utopía. Parten de la realidad, son *realistamente intrahistóricos*, pero anuncian que las cosas pueden mejorar. Esta característica del profetismo es un elemento a tomarse en cuenta en las luchas populares y su uso de lo jurídico. En general, los órdenes jurídicos suelen ser verdugos de toda utopía. Ésta grita que las cosas están mal, y que pueden mejorar pues el ser humano no ha terminado de construir la historia. En cambio, un orden jurídico es conservador *casi* por definición.<sup>2406</sup> Quienes lo defienden alaban el orden jurídico vigente sin percatarse del desorden que en incontables ocasiones genera; reclaman seguridad jurídica para los que tienen satisfechas sus necesidades básicas, pero no exigen el respeto al derecho a la vida que se viola sistemáticamente a grandes capas de la población. Así, el jurista tradicional se encierra en su formalismo jurídico y cree que todo se resuelve con la aplicación de la ley. Esta actitud del jurista conservador es descrita de la siguiente manera por Kaplan:

“(Un tipo de jurista) de sesgo profesionalizante, asume el derecho como conjunto formalizado de normas fijas y estáticas, con autosuficiencia y capacidad para la regulación de todas las realidades y problemas; la solución de todos los conflictos en sentido de justificación y defensa del orden existente y de los poderes e intereses dominantes. Todo ello conduce al variable divorcio del jurista respecto de las realidades y aspiraciones nacionales de crecimiento y modernización, de desarrollo sociopolítico, de libertad y justicia, de emancipación humana y social, de soberanía nacional”.<sup>2407</sup>

La dimensión utópica y profética de lo jurídico es una ausencia muy criticable, pues en cierta forma las aspiraciones de que el derecho realmente contribuya con el cambio social y con la implantación histórica de la justicia, de que a través de él se logre defender al débil contra el fuerte, y de que sea auténtico instrumento de liberación humana quedan en cierta forma fuera del pensamiento jurídico.

Pero la utopía es necesaria para la reflexión jurídica no en el sentido de escape de la realidad; todo lo contrario. La utopía supone una crítica al orden social vigente y una apertura a nuevos horizontes de renovación futura. Con ella se facilita el paso de lo inhumano a lo humano, de lo caduco a lo venidero, de la esclavitud a la liberación, de lo injusto al auténtico derecho. La ventaja que una utopía puede presentar para el desarrollo de la humanidad consiste en su carácter

---

<sup>2406</sup> Y digo *casi* por la posibilidad de crear un derecho para la revolución; véase SALAMANCA, Antonio, *El derecho a la revolución*, op. cit.

<sup>2407</sup> KAPLAN, Marcos, “El abogado y la sociedad” en *El papel del abogado*, Porrúa, México, 1999, p. 104.

de evocación y en la fuerza estimulante con que puede animar al ser humano para que éste trabaje con empeño en pro de un futuro mejor.

Con utopía, y su consecuente praxis, sería posible que a los operadores jurídicos se les deje de identificar con “un papel y una imagen de defensa e ilustración, y de aplicación, de un derecho fetichizado, estático, rígido, instrumento de conservación, obstáculo pasivo o agente activo en contra de todo cambio progresivo”.<sup>2408</sup> Una actitud profética debe conducir a un uso alternativo, crítico y creativo del derecho, con conciencia de los sectores oprimidos a quienes se está sirviendo y reivindicando en sus derechos. Esto es lo que puede influir la TL en la praxis del Derecho.

## 8. El Evangelio desde la sensibilidad de derechos humanos

Una vez abordados algunos textos veterotestamentarios relevantes para la TL en el tema de justicia y derechos humanos, abordaremos el mensaje central del Nuevo Testamento: la predicación y praxis de Jesús de Nazaret. Sin duda, el contenido de este mensaje es muy amplio y abarca múltiples facetas de la existencia humana; no obstante, la temática de las siguientes páginas, al igual que las anteriores, responden a la selección de unos textos en función de una hermenéutica de la liberación desde la sensibilidad de derechos humanos.

La experiencia de liberación del Éxodo continúa en el Nuevo Testamento con la predicación del reinado de Dios por Jesús de Nazaret. Como hemos dicho, el objeto fundamental de la TL es el reinado de Dios como realidad y concepto estructural histórico. Se trata de un concepto dinámico, donde la TL busca indagar en su sentido, promover su historización, pero sin dejar a un lado su dimensión utópica. En este sentido, Ellacuría señala que “[n]ingún proyecto histórico cumple con la utopía del reino de Dios en la tierra. Ninguna realización histórica alcanza el ideal que el reino de Dios exige para los hombres y para los pueblos. Por lo mismo, el anuncio pleno del reino sirve para señalar límites y para animar las luchas; pero sirve, sobre todo, para aportar direcciones y valores específicos que los proyectos puramente terrenales no pueden aportar”.<sup>2409</sup>

El reinado de Dios asume la tradición liberadora del Antiguo Testamento y está relacionado directamente con la praxis y mensaje de Jesús de Nazaret. De ahí la importancia que en la TL tiene la recuperación del Jesús histórico<sup>2410</sup> y de su dimensión política.

---

<sup>2408</sup> *Ídem.*, p. 105.

<sup>2409</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero”, *op. cit.*, p. 374.

<sup>2410</sup> Cf. SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, *op. cit.*, pp. 149-186; SOBRINO, Jon, *Jesús en América Latina*, *op. cit.*, pp. 95-128; BOFF, Leonardo, *Jesucristo el liberador*, *op. cit.*, pp. 11-46; SOBRINO, Jon, *Cristología desde América Latina*, *op. cit.*, pp. 1-13; TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Hacia la comunidad. 5. Por eso lo mataron*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 47-75; SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, *op. cit.*, pp. 51-86; SEGUNDO, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, *op. cit.*, pp. 69-104.

## 8.1. El problema del “Jesús histórico”

Con los avances exegéticos de los últimos siglos, el problema del “Jesús histórico”, es decir, el problema de determinar quién fue, qué hizo y qué dijo realmente el personaje histórico Jesús de Nazaret en la Palestina de hace dos mil años, con independencia de la expresión de fe de las primeras comunidades cristianas que se encuentra plasmada en los Evangelios, ha tomado gran importancia en las teologías contemporáneas, incluyendo por su puesto a la TL. Hagamos un breve repaso sobre el problema, no con ánimos exhaustivos pues rebasaría los objetivos de esta investigación, sino para ubicar su importancia en el desarrollo de la TL.

Antes del siglo XVIII, se consideraban como relatos históricos lo narrado y relatado en los cuatro Evangelios; éstos eran abordados como auténticas biografías de Jesús de Nazaret. Pero en el año 1778 apareció a la luz pública una obra titulada *La intención de Jesús y sus discípulos*, escrita por Hermann Samuel Reimarus. Este profesor de lenguas orientales en Hamburgo dejó los manuscritos de esta obra de manera inédita; diez años después de su muerte, fueron publicados por su discípulo G.E. Lessing. En estos manuscritos, Reimarus sostiene que el Jesús que existió realmente en Nazaret y el Cristo que predicaban los Evangelios no son lo mismo: el primero fue un mesías político que fracasó y fue muerto en la cruz; el resto lo hicieron sus discípulos en una especie de venganza, y así transformaron este fracaso y a su maestro con ello. Es entonces cuando nace el llamado “problema del Jesús histórico”, es decir, ¿fueron realmente lo mismo el Jesús de la historia y el Cristo que es objeto de la fe? Un problema que aparece a la par del nacimiento de la historia como ciencia; coincidencia que no es de extrañar.

La historia del problema del Jesús histórico abarca desde el citado año 1778 hasta los días actuales. A través de este tiempo, los investigadores han optado por distintos métodos y premisas para realizar su labor. Esta historia suele dividirse de la siguiente manera<sup>2411</sup>:

- a) *Primera etapa*: A partir de la publicación de Reimarus, nace una corriente de investigadores liberales que trató de descubrir quién había sido realmente Jesús de Nazaret. Esta corriente fracasó pues terminó por fabricar una pluralidad de “imágenes científicas” del mismo Jesús. G. Paulus señalaba que los evangelios eran históricas y

---

<sup>2411</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, Ignacio, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 19-50; LAMBIASI, Francesco, *El Jesús de la Historia. Vías de acceso*, Sal Terrae, Santander, 1985, pp. 25-38; LOIS, Julio, “Estado actual de la investigación histórica sobre Jesús” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 245, <http://servicioskoinonia.org/relat/245.htm>, consulta mayo del 2009; PELÁEZ, Jesús, “Un largo viaje hacia el Jesús de la historia” en Juan José Tamayo-Acosta (Ed.), *Diez Palabras sobre Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella, 1999, pp. 57-123; HILGERT, Pedro R., *Jesús Histórico*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1989; SANDERS, E.P., *La figura histórica de Jesús*, Trad. José Pedro Tosaus, Verbo Divino, Estella, 2000; CADAVID, Álvaro, “La investigación sobre la vida de Jesús” en *Teología y vida*, vo. 43, no. 4, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2002, pp. 512-540; AGUIRRE, Rafael, “El Jesús Histórico a la luz de la exégesis reciente” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 306, <http://servicioskoinonia.org/relat/306.htm>, consulta mayo del 2009.

objetivas, y los hechos podrían explicarse sin problema de modo natural. D.F. Strauss, en su obra *Vida de Jesús* (1835-1836), influenciado por el romanticismo, sostuvo que Jesús es una imagen poética, un personaje ideal, creado de manera mítica. J.E. Kuhn publicó *Vida de Jesús analizada científicamente* (1838) afirma que los evangelios no son históricos pues a los autores les interesa encontrar pruebas de la mesianidad de Jesús. En 1863, aparece la obra *Vida de Jesús* de E. Renan, donde se señala la evolución de Jesús de un personaje bondadoso a un personaje revolucionario. En el mismo año, Holtzmann publica *Los evangelios sinópticos. Su origen y su carácter histórico*, que es importante porque comienza a centrar la atención de las investigaciones en las fuentes que transmiten la vida, mensaje y actividad de Jesús.

Albert Schweitzer da un paso importante en su obra *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*<sup>2412</sup>, donde concluyó que era imposible reconstruir la vida de Jesús, pues en los evangelios no hay los suficientes elementos para tal empresa.

- b) *Segunda etapa*: Con la conferencia de Martín Kähler pronunciada en 1892, titulada “El Jesús que llaman histórico y el Cristo de la verdadera historia: el bíblico”, se da inicio a un segundo periodo de la investigación sobre el personaje histórico del Nazareno. Su posición es fideísta y, por tanto, niega todo valor a la investigación histórica. Si el intento de la escuela liberal había fracasado, asegura este autor, fue porque en los Evangelios sólo se encuentra un Cristo de la fe, como igualmente la ciencia sólo puede dar un Jesús interpretado, pues el Jesús histórico que da la ciencia es ya una “imagen” de Jesús. Es imposible acceder a “datos desnudos” sobre el Jesús que vivió en Palestina hace dos mil años.

Dentro de esta etapa, aunque con diferentes matices, también puede ser incluida la posición, nacida en el siglo XX, del teólogo Rudolf Bultmann. Para este autor, la investigación histórica de Jesús es imposible de hecho, porque los Evangelios no son ninguna relación ordenada de testigos oculares, sino creaciones posteriores que salieron a la luz como producto de una prolongada gestación colectiva, efectuada en el seno de comunidades creyentes. Esta reflexión de las comunidades no pretendía conservar como reliquias intactas las palabras y las acciones de Jesús, sino que quería dar un testimonio de su propia fe. Además, considera que a la teología le es inútil la investigación histórica de Jesús, pues lo importante es la predicación que de él hicieron los primeros cristianos, y no lo realizado por el Nazareno como personaje histórico; entonces el “Jesús de la historia” es un elemento del judaísmo y no propiamente cristiano. Bultmann propone el método de la historia de las formas, que sostiene que la tarea de la exégesis es la

---

<sup>2412</sup> Cf. SCHWEITZER, Albert, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Trad. Juan Miguel Díaz, Edicep, Valencia, 1990.

“predicación primera” (la reflexión de las primeras comunidades cristianas) sobre Jesús y no el Jesús histórico en sí; afirma que los Evangelios no son documentos unitarios sino que están formados por muchas unidades que constituyen esa “predicación primera”; entonces hay que encontrar estas unidades independientes y ubicarlas en su contexto de nacimiento para así poder entenderlas e interpretarlas.

- c) *Tercera etapa*: Se da una reacción contra la postura descrita en el párrafo anterior, y sostiene que aunque sea poco lo que se pueda conocer del Jesús de la historia, ese poco tiene interés para la teología. Se critica el método de la historia de las formas<sup>2413</sup> por otorgarle excesiva capacidad creativa a las primeras comunidades cristianas. Se sostiene que entre Jesús y la predicación de las primeras comunidades hay una continuidad, por lo que la investigación sobre el Jesús histórico es importante para la teología.

Esta etapa de la investigación histórica sobre Jesús tiene su punto de partida en la conferencia pronunciada el año 1953 por E. Käsemann en Marburgo y publicada con el título “Das Problem des historischen Jesu” (El problema del Jesús histórico). Además, pertenecen a esta etapa autores tan conocidos como J. Jeremias, G. Bornkamm, H. Conzelmann, J. A. Robinson y H. Braun; ellos propugnaban un movimiento de vuelta al Jesús de la historia.

- d) *Cuarta etapa*: Esta etapa se distingue por su interdisciplinariedad. No son sólo teólogos o exegetas los que abordan el Jesús de la historia, sino historiadores, sociólogos, antropólogos; no preocupados tanto por mostrar la continuidad entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, cuanto por rescatar de y para la historia su imagen. Su característica principal es la gran preocupación por contextualizar a Jesús en el marco socio-histórico del judaísmo de su tiempo, con la ayuda del mayor grado de conocimiento que se tiene hoy de las literaturas apócrifa, qumránica, rabínica, y de los resultados obtenidos de las excavaciones arqueológicas de los principales escenarios de

---

<sup>2413</sup> “Tras la primera guerra mundial, K. L. Schmidt, en *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, (=El marco de la historia de Jesús) (Berlín 1919), M. Dibelius, en *Die Formgeschichte des Evangeliums*, (=La historia de las formas del evangelio) (Tubinga 1966) y R. Bultmann, en *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (=Historia de la tradición sinóptica) (Gotinga 1964), aplicaron a los sinópticos el método de la historia de las formas (o crítica de las formas, como suele llamarse recientemente), que H. Gunkel había aplicado con tanto éxito al Antiguo Testamento. Este método tiene como principal presupuesto considerar que ‘los relatos sobre Jesús existían aislados oralmente antes de fijarse por escrito’. Puestos por escrito, sirvieron para la edificación e instrucción de la primitiva comunidad cristiana; eran, por tanto, el producto de una tarea creadora de la comunidad, más que de un evangelista, en cuanto que éste, como redactor de hecho, no sólo refleja su propio pensamiento, sino también el del grupo en cuyo seno se halla. La inserción en el evangelio de estos relatos sueltos fue el último paso en la evolución de este proceso. Los evangelios, por tanto, no son obras unitarias, sino colecciones de pequeñas unidades literarias soldadas unas a otras en forma de colecciones. La plasmación por escrito de todo este material respondió a las necesidades de las comunidades. Cada una de las formas era utilizada según requería la ocasión. Los evangelistas reunieron esas pequeñas unidades y, con una ligazón laxa, las transmitieron por escrito en un género literario original: el evangelio” (PELÁEZ, Jesús, “Una largo viaje hacia el Jesús de la historia”, *op. cit.*, pp. 84-85).

la actividad pública de Jesús. En esta etapa podemos mencionar a John Dominic Crossan, E.P. Sanders y Gerd Theissen.

Esta evolución sobre la investigación del Jesús histórico ha dado frutos importantes para reflexionar sobre el pensamiento cristiano. Entre ellos se pueden citar los siguientes: a los Evangelios se les otorga su auténtico carácter de escritos teológicos, más que de biografías en el sentido moderno de la palabra; se comprueba la existencia histórica de Jesús de Nazaret, tirando por suelo afirmaciones como la de Bruno Bauer que defendió que Jesús era sólo una idea predicada por unos pescadores de Galilea, donde expresaban sus anhelos de liberación; por medio de diversas ciencias –sociología, arqueología, antropología, historia, etc.– se trata de reconstruir el contexto vital de Jesús de Nazaret, para recuperar en lo posible su historia; se reconoce que el Jesús histórico es fundamental para entender el mensaje cristiano, pues hay una conexión entre aquél y el Cristo de la fe predicado por las primeras comunidades cristianas; se comprende que los Evangelios –en especial los sinópticos– contienen elementos prepascuales (del tiempo de Jesús) y postpascuales (nacidos en las comunidades cristianas). De hecho, hay quienes prefieren sustituir los términos “Jesús histórico” y “Cristo de la fe” por “Jesús prepascual” y “Jesús postpascual”.<sup>2414</sup>

Es importante tener en cuenta que para la TL, la búsqueda histórica de Jesús es fundamental<sup>2415</sup>, pues sin este personaje histórico no existiría cristianismo ni Evangelio. Tan es así que algunos conflictos de esta teología con el Vaticano se han generado a partir de la recuperación que realiza de la praxis y el mensaje de Jesús de Nazaret, sobre la base de las investigaciones históricas.<sup>2416</sup>

---

<sup>2414</sup> En la TL, por ejemplo, está Juan Luis Segundo: “...hasta qué punto la interpretación de Jesús como Mesías se mezcla con los hechos de su historia, tan humana y tan profundamente conflictiva, precisamente por humana, en la narración evangélica de los sinópticos. Y muestra así mismo que, para recobrar el sentido de la figura histórica de Jesús, es menester hoy una larga exégesis. (...) Pero para llegar a esa historia siempre será menester aplicar ese primer criterio de fiabilidad histórica: la distinción entre lo pre-pascual y lo post-pascual, para darle la preferencia (desde ese punto de vista) a lo primero” (SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, op. cit., p. 137).

<sup>2415</sup> “Desde aquellos orígenes de la teología de la liberación, la intuición ha sido mantenida, explicitada y puesta a producir. L. Boff (...) dice con toda claridad: ‘la cristología de la liberación elaborada desde América Latina antepone el Jesús histórico al Cristo de la fe’ [*Jesucristo y liberación del hombre*]. El hecho es, pues, innegable. En América Latina se ha intentado producir la necesaria cristología mediadora que pedía H. Assmann, y ésta es la que comienza con Jesús de Nazaret. Y sigue en pie la intuición original: ‘lo que está en juego es que no se use el misterio de Jesús para sostener la injusticia’” (SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, op. cit., p. 64).

<sup>2416</sup> Entre diversos casos, podemos citar las críticas oficiales a las cristologías de Carlos Bravo y de Jon Sobrino. En el primer caso, el teólogo mexicano fue cuestionado por el Vaticano debido a su obra *Jesús, hombre en conflicto*; se le hicieron observaciones de tipo exegético y doctrinal, entre las que destacan: Exageración de la conflictualidad, unilateralismo del método estructural, ambigüedad del verdadero conflicto y deficiente diferenciación entre el Jesús histórico, y su experiencia en la comunidad cristiana a la que se dirige Marcos. En la segunda edición de esta obra, en 1996, el autor incluye una réplica a las acusaciones de Roma (Cf. BRAVO, Carlos, *Jesús, hombre en conflicto*, op. cit., pp. 305-328). El caso de Jon Sobrino es más reciente. El 14 de marzo de 2007 la Congregación para la Doctrina de la Fe dio a conocer públicamente una “Notificación” sobre las obras *Jesucristo Liberador* y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Según la introducción del texto oficial, dichas obras comenzaron a ser

Ahora bien la recuperación de la humanidad de Jesús, por parte de la TL, busca evitar que se realicen reflexiones sobre *el Cristo* muy apartadas, e incluso contradictorias, de lo que fue en realidad Jesús. González Faus expresa esta situación con las siguientes palabras: “Mientras Jesús fue un hombre conflictivo para las autoridades religiosas (...) ‘el Cristo Hijo de Dios’ se convierte en la excusa con que las autoridades religiosas intentan domesticar o desautorizar todas las conflictividades que se les enfrentan. Tenemos que, mientras Jesús fue un hombre descaradamente parcial a favor de los pobres, ‘el Cristo Hijo de Dios’ es una excusa para que los cristianos no opten por los pobres en nombre de la universalidad de lo divino (...) Así es como se ha podido llegar a que la divinidad de Jesús se convierta en una escapatoria hacia lo abstracto y lo falsamente espiritualista, lo cual, a la vez que tranquilizaba las conciencias, actuaba como poderoso freno conservador y sostenedor de los *status quo* de Occidente”.<sup>2417</sup> En un sentido semejante, y haciendo hincapié en la diferencia del sentido del Jesús histórico entre la TL y las teologías primermundistas, Jon Sobrino señala:

“...cuando las cristologías descritas [algunas europeas] vuelen a Jesús de Nazaret están todavía bajo el influjo de la sospecha de la primera ilustración: la fe es mítica y autoritaria. Y de ahí la tarea de cómo pueda creer el individuo razonablemente y cómo pueda, en cuanto individuo, encontrar sentido en esa fe.

Desde América Latina, el enfoque es distinto, pues el problema mayor no es, en directo, el sentido de la vida del individuo, sino el sin sentido de la tragedia de la realidad, dentro de la cual la vida personal adquirirá sentido o sinsentido. Desde este punto de vista, la mayor urgencia para la fe no es la *desmitificación* de Cristo, como en las teologías progresistas, sino la *despacificación* de Cristo: que no nos deje en paz ante la miseria de la realidad, y, por supuesto, su *des-idolatrización*: que en su nombre no pueda oprimirse la realidad”.<sup>2418</sup>

En otras palabras, el interés por recuperar al Jesús histórico, realizando una lectura de los evangelios para tal efecto, busca evitar todo ahistoricismo y abstracción del mensaje que constituye el núcleo de la fe cristiana, protegiendo y reforzando así su inherente talante crítico. Recuérdense el sentido unitario que de la realidad y la experiencia de Yahvé tenía el antiguo Israel,

---

estudiadas desde 2001 a raíz de los errores y las imprecisiones en ellas encontradas. En julio de 2004, se envió al autor una carta remitida por medio del superior de la Compañía de Jesús, Peter Hans Kolvenbach en donde se le exponía como resultado de aquel examen una detallada enumeración de proposiciones erróneas o peligrosas encontradas en dichos libros. En marzo de 2005, Jon Sobrino envió una “Respuesta” a la Congregación, la cual no fue encontrada satisfactoria por sus evaluadores.

<sup>2417</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, José I., *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1979, p. 27; *La Humanidad Nueva*, *op. cit.*, p. 218.

<sup>2418</sup> SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, *op. cit.*, p. 67.

pueblo al que perteneció Jesús durante toda su vida: “En la experiencia de Dios que va haciendo el pueblo del Antiguo Testamento, va descubriendo que fe y vida, Dios y hombre, experiencia de Yahvé y compromiso de justicia social son inseparables (...) en toda la experiencia veterotestamentaria de Dios forman una unidad inseparable los aparentes binomios: fe-vida; religión-ética; culto-compromiso por la justicia; sabiduría divina-vida humana feliz; conocimiento de Dios-respeto al hombre”.<sup>2419</sup> Con esta inserción en la historia, la praxis y el mensaje de Jesús dejan de estar relegados al campo meramente “espiritual y religioso”, para volver a abarcar –tal cual lo entendieron sus contemporáneos– toda la realidad y existencia humanas: tanto en sus aspectos interior como exterior, individual como social, religioso como político.

Como se comentó líneas arriba, los estudios exegéticos han llegado a la conclusión de que los cuatro libros llamados “evangelios”, cuyas autorías son atribuidas a Marcos, Mateo, Lucas y Juan, no son reportajes históricos o biografías de Jesús en el sentido moderno de la palabra. La intención de estos autores no fue realizar esto último, sino plasmar una reflexión sobre el significado de Jesús de Nazaret dirigida a una comunidad concreta de creyentes. Es así como los evangelios son documentos realizados a partir de una reflexión –tanto comunitaria como personal– y redactados respetando una estructura; es decir, no son unas simples antologías de hechos sobre la predicación de Jesús sino escritos realizados siguiendo un patrón. Además, el objetivo que persiguieron no fue histórico sino pedagógico y teológico. Los autores buscaron dejar por escrito –pues los testigos presenciales iban muriendo– una enseñanza sobre el mensaje del Nazareno y una reflexión sobre el significado de su praxis, para lo cual se valieron de diversos recursos literarios. En estos textos suelen combinarse palabras que pronunció o hechos que hizo realmente Jesús (llamados elementos *prepascales*) junto con otros elementos que nacieron a partir de la reflexión de los primeros cristianos (llamados elementos *postpascales*).

Entre las diversas formas literarias que se encuentran en los Evangelios destacan la parábola, los relatos de vocación, los discursos, la controversia, la sentencia enmarcada, las palabras flotantes, los relatos epifánicos o teofánicos, el estilo apocalíptico, y la narración de ideas.<sup>2420</sup> Aquí nos centraremos a las parábolas, los discursos, las controversias y las narrativas sobre milagros. El Evangelio de Juan se considera el más desarrollado en cuanto teología, y es totalmente diferente a los demás evangelios, tanto en su lenguaje, temas y estructura como por su perspectiva.<sup>2421</sup> Fue escrito entre los años 95 a 100 d.C., probablemente en la ciudad de Efeso,

---

<sup>2419</sup> SIVATTE, Rafael, *La justicia que brota de la fe*, Sal Terrae, Santander, 1985, p. 34.

<sup>2420</sup> CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1992, pp. 24-25.

<sup>2421</sup> Por ejemplo, en Juan se afirma que Jesús y sus discípulos fueron muchas veces a Jerusalén, mientras que los otros tres evangelistas sólo constatan una ida. Otro ejemplo es la fecha de muerte de Jesús, en la cual también existe discrepancia.

ubicada en territorios de la actual Turquía.<sup>2422</sup> En cambio, los otros tres evangelios –Marcos, Mateo y Lucas– son bastante parecidos y por eso son conocidos como los “evangelios sinópticos”.<sup>2423</sup>

El Evangelio de Marcos se redactó en Roma entre los años 64 y 70 d.C., y es el primero en su género. Está dirigido a los cristianos de Roma, es decir, a una comunidad perseguida por el poder de Nerón. En su mayoría es gente ajena al judaísmo, y por tanto, Marcos se dio a la tarea de traducir las palabras arameas y de explicar ciertas costumbres judías.<sup>2424</sup> Por otra parte, el escrito de Mateo se originó probablemente en Antioquia alrededor del año 80 d.C., y está dirigido a judíos que han optado por el cristianismo y que se encontraban en conflicto con el judaísmo oficial, lo que explica que sea el autor con mayores referencias al Antiguo Testamento.<sup>2425</sup> Por último, el Evangelio de Lucas fue escrito tal vez en la ciudad de Corinto, entre los años 80 y 90 d.C. El autor no fue judío –de hecho era griego– y su mayor interés fue la inserción del mensaje cristiano en la cultura grecorromana.<sup>2426</sup>

Pero antes de la aparición de los Evangelios ya se habían redactado algunas colecciones sobre las palabras y los hechos de Jesús. La exégesis considera que los tres primeros evangelistas tuvieron una tradición en común, mientras que existió una a la que sólo accedieron Lucas y Mateo. A esta fuente se le conoce como “Q” (del alemán *Quelle* = fuente), la cual sólo constituye una hipótesis de trabajo para intentar diferenciar los elementos que fueron añadidos por los autores de aquellos que, por ser más antiguos, probablemente estén más cercanos a las palabras originales de Jesús.<sup>2427</sup>

Una vez señalado lo anterior, a continuación se abordará el contenido del mensaje y la praxis de Jesús sobre la base de los Evangelios. Es decir, a partir de los elementos que otorgan los textos evangélicos se intentará recrear el mensaje de Jesús para que tenga sentido en la vida de los seres humanos de hoy que se preocupan por el respeto de derechos humanos. En este sentido, queremos tener presentes las siguientes palabras de Juan Luis Segundo: “Seguir a Jesús no es sacralizar la ideología que él usó y forzar las circunstancias infinitamente variables al escuchar las mismas palabras y presenciar idénticos sucesos. Se trata de **‘crear’ evangelios** para expresar

---

<sup>2422</sup> Cf. CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Nuevo Testamento*, op. cit., pp.125-126.

<sup>2423</sup> Una sinopsis es un libro que presenta los evangelios en columnas, de forma que se puedan ver de una sola ojeada (*syn-opsis*) los textos correlativos. Los tres primeros evangelios se parecen lo bastante para que puedan colocarse de este modo; por eso se les llaman evangelios sinópticos: Mateo, Marcos y Lucas.

<sup>2424</sup> Cf. CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Nuevo Testamento*, op. cit., pp. 76-77.

<sup>2425</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 92-93.

<sup>2426</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 108-109.

<sup>2427</sup> “Dicha fuente no existe como documento, pero podemos identificar su existencia, reconstruir sus textos y determinar sus contenidos sin especial dificultad a partir del *material* que tienen *en común* Mateo y Lucas y que no depende de Marcos. Ambos evangelistas se inspiraron en ella y la modificaron, en parte conforme a su estructura literaria y a su intencionalidad teológica. Los especialistas convienen en que la versión de la fuente Q ofrecida por Lucas es más fiel al original que la versión de Mateo” (Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Hacia la comunidad*. 5. *Por eso lo mataron*, op. cit., p. 59).

la fe de Jesús con las ideologías que mejor puedan vehicularla hoy y aquí. El Nuevo Testamento es el mejor ejemplo de **una colección de ‘claves’** diferentes en torno al mismo personaje histórico: Jesús de Nazaret. Todas ellas son claves humanas, porque Dios no tiene otro lenguaje para hablar al hombre”.<sup>2428</sup> Siguiendo estas palabras, la clave que usaremos serán los derechos humanos como herramientas de liberación, como procesos de lucha, según lo establecimos en el capítulo anterior. En otras palabras, buscaremos “crear” –o “esbozar” por lo menos– un “evangelio de los derechos humanos”.

## 8.2. La dimensión política de Jesús

A Jesús de Nazaret se le conoce como el fundador del cristianismo y de la Iglesia. Como consecuencia, se ha creado a su alrededor un estereotipo como maestro espiritual, dulce y pacifista hasta el extremo, indiferente por las cuestiones materiales y políticas de “este mundo”, y tan sólo preocupado en predicar los méritos necesarios para acceder a la vida en el “otro mundo” o en “el reino de los cielos”. Pero, si consideramos lo explicado en los puntos anteriores respecto al significado político y social de la experiencia de Yahvé en el pueblo de Israel, parece incongruente que un sujeto nacido en el seno de ese pueblo y que creció aprendiendo y asimilando sus tradiciones –en especial las contenidas en el Código de la Alianza y los profetas– responda a un estereotipo con esas características. En cambio, es más lógico pensar que Jesús de Nazaret asimiló, al igual que la sociedad en que vivió, lo religioso y lo político como realidades indivisiblemente ligadas.

Ahora bien, ¿cómo expresan los evangelistas el carácter político del mensaje y la praxis de Jesús? ¿En realidad el Nazareno tuvo pretensiones políticas o sólo redujo su predicación al campo espiritual<sup>2429</sup>? Es importante responder dichas preguntas para efectos de este trabajo, porque si Jesús tan sólo pretendió actuar en el campo espiritual sin influir en la realidad política, entonces su mensaje poco puede aportar a la reflexión que hemos venido realizando. La justicia y los derechos humanos son realidades sociopolíticas, es decir, realidades que tienen que ver con la praxis del ser humano con la sociedad y el mundo. Un mensaje que se limite al campo espiritual –entendiendo éste desde una perspectiva dualista– suele abordar la justicia como el conjunto de obligaciones necesarias para tener “paz espiritual”, para ganar la “vida eterna”, y no como una

---

<sup>2428</sup> SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, op. cit., p. 186 (negritas mías).

<sup>2429</sup> Respecto al sentido de lo “espiritual” vale la pena realizar una aclaración. Para destacar la dimensión política de Jesús de Nazaret se ha optado por entender lo “espiritual” en su clásico concepto dualista, es decir, como lo opuesto a lo material. Sin embargo, el sentido real de lo “espiritual” –y como seguramente lo experimentó el Nazareno– lo expresa claramente el teólogo Torres Queiruga: “No han faltado, ni faltan los que reducen la espiritualidad a un espiritualismo desencarnado y abstracto, alejando de la vida real y ajena al cuerpo. Como si la espiritualidad remitiera a la otra vida y no llamase, más bien, a vivir a fondo esta vida, con la máxima calidad, en todas y cada una de sus dimensiones: corporales y anímicas, individuales y comunitarias, en su fugacidad y en su permanencia” (TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1996, p. 72, cursivas mías).

característica de las relaciones y estructuras sociopolíticas que permiten el acceso del ser humano a una vida digna. Así, un mensaje “espiritualizante”<sup>2430</sup> no tiene mucho que aportar al pensamiento de derechos humanos.

El mensaje de Jesús fue un mensaje político-religioso; así lo entendieron sus contemporáneos, y seguramente esa fue su auténtica intención. No obstante, si el calificativo “político” se aplica a aquellas personas que buscan los medios necesarios para acceder al ejercicio poder (del estado), entonces para la lectura que hace la TL de los evangelios, Jesús no fue un político. Al contrario, los evangelistas señalan que rechazó la pretensión de ciertos sectores del pueblo de proclamarlo su rey, y que rehusó igualmente convertir su praxis en un medio para acceder a los puestos de poder.<sup>2431</sup> En cambio, si por político se entiende alguien que ejerce de manera abierta y explícita un sistema de medios sociopolíticos para ponerlos al servicio de una concepción determinada del sentido del ser humano y de su existencia social, entonces definitivamente, para la interpretación realizada por la TL, Jesús de Nazaret ejerció una actividad política. Además, las características de esta actividad fueron razones que los condujeron a su muerte.<sup>2432</sup>

Marcos utiliza frecuentemente la palabra de origen griego *evangelio* (“buena noticia”) como calificativo del mensaje de Jesús. Con esta palabra introduce su escrito<sup>2433</sup> y más adelante la vuelve a utilizar en un texto programático: “Jesús marchó a Galilea, y proclamaba la Buena Nueva de Dios: ‘El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; conviértanse y crean en la Buena Nueva’” (Mc 1, 14-15). Pues bien, el calificativo “evangelio” tenía un importante contenido político. En primer lugar, encuentra sus antecedentes proféticos en el libro de Isaías, quien lo asocia al anuncio de la liberación de los exiliados en Babilonia y a la restauración de Sión.<sup>2434</sup> En segundo lugar, el término era también conocido en la sociedad grecorromana, pues lo usaba la propaganda imperial para calificar como buena nueva el nacimiento del emperador

---

<sup>2430</sup> “Espiritualizante” entendido como la incorrecta comprensión y errónea puesta en práctica de lo auténticamente espiritual. La TL ha recuperado la dimensión material de la espiritualidad y, por tanto, su conexión con la praxis de liberación. Así, por ejemplo, Pedro Casaldáliga y José María Vigil rechazan el dualismo griego, donde lo espiritual es opuesto a lo material; en cambio señalan que “[p]ara la Biblia, espíritu no se opone a materia, ni a cuerpo, sino a maldad (destrucción); se opone a carne, a muerte (la fragilidad de lo que está destinado a la muerte); y se opone a la ley (la imposición, el miedo, el castigo). En este contexto semántico, espíritu significa vida, construcción, fuerza, acción, libertad. El espíritu no es algo que está fuera de la materia, fuera del cuerpo o fuera de la realidad real, sino algo que está dentro, que inhabita la materia, el cuerpo, la realidad, y les da vida, los hace ser lo que son; los llena de fuerza, los mueve, los impulsa; los lanza al crecimiento y a la creatividad en un ímpetu de libertad. En hebreo, la palabra espíritu, *ruah*, significa viento, aliento, hálito. El espíritu es, como el viento, ligero, pontente, arrollador, impredecible. Es, como el aliento, el viento corporal que hace que la persona respire y se oxigene, que pueda seguir viva. Es como el hálito de la respiración: quien respira está vivo; quien no respira está muerto” (CASALDÁLIGA, Pedro y VIGIL, José Ma., *Espiritualidad de la liberación*, op. cit., pp. 22-23).

<sup>2431</sup> Cf. Mt 4, 8-10; Jn 6, 15.

<sup>2432</sup> Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, op. cit., pp. 67-88.

<sup>2433</sup> Cf. Mc 1, 1.

<sup>2434</sup> Cf. Is 40, 9-10; 52, 7; 61, 1.

proclamado “hijo de Dios” y “generador de la paz”.<sup>2435</sup> Pero lo que el libro de Marcos expone no es la *pax* romana sino el mensaje y la praxis de Jesús de Nazaret. Una contraposición de claro contenido político, pues entre el concepto de ser humano que ponía en práctica el Imperio Romano y el expuesto por Marcos a través de Jesús, existe una gran discrepancia.

Los evangelios de Lucas y Mateo presentan uno de los textos más conocidos sobre Jesús: las bienaventuranzas o el sermón del monte.<sup>2436</sup> Ambos evangelistas realizaron un trabajo redaccional propio para presentar y adaptar las bienaventuranzas a las necesidades de sus comunidades. Más allá de la discusión sobre la historicidad de dicho discurso, es claro que presenta una síntesis del significado de la praxis y mensaje de Jesús, y este significado queda más claro en la reconstrucción de la fuente Q.<sup>2437</sup>

El mensaje contenido en las bienaventuranzas, según estaría presente en Q, es de indudable contenido político. En ellas se expresa: “Felices los pobres..., felices los que lloran..., felices los que tienen hambre...”. ¿Es este un contenido político? Es muy frecuente escuchar interpretaciones moralizantes al respecto, donde se hace hincapié en la felicidad que se debe tener a pesar de que se sufra pobreza, dolor o hambre, ya que el consuelo final vendrá en el “reino de los cielos”. Sin embargo, el sentido en Jesús es diferente. Los pobres, los que lloran y los que tienen hambre son felices porque, según el plan que Dios tiene para el ser humano, dejarán de ser pobres, serán consolados y tendrán con qué saciarse. Y este cambio de situación no vendrá en “la otra vida”, sino en este mundo. Juan Luis Segundo lo dice con gran claridad: “Y el reino viene para cambiar la *situación* de los pobres y ponerle fin. Que los pobres posean el reino de Dios, de acuerdo con la primera bienaventuranza, no es un mérito de ellos, ni menos aún la consecuencia de un valor que tendría la pobreza. La razón es opuesta: lo inhumano de su situación de pobres. El reino viene porque Dios es ‘humano’, porque no puede sufrir esa situación y viene a hacer cumplir su voluntad sobre la tierra: que la pobreza cese su obra destructora de humanidad”.<sup>2438</sup>

Por eso, el mismo Jesús cuando enseña a orar dice: “venga tu Reino; hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo” (Mt 6, 10). En este sentido, Leonardo Boff destaca que en el lenguaje bíblico “cielo y tierra quieren expresar, espacialmente, la totalidad de la creación de Dios, quien por lo mismo es llamado ‘Señor de cielo y tierra’ (...). Pedir que se haga *tu voluntad así en la tierra como en el cielo* equivale a desear que se haga la voluntad de Dios *en todos los lugares y siempre*. El reinado no abarca ni abarcará una *franja* de la creación, sino la creación entera (cielo y tierra) transfigurada. La voluntad de Dios cubre la totalidad de su creación”.<sup>2439</sup>

---

<sup>2435</sup> Cf. GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., pp. 139-140.

<sup>2436</sup> Cf. MATEOS, Juan, *El sermón del monte*, CRT, México, 1990.

<sup>2437</sup> Cf. SEGUNDO, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, op. cit., pp. 156-177.

<sup>2438</sup> *Ídem.*, p. 160.

<sup>2439</sup> BOFF, Leonardo, *El Padrenuestro. La oración de la liberación integral*, Trad. Teófilo Pérez, Paulinas, Madrid, 1982, p. 95.

Pero lo anterior no bastaría para darle carácter político al mensaje evangélico. Podría argumentarse que si bien ese cambio de situación debe realizarse en “este mundo”, parecería que Jesús comprendió que dicho cambio se llevaría a cabo por voluntad divina sin la participación activa del ser humano. Lo que, de ser cierto, terminaría por espiritualizar su mensaje, haciendo nugatorio su probable contenido político. Se desconocería la transformación que la praxis humana ha de sufrir a partir de la propia fe cristiana. Sin embargo, la lectura del Evangelio que realiza la TL no concuerda con esta idea. Jesús entendió la historia como tarea para la libertad humana, y por eso llamó a la acción concreta del ser humano: invitó a “buscar” el reinado de Dios. Y aquí “buscar” tiene un sentido restitutorio de lo que al pueblo de Israel se le había extraviado: una sociedad donde imperara la justicia y fuera construida según la ley de Yahvé.<sup>2440</sup>

Aunado a todo lo anterior Lucas, a través de los “¡ay!” que presenta como paralelos a las bienaventuranzas (Lc 6, 24-26), deja en claro que el cambio de situación que hace felices a los pobres, a quienes lloran y a los hambrientos, es una mala noticia para los grupos sociales opuestos. Es decir, esta “buena noticia” no es un mensaje neutro, ya que significa el fin de los privilegios que hasta entonces tenían los ricos, los hartos, los que podían reír, pues dichos privilegios son consecuencias de un mundo que estructuralmente hace que otros sean pisoteados y se les niegue su felicidad y dignidad.

Ahora bien, en conexión con su mensaje, la praxis de Jesús también tuvo un sentido religioso y político. Su praxis no fue neutra; su concepción del sentido del ser humano se contrapuso totalmente con la concepción de muchos de sus contemporáneos. Esto le generó conflictos, y el contenido de dichas confrontaciones ha sido una clave hermenéutica para la TL.<sup>2441</sup> Los evangelistas muestran que las acciones de Jesús van encaminadas a favor de los pobres, a favor de los sectores relegados socialmente, a favor de quienes sufren un tipo de opresión. Y estas acciones están sobre la base de la experiencia que Jesús tuvo de Dios: un padre bueno deseoso de justicia para todos los seres humanos, sus hijos.

Dichas acciones fueron creándole enemigos entre aquellos sectores que ejercían el poder, fuera éste social, económico, político o religioso. Así, en uno de los primeros relatos que aparecen en el evangelio de Marcos, dos grupos antagónicos de la época –herodianos y fariseos– son capaces de superar sus diferencias con tal de unirse contra Jesús (Mc 3, 1-6). Esta enemistad no era provocada únicamente por su práctica a favor de los oprimidos sino también porque, como consecuencia de dichas acciones, desenmascaró a las diversas autoridades que abusaban de su poder: denunció a quienes desde el Templo explotaban al pueblo<sup>2442</sup>, y criticó la interpretación y

---

<sup>2440</sup> Cf. Mt 6, 33; 10, 6; Lc 15.

<sup>2441</sup> Cf. BRAVO, Carlos, *Jesús, hombre en conflicto*, op. cit., pp. 249-303.

<sup>2442</sup> Cf. Mc 11, 15-19; Mt 21, 12-17; Lc 19, 45-48; Jn 2, 14-16.

aplicación inhumanas que de la ley hacían.<sup>2443</sup> De ahí que, por ejemplo, Carlos Bravo señala en relación al trabajo hermenéutico que realiza sobre el evangelio de Marcos:

“La conflictividad es una característica no deseada, pero inevitable, de toda práctica humana que intente incidir en el cambio de una situación dada, injusta, y que se defina ante ello (cf. 8, 31.34-38; 13, 9-13). Sólo quien, como Pilato, se lave las manos, estará exento de ella.

Esta afirmación puede molestar a más de un lector, pero la centralidad del conflicto es algo tan relevante en el relato de Marcos que, si se eliminaran los pasajes de conflicto, quedaría un conglomerado incoherente de hechos sueltos, y se desvanecería la estructura con la que pretende dar razón histórica de la cruz de Jesús, y mostrarla como camino”.<sup>2444</sup>

El conflicto de Jesús con los poderosos, consecuencia de su praxis y mensaje, lo llevó a la muerte. Ciertas teologías han presentado esta muerte como una inmolación con carácter expiatorio, como una entrega voluntaria sin más, como el cumplimiento de una exigencia de Dios a la persona de Jesús. Sin embargo, la TL ha insistido en que la muerte de Jesús tuvo un contenido político-religioso. La hostilidad contra Jesús por parte de diversos grupos de poder de la sociedad judía llegó al extremo de planear en conjunto su muerte. Con este objetivo se reúnen los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo (Mt 26, 3), los escribas (Mc 14, 1 y Lc 22, 2) y los fariseos (Jn 11, 47). Según los relatos, todos estos grupos coinciden en querer matar a Jesús pero no se atreven por miedo al pueblo.

Puede pensarse que la enemistad contra Jesús era meramente religiosa. Pues bien, sólo un fanatismo religioso extremo puede provocar la muerte de alguien por oponerse a la ortodoxia. Y el único grupo que posiblemente podía llegar a tales extremos era el fariseo, el cual constituía una asociación laica dedicada a estudiar e interpretar la Ley y las escrituras. Sin embargo, este grupo no tenía el suficiente poder político para llevar a la muerte a alguien, por lo que requeriría del apoyo de otros grupos que efectivamente contaran con tal atribución. Y estos eran el Sanedrín y los romanos.

El Sanedrín era la autoridad tanto civil como religiosa de la sociedad de Jesús. Era la primera representación política del país ante Roma. Como Corte de Justicia su jurisdicción abarcaba todos los casos, excepto aquellos que por su gravedad y su naturaleza también correspondían a los romanos. Igualmente, era la mayor instancia para los asuntos de la ciudad de Jerusalén y la asamblea financiera para la toma de decisiones económicas en el ámbito nacional.

---

<sup>2443</sup> Cf. Mc 2, 15-17; 3, 1-6; 2, 18-22; 2, 23-28; 7, 1-7.

<sup>2444</sup> BRAVO, Carlos, *Jesús, hombre en conflicto*, op. cit., p. 270.

En tiempos de Jesús, el Sanedrín estaba formado por 70 miembros, además del sumo sacerdote que lo presidía. Estos miembros estaban divididos en tres categorías: los sacerdotes, los ancianos y los escribas (grupos que los evangelistas presentan en conflictos con Jesús). El grupo sacerdotal se componía por todos los que habían ejercido el cargo de sumo sacerdote y los miembros más destacados de las cuatro grandes familias de Jerusalén. Los escribas eran teólogos y juristas importantes y destacados del grupo de los fariseos. Y los ancianos eran los jefes de las familias más influyentes y ricas de Jerusalén. Es decir, el Sanedrín era un organismo que ejercía el poder político, ideológico, religioso y económico del país en sus cuestiones internas, pues gozaba de cierta independencia ante Roma.

Después de su aprehensión, Jesús fue juzgado por el Sanedrín. El cargo que se le imputó fue “la blasfemia” cuyo castigo era la lapidación, es decir, la muerte por apedreamiento fuera de las murallas de la ciudad. Pero la blasfemia, en una sociedad teocrática, no se reducía a una cuestión de culto. La acusación contra Jesús fue consecuencia de su mensaje y práctica. Hacer presente la preferencia de Yahvé por los sectores marginados constituía una blasfemia que rebasaba el ámbito religioso: “El evangelista no nos dice qué razones fueron aducidas por los fariseos para establecer un terreno de lucha en común (con los herodianos). Sólo tenemos que suponer que presentaron a los herodianos las *consecuencias políticas* de la predicación de Jesús. La concepción que Jesús tenía del reino de Dios y de sus extrañas preferencias y el derribar las barreras de la ley poniéndola al servicio del hombre no eran sólo una herejía: para quien las entendiera podían ser consideradas como una llamada a la subversión”.<sup>2445</sup>

Así como los fariseos y los herodianos establecieron un frente común contra Jesús, el Sanedrín hizo lo propio con las autoridades romanas. Si la muerte de Jesús hubiera tenido un contenido exclusivamente religioso, bastaba el juicio del órgano judío.<sup>2446</sup> Sin embargo, los mismos judíos comprendieron el carácter político de Jesús y sus probables consecuencias para los romanos. Juan narra que reunidos los sumos sacerdotes y los fariseos se preguntaban qué hacer, porque Jesús hacía muchos signos; si le dejaban seguir, todos iban a creer en él, lo que ocasionaría la intervención de los romanos que destruirían el lugar santo y la nación entera; a lo cual respondió Caifás que era mejor la muerte de un solo hombre por el pueblo y no que pereciera toda la nación.<sup>2447</sup>

---

<sup>2445</sup> SEGUNDO, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, *op. cit.*, p. 145.

<sup>2446</sup> La escena del juicio de Jesús ante el Sanedrín (Mc 14, 53-64) es una construcción teológica de las primeras comunidades cristianas, en la cual están presentes ciertos textos del Antiguo Testamento (Dn 7, 13 y Sal 110, 1): “Hay muchos datos que demuestran que no hubo un juicio de Jesús ante las autoridades judías y que, por tanto, no fueron ellas quienes formalmente lo condenaron. Sin embargo, debajo de esta escena hay una cierta base histórica: la decisión de la aristocracia sacerdotal de eliminar a Jesús, el recuerdo de una reunión conspiratoria para llevar adelante este propósito, posiblemente algún interrogatorio a Jesús; pero no una reunión oficial del Sanedrín en pleno” (Cf. AGUIRRE, Rafael, “El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 306, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/306.htm>, consulta agosto de 2009, p. 11).

<sup>2447</sup> Cf. Jn 11, 47-50.

Ahora bien, Palestina constituía una provincia romana con características especiales. En ella, el Imperio romano se limitaba a ejercer tan sólo dos funciones políticas: mantener el orden mediante sus legiones y cobrar un tributo generalizado mediante los publicanos, un cuerpo de funcionarios locales. Fuera de eso, la sociedad judía gozaba de cierta “independencia” y tenía una organización social cuyas estructuras procedían de factores anteriores a la dominación romana e independientes de ésta en su conservación. Por eso, durante su estancia en Galilea, Jesús no se confrontó de forma directa con los romanos porque allí su presencia era prácticamente nula. Pero, sin duda, su creciente popularidad fue percatada por el poder imperial. Además, el mensaje de Jesús tenía una resonancia –aunque no fuera como enfrentamiento directo– de crítica política y de denuncia a la teología imperial.

La decisión de matar a Jesús fue tomada con gran probabilidad por el prefecto romano. Así lo muestra el uso de la cruz que era un patíbulo romano y de exclusiva facultad de su autoridad. Según los usos imperiales, el prefecto de una provincia podía enviar a la muerte a un hombre modesto, y más si éste contaba con la enemistad de las autoridades de su pueblo.<sup>2448</sup>

La participación de los romanos en la muerte de Jesús ha sido puesta en duda en virtud de la forma como Marcos presenta la comparecencia ante Pilatos.<sup>2449</sup> Con base en dicho relato se pretende sostener que la muerte de Jesús tuvo un contenido religioso exclusivamente (juicio del Sanedrín) y no político (lavatorio de las manos de Pilatos). Ciertamente, este evangelista muestra al prefecto romano como un hombre culto y piadoso, que no entiende las razones por las cuales las autoridades judías quieren condenar al Nazareno. Lo exhibe como un hombre temeroso que ante las presiones de los judíos accede a sólo confirmar la sentencia de muerte según el código penal del Sanedrín. Y la decisión final ni siquiera es tomada por él, sino que pone a elección de la muchedumbre la liberación de Jesús o Barrabás.<sup>2450</sup> Sin embargo, los datos históricos muestran a un Poncio Pilatos muy distinto. Era un hombre ambicioso y cruel. Agripa I le describe como alguien “inflexible, de carácter arbitrario y despiadado”. Filón le acusa de “banalidad, robos, ultrajes, amenazas, acumulación de ejecuciones sin previo juicio, de crueldad salvaje e incesante”. Además, la destitución de su cargo se debió a que en el año 36 d.C. ordenó una masacre contra los samaritanos.<sup>2451</sup>

---

<sup>2448</sup> “En los evangelios, sobre todo en Lucas, existe la tendencia de transferir la última responsabilidad de la muerte de Jesús a los jefes judíos, no a Pilato. Sin embargo, Jesús murió crucificado como malhechor político y murió con el tipo de muerte que sólo el poder político, los romanos, podían dar. La causa de la condena, por otra parte, está redactada en términos políticos: se hecho pasar por rey de los judíos. Y también lo confirmaría la oferta de Pilato de cambiar a Jesús por Barrabás, un subversivo político” (SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador, op. cit.*, p. 258).

<sup>2449</sup> Cf. Mc 15, 1-15.

<sup>2450</sup> Según el texto evangélico, cada Pascua se le concedía la libertad a un preso. Esta tradición, en opinión de varios especialistas, es de dudosa existencia histórica pues ninguno de los historiadores de la época, en especial Flavio Josefo, hacen referencia a ella.

<sup>2451</sup> Cf. AGUIRRE, Rafael, “El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente”, *op. cit.*

La discrepancia entre Marcos y los datos históricos respecto a Pilatos se debe, según la opinión de algunos exegetas, a que el escrito evangélico pretende realizar una “apología pro-romanos”: es un texto escrito en Roma y que disimula la peligrosidad que los romanos descubrieron en la pretensión de Jesús.<sup>2452</sup> Así, seguramente, la sentencia de muerte de Jesús vino por parte de los romanos, y no por razones meramente religiosas sino también políticas. La inscripción colocada en la parte superior de la cabeza de Jesús nombrándolo “rey de los judíos”, es una acusación de carácter político.

La muerte de Jesús, entonces, tuvo un contenido político y fue consecuencia de su praxis. Esta es una nota común de la cristología desarrollada por la TL. Así, por ejemplo, Ellacuría afirma que “lo que le ocurrió en la muerte (a Jesús) fue la consecuencia de lo que actuó en vida: el anuncio y la realización del Reino de Dios entre los hombres, a lo que se oponían los representantes del poder religioso, del poder social y del poder político”.<sup>2453</sup> Mientras que Jon Sobrino señala que la muerte de Jesús no fue un error sino que fue consecuencia de su vida, “y ésta, a su vez, consecuencia de su concreta encarnación, en un antirreino que da muerte, por defender a sus víctimas”.<sup>2454</sup>

### 8.3. La causa de Jesús

Por una equivocada lectura de algunos textos bíblicos se cree que Jesús se predicó a sí mismo. Que el sentido de su vida estuvo basado en promoverse como líder religioso y que enardecidamente buscó ser fundador de una nueva religión. Sin embargo, los evangelistas dan un testimonio muy distinto. Jesús tuvo una acción y una prédica descentrada de sí mismo. El sentido de su vida giró en algo muy distinto a su persona, y esto lo insiste con fuerza la TL:

“...lo último para Jesús es Dios en su relación con la historia de los hombres, explicitada como reino; su cercanía, su voluntad o su amor paternal; o a la inversa, una historia que sea según Dios. (...) La razón profunda por la cual Jesús no predicó simplemente a ‘Dios’ es que Jesús hereda una serie de tradiciones según las cuales Dios no es nunca el Dios-en-sí-mismo, sino un Dios en relación con la historia”.<sup>2455</sup>

“En principio, Jesús no predicó a sí mismo, ni a la Iglesia, si no el Reino de Dios. Reino de Dios es la realización de la utopía fundamental del corazón humano de la total transfiguración de este mundo, libre de todo lo que le aliena, como puede ser el pecado, el dolor, la división y la muerte. Jesús viene y anuncia: ‘Se acabó el tiempo de espera.

---

<sup>2452</sup> *Ídem.*, p. 11.

<sup>2453</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Por qué muere Jesús y por qué lo matan”, *op. cit.*, p. 87.

<sup>2454</sup> SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, *op. cit.*, p. 263.

<sup>2455</sup> SOBRINO, Jon, *Jesús en América Latina*, *op. cit.*, p. 134.

¡El Reino está cerca!'. No sólo promete esa nueva realidad, sino que comienza ya a realizarla y a mostrarla como posible en este mundo. No vino, por consiguiente, a alienar al hombre y a transportarlo a otro mundo. Vino a confirmar una buena noticia: este mundo siniestro tendrá un fin bueno, humano y divino".<sup>2456</sup>

Jesús fue un hombre con causa, que tuvo una opción fundamental sobre la cual basó su vida. Tuvo una utopía, a la cual llamó *Malkuta Yahvé*, es decir, reinado de Dios. Y en anunciar esta utopía consistió el núcleo de su mensaje y lo último de su práctica. El anuncio y la construcción del reinado de Dios es la buena nueva, es la noticia gozosa para los que sufren algún tipo de opresión o discriminación. Y es, al mismo tiempo, lo que escandalizó a los poderes religioso, social y político de tiempos de Jesús, y por lo que éste terminó siendo condenado a muerte. Es casi seguro que el uso del término "reinado de Dios" sea una de las palabras que empleó el Jesús histórico. Su uso en los Evangelios es abundante; aparece 122 veces y no menos de 90 en boca del propio Jesús, y se encuentra en momentos claves de su acción. Así comienza su actuar público: "Se ha cumplido el tiempo. El reinado de Dios está cerca" (Mc 1, 15; Mt 4, 17). Al momento de enviar a sus apóstoles: "y los envió a anunciar el reinado de Dios" (Lc 9, 2). Igualmente, aparece en textos de carácter programático: "Debo anunciar también a otras ciudades la buena nueva del reinado de Dios, porque para eso fui enviado" (Lc 4, 43).<sup>2457</sup>

Pero a pesar de la importancia del reinado de Dios, ninguno de los evangelios presenta una exposición clara y precisa sobre su significado; es decir, no existe ninguna definición al respecto. Pero esto no significa que los evangelistas no se hayan preocupado por transmitir el sentido de este reinado. De ser así, no tendría coherencia la primera frase del evangelio de Marcos con el resto del escrito: "Comienzo la Buena Nueva de Jesucristo" (Mc 1, 1). En efecto, lo que es y en lo que consiste el reinado de Dios está transmitido a través de los diversos relatos contenidos en los evangelios.

Por otro lado, es bien sabido que Jesús conoció las escrituras y que su mensaje tiene amplia conexión con la tradición de liberación de su pueblo. Relacionar a Yahvé con la realeza es algo que se encuentra frecuentemente en el Antiguo Testamento, como lo hemos visto en los puntos anteriores. Pero el uso de esta terminología no es exclusivo ni original del pueblo de Israel, sino que existía en todo el antiguo oriente. Sin embargo, como con muchas otras realidades, el pueblo israelí historizó la noción de un "dios rey" según su fe en Yahvé. Recordemos que la experiencia de Yahvé como único rey de Israel significó el fundamento de la fe de este pueblo. Una fe cuyos orígenes se encuentran en el paso de la esclavitud a la libertad, de la opresión a la liberación, de la injusticia al auténtico derecho (*mispât*). Por eso, es preferible utilizar la expresión "*reinado de*

---

<sup>2456</sup> BOFF, Leonardo, *Jesús el liberador*, op. cit., p. 63.

<sup>2457</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 66-75.

Dios” y no “*reino de Dios*”, que suele ser la más tradicional.<sup>2458</sup> “Reino” puede prestarse a malos entendidos, ya que en la actualidad este término significa una realidad geopolítica. En cambio, “reinado” es un concepto dinámico, cuyo significado fundamental es que la realidad, la historia y la sociedad se transforman según la voluntad de Dios, según su plan. En este sentido, los textos proféticos contienen diversos fragmentos que explican el contenido del reinado de Dios:

“Pero con el reino de Dios se designa formalmente la utopía de Dios para todo un pueblo. Dicho en símbolos discentes, que el conflicto se torne en reconciliación, y así el lobo y el cordero puedan comer juntos (Is 11, 6), que la guerra se torne en paz, y así las espadas se conviertan en azadones (Is 2, 4), que la injusticia se torne en justicia y la vida sea posible, y así coman del fruto de su trabajo los que trabajan en el campo y habiten casas los que las construyen (Is 65, 21s), que se supere el distanciamiento religioso y la exterioridad con respecto de Dios, y así Dios sea quien hable primero e inscriba su ley en los corazones (Jr 31, 33). En síntesis, que en contra de la realidad actual aparezcan ‘los nuevos cielos y la nueva tierra’ (Is 65, 17). Al reino de Dios se le corresponde, entonces, no sólo con esperanza, sino con una esperanza popular, de todo un pueblo y para todo un pueblo”.<sup>2459</sup>

El Nazareno conoció los textos proféticos, y seguramente fueron una inspiración para su mensaje y acción; de hecho, el Evangelio de Lucas coloca en el inicio de su actividad pública un texto del profeta Isaías.<sup>2460</sup> Pero si Jesús parte de la experiencia que su pueblo había tenido de Yahvé, también tuvo su propia comprensión y experiencia sobre el “reinado de Dios”. Pues si bien es cierto que esta terminología aparece ya en algunos textos veterotestamentarios, es de reconocerse que no ocupa un lugar preponderante; mientras que lo contrario sucede en Jesús, quien lo coloca como el centro de su predicación y praxis. Es decir, los evangelios le dan un sentido propio al reinado de Dios.

### **8.3.1. El sentido fundamental del reinado de Dios**

¿Cuál fue el sentido de la causa de Jesús? ¿Cómo podría expresarse desde nuestras claves de interpretación el significado de que sea Dios quien reine en la existencia humana? En una

---

<sup>2458</sup> Juan Luis Segundo aborda también esta cuestión lingüística, y destaca su importancia en cuanto a la historicidad del proyecto: “El término usado por Jesús para designar lo que está por llegar de parte de Dios no significa exactamente ‘reino’, sino ‘reinado’. ‘Reino’ es, por así decirlo, un sistema abstracto, un sistema de autoridad. ‘Reinado’, en cambio, es esa misma autoridad concretamente ejercida. Dicho de otra manera, ‘reinado de Dios’ no puede significar un *fin*, sino el comienzo de una situación prolongada en la historia” (SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, op. cit., p. 154).

<sup>2459</sup> SOBRINO, Jon, *Jesucristo Liberador*, op. cit., p. 93.

<sup>2460</sup> Cf. Lc 4, 16-30

sociedad secularizada como la occidental contemporánea, donde la religión en su inmensa mayoría se ha reducido al ámbito privado, dar una definición sobre el reinado de Dios exige un uso del lenguaje apto para estos tiempos. Muy probablemente, muchas expresiones contenidas en los textos evangélicos se prestan a malas interpretaciones y a fáciles espiritualizaciones del mensaje cristiano. Por eso, es importante descubrir el sentido fundamental del reinado de Dios según lo sostiene la TL.

Los evangelios presentan ciertos fragmentos a través de los cuales muestran el sentido fundamental del reinado de Dios según la experiencia de Jesús. Así, Lucas comienza a narrar la acción pública de Jesús presentándolo en la sinagoga de Nazaret, leyendo y haciendo suyas unas palabras del profeta Isaías<sup>2461</sup>: “El Espíritu del Señor está sobre mí, / porque me ha unguido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, / me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, / para liberar a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor” (Lc 4, 18-19). Este texto presenta el sentido del reinado de Dios para Jesús. En él se anuncia que este reinado es una buena noticia para los pobres, cautivos, ciegos y oprimidos porque ha de renacer el ideal de justicia de Israel originado por la experiencia de liberación de Egipto, el ideal de construir una sociedad alternativa representada en la institución jurídica del “año de gracia del Señor” en el que, independientemente de los méritos de cada uno, la tierra volvía a repartirse por igual entre todos los habitantes para que pudieran reiniciar una vida con los medios pertinentes para reproducirla. Mismo sentido está presente en el texto del sermón del monte, donde se declara felices a los pobres y que esta opción no tiene nada que ver con el valor moral, espiritual o religioso de esa gente; Jesús se dirige a los pequeños, a los marginados sociales, a los enfermos, a los desfavorecidos, a las víctimas de la injusticia, a ese tipo de personas que no tienen esperanza alguna dentro del sistema. A ellos les anuncia que Dios los ama, y esta opción está exclusivamente basada en el horror que el Dios que Jesús conoce siente por el estado actual del mundo.

Otro texto también de Lucas que resume el sentido de la misión de Jesús es el conocido cántico del Magnificat.<sup>2462</sup> Presentado en boca de María, este cántico expresa las acciones que Dios realizó, realiza y seguirá realizando a través de los seres humanos para que la humanidad se transforme según su plan, para que la realidad sea “reinada” conforme a su voluntad. Así, este canto expresa que Dios “saca a los poderosos de sus tronos y pone en su lugar a los humildes”, lo que significa que la justicia en el reinado de Dios no es algo meramente espiritual, sino que implica la transformación de las estructuras sociales injustas. Una transformación de estructuras a favor de los oprimidos, no motivada por el odio y la venganza sino por el amor a toda la humanidad. Otro verso afirma que Dios “repleta a los hambrientos de todo lo que es bueno y

---

<sup>2461</sup> Cf. Is 61, 1-2 y Sof 2, 3.

<sup>2462</sup> Cf. Lc 1, 46-55.

despide vacíos a los ricos”, lo que expresa que el reinado de Dios requiere de una nueva forma de organización social que esté encaminada a “satisfacer solidaria y efectivamente las necesidades de los hambrientos”.<sup>2463</sup>

Por su parte, en el evangelio de Mateo se encuentra también expresado el sentido de la praxis de Jesús; según se narra, cuando un grupo de discípulos de Juan el bautista pregunta a Jesús si es “el que ha de venir”, éste responde: “Vayan y cuéntenle a Juan lo que han visto y oído: *los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan sanos, los sordos oyen, los muertos resucitan, y una buena noticia ha llegado a los pobres*” (Mt 11, 4-5). Así pues, la construcción de una humanidad según Dios consiste en la superación de las actuales situaciones de injusticia y opresión, donde los que *vivían en situaciones de muerte, vuelven a disfrutar de la abundancia de la vida*. Para Jesús, la construcción del reinado de Dios debía realizarse a partir de las realidades concretas.

En este sentido, el reinado de Dios es la superación de todas esas situaciones y estructuras que deshumanizan al hombre; es la sociedad alternativa donde todos los pobres y oprimidos superan su pobreza y opresión para tener acceso a una vida digna y en abundancia. Y por tanto, conlleva necesariamente a la crítica de estas situaciones injustas y, al mismo tiempo, infunde esperanzas al anunciar que la construcción de la historia no concluye mientras dichas situaciones no sean efectivamente abolidas, mientras la miseria de la propia historia no sea superada. El reinado de Dios no es sin más otro mundo, sino este mismo mundo pero totalmente otro. No será “otra tierra”, sino una “tierra otra”, nueva, enteramente renovada. De ahí que su construcción se da por el sendero de la transformación histórica, y sea necesaria una constante historización: “La riqueza del mismo [el concepto ‘reino de Dios’] en la predicación y en la acción de Jesús, precisamente porque engloba y totaliza su misión entera hace que, por un lado, deba ser recogido en toda su complejidad y que, por otro, deba ser sometido a un permanente proceso de historización, en su doble vertiente de ver qué tiene el reino de circunstancialidad histórica y qué exige de creatividad histórica”.<sup>2464</sup>

El reinado de Dios es el ejercicio de la dignidad de todos los hombres, partiendo del establecimiento de los derechos de los pobres; la realización de una fraternidad plena entre la humanidad entera; y la reconciliación armoniosa con la naturaleza.<sup>2465</sup> En otro sentido, el reinado de Dios es la superación de todas las situaciones que alienan al ser humano y a su interacción con la creación, como el dolor, el hambre, la injusticia, la división y el odio. Esto sin olvidar que ningún proyecto histórico cumple totalmente con la utopía del reino de Dios en la tierra, pero que

---

<sup>2463</sup> MIER, Sebastián, *María en el evangelio liberador*, CRT, México, 1997, p. 27.

<sup>2464</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Recuperar el reino de Dios: desmundanización e historización de la Iglesia”, *op. cit.*, pp. 312-313.

<sup>2465</sup> Cf. JIMÉNEZ LIMÓN, Javier, “Reino de Dios” en Luis G. del Valle (Ed.), *Conceptos útiles en teología*, *op. cit.*, p. 149.

el “jalón utópico del reino lleva a la transformación de la historia, en especial de la historia de opresión, con lo cual el reino deja de ser una meta transhistórica para convertirse en un principio histórico de efectividad real”.<sup>2466</sup>

### 8.3.2. Nociones fundamentales del reinado de Dios

La TL ha insistido que los evangelios no presentan una técnica depurada para construir el reinado de Dios. En cambio muestran ciertas nociones fundamentales al respecto, las cuales también ayudan a depurar su significado. Básicamente, dichas nociones para la TL son cuatro: el reinado de Dios se construye desde ahora y desde abajo; se realiza a favor de los pobres; interviene para su construcción la praxis del ser humano; y se lleva a cabo en este mundo y en esta historia. Veamos brevemente cada una de ellas.

#### 8.3.2.1. Desde ahora y desde abajo

En tiempos de Jesús existían distintas concepciones sobre el contenido del reinado de Dios. La dominante consistía en identificarlo con la instauración de un estado soberano e independiente que volviera a las glorias del reinado de David. La llegada del mesías consistiría entonces en la aparición de quien liberara del dominio romano a Israel. Y cada grupo social creía que este acontecimiento llegaría de cierta manera. Los esenios y los monjes de la comunidad de Qumran se retiraban al desierto para poder aguardar la llegada del mesías, en un clima de absoluta purificación y de observancia legal. Los fariseos aseguraban que sólo a través del acatamiento minucioso de la Ley se apresuraría esta transformación. Otros grupos querían acelerar la constitución de este reinado a través de la violencia armada que implantara una teocracia, como es el caso de los zelotas.<sup>2467</sup> Pero estas nociones, que confundían el reinado de Dios con una *teocracia* o con un *mesianismo político*, fueron rechazadas por Jesús.

En primer lugar, la teocracia proclamaría a Dios como un gobernante de determinado estado. No obstante, las teocracias se vuelven fácilmente intolerantes respecto a quienes no comparten la misma fe o a quienes infringen la presunta voluntad de Dios. Además, esta interpretación de la “voluntad” de Dios suele venir de un grupo de especialistas –los sacerdotes o ministros del culto– que son los que rigen los destinos del estado. Es decir, “las teocracias santifican un determinado sistema político declarándolo como aplicación directa de la voluntad

---

<sup>2466</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres”, *op. cit.*, p. 432.

<sup>2467</sup> Estudios recientes cuestionan la tesis de la existencia de zelotas en tiempos de Jesús. Su aparición clara en escena se da años después de la muerte de Jesús. Sin embargo, esto no quita que ya Jesús y los primeros cristianos hayan vivido en un ambiente político violento y que a ellos mismos se les haya tachado de agitadores políticos (Cf. SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, *op. cit.*, p. 94).

divina”.<sup>2468</sup> En segundo lugar, los mesianismos políticos comienzan denunciando los errores y las injusticias cometidos por el sistema en el poder, prometiendo una rápida solución en cuanto el personaje o grupo alcance el control del estado. Es decir, “el poder político es la clave para realizar, desde arriba, las transformaciones sociales que se consideren necesarias”.<sup>2469</sup>

Si Jesús, como se ha visto, anunció que el reinado de Dios era una buena noticia para los pobres y oprimidos, entonces su posición no comulgaba con el mesianismo político ni con la teocracia. Esto porque ni uno ni la otra son realmente buenas noticias para los pobres. Ambos “legitiman la dominación presente o futura, acudiendo en ocasiones a algún tipo de retórica sobre los pobres”.<sup>2470</sup> Para Jesús, el reinado de Dios comienza desde abajo y con la instauración de nuevas relaciones sociales fundadas en la solidaridad. Nuevas relaciones que logran establecerse gracias a la lucha de los pobres por sus intereses comunes, en virtud de que se constituyen en sujetos sociales de manera semejante que el antiguo pueblo hebreo en el Éxodo.

En efecto, el reinado de Dios no consiste en un proyecto de instauración de un tipo de estado. Los evangelios muestran a un Jesús consciente de la lógica del estado y de su monopolización de la violencia: “[L]os que se consideran jefes de las naciones las gobiernan como si fueran sus dueños, y los que tienen algún puesto hacen sentir su poder” (Mc 10, 42). Por eso, la lógica del reinado de Dios en cuanto al ejercicio del poder es diferente: “El que quiera ser el más importante entre ustedes, que se haga servidor de todos; y el que quiera ser el primero, que se haga siervo de todos, porque el Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en liberación por todos” (Mc 10, 43-45). En este sentido, Ellacuría describe de la siguiente manera la comprensión del poder en el reino:

“...así como los poderosos de este mundo consuman su intención de dominación en el poder político del Estado, al que manejan como instrumento de sus intereses o pretenden manejarlo, el poder del reino se pone, al contrario, al servicio de los ‘sin poder’, de los desposeídos y de los sin poder, convirtiéndose así en parte de su poder. No es así un poder político que se establezca como tal frente al poder político del Estado; podrá y deberá oponerse a ese poder, pero con características muy diferenciadas: como poder social, que se alinea en las distintas luchas de liberación auténtica y para que estas luchas sean realmente auténticas. No es que a esto se reduzca

---

<sup>2468</sup> GONZÁLEZ, Antonio, “El anuncio del reinado de Jesús, el Mesías” en <http://www.praxeologia.org/anuncio.html> (consulta mayo 2010). Publicado en papel en AA.VV., *Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina. IIIª reunión de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina*, Buena Prensa, México, 2001, pp. 129-158.

<sup>2469</sup> *Ibidem.*

<sup>2470</sup> *Ibidem.*

el reino de Dios, pero es menester tenerlo presente para no hacer desde el principio una lectura mundana de lo que el reino de Dios tiene de reino”.<sup>2471</sup>

No obstante, esto no significa desencarnar de la historia y despolitizar al reinado de Dios. No por ser un poder diferente a los “poderosos del mundo”, deja de ser un poder histórico, es decir, un poder con intervención en el curso de la historia. Lo que exige el reinado de Dios es un cambio más radical, un cambio que parta de la participación y la toma de conciencia del pueblo; del auténtico ejercicio de su libertad. Esto es algo que se descubre en los relatos de la alimentación de las multitudes, mejor conocidos como “las multiplicaciones de los panes”.<sup>2472</sup>

El primer relato de la alimentación de la multitud presenta a Jesús con los apóstoles en un lugar solitario. Una multitud los sigue, y Jesús se compadece y se pone a enseñarle a todas estas personas, “pues estaban como ovejas que no tienen pastor” (Mc 6, 34), frase cuyo contenido de fondo es una clara crítica al desinterés de los gobernantes por el pueblo. Al final del día, los discípulos no sienten ninguna solidaridad con la muchedumbre, y le dicen a Jesús: “despídelos para que vayan a las aldeas y a los pueblos más cercanos y compren algo de comer” (Mc 6, 36); pero la respuesta de Jesús contradice la mentalidad de los discípulos: “denles ustedes de comer” (Mc 6, 37). Es decir, la solución de las necesidades materiales para la producción y reproducción de vida es tarea de quien asuma la tarea de colaborar en la construcción del reinado. Como hemos visto, aquí Jesús no estaba introduciendo ninguna novedad para la fe judía; el centro de la fe del Antiguo Testamento es la liberación, la cual incluye precisamente la historia de cómo Yahvé resuelve la situación material de vida del pueblo esclavizado en Egipto, formando una nueva comunidad en la que ya no se han de repetir las injusticias vividas bajo el Imperio.

Sin embargo, los discípulos no entendían plenamente lo que Jesús pretendía. Mientras que los discípulos consideraban que la gente debía “comprar” su alimento, Jesús les contradice y les ordena “dar”: “denles ustedes de comer” (Mc 6, 37). Pero los discípulos seguían pensando dentro de la misma lógica –la del poder del Imperio romano– y respondieron a Jesús: “¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?” (Mc 6, 37). Los discípulos seguían atados en la lógica del sistema económico vigente, incluyendo la lógica del Imperio romano que emitía el denario. Por lo tanto presuponían que ellos se habrían de convertir en los mediadores entre el sistema vigente y las necesidades de la gente. Y esto supone, obviamente, un paternalismo o cualquier otro tipo de relación vertical entre los discípulos y la gente. Continuaban atados a lógica de un poder que no correspondía al reino.

---

<sup>2471</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Recuperar el reino de Dios: desmundanización e historización de la Iglesia”, *op. cit.*, p. 313.

<sup>2472</sup> Cf. Mc 6, 30-44; 8, 1-10. El primer relato es la alimentación a una muchedumbre judía, mientras que la segunda trata de una multitud “pagana”.

La respuesta de Jesús a la pregunta de los discípulos rompe con esa lógica. Jesús les pregunta simplemente: “¿Cuántos panes tienen ustedes? Vayan a ver” (Mc 6, 38). Es la nueva lógica que otorga la invitación a la praxis por la construcción del reinado de Dios. No se trataba de que los discípulos compraran alimentos para la gente, ni tampoco de que se pusieran por encima de la multitud, haciéndose llamar sus benefactores, sus mesías, sus salvadores, sus redentores; ni de que intentaran ocupar el poder político para desde allí alimentar a las multitudes. La propuesta de Jesús es más radical: los discípulos han de abrir sus propias bolsas y compartir lo que tienen. El principio solidaridad ha de ser el fundamento de la transformación social. No hay que esperar a que cambien las circunstancias políticas. Ya desde ahora es posible una sociedad distinta que se inicia entre aquellos que están dispuestos a compartir lo que tienen, a ser solidarios.

Para lograr esto no basta con retirarse monásticamente al desierto, es decir, desencarnarse de la realidad y de los procesos políticos y sociales. Pero tampoco tiene sentido encaramarse al poder político por medio de la violencia. Todo lo contrario: Jesús llama a una renuncia radical a la violencia, hasta el punto de pedir el amor a los enemigos.<sup>2473</sup> Y es que el uso de la violencia para conseguir el poder no significa ninguna alternativa frente a la lógica imperante en el mundo. No se hace más que confirmar la lógica imparabile y superior de la violencia, que los Estados tratan de monopolizar sin suprimir. Por eso, la sociedad alternativa del reinado de Dios no es una sociedad estatal, pero es un reinado real y en medio de la historia.

Por otro lado, el segundo relato de la alimentación de las multitudes muestra que esta lógica también es posible para los no judíos que toman en sus manos la tarea de construir el reinado de Dios. Es decir, la construcción de esta sociedad, donde el ser humano pueda llevar a cabo su dignidad, es una vocación universal.

### **8.3.2.2. Desde y con de los pobres**

Ya hemos insistido en que el reinado de Dios es una buena noticia para los pobres, y en las primeras secciones de este capítulo hablábamos de la “opción de los pobres” como una de las intuiciones básicas de la TL. Sin embargo, no se ha determinado qué entendía Jesús por tales. La aclaración de este concepto, desde la Cristología, es fundamental pues pasa por el análisis de la realidad en que vivió Jesús, temática que también tiene gran importancia en la TL.

La sociedad del tiempo de Jesús<sup>2474</sup> era una teocracia que se gobernaba por la Ley mosaica y cuyo centro de poder era el Templo. Era una sociedad altamente jerarquizada y de carácter patriarcal. Económicamente se podían encontrar tres estratos sociales. En el estrato superior

---

<sup>2473</sup> Cf. Mt 5, 43.

<sup>2474</sup> Cf. JEREMIAS, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000.

estaban los miembros de la familia real de Herodes, la corte y la aristocracia sacerdotal, las familias de abolengo, y los grandes terratenientes y comerciantes. En el medio se ubicaban los pequeños comerciantes, los artesanos propietarios de talleres, los hospederos, y los sacerdotes que no eran miembros de las grandes familias. Y el estrato bajo era compuesto por la mayoría de la población, a la cual pertenecían los jornaleros campesinos y obreros, los pescadores, los mendigos y los esclavos o siervos de las familias adineradas.

En una sociedad estratificada como la de Palestina del siglo I, sería un absurdo interpretar de manera moralizante las palabras de Jesús cuando refiere al reinado de Dios como una buena noticia para los pobres. A éstos, los evangelios sinópticos los describen como los hambrientos, los sedientos, los desnudos, los forasteros, los enfermos, los encarcelados, los que lloran, es decir, los que sufren por la insatisfacción de alguna necesidad para la producción y reproducción de su vida.<sup>2475</sup> En efecto, los pobres fueron para Jesús, en primer lugar, las personas privadas de lo materialmente necesario para vivir, y esto se muestra claramente a través de su praxis que siempre fue dirigida a liberar al pobre. Pero no sólo eso, pues la pobreza en tiempos de Jesús no estaba determinada únicamente por lo económico. Ciertamente, en las sociedades modernas el factor determinante de la posición social de una persona es el económico; será el poder económico de cada individuo lo que determine su inclusión o exclusión en la sociedad y sus beneficios. Pero esto era diferente en las sociedades antiguas, incluyendo la sociedad en que vivió Jesús.

En la sociedad de Jesús a la ley se le daba una función excluyente, y constituía la base para generar el desprecio contra grandes capas de la población. Se excluían a los pecadores, los publicanos, las prostitutas, los más pequeños, y los que ejercían profesiones despreciadas.<sup>2476</sup> También esta clase de pobres fue destinataria de la praxis y el mensaje de Jesús, al grado de que los sinópticos dan testimonio al respecto: “Les aseguro que las prostitutas y los publicanos les preceden en el reinado de los Cielos<sup>2477</sup>” (Mt 21, 31). En este sentido, pobres son los marginados, a quienes por diversas razones se les impide el ejercicio de sus derechos. Son también los llamados “pobres sociológicos”, a los que se les niega su dignidad por la exclusión que de ellos realizan las estructuras políticas y las relaciones sociales.

Para Jesús pobres son, entonces, los pobres materiales, es decir, los económica y sociológicamente pobres. Y en primera instancia para ellos el reinado de Dios es una buena noticia, y desde ellos y por la superación de su pobreza, es buena noticia para toda la humanidad.

---

<sup>2475</sup> Cf. Lc 6, 20-21; Mt 25, 35-45.

<sup>2476</sup> Cf. Mc 2, 16; 9, 36; Mt 11, 19; 21, 32; 11, 25; 10, 42; 25, 40-45; Lc 15, 1-5; 18, 11.

<sup>2477</sup> Es una cuestión aceptada entre los exegetas que el término “reinado de los Cielos” por parte de Mateo es simplemente una forma de evitar utilizar el nombre de “Dios”, costumbre muy arraigada entre los judíos. Es decir, “reinado de los Cielos” no significa un “más allá”, sino que es sinónimo a “reinado de Dios”.

### 8.3.2.3. A través de una praxis de liberación

Si bien Jesús anunció el reinado de Dios, también se dio a la tarea de construirlo. Esta labor la presentan los evangelistas a través de los relatos conocidos como “milagros”, que constituyen los testimonios respecto a la praxis de Jesús. La narrativa de “milagros” es importante en los evangelios sinópticos; basta con darse cuenta de que más de la mitad del texto de Marcos es de esta clase de narraciones. No es lugar ni responde a los objetivos de esta obra entrar en la discusión sobre su historicidad<sup>2478</sup>; pero es necesario tener en claro el sentido que los evangelistas – y los textos bíblicos en general – dan al concepto de “milagro”.

Los evangelistas utilizaron los términos *semeia* (signos), *dynameis* (actos de poder) y *erga* (obras) para referirse a la praxis de Jesús. En cambio, no simpatizaban con los términos *teras* (hecho incomprensible) y *thauma* (milagro en su comprensión usual actual), pues no pretendían presentar al Nazareno como un taumaturgo de los que abundaban en esa época.<sup>2479</sup> Por otro lado, durante mucho tiempo se han interpretado los relatos de los milagros como actos que realizaba Jesús para mostrar su divinidad, su poder sobrenatural y su dominio sobre la naturaleza. Lo cual está lejos de ser la interpretación de estos relatos que realiza la TL.

Los milagros de Jesús deben comprenderse con relación al reinado de Dios, pues éste constituía el centro de su vida. En este sentido, los milagros fueron la forma cómo Jesús llevó a la práctica su mensaje, y muestran también el sentido auténtico del reinado. No deben leerse como las soluciones globales a las injusticias, ni como la transformación total de la realidad, sino tan sólo como “signos” que muestran los criterios fundamentales hacia donde debe dirigirse la construcción del reinado. Téngase presente que un signo en sí mismo queda vacío, pues lo fundamental es lo que significa y hacia donde apunta.

Según los relatos, Jesús realiza dichos “signos” en una realidad marcada por la opresión, y tienen por objetivo liberar a los destinatarios del mal que les oprime. Este es el común denominador en todos sus milagros: expulsa demonios (símbolo de la opresión)<sup>2480</sup>, y cura enfermedades que ocasionaban la marginación de quien tenía que soportarlas (lepra, ceguera, parálisis)<sup>2481</sup>. Pero en principio, todos los signos hechos por Jesús buscaban defender lo que se viola sistemáticamente a los pobres: las condiciones de satisfacción material para la producción y reproducción de la vida.<sup>2482</sup>

---

<sup>2478</sup> Sobre la discusión respecto a la historicidad o no de los milagros de Jesús puede consultarse: PELÁEZ, Jesús, “Los milagros de Jesús en los Evangelios sinópticos: posibilidad e historicidad” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 228, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/228.htm>, consulta mayo del 2009.

<sup>2479</sup> *Ibidem*.

<sup>2480</sup> Cf. Mc 1, 21-28; 5, 1-20; 7, 24-30; 9, 14, 29; Mt 8, 28-34; 15, 21-28; 17, 14-21; Lc 13, 10-17.

<sup>2481</sup> Cf. Mc 1, 40-45; 2, 40-45; 7, 31-37; Mt 8, 1-4; 9, 1-8; Lc 4, 38-39; 5, 12-16.

<sup>2482</sup> Cf. Mc 5, 21-43; Lc 7, 11-17; Mt 8, 14-15.

#### 8.3.2.4. En este mundo y en esta historia

Hemos insistido en la historicidad del reinado de Dios, en su construcción *ya* desde “este mundo”; es una característica del reino que es constantemente resaltada por los teólogos de la liberación. Sin embargo, es importante realizar un comentario respecto a un texto que ha sido manipulado para negar esta característica. Se trata de la frase que aparece en el Evangelio de Juan y que pertenece a la narración del juicio de Jesús ante Pilatos: “Mi reino no es de este mundo” (Jn 18, 36).

El Evangelio de Juan consta de ciertas características que son importantes tenerlas en cuenta para interpretar de manera correcta dicha frase. En primer lugar, es el evangelio más centrado en la persona de Jesús; presenta a varios personajes indagándose sobre la identidad de la persona del Nazareno. Por eso, el reinado de Dios pasa a ser “mi reinado” (de Jesús).

El concepto “mundo” en Juan es muy importante, y su uso se encuentra en diversos fragmentos de este texto.<sup>2483</sup> Su comprensión tiene tanto un sentido positivo como uno negativo. Un ejemplo del uso negativo se encuentra en el siguiente texto que Jesús dirige a sus discípulos: “Si el *mundo* les odia, sepan que a mí me ha odiado primero que a ustedes. Si fueran del *mundo*, el *mundo* amaría lo suyo; pero, como no sois del *mundo*, porque yo al elegirlos les he sacado del *mundo*, por eso les odia el *mundo*” (Jn 15, 18-19). Aquí “mundo” es utilizado como lo que se opone al reinado de Dios, como todo aquello que deshumaniza al ser humano. El odio, la guerra, la violencia, el engaño, la opresión, la pobreza, entre otras, son las realidades que configuran el concepto negativo de “mundo” según el evangelio de Juan.<sup>2484</sup> Por su parte, la faceta positiva se encuentra en textos como los siguientes: “Y para esto he venido al *mundo*: para dar testimonio de la verdad” (Jn 18, 37); “Como tú me has enviado al *mundo*, yo también los he enviado al *mundo*” (Jn 17, 18). En este sentido, “mundo” significa la humanidad que Dios ama, que ha creado a su imagen y semejanza, y que está llamada a vivir bajo su reinado.

Basándonos en lo anterior, queda claro que cuando Juan pone en boca de Jesús que “su reino no es de este mundo”, la expresión tiene un uso de cualificación y no de localización, pues es típico de este Evangelio determinar la naturaleza de las cosas por su origen.<sup>2485</sup> En efecto, lo que quiere expresar dicha frase no es la localización del “reinado de Dios” (fuera de la historia, en otro mundo, en el más allá, etc.), sino que no sigue la lógica, no se deriva de este *mundo* en sentido negativo. No es por el uso del poder estatal, ni por la monopolización de la violencia, ni a través del odio que la realidad se transformará según la voluntad de Dios: “Si fuera rey como los

<sup>2483</sup> Cf. Jn 1, 10; 6, 33; 8, 23; 9, 5; 14, 30; 15, 18; 17, 14; 18, 36; etc.

<sup>2484</sup> Cf. GONZÁLEZ ROSER, Antonio, *Fuentes bíblicas*, Progreso, México, 1990, pp. 315-320.

<sup>2485</sup> Cf. CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Nuevo Testamento*, op. cit., pp. 126-128.

de este mundo, mi guardia habría luchado para que no cayera en manos de los judíos” (Jn 18, 36).<sup>2486</sup>

#### 8.4. Derechos humanos y reinado de Dios

De la lectura de los evangelios no se deduce directamente un sistema económico, político o social. Ellacuría insistía en que el reinado de Dios no podía coincidir con ningún sistema político y económico; pero esto lo afirmaba sin negarle sus dimensiones histórica y utópica que sirven, entre otras cosas, de instancias críticas para oponerse a una realidad marcada por el pecado: “[E]l reino de Dios entre los hombres, para que pueda ser mínimamente aceptable y creíble, no puede compaginarse con una situación en la cual gran parte de la humanidad, especialmente los más pobres, se ve privada no sólo de lo más necesario para su vida, sino de la posibilidad misma de mantenerse viva y de autorrealizarse libremente”.<sup>2487</sup>

En este sentido, se pueden establecer claves para discernir qué realidades humanizan o deshumanizan, en virtud de que el reinado de Dios tiene un sentido fundamental. Al respecto, son certeras las palabras de Juan Luis Segundo: “Los Evangelios o, si se quiere el Nuevo Testamento, no presenta una teoría de la sociedad o especiales procedimientos para modificarla. ‘¡Ay de los ricos!’”, dijo Cristo de distintas maneras y en diferentes ocasiones. Y explicó por qué. Pero no es posible deducir de ello un sistema económico o político. Se trata de una orientación humana que rechaza el lucro como centro de la actividad del hombre y de sus relaciones interpersonales”.<sup>2488</sup> En esta posición coincide Ellacuría, al asumir también en su discurso teológico la contraposición entre la civilización de la riqueza y la civilización de la pobreza. El reinado de Dios está en estrecha conexión con el pueblo de Dios, como pueblo crucificado, que lucha por su liberación: “...si el reino de Dios y el reino del pecado son dos realidades opuestas, que tienen como protagonistas a hombre de carne y hueso, de los que unos ostentan el poder de dominación opresora, no podrán menos que ejercitarlo contra quienes sólo tienen el poder de su palabra y de su vida, ofrecidas por la salvación de muchos”.<sup>2489</sup>

---

<sup>2486</sup> “El único problema es que nuestras lenguas occidentales (con excepción del inglés) no tienen los recursos exactos para traducir Juan 18, 36 palabra por palabra, con fidelidad. Sólo pueden traducirla con fidelidad aumentando el número de palabras o sustituyendo el verbo original por otro que permita conservar el sentido preciso de la preposición que viene después del verbo en la frase original. Ésta reza así: *he basileía he emè ouk èstin ek toú kósmou toutou*. Todo el sentido depende de la preposición *ek*. Y cualquier diccionario griego sabe decir que significa origen, lugar de donde algo sale, proveniencia, procedencia, extracción, punto de partido de algo que se mueve. Por eso en inglés se traduce rigurosamente así: *My Kingdom is not from this world*. En español, como no disponemos de un equivalente inequívoco de la preposición griega *ek*, tenemos que sustituir el verbo ser por el verbo provenir: Mi Reino no proviene de este mundo” (MIRANDA, Porfirio, *Comunismo en la Biblia*, *op. cit.*, pp. 72-73).

<sup>2487</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 295-296.

<sup>2488</sup> SEGUNDO, Juan Luis, *De la sociedad a la teología*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1970, pp. 130-131.

<sup>2489</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, *op. cit.*, p. 147.

Como hemos insistido, el concepto “derechos humanos” no formaba parte de la cultura a la cual pertenecía Jesús de Nazaret. Sin embargo, de su predicación y praxis, se pueden encontrar ciertas orientaciones que indican las clases de derechos que han de tener los seres humanos en la sociedad alternativa que Dios desea. Y esto es importante para la fe del cristiano de hoy porque el discurso de los derechos humanos no es neutral; ha sido utilizado, como dice Ellacuría, por quienes ejercen el poder de la dominación opresora, pero también ha sido herramienta de quienes únicamente tienen el poder de su palabra y de su vida.

Ahora bien, así como los “milagros” constituyen unos relatos centrales para comprender el significado de la práctica de Jesús, las parábolas son a su vez textos fundamentales para conocer su mensaje. A partir de ambas clases de relatos –milagros y parábolas–, y otros más, se buscará presentar los derechos humanos según la lectura del Evangelio que realiza la TL. Previamente realizaremos algunas puntualizaciones respecto al género literario de las “parábolas”.

Las parábolas son historias que los evangelistas ponen en boca de Jesús, y cuyas principales características son dos. En primer lugar, la parábola constituye un paralelismo entre dos realidades o dos situaciones (en la voz griega *parabole* existe la idea de comparación), lo cual es usual en el ingenio oriental que gusta de hablar e instruir con el uso de este recurso. La segunda característica consiste en que dicha comparación se da entre el reinado de Dios y circunstancias usuales y cercanas a los habitantes de la Palestina del siglo I.<sup>2490</sup> Es decir, las parábolas utilizan situaciones de la vida cotidiana de los contemporáneos de Jesús, las cuales se convierten en símbolos que expresan y transmiten el sentido del reinado de Dios. La mayoría de ellas comienzan con la sentencia “sucede con el reinado de Dios como sucedió con...”, y por eso se les titula como “parábolas del Reino”.

Las parábolas, como todos los demás fragmentos de los evangelios, contienen algún trabajo redaccional propio de los evangelistas.<sup>2491</sup> Sin embargo, las parábolas constituyen palabras muy cercanas a las pronunciadas por el Jesús histórico: “Quien estudia las parábolas de Jesús tal como nos las han transmitido los primeros tres evangelios, se apoya en un fundamento histórico especialmente firme; las parábolas son un fragmento de la roca primitiva de la tradición. Se admite, en general, que las imágenes quedan grabadas en la memoria con más firmeza que los temas abstractos”.<sup>2492</sup>

No existe en los evangelios ninguna exposición magistral sobre el reinado de Dios, pues Jesús optó en parte por el uso de parábolas para transmitir su mensaje. Tal vez porque le

---

<sup>2490</sup> Cf. JEREMIAS, Joachim, *Interpretación de las parábolas*, Verbo Divino, Estella, 1991, pp. 15-100.

<sup>2491</sup> Por eso, la exégesis ha propuesto diversas *reglas de transformación*, es decir, ciertos presupuestos sobre la manera en que pudieron intervenir los evangelistas en la adaptación de la versión original de la parábola (JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 1991, pp. 29-142).

<sup>2492</sup> JEREMIAS, Joachim, *Interpretación de las parábolas*, *op. cit.*, p. 7.

significaban una efectiva herramienta pedagógica, e igualmente constituían un medio apto para enfrentar a quienes se oponían a su causa.<sup>2493</sup>

#### 8.4.1. La perspectiva de la justicia y derechos humanos

¿Qué perspectiva de los derechos humanos se puede encontrar en el Evangelio? ¿Cuál es el sentido de estos derechos acorde al mensaje y la práctica de Jesús? Para la TL en el Nuevo Testamento continúa, y se le da plenitud, al mensaje sobre el derecho y la justicia del Antiguo Testamento. Como el Nuevo Testamento está escrito en griego, no encontramos las palabras *mispât* y *s<sup>e</sup>dâqâh*, y más bien nos topamos con términos relativamente equivalentes como *dikaisyne* o *krisis*. La búsqueda de estas equivalencias no nos interesa por el momento, pues rebasa nuestro objetivo de investigación. Más bien, queremos demostrar dicha continuidad, y por eso analizaremos dos fragmentos del mensaje de Jesús de Nazaret que claramente continúan con la tradición del *mispât* del Antiguo Testamento.

##### 8.4.1.1. La parábola del buen samaritano

Al abordar el mensaje de Miqueas, vimos que este profeta está preocupado por los sentimientos que impulsan a las personas a realizar sus acciones, ya sean a favor o en contra de la justicia. Uno de los sentimientos que hacen pareja con *mispât* en varios textos bíblicos –algunos de los cuales ya se citaron en páginas anteriores– es *hesed*. Al igual que otros términos bíblicos, ninguna palabra de nuestro idioma abarca plenamente su significado. Se ha traducido por bondad, compasión, lealtad, fidelidad, etc. En lo que coinciden varios autores es en sostener que “*hesed* es la actitud interna que posibilita la práctica del derecho”.<sup>2494</sup> Sicre amplía esta perspectiva de *hesed* de la siguiente manera:

“*Hesed* tiene tres aspectos constitutivos: implica actividad, sentimiento comunitario y estabilidad. En primer lugar, no se refiere sólo a un sentimiento humano, incluye siempre la acción que acompaña a ese sentimiento. Mantiene la vida o la favorece. Es compromiso con el hombre afectado por una desgracia o una necesidad. Es muestra de amistad o de compasión. Persigue el bien, no el mal. El segundo rasgo es el sentido comunitario: el *hesed* se muestra siempre a otro hombre, o bien otro hombre pide y espera *hesed* (...); originalmente, *hesed* pertenece al ámbito de la comunidad familiar o tribal. Esto explica su tercer rasgo, la estabilidad y el hecho de que *hesed* aparezca a

---

<sup>2493</sup> Cf. BRAVO, Carlos, *Jesús, hombre en conflicto*, op. cit., pp. 100-1003.

<sup>2494</sup> Cf. SICRE, José Luis, *Con los pobres de la tierra*, op. cit., p. 298.

menudo vinculado con *'emet*, fidelidad y *mispât*. La mejor manera de que la bondad cumpla *su función de mantener y favorecer la vida*, fortaleciendo con ello la comunidad, es que se oriente de acuerdo con ciertas normas comunitarias, formuladas en los *mispâtîm*, y se deje instruir por ellas”.<sup>2495</sup>

Los Evangelios presentan constantemente a un Jesús compasivo, que siente una enorme indignación ante las condiciones de vida de los excluidos y de los que mueren antes de tiempo. En este sentido, Marcos narra que “al bajar de la barca, vio Jesús todo ese pueblo y sintió *compasión* de ellos, pues eran como ovejas sin pastor” (Mc 6, 34). Compasión, según el Evangelio, no es sentir lástima por el otro, sino sentir como propio el dolor ajeno. Es el detonador que pone en movimiento a todo el ser humano ante la situación de miseria del mundo.

En la parábola del buen samaritano se encuentra una propuesta que hace el Evangelio para reflexionar sobre derechos humanos. Narrada por Lucas, esta parábola es la respuesta que da Jesús a un maestro de la Ley. La pregunta que realiza el jurista es “¿Qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?” (Lc 10, 25). Era obvio que el propio jurista sabía la respuesta, y su pregunta tan sólo buscaba poner a prueba a Jesús. Además, el contenido de su cuestionamiento difiere bastante de la predicación que había hecho Jesús sobre el reinado de Dios. Mientras él venía hablando sobre la transformación de la sociedad según la voluntad de Dios, el legista está preocupado por “la vida eterna”. Una preocupación basada en una abstracción desencarnada de la historia, y que funcionaba –y funciona– como herramienta de alienación y desinterés por la realidad histórica. Jesús no responde directamente y opta por devolverle la pregunta: “¿qué está escrito en la Ley?” (Lc 10, 26). El jurista sabía la respuesta, la cual consistía en los mandamientos dados a Yahvé a través de Moisés. Además, los judíos rezaban mañana y tarde en la sinagoga una oración que comenzaba con un texto del Deuteronomio: “Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, con toda tu mente” (Dt 6, 4-9). Por eso Jesús completa su repregunta con “¿cómo es eso que recitas?”.

El jurista da su respuesta según los mandamientos y el contenido de su oración, pero añade el precepto del amor al prójimo ubicado en el Levítico (19, 18), sabiendo perfectamente que de no hacerlo perderá fácilmente el debate con Jesús: “El maestro de la Ley contestó: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, y con toda tu mente. *Y a tu prójimo como a ti mismo*” (Lc 10, 28). Entonces Jesús simplemente confirma lo que estaba escrito en la ley e invita ponerlo en práctica: “Bien contestado. Haz eso y vivirás” (Lc 10, 28). Sin embargo, no termina aquí la discusión.

---

<sup>2495</sup> *Ídem.*, p. 299 (cursivas mías).

El jurista, poco complacido con la actitud de Jesús, le realiza una nueva pregunta: “¿y quién es mi prójimo?”. Es muy probable que al incluir el amor al prójimo dentro del mandamiento principal de la ley, el jurista estuviera utilizando palabras del propio Jesús.<sup>2496</sup> De ahí el interés por justificarse, pues si bien había un acuerdo generalizado en cuanto al deber con el prójimo, existían diversas opiniones respecto a la amplitud de tal concepto. Los fariseos se inclinaban a excluir como “prójimos” a los no fariseos; los esenios exigían que se debía odiar a “todos los hijos de las tinieblas”; una declaración rabínica enseñaba que a los renegados “se les arroje en una fosa y no se les saque”; y una máxima popular excluía al enemigo del concepto de prójimo.<sup>2497</sup> En otras palabras, el contenido de la Ley era manipulable según los intereses de cada grupo. Es entonces cuando Jesús, con una interpretación desde la realidad y a favor de la construcción del reinado, enfrenta la actitud manipuladora y formalista de la ley que realizaba el jurista. Con la parábola del buen samaritano, Jesús criticó y superó la manera de comprender la ley por los grupos de poder.

La parábola comienza con un hombre que viaja de Jerusalén a Jericó y es asaltado por unos bandidos que “lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon dejándolo medio muerto” (Lc 10, 30). Es un hombre *anónimo* que queda desamparado y desnudo, sin identidad, en el borde del camino. De manera sencilla, la TL ha considerado a éste como símbolo de las grandes mayorías “asaltadas” y “heridas” por el mundo actual. La víctima queda viva pero moribunda; es prácticamente un cadáver.

La segunda escena presenta a dos personajes. El primero es un sacerdote que bajaba por ese camino, vio al hombre herido y pasó de largo. Luego llegó un levita, también observó al herido y siguió su trayecto. Ambos personajes eran funcionarios del Templo de Jerusalén y, por tanto, conocían perfectamente la Ley. Entonces, ¿por qué no se detuvieron a auxiliar al moribundo? Una probable respuesta consiste en señalar que ambos funcionarios cumplieron con una norma establecida en el libro del Levítico<sup>2498</sup> que prohibía al sacerdote y al levita todo contacto con cadáveres, excepto cuando fueran parientes cercanos. De lo cual se podría deducir que tomaron por muerto al moribundo. Para el sacerdote dicha prohibición regía en todo momento, mientras que para el levita exclusivamente antes de la celebración del culto. Sin embargo, esta hipótesis enfrenta ciertas dificultades. Por un lado, según la parábola, el levita va de Jerusalén a Jericó, lo que significa que ya había realizado el culto, ya había asistido al Templo, y por tanto pudo haberse detenido para levantar al supuesto cadáver. Por otro lado, existen varios textos en el Talmud y la Mishná que contienen a favor del sacerdote ciertas excepciones a dicha norma

---

<sup>2496</sup> Cf. Mt 23, 34-40, donde es el propio Jesús quien responde al jurista valiéndose de Dt 6, 5 y Lv 19, 18.

<sup>2497</sup> Cf. JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, op. cit., p. 246.

<sup>2498</sup> “Dijo Yahvé a Moisés: Habla a los sacerdotes, hijos de Aarón, y diles: Nadie se haga impuro por el cadáver de alguno de los suyos, como no sea pariente cercano suyo: la madre, el padre, el hijo, la hija, el hermano, una hermana virgen, que viva con él, y no haya sido desposada aún; por ella puede hacerse impuro. Pues no debe hacerse impuro siendo señor entre los suyos; se profanaría” (Lv 21, 1-4).

cuando se trata de un cadáver abandonado en el camino, al cual nadie ha de darle sepultura.<sup>2499</sup> En este caso, ni el sacerdote ni el levita tenían algún impedimento legal para detenerse a tocar el supuesto cadáver.

La tercera escena consiste en el desenlace de la parábola. El nuevo personaje que entra en escena debe resolver la situación. Después de los dos funcionarios del Templo, quienes escuchaban el relato esperaban que el tercer personaje fuera un laico judío. Sin embargo, el elemento sorpresivo de esta parábola consiste en la presentación de dicho personaje: “Pero un samaritano que iba de viaje, llegó a donde estaba el hombre y al verlo tuvo compasión” (Lc 10, 33). Seguramente la inserción de un samaritano en la narración causó incomodidad y repulsión entre los oyentes judíos en tiempos de Jesús. Es sabida la enemistad que existía entre samaritanos y judíos en tiempos de Jesús. Los samaritanos profanaron los pórticos del templo y del santuario esparciendo huesos humanos bajo el resguardo de la oscuridad nocturna, en tiempos del procurador Coponio (6-9 a.C.). Además, este odio provenía desde el siglo IV a.C. cuando los samaritanos se separaron de los judíos y construyeron su propio templo en el monte Garizín.<sup>2500</sup> De ahí lo sorpresivo de la identidad del tercer personaje: ¿Qué podían esperar los oyentes judíos de alguno de las tierras de Samaria? ¿Cómo podía un samaritano mostrar una actitud que concluyera con la parábola y diera respuesta a la pregunta del jurista? Pero el relato rompe con las expectativas de los oyentes: “Pero un samaritano que iba de camino llegó a él, y al verle tuvo compasión; y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y montándole sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, casando dos denarios, se los dio al posadero y dijo: ‘Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva’” (Lc 10, 33-35). Al término de la parábola, Jesús pregunta al jurista: “¿Quién de estos te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?” (Lc 10, 36). A lo cual contestó: “El que practicó la *miser cordia* con él” (Lc 10, 37).

La parábola del buen samaritano da claves importantes para asumir la visión de derechos humanos que sostiene la TL, y que reafirman lo que hemos analizado del *mispât* en el Antiguo Testamento. Como primer punto, estos derechos deben entenderse como correlativos a un deber. Un derecho no es eficaz por sí mismo; es necesaria una obligación que le corresponda. La realización del derecho (su *mispât*) del hombre asaltado no dependió, en última instancia, de su

---

<sup>2499</sup> Cf. JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, op. cit., p. 247.

<sup>2500</sup> “Desde que los samaritanos se separaron de la comunidad judía y construyeron su propio templo sobre el Garizín (lo más tarde en el curso del siglo IV antes de nuestra Era) debieron de existir fuertes tensiones entre judíos y samaritanos. (...) Respecto al periodo inmediatamente anterior al 150 a.C., Josefo nos relata una querrela religiosa entre los judíos de Egipto y los samaritanos, la cual fue llevada ante Ptolomeo Filométor (181-145 a.C.): se trataba de la rivalidad entre los dos santuarios, el de Jerusalén y el de Garizín. (...) doce años después de la muerte de Herodes, cuando, bajo el procurador Coponio (6-9 d.C.), los samaritanos, en una fiesta de la Pascua, esparcieron durante la noche huesos humanos en los pórticos del templo y en todo el santuario, lo cual fue claramente un acto de venganza, cuya causa Josefo, significativamente, silencia” (JEREMIAS, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, op. cit., pp. 441-442).

inherencia a la naturaleza humana, sino del cumplimiento de un deber por parte del samaritano (quien se ocupó del *mispât* de su hermano). En cambio, los derechos humanos del hombre moribundo quedaron en mera abstracción y sin eficacia en virtud de la actitud del sacerdote y del levita; ninguno de los dos se sintió comprometido con el *otro* y pasaron de largo. En efecto, la visión individualista de los derechos humanos, producto del más clásico pensamiento occidental, es incompatible con la lectura del Evangelio realizada por la TL. Para Jesús, quien se hizo realmente prójimo, quien en verdad cumplió su deber con el *otro*, fue el samaritano. Gracias a él, tuvieron plena eficacia los derechos humanos del hombre herido. Pero para hacerlo, no tomó la actitud que el estereotipo le imponía: “el samaritano no cumple con la Ley de Moisés”. Al contrario, fue el único que efectivamente llevó a la vida el mandamiento mayor. La ideología dominante señala que el fin último es el individuo y sus intereses, sin ninguna responsabilidad social y con total ausencia de solidaridad; la única relación que interesaría políticamente es la del individuo con el estado, quien ha de controlar y gestionar la vida social. Este individualismo quiere presentarse como el fundamento de una cultura de los derechos humanos, pero invisibiliza la complejidad de las relaciones y luchas sociales. Contradicción insuperable desde la visión evangélica. El levita y el sacerdote, sin importar el pretexto que tuvieran, no fueron capaces de abandonar su individualismo y ser solidarios con el *otro*. Para la TL, la defensa de derechos humanos pasa necesariamente por la lucha de las víctimas y oprimidos que se solidarizan para constituirse en sujetos sociales.

Como segundo punto, los derechos humanos no pueden quedarse limitados a su aspecto formal, pues rebasan los límites de la ley. Su fundamento principal no debe ser el ordenamiento jurídico, pues éste es tan sólo uno de los medios para lograr su cumplimiento. Los derechos humanos deben fundarse en el ser humano y las necesidades concretas, en su situación histórica, para satisfacerlas y hacer viable su producción y reproducción de la vida. Cuando el samaritano se acercó al hombre herido no buscó en una compilación de leyes cuál era su deber jurídico, sino que observó las *necesidades* de vida del moribundo y a ellas respondió a través de siete acciones: se compadeció (1), se acercó (2), le vendó las heridas (3), y las mojó con aceite y vino (4), le montó en su propia cabalgadura (5), le llevó a una posada (6), y lo cuidó (7). El simbolismo del número *siete* es fundamental en la Biblia. Significa la perfección, el periodo pleno y completo.<sup>2501</sup> Por tanto, el samaritano responde de manera perfecta y plena a las necesidades de vida de su prójimo. Pero no se quedó ahí, sino que fue más allá: al día siguiente da al posadero dos denarios para que cuide al malherido, y si gasta más, le dice que se lo pagará a la vuelta (Lc 10, 35). La reflexión de derechos humanos no puede quedarse en satisfacer las necesidades actuales, sino que debe llegar hasta el extremo de lo imaginable y pensar también en la superación de dichas

---

<sup>2501</sup> Cf. diversos textos con el simbolismo del número siete: Gn 4, 15; Gn 10; Zac 4, 10; Sal 90, 10; Mc 8, 5; Mt 12, 45; Lc 8, 2; Mt 22, 25; Mt 18, 21-22; Lc 10, 1; entre otros.

necesidades en el futuro: “Al día siguiente sacó dos denarios de plata y, dándoselos al posadero, le pidió que cuidará del herido...”. Es parte de la faceta utópica de derechos humanos en que insiste Ellacuría.

Como tercer punto, previo a cualquier desarrollo teórico, esta narración nos presenta la experiencia que debe ser el fundamento para una sensibilidad de derechos humanos y determinar su contenido: la realidad en que viven las grandes mayorías, desde la cual también se comprende el derecho como *mispât*. A partir de sentir esta realidad se debe desarrollar la teoría sobre los derechos humanos, pues sólo así tendrá consecuencias prácticas. Si no se piensan estos derechos desde las realidades de injusticia, es fácil caer en el error de considerarlos como algo previo a la praxis humana que construye la estructura social, de afirmarlos como meras categorías normativas que existen en un mundo ideal que están en espera de ser puestas en práctica, y que son descubiertas por la razón del legislador. Pero desde la realidad de pobreza, desde esa realidad por la que Jesús se *compadeció*<sup>2502</sup>, se cae en la cuenta de que los derechos humanos se van creando y recreando en virtud de la lucha por modificar las estructuras sociales y buscar liberar al oprimido. El levita y el sacerdote conocían perfectamente el contenido de la Ley de Moisés; eran conscientes del mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Pero no sintieron *compasión* por el malherido, y por eso no fueron capaces de percatarse de sus carestías, de la falta de condiciones para reproducir su vida. Sólo el samaritano se *compadeció* de él y respondió a sus necesidades. Si se preguntara a los tres personajes respecto a los derechos humanos del hombre asaltado, seguramente el que respondería de forma acertada sería el samaritano, pues fue el único que sintió *compasión*.

Como cuarto punto, no sólo el Occidente es capaz de reflexionar sobre derechos humanos, como suele pensarse. La ideología dominante considera que otras culturas no son capaces de aportar concepciones distintas y autóctonas respecto a la lucha por la dignidad humana. En efecto, se dice, la única válida es la nacida a partir de las luchas emprendidas por la burguesía revolucionaria europea del siglo XVIII; es, a final de cuentas, la exclusión del *otro* y la ausencia de alteridad. Por el uso la *razón indolente*<sup>2503</sup> se desperdicia constantemente la experiencia que nace de las luchas de liberación de diversos pueblos del planeta. De una manera similar pensaban los oyentes de la parábola, pues consideraban que un personaje identificado como samaritano no

---

<sup>2502</sup> Es importante tener en cuenta que “el término ‘compasión’, sin embargo, es todavía demasiado inexpresivo para reflejar la emoción que movía a Jesús. El verbo griego *esplagjizomai*, usado en todos estos textos, se deriva del sustantivo *esplagjnon*, que significa vientre, intestinos, entrañas, corazón, es decir, las partes internas donde parecen surgir las emociones profundas. El verbo griego, por consiguiente, indica un movimiento o impulso que fluye de las entrañas, una reacción visceral. Por eso los traductores han recurrido a expresiones como ‘se sintió *movido* de compasión o lástima’, ‘sintió pena’ o ‘su *corazón* se derramó hacia ellos’. Pero ni siquiera estas expresiones captan las profundas connotaciones físicas y emotivas de la expresión griega para referirse a esa *compasión*” (NOLAN, Albert, *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1981, p. 50).

<sup>2503</sup> Véase el inicio del primer capítulo de esta investigación, donde abordamos el concepto de desperdicio de la experiencia que propone Boaventura de Sousa Santos.

podía cumplir con el mandamiento principal. Sin embargo, este personaje que seguramente no conocía la Ley, fue el único que realmente contribuyó con la dignidad del malherido. La parábola carecería de sorpresa si un judío hubiera ayudado a otro judío o a un samaritano, pues en ese entonces ya existían historias donde se destacan judíos que auxilian a extranjeros, leprosos y romanos heridos; en cambio, la parábola da un giro total y presenta a un samaritano preocupado por un judío. Por eso, en parte, para la TL no es la cultura de la Modernidad hegemónica la única que puede aportar elementos para guiar e iluminar la defensa y promoción de la dignidad humana; la actual lucha de muchas culturas indígenas en América Latina es una clara muestra de que ellas pueden aportar experiencias insustituibles.

Como quinto punto, y muy relacionado con los anteriores, pensar derechos humanos desde las víctimas permite realizar una reflexión que responda a los escenarios actuales. Mantenerse alejado de las múltiples y diversas situaciones de pobreza, miseria y opresión, provoca que las conceptualizaciones de derechos humanos pierdan coherencia con la realidad y lleguen a unos grados de abstracción que, si bien son alabados desde ciertos ámbitos academicistas, pueden fácilmente ser funcionales para justificar opresiones y exclusiones. El samaritano respondió de manera plena y perfecta a las necesidades del malherido porque se acercó y sintió *compasión*, y no enfrentó la realidad como lo hicieron el levita y el sacerdote que, debido a su lejanía, probablemente creyeron que el hombre estaba muerto, y que su “único derecho” consistía en ser sepultado, el cual no les correspondía a ellos satisfacer.

La parábola del vino nuevo puede complementar la idea del párrafo anterior: “A nadie se le ocurre echar vino nuevo en odres viejos, pues éstos reventarían y el vino nuevo se derramaría y se desperdiciaría. El vino nuevo debe guardarse en odres nuevos” (Mc 2, 22). Los derechos humanos deben pensarse según las circunstancias históricas. De lo contrario se realiza una reflexión que corre el riesgo de “reventar”, pues la práctica que genera carece de efectividad. No es posible, ni aceptable, seguir pensando derechos humanos como categorías abstractas que pueden adaptarse a cualquier realidad y ser ajenas a los procesos concretos de liberación. La destrucción del medio ambiente; las injusticias que generan el comercio y su consumo indiscriminado y desigual; el crecimiento de la cultura de la guerra y la violencia; la ya comentada irrupción de la realidad de diversas culturas; y todas las demás consecuencias negativas de la actual civilización globalizada capitalista, obligan a replantearse la perspectiva sobre los derechos humanos. No hacerlo, y seguir reproduciendo el discurso ilustrado que respondió a otras realidades, significaría *echar vino nuevo en odres viejos*.

La parábola del buen samaritano nos confirma el sentido de *hesed* del Antiguo Testamento y su estrecha relación con el *mispât*. *Hesed* es una actitud voluntaria orientada hacia la idea del derecho. Es el detonante interno en la persona para buscar salvar de la opresión al *otro*. Esta idea queda enriquecida con el comentario que hace González Faus respecto al primer versículo del

juicio final de Mateo 25: “El juicio del Hijo del Hombre quiere decir que el hombre no es juzgado por la aplicación de un código exterior a él, sino por su humanidad o inhumanidad, por su relación con la plenitud del ser humano y con la Humanidad Nueva; del último Adán”.<sup>2504</sup> Esta Humanidad Nueva tiene como arquetipo a Jesús de Nazaret, es la plenitud de la humanidad pues, entre otras cosas, tuvo compasión por los débiles y se ocupó de restituirles su *mispât*.

#### 8.4.1.2. El juicio final

El texto conocido como “El Juicio Final” se encuentra en Mateo 25, 31-46. En boca de Jesús, la escena se presenta con la frase: “Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en su trono de gloria” (25, 31). El calificativo “Hijo del hombre” es propio de Cristo, pero muy probablemente esta inserción sea parte de la reflexión teológica de las primeras comunidades cristianas; en el transcurso del texto no se le vuelve a hacer mención y es el rey quien ejerce la función de juez. Por eso la exégesis considera que en la versión original de esta “parábola” el Juez era Dios, Yahvé, y no propiamente Jesús. En efecto, retomemos el Antiguo Testamento para descubrir el sentido de juzgar como acción de Yahvé y su conexión con *mispât*.

A Yahvé se le otorga en muchas ocasiones el calificativo de juez o se le describe juzgando en el Antiguo Testamento. Pero es importante establecer qué tipo de juicio es el de Yahvé. El verbo que aparece en estos casos es *sâfat*, que proviene de la raíz de *mispât* (*spt*). De esta misma raíz se desprende el sustantivo *sofêt*, que ha sido traducido como “juez”. Los *sofetîn* fueron los líderes del pueblo durante el sistema tribal y eran quienes salvaban al pueblo de las amenazas; aunque se les conoce como los “jueces” en realidad no tenían una función específicamente judicial.

Los siguientes textos iluminan el sentido fundamental de *sâfat*: “El deseo de los humildes escuchas tú, Yahvé, / su corazón confortas, alargas tus oídos, / para hacer justicia (verbo *spt*) al huérfano, al oprimido: / ¡cese de dar terror el hombre salido de la tierra!” (Sal 10, 17-18). “Traigan los montes paz al pueblo, / y justicia los collados. / Yahvé hará justicia (verbo *spt*) a los humildes del pueblo, / salvará a los hijos de los opresores, / y aplastará al opresor” (Sal 72, 3-4).

Los anteriores ejemplos nos conducen a señalar que el sentido original de *sâfat* no es juzgar, sino “salvar de la opresión”.<sup>2505</sup> Su referencia a las instituciones judiciales es válida pero

---

<sup>2504</sup> GONZALEZ FAUS, José Ignacio, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, p. 238.

<sup>2505</sup> Porfirio Miranda señala al respecto: “La constatación de Hertrich me parece del todo objetiva, y sin embargo creo que debemos ir más al fondo del asunto. Sin negar que en algunos casos los vocablos hebreos que solemos traducir por juez, juzgar o juicio efectivamente se refieren a la institución judicial, existen expresiones hebreas de las que es necesario concluir que la raíz *spt* y las tres palabras mencionadas ni implican forzosamente referencia a la institución judicial ni tiene como significación verdaderamente propia el ‘juzgar’.

secundaria. Añádase, para reafirmar este sentido primario, la división social que realizan los Salmos y los profetas en dos grupos: los “poderosos y gobernantes” y “los pobres” (viudas, huérfanos, forasteros, débiles, oprimidos, “mi pueblo”, etc.). Cuando Yahvé “juzga”, suprime la injusticia, va contra el opresor y libera al oprimido: “Levántate, Yahvé, en tu cólera, / surge contra los arrebatos de mis opresores, / despierta ya, Dios mío, tú que el juicio convocas. / Que te rodee la asamblea de naciones, / y tú en lo alto vuélvete hacia ella. / Yahvé, juez (*sofêl*) de los pueblos. / Júzgame, Yahvé, conforme a mi justicia / y según mi inocencia. / Haz que cese la maldad de los impíos, / y afianza al justo, / tú que escrutas corazones y entrañas, / oh Dios justo” (Sal 7, 7-10).

Y esta liberación del oprimido, la realiza Yahvé por compasión, por amor, y no por venganza: “él ama la justicia (*s<sup>e</sup>dâqâh*) y el derecho (*mispât*), de la compasión (*hesed*) de Yahvé está llena la tierra” (Sal 33, 5). Mucha semejanza guarda el texto de Mateo con los Salmos que hemos transcrito. El personaje principal no es catalogado como un “juez” sino como el “rey”, lo que nos conduce forzosamente a referirnos al mensaje central de Jesús de Nazaret: el reinado de Dios. Si el Rey del Juicio Final “juzga” es para instaurar su reinado, y lo hace dividiendo a toda la humanidad en dos grandes grupos, guardando un paralelismo con la división de la sociedad que realizan los salmos y profetas. Una vez divididos, vienen las sentencias o, en otras palabras, la realización de la justicia, del *mispât* (Mt 25, 34 - 46).

La materia del juicio del Rey es el *mispât*. Quienes fueron capaces de salvar de la opresión entraron al reinado, quienes no, quedaron fuera. Así es como el Rey se ocupó del *mispât* y ejerció su función como *sofêl*. Sólo los que se ocupan del *mispât* pueden entrar al reinado de Dios. Pero el Nuevo Testamento radicaliza el mensaje del Antiguo Testamento. No sólo quien reivindica el derecho al pobre actúa conforme al plan de Yahvé, sino que sólo así se puede dar el encuentro entre Dios y el ser humano. Dios no sólo se ocupa de hacer justicia a los pobres, más allá, se identifica con ellos.

Es así como este fragmento de Mateo clarifica el sentido del reinado de Dios: el ejercicio de la dignidad de todos los hombres, partiendo del establecimiento de los derechos de los pobres; la realización de una fraternidad plena entre la humanidad entera; y la reconciliación armoniosa con

---

Por lo pronto, ahí tenemos la designación *sofetîn* (dizque “jueces”: Jud 2, 16-19; 3, 10; 4,4; 10, 2-3; 11, 27; 12, 7-14; 15, 20; 16, 31) para los jefes vengadores que libertaban a Israel de la opresión de los pueblos invasores y prepotentes. Nunca, a todo lo largo del libro, se narra de esos jefes suscitados por Dios una acción judicial, y sin embargo cada uno es llamado *sofêl*. Con declarar que son interpolaciones tardías todos los versículos que así los denominan (...), todavía se deja intacto el problema de por qué un redactor deuteronómico dio con la idea de llamarlos así cuando es un hecho que nunca ejercen funciones judiciales. A los pasajes citados precede siempre el hecho de que un rey o nación extranjera subyugó a los israelitas durante tantos más cuantos años; al cabo de éstos los israelitas ‘clamaron’ a Yavé y Yavé suscitó a un hombre entre ellos, el cual los libró de la opresión y fue *sofêl* de Israel. Todo hace pensar que el sentido original de *sâfat* es ‘salvar de la opresión’, y no ‘juzgar’” (MIRANDA, Porfirio, *Marx y la Biblia, op. cit.*, pp. 109-110).

la naturaleza. En otro sentido, esto necesariamente requiere, por parte de los seres humanos, la preocupación por el *mispât*.

#### **8.4.2. Derecho a la vida, a la libertad y a la igualdad**

Con lo dicho en los párrafos anteriores, queda claro que no es válido realizar una lista total y definitiva de derechos humanos. Las cambiantes circunstancias históricas obligan al ser humano a irse replanteando su praxis social. A través de la historia estos derechos han ido adquiriendo diversas expresiones según la manera de satisfacer las necesidades y los reclamos de justicia de los grupos humanos. Esta circunstancia es asumida por la TL en cuanto a la hermenéutica que realiza de los evangelios.

A través de los evangelios se muestra a un Jesús que lucha por la dignidad del ser humano. Es obvio que las circunstancias históricas en que fueron escritos los evangelios difieren de las actuales. Por eso, pretender encontrar en el mensaje *tal cual* de Jesús todos los derechos humanos que se enumeran hoy en día, significaría forzar demasiado y de manera injustificada el sentido de los textos. No obstante, en su praxis por el reinado de Dios se encuentra la reivindicación por la satisfacción de tres necesidades humanas tan importantes que bien pueden considerárseles como contenido de derechos humanos: la vida, la libertad y la igualdad.

##### **8.4.2.1. Derecho a la vida**

El derecho a la vida, a la satisfacción de las necesidades para su producción y reproducción, es el principal derecho del ser humano. En este mismo sentido se pronuncia la lectura del Evangelio hecha por la TL. Para Juan, así se resume la misión de Jesús: “El ladrón no viene más que a robar, matar y destruir. Yo he venido para que *tengan vida y la tengan en abundancia*” (Jn 10, 10). Además, el mismo evangelista presenta a un Jesús que no tolera la negación de la vida: si hubiera estado allí, Lázaro no hubiera muerto.<sup>2506</sup> Esta preocupación de Jesús por la vida del ser humano tenía sus raíces en su fe, pues para él Dios “no es un Dios de muertos, sino de vivos” (Mc 12, 27).

En párrafos anteriores se hizo mención a la situación de pobreza en que estaba sumergida gran parte de la sociedad en que Jesús vivió. Asimismo se ha insistido en el carácter de buena noticia que para los pobres tiene el Evangelio. En efecto, el derecho a la vida según Jesús tiene un contenido concreto. Sostener tan sólo que *todos* los seres humanos tienen derecho a una vida digna puede terminar en una afirmación carente de significación histórica o manipulable para justificar intereses que niegan la vida a las mayorías o a minorías excluidas. En cambio, afirmar

---

<sup>2506</sup> Cf. Jn 11, 1-43

que los *pobres*, las *víctimas* o los *oprimidos* tienen derecho a una vida digna, conlleva a una obligada reivindicación de este derecho que es sistemáticamente negado en virtud de la inequitativa repartición de la riqueza.

El carácter dialéctico de la pobreza muestra que hay pobres porque hay ricos. Dentro de la fraternidad universal de los hijos de Dios, resulta escandaloso el grado abusivo de la iniquidad entre los que tienen mucho y los que apenas tienen algo. Es una situación ya denunciada en la Biblia y en los Padres de la Iglesia –como veremos en páginas siguientes–, quienes denuncian el hecho de que los ricos “se han hecho tales desposeyendo a los pobres de lo que era suyo, de su salario, de sus tierras, de su trabajo, etc.”.<sup>2507</sup> Los evangelistas sostienen este carácter dialéctico de la pobreza; tal vez no son tan explícitos al respecto como lo es el Antiguo Testamento –en especial tratándose de los escritos proféticos–, pero existen textos que muestran a pobres y ricos como grupos cuyas situaciones están estrechamente relacionadas. En especial Lucas presenta en diversos pasajes esas dos situaciones contrapuestas de la realidad socioeconómica. De estos se destacan las ya mencionadas bienaventuranzas y sus correspondientes “¡ay!”, el Magnificat o canto de María, y la parábola de Lázaro y el rico Epulón.<sup>2508</sup>

Probablemente para pronunciar la parábola del rico y el mendigo, Jesús se basó en una historia popular conocida como “el pobre escriba y el rico publicano Bar Ma’jan”.<sup>2509</sup> En ella, después de la muerte de ambos, el escriba pobre se encuentra en un bello jardín mientras que el publicano rico se halla a la orilla de un río desesperado por no poder alcanzar el agua. En la parábola de Jesús, el pobre ocupa un lugar privilegiado en el banquete del Reino –en el seno de Abraham–, mientras que el rico está lejos de ese privilegio, pues ya no le vale su dinero, ni su rango o su clase social. Lo sorprendente de esta parábola, contrastándola con la narración judía, consiste en que el pobre no tiene ningún mérito *moral* para ocupar un lugar de honor en el seno de Abraham. Mientras que en la primera narración el pobre es un escriba, y por tanto, observante y conocedor de la Ley, en la parábola de Jesús nada se dice de los méritos del mendigo. Tan sólo se dice que vivía en la pobreza y que “deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico” (Lc 16, 21). Y cuando el rico se lamenta con Abraham sobre su situación, éste le responde: “Recuerda que recibiste tus bienes durante la vida y Lázaro, al contrario, sus males, ahora pues, él es aquí consolado y tú atormentado” (Lc 16, 25). En efecto se encuentra un contenido muy similar al de las bienaventuranzas: felices los pobres porque su situación va a cambiar, pero tristeza para los que se benefician de la opresión y pobreza en que viven los demás porque dejarán de tener esos privilegios. Como ya se señaló, en la parábola no se exige ninguna condición al mendigo para

---

<sup>2507</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, *op. cit.*, p. 142.

<sup>2508</sup> Cf. Lc 16, 19-31. El nombre de Epulón se debe a la tradición, más no al texto bíblico, en el cual el rico carece de nombre. Otros textos que muestran la misma contraposición son el joven rico (Lc 18, 18-23 y Mc 10, 17-25), y la limosna de la viuda pobre (Lc 21, 1-4 y Mc 12, 41-44).

<sup>2509</sup> JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, *op. cit.*, p. 223.

salir de su situación; tan sólo por haber sido pobre, ocupa un lugar privilegiado en el seno de Abraham. En cambio sí se hace referencia a la actitud del rico: “vestía de púrpura y lino, y celebraba todos los días espléndidas fiestas”. Es decir, no se está condenando la riqueza por sí misma, ni se da una regla general afirmando que “todos los ricos son malos y todos los pobres son buenos”; más bien se sostiene que el endurecimiento del rico, su acumulación de riqueza y su falta de solidaridad, es incompatible con el reinado de Dios.

Otra parábola donde se aborda el tema de la acumulación de la riqueza es la del rico necio.<sup>2510</sup> En ella, se presenta a un hombre que destruye sus graneros para construir unos mayores y así poder acumular más trigo, para después tan sólo descansar, comer, beber y hacer fiestas. Pero Dios lo tacha de necio y le echa en cara su falta de solidaridad: “Las cosas que preparaste, ¿para quién serán?” (Lc 12, 20).

Las dos parábolas anteriores representan el gran problema social de la actualidad y de todos los tiempos. Se simboliza la acumulación desordenada y monopolizante de la riqueza que impide a gran parte de la humanidad participar del bienestar que posibilita la producción de vida digna. El rico necio y el rico Epulón pueden ser actualmente un individuo, un grupo, una nación, una corporación internacional o, en términos globales, la “civilización de la riqueza”, como señala Ellacuría. Al fin de cuentas, el resultado para el pobre es el mismo: tan sólo recibe migajas. De la misma manera, el pobre Lázaro puede ser un individuo, un grupo, una nación o un continente entero. A todos ellos, los textos jurídicos les reconocen su derecho a una vida digna, el cual tan sólo queda, en virtud del sistema económico actual, en letra muerta y en una expresión de soberbia de la ideología hegemónica de Occidente.

Jesús critica la riqueza porque su acumulación y su consiguiente mala repartición impiden la construcción del reinado de Dios. Imposibilitan que el ser humano tenga vida en abundancia y que realmente su experiencia de Dios consista en un Dios de vida. Por eso, Jesús dio mayor valor a la ofrenda de la viuda que a los donativos de los ricos, porque en aquella acción existía una auténtica solidaridad económica, y no una aparente preocupación por los pobres simbolizada en el donativo de los ricos: “De verdad os digo que esta viuda pobre ha echado más que todos. Porque todos éstos han echado como donativo de lo que les sobraba, ésta en cambio ha echado de lo que necesitaba, todo cuanto tenía para vivir” (Lc 21, 3-4). En cierta manera, una importante cantidad de las políticas de los países del Norte hacia los países del Sur, o de los sectores poderosos hacia los sectores empobrecidos, que se revisten (ideologizadamente) del discurso de derechos humanos son la actualización de esta limosna de ricos, pues a final de cuentas pretenden continuar con las estructuras de dominación y explotación; en cambio, la lucha organizada de las propias víctimas y oprimidos, constituyéndose en subjetividades emergentes, con el fin de acceder a los bienes que satisfagan sus necesidades para la producción y reproducción de vida,

---

<sup>2510</sup> Cf. Lc 12, 16-21.

recuerda la solidaridad expresada en la limosna de la viuda<sup>2511</sup>, quien por su situación era una víctima del sistema legal y político de los tiempos de Jesús.

Siendo congruente con su lectura del Evangelio, para la TL el derecho a la vida no es algo ajeno al contexto socioeconómico. Exige que este derecho debe de concretizarse en el acceso a los satisfactores de vida por parte de las grandes mayorías. La pobreza es la violación más escandalosa, constante y evidente de derechos humanos; de ahí la opción que Jesús tuvo por los pobres: "...para Jesús la pobreza es contraria al plan original de Dios, es su anulación. Con la pobreza, la creación de Dios aparece como viciada y aniquilada. La vida que traerá Jesús va más allá del hecho primario de sobrevivir, pero incluye este hecho como algo esencial. Es lo que decía Mons. Romero: 'es preciso defender el mínimo que es el máximo don de Dios: la vida'<sup>2512</sup>. Ellacuría constata la importancia del trabajo vivo para la vida digna del ser humano, y por lo tanto afirma que "[l]os más pobres en los más pobres son los pobres parados, sobre todo cuando nunca tuvieron acceso al trabajo o lo tuvieron de manera totalmente insuficiente"<sup>2513</sup>.

Ahora bien, el derecho a una vida digna se concretiza fundamentalmente en el derecho al trabajo. Como señala Sánchez Rubio, "es este derecho el que mediatiza, y el que proporciona los demás derechos, como son el derecho al pan, al techo, a la educación, etc."<sup>2514</sup> En este sentido, el Evangelio es consciente del valor y riqueza del trabajo humano. Así, por ejemplo, Jesús sana al hombre del brazo atrofiado, incapacitado para el trabajo y, consiguientemente, discriminado y desarraigado social.<sup>2515</sup> A la suegra de Pedro, que yacía en cama con fiebre y, por tanto, incapaz para laborar y valerse por sí misma, Jesús la levanta y ésta se pone a servirles.<sup>2516</sup>

La parábola del patrón generoso contiene un mensaje respecto al derecho al trabajo.<sup>2517</sup> En ella, el dueño de la viña paga el mismo salario a todos los obreros, hubieran empezado a trabajar a primeras horas del día o hasta el atardecer. Al igual que la parábola del rico y el mendigo, existe una versión similar en la tradición judía. En esta se narra que un rey, después de dos horas de

---

<sup>2511</sup> Entre las diversas normatividades que discriminaban a la mujer, encontramos algunas que lo hacen específicamente contra las viudas, lo que las hacía "pobres entre las pobres". Por ejemplo, "[l]a mujer viuda quedaba también en algunas ocasiones vinculada a su marido: cuando éste moría sin hijos (Dt 25, 5-10; cf. mc 12, 18-27). En este caso debía esperar, sin poder intervenir en nada ella misma, que el hermano o los hermanos de su difunto marido contrajesen con ella matrimonio levirático o manifestasen su negativa, sin la cual no podía ella casarse" (JEREMIAS, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, op. cit., pp. 463-464). Las "prescripciones de pureza tenían por objeto salvaguardar la aptitud cultural del Sumo Sacerdote, pero había que asegurar también a su descendencia la pureza de origen, pues, según la Ley, su cargo era hereditario. A eso se encaminaban, a salvaguardar esta pureza, las severas prescripciones acerca del casamiento del Sumo Sacerdote. En el AT se prescribía que (...) no podía casarse con una viuda, ni una divorciada, ni una violada, ni una prostituta (Lv 21, 13-15) (...) por 'viuda' se entendía también la prometida cuyo novio hubiese muerto" (*idem.*, p. 211).

<sup>2512</sup> SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, op. cit., p. 109.

<sup>2513</sup> ELLACURÍA, Ignacio, "El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo", op. cit., p. 302.

<sup>2514</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, op. cit., p. 277.

<sup>2515</sup> Cf. Mc 3, 1-6.

<sup>2516</sup> Cf. Mc 1, 29-31.

<sup>2517</sup> Cf. Mt 20, 1-16. Si bien esta parábola tiene como principal mensaje la igualdad, se ha preferido insertarla en este apartado por lo elocuente de sus elementos simbólicos respecto al derecho al trabajo.

labores, visitó a los trabajadores y se percató que uno de ellos sobresalía por su actividad y habilidad. El rey tomó a este trabajador, y se retiraron a platicar hasta finalizar la jornada de labores. Cuando llegó el momento de la paga, todos los trabajadores recibieron la misma suma, incluyendo el que solamente había trabajado dos horas. Cuando los trabajadores protestaron, el rey respondió: “Con esto no os hago ninguna injusticia: este trabajador ha realizado en dos horas más que vosotros en todo el día”.<sup>2518</sup> La diferencia entre ambos relatos es evidente; en la versión no-cristiana, el trabajador que laboró menos horas se merece la misma paga porque realizó el mismo o más trabajo en menos horas. Por su parte, en la parábola de Jesús, los trabajadores que laboraron tan sólo una hora recibieron el mismo pago no por méritos propios sino por la bondad del patrón. En este sentido, cuando uno de los trabajadores más enojados le protesta su acción, el patrón contesta: “¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? ¿O va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno?” (Mt 20, 15). La justicia que propone Jesús –simbolizada en la actitud del patrón generoso– no está en función de la rentabilidad y la producción, sino que tiene en cuenta las necesidades más profundas y urgentes de las personas, de aquellos que en contra su voluntad “estaban en la plaza parados” (Mt 20, 3), porque nadie los había contratado. Los trabajadores de la última hora tienen el mismo derecho a trabajar que los primeros, y a vivir ellos y su familia de ese trabajo.

La crítica de Jesús sobre la prescripción de guardar descanso el sábado tiene estrecha relación con el derecho al trabajo. Antes de realizar la ya mencionada curación del hombre del brazo atrofiado, Jesús provoca a los fariseos y les cuestiona: “¿Se puede en sábado hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar?” (Mc 3, 4). Pero ellos callaron mientras Jesús regresaba al hombre su salud y su capacidad para trabajar. La reacción de los fariseos consistió en reunirse con los herodianos “para acordar darle muerte [a Jesús]” (Mc 3, 6). Para entender este pasaje de Marcos es necesario tener en cuenta que existían dos tradiciones sobre la finalidad del sábado: la más antigua, que pone el descanso del hombre y el trabajo en condiciones dignas como finalidades (Dt 5, 12-15); y la posterior, que señala como fin el culto de Yahvé y su descanso (Lev 23, 3). Jesús se fundamentó en la primera tradición, mientras que los fariseos llevaron al extremo una interpretación legalista de la segunda. En consecuencia, según Jesús, la vida de los seres humanos y su consecuente derecho al trabajo no pueden subordinarse a la ley, pues ésta los tiene como finalidad; mientras que los fariseos, los cuales callaron ante el cuestionamiento de Jesús, respondieron con sus acciones: en sábado es posible dar muerte a un hombre, a Jesús. Así mostraron “la fuerza homicida de la Ley (cualquiera) que se mantiene a ultranza como principio absoluto sobre el hombre”.<sup>2519</sup> De este enfrentamiento de Jesús con la ley, se concluye la

---

<sup>2518</sup> JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, op. cit., p. 170.

<sup>2519</sup> BRAVO, Carlos, *Jesús, hombre en conflicto*, op. cit., p. 92.

importancia para la construcción del reinado de Dios de la vida de quien víctima del sistema, y la urgencia de restituirle en su derecho:

“...el hombre [del brazo atrofiado] no está en peligro de muerte; sólo tiene parálisis parcial en uno de sus miembros. ¿No exagera Jesús sus planteamientos? Con ese *relativismo* ¿a dónde quiere llegar? El silencio de los opositores de Jesús nos muestra la mentalidad judía ante el mal: no pueden refutar el análisis de Jesús ni desaprobarlo, porque para un judío no cabe la neutralidad ante el mal; se es responsable de lo que sucede a otro y que uno puede evitar. Pero la de Jesús no es una pregunta de escuela, sino sobre lo que *hoy y aquí* se debe hacer. No pueden, por tanto, recurrir a la escapatoria de decir que es preferible hacer *mañana* esa curación para no violar el sábado (cf. Lc 13, 14). La necesidad del hombre es *hoy*, y ante ella hay que definirse, porque *hoy* le ofrece Dios la liberación. Por eso Jesús viola provocativamente e *innecesariamente* el sábado”.<sup>2520</sup>

En un mundo como el actual, dominado por el sistema neoliberal, es un escenario frecuente la absolutización de las leyes del mercado, colocándolas por encima de la dignidad del ser humano. La ley que marca el sentido del trabajo en el mercado capitalista es la rentabilidad, y no la satisfacción de las necesidades humanas. Así, pues, para evitar las “distorsiones del mercado”, el sistema económico es capaz de restringir cualquier derecho laboral que se le ponga en el camino. No importa cuán homicidas sean las medidas de ajuste que el mercado requiere, sencillamente es el sacrificio que se tiene que pagar. El derecho a una vida digna y al trabajo –y todos los que de ellos se derivan– están en función de los caprichos del mercado y sus leyes, pues *en sábado no está permitido salvar la vida*. Como señala Joaquín Herrera, “[e]l trabajo productivo y todos los valores a él asociados pasan a ser algo secundario con relación a la especulación financiera y al afán predatorio de empresas transnacionales que, amparadas bajo el principio liberal de que lo que no está expresamente prohibido está permitido, actúan mundialmente trastocando e impidiendo cualquier política de redistribución social de la renta”.<sup>2521</sup>

El trabajo convertido en mercancía tiende a perder su dimensión creativa y de desarrollo humano. Pero lo que es peor, debido a los altos índices de desempleo y subempleo se niega la posibilidad a individuos, a grupos y a culturas de desarrollar su propia historia. Pretender sustituir el derecho al trabajo como el medio propicio para tener una vida digna, con medidas asistencialistas significa mostrarle “a los más desfavorecidos de que no tienen posibilidad alguna

---

<sup>2520</sup> *Ibidem*.

<sup>2521</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 24.

de autorrealizarse”.<sup>2522</sup> Lo cual contradice la actitud que tuvo Jesús con la mujer que padecía flujo de sangre y con el ciego de Jericó.<sup>2523</sup> A ambos, una vez sanados y restituidos en parte en su derecho a una vida digna, Jesús les dice: “*Tu fe te ha curado*”. Los pobres son sujetos de derechos; capaces de constituirse en subjetividades emergentes que luchan por su autorrealización. No reconocer esto, sería ir contra uno de las nociones fundamentales de la construcción del reinado de Dios: que éste se realiza desde y por los pobres. Como señala Ellacuría, son “dos cosas distintas reconocer que en los pobres, como estatuto social mayoritario del mundo, se compruebe empíricamente un enorme potencial de liberación y afirmar que ellos son los elegidos por Dios para ser los salvadores de la humanidad. Son los salvadores porque son los condenados por este mundo de pecado y porque son los elegidos por libre y gratuita iniciativa del Dios cristiano. Si se comprueba empíricamente su potencial liberador –cosa que temen los ricos y poderosos de este mundo–, en ello se ve la comprobación indirecta y eficaz de la promesa de Dios”.<sup>2524</sup>

#### 8.4.2.2. Derecho a la libertad

Jesús vivió en un pueblo poseedor de una importante conciencia histórica de libertad. Cada año, durante las fiestas de Pascua, celebraba la terminación de la esclavitud en el país de Egipto, y el inicio de una libertad fundamentada en el cumplimiento de la Ley de Yahvé. Sin embargo, ya sea por monarquías locales o por el yugo extranjero, este proyecto de sociedad alternativa fracasó y con el tiempo fue espiritualizado, quedando tan sólo el anuncio y las denuncias proféticas como elementos que recordaban la esperanza de que en un futuro dicho proyecto renaciera. Lo cual era esperado de diversas maneras en tiempos de Jesús.

En el siglo I, el dominio romano aplastaba la libertad del pueblo de Israel. No obstante, el Nazareno no comulgó con los grupos sociales que buscaban la instauración de una teocracia independiente o el ascenso al poder, ya sea por medio de las armas o como mesianismo político. El reinado de Dios comienza desde abajo, desde la sencillez semejante a un grano de mostaza que al crecer “echa ramas tan grandes que las aves del cielo anidan en su sombra” (Mc 4, 32), mediante la instauración de relaciones solidarias entre los seres humanos, y en la constitución de un pueblo de Dios que, desde la opción por los pobres, luche por la implantación de la justicia y la libertad a través de un procesos de liberación.

Pero para que esa solidaridad –semejante a la que mostró el samaritano de la parábola– sea fermento del reinado de Dios, es indispensable que venga de pueblos, comunidades y seres humanos libres. Por eso, en el relato arriba comentado sobre la alimentación de las multitudes, el

---

<sup>2522</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, *op. cit.*, p. 280.

<sup>2523</sup> Cf. Mc 5, 25-34 y Mc 10, 46-52, respectivamente.

<sup>2524</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Iglesia como pueblo de Dios”, *op. cit.*, p. 328.

evangelista señala que Jesús mandó a la gente “que se acomodara por grupos, recostados sobre la hierba verde” (Mc 6, 39), pues el comer recostado era propio de personas libres, no dependientes de amos benefactores.<sup>2525</sup> Así, recostados y libres, fue como los discípulos de Jesús aprendieron a abrir sus bolsillos y compartir lo que tenían. Y fue tal el efecto de la solidaridad puesta en práctica que sobraron de pan “doce canastos llenos y también los de los peces” (Mc 6, 43).<sup>2526</sup>

Ahora bien, la libertad puede desglosarse en dos aspectos<sup>2527</sup>: autonomía (disposición de sí mismo), y no-alienación (superación de coacciones externas). En este sentido, en los Evangelios se descubre a un Jesús que lucha por la libertad de su pueblo y de los pobres.

Jesús reivindica la libertad de su pueblo en la famosa controversia sobre el tributo al César. Paradójicamente, este texto ha sido manipulado para argumentar la separación entre lo político y lo religioso, y relegar a un campo “espiritualizado” el mensaje cristiano. Ya se ha comentado el carácter político de la práctica de Jesús a partir de distintos fragmentos de los Evangelios. No obstante, descubriendo el auténtico sentido de dicho pasaje y cayendo en la cuenta de su relación con el derecho a la libertad, se reforzará lo argumentado anteriormente. Según narran los evangelios<sup>2528</sup>, un grupo formado por herodianos y fariseos fueron a buscar a Jesús para ponerle una trampa. Presentándose ante él, lo elogiaron y le preguntaron: “¿Es lícito pagar tributo al César o no? ¿Pagamos o dejamos de pagar?” (Mc 12, 14). Según el contexto en que se hizo la pregunta, ésta consistía en una auténtica encrucijada para Jesús. Las únicas respuestas posibles se limitaban a dos: sí o no. Cualquiera que fuera su respuesta, le colocaría en un gran problema. Si respondía afirmativamente, se echaría encima al pueblo que estaba inconforme con el pago de dicho impuesto. En cambio, si se pronunciaba por el no pago, se pondría en contra a los romanos. Así, de una u otra manera, los herodianos y fariseos lograrían su objetivo, pues podrían ir contra Jesús con mayor facilidad, sea porque éste perdería el apoyo popular o porque contaría con la enemistad directa de los romanos.

Jesús tacha de hipócritas a los herodianos y fariseos que realizaron la pregunta, pues descubre que no tienen ningún interés por lo auténticamente lícito y justo. Enseguida prepara su respuesta solicitando que alguien le preste un denario. Al tenerlo entre sus manos pregunta: “La

---

<sup>2525</sup> “Muchos temas del Antiguo Testamento resuenan en estos relatos. Por una parte, está la alimentación del pueblo de Dios en el desierto, con el maná y las codornices (Ex 16). Por otra parte, el desierto era el lugar designado por Oseas para la reconciliación del Israel infiel con su Dios (Os 2, 14). Eliseo, por su parte, había conseguido que le poco aceite de la viuda alcanzara para muchas vasijas (2 Re 4, 1-7). Todo esto está de fondo cuando la multitud se reclina sobre la hierba verde para comer. El comer reclinados era propio de personas libres. La hierba verde es la señal de la abundancia y el cumplimiento de las promesas que anunciaban la transformación del desierto en un campo fértil (Is 32, 15). El pueblo ya no está desorganizado, como las ovejas sin pastor. Ahora está estructurado en grupos de cien y de cincuenta (Mc 6, 40)” (GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., p. 154).

<sup>2526</sup> El número doce simboliza al pueblo de Israel, con base a las doce tribus. En efecto, la actitud de los discípulos fue capaz de dar de comer a todo el pueblo.

<sup>2527</sup> Cf. MIER, Sebastián, *El sujeto social en moral fundamental*, op. cit., p. 106.

<sup>2528</sup> La controversia sobre el tributo al César es presentada de manera muy similar por los tres sinópticos: Mc 12, 13-17; Mt 22, 15-22; Lc 20, 20-26.

imagen ésa y la inscripción, ¿de quién es?” (Mc 12, 16). A lo cual sus oponentes alegan: “Del César”. Entonces Jesús responde de tal manera que deja “maravillados” a sus opositores, seguramente porque no lograron su objetivo: “Lo del César, devuélvanlo al César, y lo de Dios, a Dios” (Mc 12, 17).

Es importante notar que el verbo utilizado es “devolver” y no “dar”<sup>2529</sup>, lo que lleva a plantearse la siguiente cuestión: ¿qué se le debe *devolver* al César, y qué a Dios? Es decir, ¿qué es lo que pertenecía originalmente a cada uno de ellos y que en ese momento no lo tenían consigo? Cuando Jesús toma entre sus manos el denario y pregunta por la inscripción, sus interlocutores sabían lo que en ella estaba escrito: “Tiberio César, Hijo del Divino Augusto”. Por tanto, la moneda romana tenía dos significados: por un lado formaba parte del culto del emperador; y por otro, al ser un elemento de la estructura política y económica del imperio, simbolizaba la dominación sobre Israel.<sup>2530</sup> Por su parte, según la tradición bíblica, lo que pertenecía a Dios era el pueblo. Él era el dueño de Israel conforme a lo establecido después de la salida de Egipto: “Ellos son tu pueblo y tu pertenencia, a los que sacaste de Egipto con mano firme y a fuerza de golpes” (Dt 9, 29). Es a esta propiedad de Dios a la que hacía referencia Jesús con su respuesta, pues previamente –según Marcos– había contado la parábola de los viñadores asesinos<sup>2531</sup>. En ella destacan dos figuras al respecto: la viña que simboliza, también conforme a la tradición bíblica, al pueblo de Israel, y el dueño de la viña que personifica a Yahvé.<sup>2532</sup>

Con su respuesta, Jesús no realiza ninguna distinción entre dos tipos de ámbitos (el político y el religioso), sino que defiende los derechos del pueblo que Yahvé había liberado de Egipto. Pero su respuesta confundió a fariseos y herodianos por la astucia en ella expresada. El pueblo judío comprendió perfectamente el sentido, pues era consciente de la tradición del Antiguo Testamento; entendió que Jesús rechazó el pago del tributo pues suponía la aceptación práctica del derecho de Roma sobre Israel, y del culto del emperador. En cambio, ajenos al contexto bíblico, los romanos no comprenderían el auténtico significado de la respuesta de Jesús, la cual así puede expresarse con mayor claridad: “Que el César se lleve esa moneda, que atenta contra los derechos de Dios, y que le regrese a Dios lo que le pertenece: el culto, el pueblo y la tierra”.<sup>2533</sup> Por eso, para Miranda, la respuesta de Jesús fue “irónica”.<sup>2534</sup>

---

<sup>2529</sup> Miranda señala que “el verbo *apódote* no se traduce con precisión mediante ‘dad’ o ‘entregad’. En los Evangelios, donde ocurre 27 veces, siempre tiene idea de devolver, retribuir, restituir” (MIRANDA, Porfirio, *Comunismo en la Biblia*, *op. cit.*, p. 69).

<sup>2530</sup> “La moneda es la parte de la estructura económica y política del imperio, símbolo de su dominación política y elemento del culto al Emperador. El pago implica el reconocimiento del derecho del dominio romano y connota la negación del derecho de Dios sobre el pueblo. Por eso no se puede atribuir a Jesús una respuesta aprobatoria del pago de los impuestos” (BRAVO, Carlos, *Jesús, hombre en conflicto*, *op. cit.*, p. 199).

<sup>2531</sup> Cf. Mc 12, 1-12; Mt 21, 33-44; Lc 20, 9-18.

<sup>2532</sup> Cf. JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, *op. cit.*, pp. 90-95.

<sup>2533</sup> BRAVO, Carlos, *Jesús, hombre en conflicto*, *op. cit.*, p. 199.

<sup>2534</sup> MIRANDA, Porfirio, *Comunismo en la Biblia*, *op. cit.*, p. 70.

Las interpretaciones sobre este texto que afirman la aceptación del pago de impuestos por parte de Jesús, en función de una supuesta distinción que realizaría entre los planos político y religioso, constituye en realidad un “teología de la dominación”, como señala Carlos Bravos: “Suponer que Jesús acepta el pago del impuesto a Roma, cuando ha desautorizado el Templo mismo y su culto, sólo es entendible desde una ideología que, aparte de ignorar el contexto del tiempo de Jesús, defiende intereses contrarios a los del Reino de Dios; sólo desde una *teología de la dominación* se puede traicionar a Jesús de tal manera que se le constituya en guardián de los derechos del César, sea cual sea su nombre en turno”.<sup>2535</sup>

En definitiva, con su respuesta Jesús evitó caer en un enfrentamiento innecesario con el poder romano, y tampoco justificó el pago del tributo al César. Es más, dejó en claro el derecho a la libertad que tenía el pueblo de Israel, pues éste no le pertenecía a quien aparecía representado en el denario, sino a Yahvé.

Jesús no sólo afirmó el derecho a la libertad de su pueblo ante el poder extranjero, pues también criticó la actitud opresora que las clases dirigentes de Israel mantenían sobre los pobres. En casi todas las sociedades, la existencia de grandes masas de seres humanos sumidas en la pobreza es motivo de escándalo mientras no exista una “explicación”, es decir, una “ideologización” que justifique tal realidad y en consecuencia calme la conciencia social. En tiempos de Jesús, esta ideología consistía en la interpretación que de la ley hacían los escribas y los fariseos.<sup>2536</sup> Estos grupos elaboraron una complicada casuística que cuadrículaba la vida entera. Ponían mayor énfasis en el cumplimiento del sábado (en su sentido cúllico), la pureza ritual y el pago del diezmo. Pero, cabe preguntarse, ¿por qué esta interpretación legal socavaba la libertad del pueblo?

Se comentó que una de las características de la libertad es la no-enajenación. Pues bien, la ideología de los fariseos ejercía una función enajenante sobre la población, porque la hacía creer que su opresión y marginación eran consecuencia de su inobservancia de la ley y, por tanto, era un mal querido por el propio Dios. Por ejemplo, según narra Juan, al toparse Jesús con un hombre ciego de nacimiento, sus discípulos le realizan una pregunta donde se muestra el dominio de esta ideología: “Maestro, ¿quién ha *pecado* para que esté ciego: él o sus padres?” (Jn 9, 2). Si Jesús presentó en diversas parábolas una sociedad dividida en dos grupos catalogándolos como “opresores” y “oprimidos”, la ideología dominante cambiaba estas denominaciones por “justos” y “pecadores”.<sup>2537</sup> Así, las situaciones de pobreza y marginación social dejaban de ser un escándalo

---

<sup>2535</sup> *Ídem.*, p. 199.

<sup>2536</sup> “Los escribas eran los doctores de la ley y poseían influjo, por así decirlo, intelectual e ideológico. Los fariseos eran fervientes cumplidores de la ley y poseían, por ello, prestigio religioso. En una sociedad profundamente religiosa, ambos representaban un gran poder, el de la ideología y el de la ejemplaridad simbólica, y la gran preocupación de Jesús es cómo lo usan: si para llevar a los hombres a Dios o para oprimirlos” (SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, *op. cit.*, pp. 220-221).

<sup>2537</sup> Cf. SEGUNDO, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, *op. cit.*, pp. 170-177.

que significara la ruptura de la Alianza con Yahvé, y tan sólo eran interpretadas como consecuencias de la inobservancia de la Ley.

La pobreza tenía como secuela la falta de educación, lo que llevaba a los pobres a no conocer los preceptos que la ideología de los fariseos exigía cumplir al pie de la letra. Por eso, según Juan, los fariseos se expresaban de estas mayorías como “esa plebe maldita que no conoce la Ley” (Jn 7, 49). Así es como los pobres –tanto en su sentido económico como sociológico– eran al mismo tiempo catalogados como pecadores por la ideología dominante: “*Los mismos pobres son pecadores*. En efecto, si se les considera según su situación material y su marginación en la sociedad de Israel, son pobres; pero, si nos fijamos en la presunta razón de su pobreza y marginación, son pecadores”.<sup>2538</sup>

Donde se constata que esta ideología –donde el pecador es el pobre al mismo tiempo– estaba profundamente arraigada en el pueblo, y aún entre quienes se habían entusiasmado con la buena noticia del reinado de Dios, es en el pasaje del joven rico<sup>2539</sup>. En esta conversación un rico se acerca a Jesús y le pregunta qué debe hacer para entrar en el reinado. A lo cual contesta, en un primer momento, con el cumplimiento de los mandamientos. Pero después, una vez que el rico aseguró cumplirlos, Jesús añade otra exigencia: “Anda, cuanto tienes véndelo y dáselo a los pobres” (Mc 10, 12). Al saber esto, el joven rico se aleja triste porque era “extremadamente rico”. Entonces Jesús, al verle alejarse, afirma: “¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el reinado de Dios!” (Mc 10, 23). Ahora bien, respecto al tema de la enajenación lo interesante es el comentario que realizan los discípulos al observar y oír lo anterior: “Entonces, ¿quién podrá salvarse?” (Mc 10, 26). Esta sorpresa que manifiestan los discípulos se explica a partir de la ideología dominante. Si el rico que tiene todas las facilidades para ser justo –y que efectivamente lo es pues “Dios lo ha recompensado con sus riquezas”– no puede entrar en el reinado, entonces mucho menos quienes su pobreza y marginación los llevan irremediablemente a ser pecadores.

Jesús luchó contra esta ideología que esclavizaba a los pobres, pues era necesaria su libertad para construir el reinado de Dios. Es decir, su praxis tuvo como uno de sus objetivos concretos liberar de la enajenación ideológica en que se encontraba el pueblo; o en otras palabras, asumió una tarea *concientizadora y liberadora* que llevara al ejercicio de la libertad. Ante la sorpresa de sus discípulos ocasionada por la tristeza del joven rico, Jesús responde: “Para los hombres, imposible; pero no para Dios, porque todo le es posible” (Mc 10, 27). El Dios que Jesús predicó no sólo es un Dios deseoso de hacer justicia al pobre, sino también un Dios que no acepta la esclavitud en su nombre. En este sentido, Juan José Tamayo describe de la siguiente manera la libertad que propone Jesús:

---

<sup>2538</sup> *Ídem.*, p. 175.

<sup>2539</sup> En Mc 10, 17-22 y Mt 19, 16-22, se habla de un joven rico; mientras que en Lc 18, 18-23 se trata de un magistrado.

“La libertad de Jesús no es una libertad celosamente guardada en un lugar recóndito y preservada de toda contaminación ambiental. No es una libertad narcisista, disfrutada de manera individual, que empiece y termine en quien la disfruta, y se utilice sólo para el propia *atrezzo* personal. Es una libertad que genera una corriente –o, mejor, un torrente– de liberación en su entorno, tanto en las personas como en las estructuras; una liberación que se traduce en determinadas prácticas...”.<sup>2540</sup>

Esta lucha por la libertad-liberación de los pobres también se encuentra expresada en los evangelios cuando presentan a la gente que el Nazareno frecuentaba. Sus enemigos le acusaban de “comilón y borracho, *amigo de publicanos y prostitutas*” (Lc 7, 34; Mt 11, 19) y cuestionaban a sus discípulos por tal hecho: “¿Por qué su maestro come con *publicanos y pecadores*?” (Mt 9, 11). Pero Jesús respondía a los fariseos de manera tajante: “No he venido a llamar a *justos* sino a *pecadores*” (Mc 2, 17).

Narrada exclusivamente por el Evangelio de Lucas<sup>2541</sup>, la parábola del fariseo y el publicano también ilustra la posición de Jesús respecto a esta ideología. En este relato se presentan a dos hombres que suben a orar al Templo. Uno de ellos (el fariseo) da gracias a Dios por no ser como los demás hombres, pecadores; se congratula afirmando que cumple la Ley, ayunando dos veces por semana y dando el diezmo de todas sus ganancias. Mientras tanto el otro hombre (el publicano) ora en la parte posterior, no se atrevía a alzar los ojos pues era sabedor de su marginación y se golpeaba el pecho, pidiendo perdón por ser “pecador”. Muy similar a la oración del fariseo de esta parábola, se encuentra una en el Talmud cuyos orígenes se remontan al siglo I: “Te doy gracias, Señor, Dios mío, porque me has dado parte entre aquellos que se sientan en los rincones de las calles; pues yo me pongo en camino pronto y ellos se ponen en camino pronto: yo me encamino a las palabras de la ley y ellos se encaminan a cosas vanas. Yo me fatigo y ellos se fatigan y no reciben ninguna recompensa. Yo corro y ellos corren: yo corro hacia la vida del mundo futuro y ellos corren a la fosa de la perdición”<sup>2542</sup>. La existencia de esta oración muestra que la parábola contada por Jesús estuvo directamente inspirada en la realidad, y que constituyó una crítica franca a la actitud farisea.

Para entender el sentido de esta parábola es importante realizar unos comentarios respecto a la situación social y económica de los fariseos y publicanos.<sup>2543</sup> En cuanto al primer grupo se ha discutido mucho respecto a su situación económica pero no hay nada claro. Sin embargo, es aceptable afirmar que existían fariseos de distintas clases sociales, incluyendo las más altas, aún cuando no pertenecían a la casta sacerdotal. Lo mismo sucedía con los publicanos, que eran los

---

<sup>2540</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Hacia la comunidad. 5. Por eso lo mataron, op. cit.*, p. 115.

<sup>2541</sup> Cf. Lc 18, 9-14.

<sup>2542</sup> JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús, op. cit.*, p. 170.

<sup>2543</sup> Cf. JEREMIAS, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús, op. cit.*, pp. 321-346; 386; 394.

funcionarios encargados de cobrar el impuesto romano, según lo narra Lucas: existían los jefes que adquirían de los romanos las concesiones, de las cuales obtenían jugosas ganancias, como es el caso de Zaqueo (Lc 19, 2); y a su vez estos jefes ofrecían a otras personas concesiones o “despachos” menores en ciudades menos importantes, como por ejemplo Leví (Lc 5, 27).

Lo anterior podría oponerse al contenido de las bienaventuranzas. Si el reinado de Dios es una alegre noticia para los pobres, ¿por qué Jesús critica y se enfrenta a los fariseos, si seguramente entre ellos había pobres? ¿Por qué afirma que en el reinado llevan la delantera los publicanos, si entre estos había ricos? Pues bien, no existe tal contradicción pues Jesús no justificó la riqueza de los publicanos ni la pobreza de los fariseos, ni tampoco la actitud corrupta que en ocasiones tomaban aquellos cuando inflaban el importe del impuesto para beneficio propio. Lo que Jesús criticó en este caso, como se ha visto, es la ideología que mantenía marginados a ciertos grupos sociales. Y esta ideología la constituía la interpretación legal de los fariseos, independientemente de su condición económica. Probablemente los fariseos pobres eran para Jesús un peligro mayor que los fariseos ricos, pues estaban más cerca del pueblo y su influencia era mucho más grande; y así, constituían un perfecto instrumento ideológico del que se valían las autoridades para “mantener oprimido al pueblo y ejercer la marginación en provecho de los bien integrados al sistema”.<sup>2544</sup> Por otro lado, trabajar como publicano era motivo para ser marginado de la sociedad, pues según la Ley incurrían en un “pecado público”<sup>2545</sup> al cooperar con el cobro del impuesto romano; lo que ocasionaba la pérdida de diversos derechos. Tal vez no todos eran pobres materiales pero sí parias sociales. Por eso Jesús termina así la parábola: “Les digo que el publicano bajó a su casa justificado y aquél no. Porque todo el que se ensalce, será humillado; y el que se humille será ensalzado” (Lc 18, 14). En fin, Jesús dejó en claro la función opresora de la ideología dominante, y así desenmascaró a quienes se decían fieles cumplidores de la Ley. En este sentido, afirmó que los autonombrados “justos” eran los auténticos “pecadores” al marginar y oprimir a los pobres, y así impedirles ser plenamente libres.

### 8.4.2.3. Derecho a la igualdad

La igualdad entre los seres humanos está estrechamente ligada a la vida y la libertad. En varios de los relatos evangélicos que se comentaron en los dos puntos anteriores, también se encuentra expresado el derecho a la igualdad como una realidad constitutiva del reinado de Dios. Se han citado ejemplos de milagros a través de los cuales Jesús reintegró a la sociedad a los enfermos

---

<sup>2544</sup> SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, op. cit., p. 208.

<sup>2545</sup> La interpretación de la Ley según los fariseos establecía una serie importante de causas de marginación, de “pecado”: profesiones como ser pescador, recolector de basura, carnicero, curtidor de piel, publicano, entre otras, que eran consideradas como “oficios impuros”; también eran grupos marginados, los niños, las mujeres —en especial las viudas—, las adúlteras, los desempleados, los mendigos, y quienes padecían ciertas enfermedades catalogadas de impuras, como la lepra.

que, ya sea por causa social o legal, eran tratados de manera desigual. De la misma manera, la ideología del “pecado” no sólo ejercía una función alienadora en la conciencia del pueblo, sino también ocasionaba una división de la sociedad que conllevaba un trato inequitativo en perjuicio de las grandes mayorías o de minorías oprimidas. Se llegaron a redactar en varias ocasiones listas de oficios despreciados, por considerarse impuros. Al declararlos “pecadores”, los pobres –en sus diversas concretizaciones– perdían diversos derechos civiles y políticos. Por ejemplo, ser pastor era causa para adquirir el calificativo de “pecador”, y en consecuencia perder diversos derechos como el acceso a la administración de justicia o la facultad de dar testimonio.<sup>2546</sup> En efecto, la praxis de Jesús contra la ideología de las clases dirigentes no sólo significaba una labor a favor de la libertad, de la no-enajenación del pueblo, también consistía en la reivindicación de la igualdad.

Dentro del mismo marco de la ideología del “pecado”, se encuentran dos parábolas que muestran la importancia del derecho a la igualdad en el reinado de Dios. Estas son las parábolas de “la oveja perdida” y “la dracma extraviada”. De la primera se posee una versión en Lucas y otra en Mateo; mientras que la segunda sólo se halla en Lucas.

En la parábola de la oveja perdida<sup>2547</sup> se narra la actitud de un pastor que es dueño de cien ovejas. Cuando se le pierde una de ellas, deja a las otras noventa y nueve, y sale en búsqueda de la extraviada. Al encontrarla, llama a sus amigos y vecinos y les dice: “Alégrese conmigo, porque he hallado la oveja que se me había perdido” (Lc 15, 6). En esta parábola se encuentran ciertos elementos de la cultura de su tiempo que seguramente Jesús usó para que tuviera mayor resonancia en los oídos de los oyentes. En primer lugar está la actitud tan radical del pastor al abandonar a sus noventa y nueve ovejas por localizar a la extraviada. La costumbre entre los pastores de Palestina, cuando se les perdía un animal, era dejar encargados a los otros con alguno de los pastores con quienes compartía el redil. En contra de la costumbre, el pastor de la parábola “deja a las noventa y nueve en *el desierto* y va a buscar la que se perdió hasta que la encuentra” (Lc 15, 4). En segundo lugar, la oveja perdida no sobresale de las demás ovejas, y no tiene ningún “valor extra” que justificara la decisión del pastor de abandonar a las demás. Y este elemento es más notorio si se comparan las versiones de Mateo y Lucas con la que se encuentra en el llamado Evangelio “apócrifo” de Tomás. En esta versión, se califica a la oveja como la mayor, y cuando el pastor la encuentra, le dice: “Te amo más que a las noventa y nueve”.<sup>2548</sup> En cambio, en las versiones de Lucas y Mateo no se dice nada respecto a las características de la

---

<sup>2546</sup> Cf. JEREMIAS, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, op. cit., pp. 385-395. Señala el autor, respecto al caso de los pastores: “En lo tocante a los pastores (...), la imagen agradable que de ellos tenemos nosotros por la predicación de Jesús, se halla ciertamente aislada; la literatura rabínica contiene generalmente juicios desfavorables sobre los pastores, prescindiendo de los textos que, al desarrollar los pasajes del AT, presentan a Yahvé, al Mesías, a Moisés y a David como pastores” (p. 389).

<sup>2547</sup> Cf. Lc 15, 4-7; Mt 18, 12-14.

<sup>2548</sup> JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, op. cit., p. 164.

oveja perdida o si es la más querida por el pastor. La preocupación de éste, y su radical actitud de salir en la búsqueda, se funda tan sólo en que la oveja está perdida.

Mensaje semejante se descubre en la parábola de la dracma extraviada<sup>2549</sup>, la cual Lucas coloca a continuación de la parábola de la oveja perdida. En ella se narra la actitud de una mujer que pierde una de sus diez dracmas, y para encontrarla enciende una lámpara, busca cuidadosamente y barre la casa hasta que la encuentra. Cuando la localiza, convoca a sus amigas y vecinas, y les dice: “Alégrense conmigo, porque he hallado la dracma que había perdido” (Lc 15, 9).

La preocupación del pastor y de la mujer expresa la importancia de la igualdad en el reinado de Dios. La oveja perdida y la dracma extraviada simbolizan a todos los sectores de la sociedad que eran catalogados como pecadores, y que hoy son todos esos grupos sociales que de alguna manera, sea legal, social o económicamente, se les excluye y margina, impidiéndoles el ejercicio de su dignidad; son las víctimas de los sistemas, cualquier que éste sea. Por eso, el derecho a la igualdad no puede pensarse de manera abstracta, afirmando que todos los seres humanos son iguales cuando las estructuras económicas y políticas engendran una gran cantidad de situaciones inequitativas. De todas estas situaciones la mayor afrenta contra la igualdad es la pobreza; y peor aún cuando va acompañada de marginación social por razón de la ideología, del credo, de la cultura o del género.

A partir de estas dos parábolas, la igualdad no se intuye como una afirmación abstracta que considera a todos los hombres iguales, desconociendo las situaciones sociales y desconectando este derecho de la realidad histórica. Una comprensión de la igualdad que ha servido de fundamento para que la cultura occidental arrase con las demás culturas del planeta; pues en la supuesta búsqueda de igualdad se ha intentado homogenizar al ser humano. Al contrario, este derecho se comprende desde los que no son iguales porque se les excluye y margina de manera sistemática. Desde ellos, este derecho conlleva la necesaria lucha por la reivindicación de su igualdad a través de procesos de liberación. En este sentido, el pastor fue capaz de dejar en el desierto a las otras noventa y nueve por ir en búsqueda de la oveja perdida, y tanto la mujer como él se llenaron de alegría al encontrar lo que tenían perdido. Y la alegría de ambos no se debía a que tuvieran a todas sus ovejas en el corral o completas sus dracmas; no le dijeron a sus amigos: “Alégrense porque por fin tengo nuevamente a mis ovejas (o dracmas) completas”, sino “Alégrense, porque he hallado la oveja (o dracma) que se me había perdido”.

La misma importancia a la igualdad se encuentra en la parábola del patrón generoso. Como se comentó, al llegar la hora para recibir el jornal al atardecer, el patrón decide pagar a todos por igual, aún contra el enojo de los trabajadores que laboraron desde las primeras horas del día. Estos trabajadores molestos simbolizan a los sectores de la sociedad que se consideraban “justos”

---

<sup>2549</sup> Cf. Lc 15, 8-10.

y que, por lo mismo, tomaban como algo normal y justificable su estatus social superior; mientras que los últimos trabajadores representan a los “pecadores”. Reafirmando la igualdad de todos los hombres, desde la reivindicación de este derecho a quienes se les ha negado, esta parábola concluye en boca del patrón: “Así, los últimos serán los primeros y los primeros, últimos” (Mt 20, 16).

En el mismo sentido se encuentran diversos pasajes de los Evangelios en que Jesús perdona los pecados. “Y a ella le dijo: Tus pecados te son perdonados” (Lc 7, 48). Si la ideología que mantenía excluidos a los pobres, al grado de negarles derechos civiles y políticos, estaba basada en sus “pecados”, entonces perdonarlos tenía consecuencias sociales concretas en la medida en que desautorizaba aquella designación gravosa y restituía a la persona en su dignidad. Con el perdón, Jesús afirmaba la radical igualdad de los seres humanos. Devolvía el acceso a la participación social en igualdad de condiciones a aquellos que eran considerados, y se consideraban a sí mismos en virtud de la ideologización que sobre ellos se cargaba, en minoría de derechos y posibilidades.

La igualdad de género también está presente en el Evangelio. La sociedad en que vivió Jesús era totalmente patriarcal. Las mujeres no tenían derechos civiles, políticos ni religiosos, pero en cambio tenían que soportar el cumplimiento de muchas cargas legales. Por ejemplo, no podían dar testimonio en los tribunales, ni siquiera como testigos de cargo de la acusación. En todo eran consideradas inferiores al hombre; a tal grado que en el mismo lenguaje se reflejaba esta discriminación: en el hebreo del Antiguo Testamento, las palabras “piadoso” (*hasid*), “justo” (*saddiq*) y “santo” (*qados*) no tienen femenino. En los dichos de aquel tiempo también se expresaba esta situación: “Bienaventurado aquel cuyos hijos son varones, y ay de aquel cuyos hijos son hembras” (refrán popular); “Quien enseña a su hija la Torá, le enseña el libertinaje. Es mejor quemar la ley santa que entregarla a la mujer” (rabí Eliezer); “Una hija es tesoro engañoso para su padre, le quita el sueño por la preocupación (...) Que su habitación no tenga ventana (...) Que no muestre su belleza ante cualquier hombre” (Si 42, 9-11); “Entre mujeres no te sientes. Porque de los vestidos sale la polilla, y de la mujer la malicia femenina” (Si 42, 12-13). Por su parte, los Evangelios atestiguan la reivindicación que de la mujer realizó Jesús. Varios son los fragmentos evangélicos que presentan a un Jesús cercano a la mujer o expresándose de ella de manera positiva.<sup>2550</sup> Su praxis libera de la opresión a mujeres: cura a la hemorroísa (Mc 5, 25-34); cura a la hija de Jairo (Mc 5, 41-42); en sábado y en la sinagoga cura a una mujer enferma desde hacía dieciocho años (Lc 13, 10-17). Además, es muy probable que Jesús haya contado con mujeres dentro del grupo de sus seguidores. Entre estos pasajes, uno que claramente muestra la

---

<sup>2550</sup> Cf., por ejemplo, Mc 3, 35; 15, 40-41; Lc 10, 38-42; Jn 4, 27; 11, 5-33; 12, 1-8.

lucha de Jesús por la igualdad entre hombres y mujeres es la controversia que sostiene con los fariseos sobre el repudio del esposo sobre su cónyuge.<sup>2551</sup>

Según Marcos, unos fariseos se acercaron a Jesús para cuestionarle: “¿Puede el marido repudiar a la mujer?” (Mc 10, 2). Desde el planteamiento de la pregunta se observa la marginación de la mujer y el lugar preponderante del hombre, pues hubiera sido impensable, y hasta absurdo, plantear la pregunta al revés (¿puede la mujer repudiar al cónyuge?). Jesús responde haciendo referencia a la ley y realizando una nueva pregunta: “¿Qué les ordenó Moisés?” (Mc 10, 3). A lo cual responden: “Moisés permitió escribir el acta de divorcio y repudiarla” (Mc 10, 4). Efectivamente, el texto del Deuteronomio otorga dicha facultad al marido: “Si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa” (Dt 24, 1). Para Jesús esta norma existía “por la dureza de su corazón (de los judíos)” (Mc 10, 5), es decir, por el arraigo tan fuerte que tenía la mentalidad patriarcal en todos los ámbitos de la vida. Pero ya no era una norma válida y mucho menos justa, y las cosas tenían que cambiar a favor de la mujer. No sólo porque ella formaba parte del grupo de pobres y marginados, sino en cuanto mujer; es decir, la superación de las estructuras patriarcales forma parte del reinado de Dios.

Cuando estaba de por medio la dignidad humana, Jesús adoptó una actitud radical hasta cuestionar la misma ley mosaica referente al repudio a la mujer. Hizo a un lado el precepto del Deuteronomio y se remitió a lo expresado en los textos de la creación: “Él los hizo varón y hembra. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y los dos se harán una sola carne” (Mc 10, 6-7)<sup>2552</sup>, pues comprende que tanto el hombre como la mujer han sido creados a imagen y semejanza de Dios. Ambos encarnan de diferente manera a dicha imagen, y por lo mismo tienen idéntica dignidad. Ambos son hijos de Dios, y en su reinado han de establecerse entre ellos auténticas relaciones de igualdad y complementariedad. Este relato termina con las siguientes palabras puestas en boca de Jesús: “Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella repudia a su marido, y se casa con otro, comete adulterio” (Mc 10, 11). Y poco antes dice: “Lo que Dios unió que no lo separe el hombre” (Mc 10, 9). Es importante dejar en claro la finalidad de estas palabras. Jesús no pretendió expedir una nueva ley, ni crear una casuística, sino denunciar una norma que discriminaba a la mujer, y promover así una relación igualitaria entre géneros. De ahí la sorpresa de los discípulos, quienes imbuidos por el machismo, exclaman: “Si tal es la condición del hombre respecto de su mujer, no trae cuenta casarse” (Mt 19, 10). Sobre este pasaje, Rafael Aguirre señala que el Dios de Jesús “restituye su dignidad a las mujeres, igual que a los hombres. A esta luz hay que entender la prohibición absoluta del

---

<sup>2551</sup> Cf. Mc 10, 1-11; Mt 19, 1-9; Lc 16, 18.

<sup>2552</sup> Cf. Gn 1, 27; 2, 24.

divorcio”.<sup>2553</sup> A partir de lo anterior, podemos estar de acuerdo con las palabras de Carmiña Navia:

“Hay caso muy concretos en los que Jesús se pone de parte de la mujer, contra el varón. No podemos ubicar además en labios de Jesús de Nazaret ninguna apreciación moralista en contra de la mujer, como era de esperarse en un maestro judío de su tiempo, influenciado por el pensamiento sapiencial, marcado en muchas ocasiones por un fuerte sentimiento antifemenino. No podría explicarse además el papel definitivo que jugaron las mujeres –como base de apoyo– en el cristianismo primitivo, si no hubiera sido por la relación especial cercana entre Jesús y algunas seguidoras suyas”.<sup>2554</sup>

La actitud de Jesús en defensa de las mujeres es un dato histórico casi seguro. A pesar del machismo imperante, y de la patriarcalización que fue experimentando la iglesia cristiana primitiva durante los primeros dos siglos, los textos evangélicos dejan constancia del trato de Jesús hacia ellas. Lo cual significa que era tal la fuerza de su mensaje al respecto, que los evangelistas –herederos de una cultura patriarcal– no pudieron modificarlo, y por lo tanto, en ningún pasaje se encuentra un Jesús que se exprese de manera negativa respecto a lo femenino.<sup>2555</sup>

#### **8.4.2.4. La integridad de derechos humanos**

Párrafos arriba, al comentar los relatos conocidos como “multiplicación de los panes”, se mostró el rechazo de Jesús a la lógica del sistema económico y político representado por el denario, y lo mismo vimos en cuanto a la controversia del pago de tributos al César. Hoy día, este mismo rechazo a la civilización de la riqueza debe asumirse si se quiere afirmar la integridad de los derechos humanos.

La ideología neoliberal ha reducido a los derechos humanos a “derechos de propietarios que se piensan a partir del mercado. Los sujetos están instalados en la relación mercantil vista como el ámbito de la libertad natural, lugar desde el que se abomina de toda planificación e intervencionismo”.<sup>2556</sup> En las últimas décadas, se ha presenciado una proliferación de tratados, conferencia, protocolos, y demás textos jurídicos internacionales sobre derechos humanos, pero a la par se profundizan las desigualdades e injusticias que hacen cada vez más amplia la separación

---

<sup>2553</sup> AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella, 1998, p. 195.

<sup>2554</sup> NAVIA VELASCO, Carmiña, *La mujer en la Biblia. Oposición y liberación*, Dabar, México, 1994, pp. 98-99.

<sup>2555</sup> Cf. AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana, op. cit.*, pp. 197-203.

<sup>2556</sup> HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 25.

social y económica entre el Norte y el Sur. Ante esta realidad, el Evangelio invita a pensar derechos humanos de manera integral. A no concebirllos en diversos campos, ni tampoco dividirlos en dos grandes clases: los derechos individuales y los derechos sociales, económicos y culturales. En efecto, entre el derecho a la libertad y el de la igualdad no puede darse división alguna. Ambos son las caras de una misma moneda: la vida digna. Libertad e igualdad deben ir de la mano hacia la conformación de condiciones dignas de vida para el hombre y la mujer, y han de favorecer el trabajo humano en toda su riqueza. Lo cual presupone el ejercicio de otros derechos: a la propia cultura, a la paz, a la salud, a la educación, a un medio ambiente sano, entre otros. Es decir, igualdad entre las culturas, igualdad entre géneros, igualdad entre razas, igualdad en el acceso a los servicios educativos y de salud, igualdad en el respeto al hábitat de cada pueblo, para ejercer auténticamente la libertad. En este sentido, Ellacuría afirma que la TL, “ha retrotraído el problema de la libertad a sus raíces que, antes de ser raíces individuales y subjetivas, son raíces biológicas y sociales, estructurales e institucionales”.<sup>2557</sup>

La promoción de un supuesto derecho a la libertad que ocasione la desigualdad y el desempleo, no es un derecho humano; probablemente sea un privilegio de los poderosos y de los amos del capital, los únicos que en la lógica del mercado son auténticamente libres. En efecto, “el reino de Dios, a pesar de lo que digan los hombres de la ilustración europea, no es sin más el ‘reino de la libertad’, sino que es más bien el ‘reino de la justicia y de la fraternidad’, en el cual se busca servir más que ser servido, en el cual se busca servir más que ser servido, en el cual se busca ser el último de los hermanos, en el cual se tienen grandes reservas contra todas las formas de poder”.<sup>2558</sup>

Sin condiciones materiales para poner en práctica las libertades individuales, ni la libertad ni la igualdad tienen cabida en el sistema. Es necesario otro tipo de relaciones de producción y distribución de los bienes, como lo propone Ellacuría a través de su propuesta de la civilización de la pobreza, pues los actuales problemas de desempleo y pobreza en América Latina, y en todo el Tercer Mundo, exhiben la incoherencia entre el discurso sobre derechos humanos y la realidad. “Si la libertad ha de entenderse como plenitud de la vida, la libertad ha de comenzar como liberación de la muerte”.<sup>2559</sup>

Lo que sostiene la TL, a través de su lectura de la praxis de Jesús, es la necesidad de dejar de pensar derechos humanos dentro de la lógica del “denario” y recostarse en la hierba verde con libertad e igualdad, para establecer relaciones humanas auténticamente solidarias en cada uno de

---

<sup>2557</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, *op. cit.*, p. 216.

<sup>2558</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, *op. cit.*, p. 147.

<sup>2559</sup> ELLACURÍA, Ignacio, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, *op. cit.*, p. 216.

los ámbitos de la vida, que logren darle trabajo y comida a todos. Y continuar con esta dinámica hasta lograr que sobren *doce canastos de pan y los mismos de pescado*.

## 8.5. La ley y el reinado de Dios

Los Evangelios presentan a Jesús en conflicto con las autoridades de Israel. Este conflicto tenía un sentido, una razón de ser, pues se originaba de la oposición de los grupos de poder al reinado de Dios. No era un conflicto por el conflicto mismo, sino en función de la dignidad de las personas y en defensa de la vida de los pobres.

La muerte de Jesús tiene un contenido político y además se le mata en nombre de la ley. Pero, ¿cuál fue la ley o la interpretación que justificó su muerte? Respecto al conflicto, ¿Jesús criticó toda la ley, todo tipo de ley, o alguna aplicación o interpretación en especial? Para responder a estas cuestiones es importante tener en cuenta las dos principales tradiciones legales que existían en la sociedad judía: el Código de la Alianza y el Código de la Pureza.<sup>2560</sup>

La Ley de la Alianza, la cual hemos analizado líneas arriba y que tiene sus orígenes en los *mispâtîm*, estaba relacionada con la tradición profética. En ella se protegía la vida, se buscaba la creación de una sociedad alternativa, y se tenía como su experiencia fundante a la liberación del pueblo hebreo de Egipto. La Ley de la Pureza se relacionaba con la tradición centralista del reino del Sur y, en virtud de las condiciones vividas durante el exilio, hizo hincapié en que la identidad del pueblo dependía de la pureza, entendida ésta como la condición ritual para el culto y como el medio para preservarse de las costumbres de Babilonia. La primera ley originaba una dinámica de igualdad y exigía reivindicar al pobre y al oprimido en sus derechos; la segunda creaba una sociedad estratificada, con base en el concepto de mayor o menor pureza, y generaba un dinamismo excluyente que privilegiaba a unos cuantos selectos. Según el Código que se adoptara, era la posición respecto a las diversas realidades sociales:

“Siendo inherente a la Pureza la creación de una sociedad estratificada, los bendecidos por Dios serán los puros, los segregados, los del Centro. La bendición y elección implica tener un *saber* (sobre la Ley), tener un *poder* (político, económico, familiar) y, para ello, estar en el Centro; consiguientemente se excluirá y mantendrá en los márgenes a los malditos que pueden contaminar el espacio de *bendición-pureza*. La seguridad de las barreras de separación está en proporción directa con el número de ocasiones de méritos y bendición o de deméritos y maldición.

En cambio *Alianza* crea una estructura social igualadora; ha nacido del rescate de los que no eran nada y a quienes Dios gratuitamente hizo su pueblo. Por tanto, lo que define

---

<sup>2560</sup> Cf. BRAVO, Carlos, *Jesús, hombre en conflicto*, op. cit., pp. 37-53.

al hombre no es tener más, sino ser igual; no el acumular, sino el compartir para que todos tengan. La riqueza y el poder no son señales de bendición en sí mismos, sino que dependerán del uso que se les dé; y de hecho se tiene la conciencia de que han sido históricamente creadoras de desigualdad. Dios no se aleja del pecador y del enfermo, sino que se acerca para salvarlo, porque es su Juez, es decir, quien le hace justicia y lo salva”.<sup>2561</sup>

La ideología dominante que justificaba la opresión de las mayorías se enmarcaba en el Código de la Pureza. En cambio, en la defensa por los derechos de los pobres, Jesús partió de la tradición profética y del Código de la Alianza, renovándola y radicalizándola en función del reinado de Dios.

### **8.5.1. La ley en función del ser humano**

El enfrentamiento de Jesús con la Ley es uno de los puntos clave del Evangelio, y además es indudable su carácter histórico. Ya se ha analizado la lucha de Jesús contra la ideología de los fariseos. Esta ideología tenía su fundamento en la ley, y concretamente en la Ley de la Pureza completada por la tradición oral transmitida por los escribas. Cuando líneas arriba se abordaron la parábola del buen samaritano y la del fariseo y el publicano, se hizo mención al respecto. Ahora se analizará este mismo conflicto pero no desde el punto de vista de la ideologización del pueblo sino desde la perspectiva legal, es decir, respecto al uso, interpretación y aplicación que de la ley se hacía.

Jesús de Nazaret fue judío y seguramente fue educado en el respeto y cumplimiento de la ley, y en el conocimiento de las escrituras. Ya se han analizado varios pasajes en que hace referencia a la ley para responder a sus adversarios. Podemos afirmar que según los evangelios Jesús solía interpretar las escrituras.<sup>2562</sup> A la pregunta del jurista sobre el mandamiento mayor responde “¿qué está escrito en la Ley?” (Lc 10, 26); y al joven rico que le pregunta sobre el acceso a la vida eterna, le dice “cumple los mandamientos” (Mt 19, 17). Sin embargo, el punto de partida y la finalidad de la práctica de Jesús no eran la ley sino el reinado de Dios; es decir, lo más importante de su mensaje no reside en la explicación de la ley. De ahí el conflicto y la crítica.

La sociedad de Israel era profundamente observante de la ley, de la cual existían diversas interpretaciones pero la oficial era la realizada por los escribas y fariseos, cuya casuística llegaba a 613 mandamientos, de los cuales 248 eran prescripciones y 365 eran prohibiciones. El celo por

---

<sup>2561</sup> *Ídem.*, p. 54.

<sup>2562</sup> Cf. SARAIVA, Javier, *Jesús interpreta las escrituras. Perspectivas hermenéuticas a partir de Mt 5, 17*, CRT, México, 1992.

el cumplimiento de la ley tenía su fundamentación teológica e histórica. En primer lugar, la teología rabínica consideraba a la ley como la personificación del propio Yahvé. En segundo lugar, alrededor del año 167 a.C., Antíoco IV intentó convertir el Templo judío en un recinto de culto a Júpiter y prohibió la observancia del sábado y la práctica de la circuncisión, además de no permitir que los judíos cargaran consigo la Torá. Ante estas circunstancias, muchos judíos murieron por defender esas prácticas. A pesar de esto, Jesús violó los preceptos que se consideraban más importantes y que con mayor celo se observaban, tales como el sábado, el ayuno, y las impurezas en la comida y en la sangre.<sup>2563</sup> ¿Por qué lo hizo?

Los escribas y fariseos habían convertido la Ley en una carga, en un instrumento de opresión e inequidad. Por eso Jesús afirmó: “Atan cargas pesadas y las echan a las espaldas de la gente, pero ellos ni con el dedo quieren moverlas” (Mt 23, 4); y también “¡Ay de vosotros, los escribas, que imponen a los hombres cargas intolerables, y ustedes no las tocan ni con uno de sus dedos!” (Lc 11, 46). Jesús no se oponía a la ley en sí, sino a la función que ejercía. Por eso llegó a violarla en muchas ocasiones, para mostrar el auténtico uso que los dirigentes de Israel le daban.

Según narra Marcos, un sábado Jesús y sus discípulos arrancaban espigas mientras atravesaban unos sembradíos. Los fariseos les reclamaron lo ilícito de tal acción pues se había realizado en sábado. Esta violación llegaba a merecer la pena de muerte.<sup>2564</sup> Para responderles Jesús recurre a la historia<sup>2565</sup>: David, fugitivo de la ira del rey Saúl, entra en la casa de Yahvé, come de los panes reservados para el culto, y los comparte con sus compañeros que igual que él tienen hambre. La vida de los seres humanos está por encima de cualquier Ley, aun sobre una considerada tan santa y absoluta como era la del sábado. Por eso Jesús concluye esta controversia con la siguiente frase: “El sábado se hizo en función del hombre, y no el hombre en función del sábado” (Mc 2, 27). En los fariseos y en Jesús se muestran dos actitudes respecto a la función de la ley. La de los primeros conducía al legalismo feroz e inhumano, que al absolutizar el contenido de la ley aplastaba la dignidad humana. Por su parte, Jesús comprendía el valor de la ley como un instrumento para conseguir la justicia, siempre y cuando estuviera en función del hombre. El cumplimiento de la ley no era un fin, era tan sólo un medio para que el ser humano cumpliera la voluntad de Yahvé.

Jesús no pretendía una interpretación menos rigorista de la ley. Si esto hubiera sido así, le hubiera bastado adherirse a interpretaciones menos estrictas, como la que existía en los lugares lejanos al poder, en Galilea o entre los judíos de la diáspora; o hubiera aceptado la ley escrita y rechazado los preceptos orales. La intención de Jesús va más allá, su crítica a la ley no era una posición meramente teórica; al contrario, era consecuencia de su opción por el reinado de Dios y

---

<sup>2563</sup> Cf. Sábado: Mc 2, 23-28; 3, 1-6; Lc 13, 10-17; 14, 1-6; Mt 12, 1-14. Ayuno: Mc 2, 18-22. Impurezas: Mc 7, 1-23; Lc 8, 43-48.

<sup>2564</sup> Cf. Ex 31, 12-17; 35, 1-3.

<sup>2565</sup> Cf. 1 Sam 21.

por los pobres. Por eso rechazó cualquier tipo de ley, cualquier interpretación legal, que fuera contra el sentido del ser humano. Es decir, Jesús afirmó que ninguna ley es absoluta, es relativa en función del ser humano.

Lo anterior queda mejor explicitado mediante un texto apócrifo. El Códex D termina el relato de la recolección de espigas en sábado sustituyendo Lc 6, 5 por lo siguiente: “El mismo día (Jesús) vio a un hombre que realizaba un trabajo en sábado. Entonces le dijo: ‘¡Oh, hombre! Si sabes lo que haces, eres feliz. Pero si no sabes lo que haces, eres un maldito y un transgresor de la ley’”<sup>2566</sup>. Independiente de los orígenes de este versículo<sup>2567</sup>, es interesante la forma en que completa la inobservancia del sábado. Deja en claro que para Jesús la violación de la Ley por sí misma no estaba justificada. Transgredir la ley por transgredirla, sin que exista razón alguna no respondía a su mensaje. Por eso le dice al hombre: “Si sabes lo que haces, eres feliz”. Es decir, si el hombre violaba el sábado por las mismas razones que Jesús lo hacía, entonces era feliz. Jesús lo hizo para comer, para curar, en fin, para salvar de una u otra forma la vida. En cambio, si el hombre no sabía porque lo hacía, si no seguía las razones del Nazareno, entonces era “maldito”.

Jesús no sólo transgredió el sábado. También lo hizo respecto a las normas de pureza. Un ejemplo es la curación de un leproso.<sup>2568</sup> Los leprosos eran considerados como muertos. Su “impureza” era una amenaza contra la pureza ritual y, por tanto, debían ser segregados de la comunidad para no contaminarla.<sup>2569</sup> Jesús toca al leproso, violando la norma que lo prohibía, lo limpia y así queda nuevamente reincorporado a la sociedad. Entonces le ordena: “Muéstrale al sacerdote y haz por tu purificación la ofrenda que prescribió Moisés para que les sirva de testimonio” (Mc 1, 44). Según la Ley, el leproso debía ofrecer varios sacrificios a los sacerdotes<sup>2570</sup> para poder acceder a la purificación. Sin embargo, en este caso, la purificación se realiza fuera del Templo –centro de poder– y la realiza un laico y no un sacerdote. En efecto, la ofrenda que Jesús ordena llevar al leproso no tiene un sentido legalista, sino de denuncia contra la aplicación de la ley que realizaban los sacerdotes.<sup>2571</sup> El testimonio que el leproso da significa que la ley de lo puro e impuro debe quedar invalidada pues margina a los seres humanos más necesitados de atención. Pero como consecuencia de su acción, según Marcos, Jesús “ya no podía presentarse públicamente en ninguna ciudad” (Mc 1, 45). Por devolver la dignidad al leproso, Jesús queda “impuro” y relegado de la sociedad a consecuencia de una Ley que no estaba en función del ser humano. Ahora bien, si Jesús exige que la Ley responda al sentido del ser

---

<sup>2566</sup> JEREMIAS, Joachim, *Palabras desconocidas de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1984, p. 67.

<sup>2567</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 67-70. Para Joachim Jeremias este relato tiene sus orígenes en la primitiva comunidad de judeocristianos de Palestina.

<sup>2568</sup> Cf. Mc 1, 40-25.

<sup>2569</sup> Cf. Num 5, 1-4; 12, 10-15; Lev 13, 45ss.

<sup>2570</sup> Cf. Lev 13-14.

<sup>2571</sup> BRAVO, Carlos, *op. cit.*, pp. 80-81.

humano, ¿cuál es este sentido? La última parte del Sermón del Monte que aparece en Mateo puede dar la respuesta.<sup>2572</sup>

Para Jesús la finalidad de la ley estaba en el marco del Código de la Alianza: la protección de la vida, la reivindicación de los derechos de los oprimidos, la protección de los más débiles de la comunidad, y la construcción de una nueva sociedad. Pero los fariseos y escribas no observaban este sentido y se reducían al mero cumplimiento legalista. Por eso Jesús advirtió a sus discípulos: “Si su justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entrarán en el reinado de los Cielos” (Mt 5, 20).

Pero para lograr esto, Jesús dio el lugar que le correspondía a la ley. En este sentido, Mateo coloca una serie de antítesis que en su primera parte hacen referencia al contenido de la Ley (“Ustedes han oído...”), y en la segunda se radicaliza su significado (“Ahora yo les digo...”).<sup>2573</sup> Esto no significa que Jesús hubiera pretendido sustituir la Ley por una nueva. Si los mandatos del Antiguo Testamento refieren al “hacer”, los que da Jesús refieren al “ser”. Es decir, la estructura no se resume como “antes se les ordenó que... ahora yo les ordeno que...”, sino “yo les digo que su ser llega mucho más allá de lo que la realidad del mandato revela”.<sup>2574</sup> Es decir, Jesús relativizó la Ley pues en ella no se contiene todo lo que el ser humano está llamado a ser: imagen de Dios. En este sentido, al concluir las antítesis, el evangelista coloca en boca de Jesús estas palabras: “Ustedes, entonces, sean perfectos como es perfecto su Padre celestial” (Mt 5, 48).

### 8.5.2. Reclamo a fariseos y escribas

El Evangelio de Mateo contiene una serie de reclamos que Jesús realiza contra los escribas y fariseos. En uno de ellos, les echa en cara su aplicación superficial de la Ley, olvidándose de lo más importante: la justicia, la misericordia y la fidelidad. Como en tiempos de los profetas, las autoridades de Israel no se ocupaban del *mispât*: “¡Ay de ustedes, maestros de la Ley y fariseos hipócritas! Ustedes pagan el diezmo de todo, sin olvidar la menta, el anís y el comino, y en cambio, no cumplen con lo más importante de la Ley: la justicia (*krisis* = *mispât*<sup>2575</sup>), la

---

<sup>2572</sup> Cf. Mt 5, 20-48.

<sup>2573</sup> Cf. Mt 5, 21-47.

<sup>2574</sup> “Se trata, pues, de algo que, en realidad, no puede ser objeto de un mandamiento. El valor del imperativo es claro: es una forma de interpelación al oyente. Pero el imperativo queda mediatizado por el verbo, que es totalmente indicativo: no habla de *hacer*, sino de *ser*. Con ello nos hemos salido indudablemente del campo de cualquier Ley. La frase tiene más revelación –de Evangelio– que de mandato. La estructura de las antítesis no es: se os mandó hacer esto, pero yo os mando a hacer esto otro (...). El yo de Jesús contrapone a la Tora aparece como una profunda conciencia de hasta dónde llega el ser del hombre, del carácter divino del hombre, que Jesús lee a la luz de la paternidad de su Padre. El yo de Jesús arranca del Padre y termina en nosotros; es la pura referencia o puesta en contacto de unos y Otro” (GONZÁLEZ FAUS, José I., *La Humanidad Nueva*, op. cit., p. 62).

<sup>2575</sup> El término griego *krisis* fue utilizado 142 veces por la Biblia los Setenta para traducir *mispât*.

misericordia, y la fidelidad. Estas son las cosas que deberían observar, sin descuidar las otras. ¡Guías ciegos! Cuelan un mosquito, pero se tragan un camello” (Mt 23, 23).

Esta aplicación de la Ley no sólo conllevaba la opresión de los marginados, sino el enriquecimiento de quienes los oprimían (Mt 23, 25). Al igual que Miqueas, Jesús es consciente de que para ocuparse del *mispât* se necesita forzosamente un impulso interno: la compasión. Lo puro debe estar en el interior y no en el exterior, pues las leyes de pureza superficial sólo provocaban la exclusión social de aquellos catalogados como “pecadores”.

El conflicto de Jesús con los poderosos y su muerte, consecuencias de su lucha por el reinado de Dios, dejan en claro que los derechos humanos desde el paradigma de la liberación no son neutrales. Al contrario, están hechos para salvaguardar la vida, el trabajo, la libertad, la igualdad y la cultura de los amenazados, de las víctimas del sistema. Su vigencia, por tanto, sólo es posible si se tiene el objetivo de reparar las injusticias y velar por los más pobres.

La condena de Jesús al uso inhumano de la ley, sintetizada en la sentencia “el sábado se hizo en función del hombre, y no el hombre en función del sábado” (Mc 2, 27) tiene una actualidad sorprendente. La absolutización de cualquier ley termina irremediabilmente por darle una función homicida. Esta realidad se observa hoy día tanto en la aplicación de normas jurídicas como en las supuestas leyes del mercado. En muchas ocasiones van a la par, pues aquellas se adaptan a las necesidades de la “mano invisible” del mercado, sin importar que las reformas legales necesarias para “el buen funcionamiento” de la economía conlleven la negación de ciertos derechos fundamentales. El Evangelio es claro al respecto: no existe institución absoluta. Ni el mercado, ni el estado, ni la ley o cualquier otra institución puede imponerse como totalizante. El hombre y la mujer son irreductibles a dicha pretensión.

Como se ha señalado, el origen del sábado en la tradición bíblica tenía como fin la protección de la vida del ser humano, a través de un trabajo digno que contara con un día de descanso. Sin embargo, con el paso del tiempo el espíritu de esta institución se fue transformando hasta llegar al uso que le daban los fariseos en tiempos de Jesús.

Este conflicto de Jesús con el legalismo de su época tiene estrecha relación con la parábola del buen samaritano que hemos analizado líneas arriba. Sus denuncias contra los escribas y fariseos residen, en gran medida, en que éstos no comprendían la dependencia entre el *mispât* y *hesed*, entre derecho y misericordia, entre justicia y solidaridad. En relación con este aspecto, Rafael Aguirre señala:

“Con frecuencia la misericordia, como solidaridad y atención a las necesidades del prójimo, resulta crítica y polémica porque Jesús la tiene que reivindicar contra un legalismo que pone al ley por encima del hombre. Jesús se irrita contra este desprecio del hombre. Recordando las palabras del profeta Oseas, les dice a los fariseos que para

Dios la misericordia es lo primero y está por delante de los sacrificios y de los preceptos legales (Mt 9, 13; 12, 7). Y en medio de un conflicto durísimo, reprocha a los escribas y fariseos que con su hipocresía y legalismo desvirtúan radicalmente la intención auténtica de la ley, que era poner en pie un pueblo fraterno y solidario”.<sup>2576</sup>

Es importante señalar que la actitud de Jesús ante la ley, al no rechazarla en su totalidad, da una importante orientación a quienes luchan por la justicia y la reivindicación de los derechos de los pobres. Si bien es cierto que gran parte del marco jurídico está confeccionado para mantener el orden vigente, también existen muchas instituciones que pueden favorecer el cambio social y la protección de los más débiles. Por eso, es un grave error rechazar la mediación del derecho positivo vigente, pues se le puede dar un uso alternativo. Para lo cual, “es necesario no rechazar de manera absoluta la juricidad vigente, ni tampoco aceptarla acríticamente, sino entenderla dentro de la estructura y en el momento coyuntural, y procurar darle un sentido con el cual beneficie al pueblo”.<sup>2577</sup> Esto supone una práctica concientizadora, donde los pobres, los oprimidos y las víctimas se apropien del conocimiento de sus derechos y promocionen la organización y participación para hacerlos cumplir.

La buena nueva predicada por Jesús, su exigencia de solidaridad y misericordia, de indignación ética ante las injusticias que ocasionan las estructuras socioeconómicas, no es ajena a la realidad jurídica. Es una invitación a renovar constantemente la teoría y la praxis, tanto individual como colectiva, para no esclerotizar la defensa de derechos humanos y la promoción de la justicia. Esta defensa debe comenzar por ver al otro en sus necesidades concretas, “no reduciendo su persona a número de la especie ni sus desgracias a consecuencias inevitables de leyes generales”.<sup>2578</sup> Y esto se logra tomando la actitud del samaritano de la parábola, acercándose al hombre herido y comprendiendo sus necesidades. Sólo desde los ámbitos donde las injusticias estructurales se viven día con día, ahí donde se hace imprescindible la denuncia, es posible evitar que los derechos humanos –y el derecho en general– terminen siendo instrumentos de ideologización y opresión.

## **8.6. Derechos humanos en las primeras comunidades cristianas**

Si tomamos en consideración que los evangelios están compuestos por elementos tanto *prepascuales* como *postpascuales*, en cierta medida hemos analizado en las páginas anteriores la manera en que las primeras comunidades cristianas asimilaron la praxis y el mensaje del “Jesús

---

<sup>2576</sup> AGUIRRE, Rafael, *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, PPC, Madrid, 1997, p. 43.

<sup>2577</sup> DE LA TORRE RANGEL y BRAVO LOZANO, “Posibilidad y sentido del uso del derecho al servicio del pueblo” en *Christus*, no. 516, México, noviembre de 1978, p. 18.

<sup>2578</sup> AGUIRRE, Rafael, *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, *op. cit.*, p. 43.

histórico”. Esta parte de nuestra reflexión sobre la TL la queremos concluir con el análisis de algunos aspectos de la práctica de esas comunidades, en especial de la praxis que mayor relación guarda con derechos humanos: su organización para la satisfacción de necesidades para la producción de vida. Además, nos servirá de puente para adentrarnos a la siguiente sección, donde haremos una lectura desde el horizonte de la liberación de la praxis del cristianismo de los primeros siglos de nuestra era.

Pasada la muerte de Jesús y la experiencia pascual por parte de sus discípulos, comienza un movimiento donde se gestará el cristianismo propiamente dicho. He aquí un detalle importante: después de Jesús lo que vino fue un movimiento<sup>2579</sup>, y no la conformación de una estructura institucional. La idea común en muchos ambientes cristianos y seculares consiste en que la organización y la institucionalización de *la Iglesia* van ligadas de manera directa con Jesús de Nazaret. Respecto a la frase contenida en Mateo 16, 18 (“Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”), que ha servido de base para considerar que Jesús instituyó de manera directa la iglesia, existe un acuerdo generalizado entre los exegetas de que se trata de un elemento pospascual y, por tanto, no es correcto considerarlo como un acontecimiento histórico.<sup>2580</sup> Lo que Jesús predicó fue el reinado de Dios, y su praxis significó una invitación para que Israel se comprometiera con este reinado, para así renovar la Alianza que había hecho con Yahvé.

De ahí que uno de los hechos más simbólicos de Jesús haya sido la elección de sus *doce* apóstoles. Él quería que Israel abrazara el reinado de Dios y así se cumplieran las esperanzas consistentes en el restablecimiento de las *doce* tribus. Es decir, de aquella época donde el sistema tribal significó la construcción de una sociedad alternativa en oposición a Egipto y a los reinos cananeos. Con la elección de los *doce*, Jesús evocó claramente a las *doce* tribus. Esta orientación la mantuvo hasta el final, y “probablemente vio en su muerte el último servicio para que Israel aceptase el Reino de Dios”<sup>2581</sup>.

Pero Jesús fue asesinado, o como señala Juan: “Vino a su casa, y los suyos no lo recibieron” (Jn 1, 11). Entonces comenzó un movimiento que constituyó un nuevo pueblo que efectivamente deseó abrazar el reinado de Dios. Un movimiento en que dominó el ámbito doméstico, es decir, la conformación de comunidades, y que en un inicio sólo contó con judíos pero que después se sumaron personas de otros pueblos. Pero esta etapa no debe idealizarse. Al igual que el pueblo de Israel en el Antiguo Testamento, las comunidades cristianas encontraron su misión e identidad en la historia, con todas las complicaciones que esto acarrea.

---

<sup>2579</sup> Cf. RICHARD, Pablo, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación libradora de los Hechos de los Apóstoles*, Dabar, México, 1998.

<sup>2580</sup> Cf. AGUIRRE, Rafael, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander, 1994, p. 217.

<sup>2581</sup> *Ídem.*, p. 208.

Aún con sus obvias limitaciones culturales, y con los obstáculos y conflictos que presenta todo proceso histórico, las primeras comunidades cristianas estaban realizando aquella superación de la injusticia social y de la pobreza que el antiguo Israel no había alcanzado. El mensaje de Jesús lo fueron adaptando a las realidades sociales y políticas de su entorno. A partir de los valores fundamentales del Evangelio, fueron buscando las mediaciones socioculturales aptas para no terminar siendo como algunos grupos que existían en ese tiempo, que se constituían en cuerpos cerrados y en los cuales el escapismo de la realidad era irremediable. Así evitaron convertirse en élites culturales o morales, y lograron ofrecer la buena nueva de Jesús de Nazaret a los explotados y desvalidos, y a los oprimidos de las diversas sociedades donde fueron floreciendo. Comprendieron que la praxis de Jesús no había tenido como fin la restauración del estado de Israel –siendo el reinado de David su principal referente–, que era una de las esperanzas mesiánicas más fuertes de los inicios del siglo I d.C.<sup>2582</sup>, pero tampoco buscaron evadirse de la historia, espiritualizar el contenido de la fe y no influir en la realidad.

Las comunidades cristianas significaron un nuevo *éxodo* pero ahora, debido a las condiciones históricas, no se generó ninguna salida hacia nuevas tierras. El Imperio romano controlaba todo el mundo conocido, y no había lugar “virgen” de su dominio. Por eso la nueva sociedad habría de realizarse en el interior del imperio, valiéndose y transformando sus estructuras básicas. Las comunidades cristianas comenzaron siendo “iglesias domésticas”, pues “la casa” era la unidad económica básica de la sociedad imperial, y estaba dotada de autonomía jurídica.<sup>2583</sup> En este sentido, la comunidad cristiana es denominada “la casa de Dios”: “...pero si tardo, para que sepas cómo hay que portarse en *la casa de Dios...*” (1 Tm 3, 15); “...ha llegado el tiempo de comenzar el juicio por *la casa de Dios*” (1 Pe 4, 17).<sup>2584</sup>

La composición social de las primeras comunidades cristianas ha sido un tema a debate. El consenso tradicional entre los investigadores había sido que la extracción social de los primeros cristianos eran las clases bajas; se consideraba que las fuentes extrabíblicas del siglo II, especialmente las escritas por Celso, daban sustento histórico a esta afirmación. En este sentido, las investigaciones sociológicas del cristianismo primitivo consideraron que era un movimiento

---

<sup>2582</sup> Cf. PIKAZA, Xavier, *Para leer la historia del pueblo de Dios*, op. cit., pp. 128-132; SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, op. cit., pp. 94-95.

<sup>2583</sup> Cf. AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella, 1998, pp. 79-110. Antonio González señala al respecto: “La casa era con frecuencia una analogía de la sociedad, o incluso del imperio. Así, por ejemplo, Filón podía describir Egipto como la ‘casa’ del rey Ptolomeo, y la incorporación de Egipto al imperio romano pudo ser descrita por Tácito como un añadido del reino ptolomaico a la *domus Caesaris*, a la ‘casa del César’” (GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., p. 219)

<sup>2584</sup> “El cristianismo comenzó afirmándose socialmente en un espacio no sacro sino de la vida cotidiana, en comunidades pequeñas, pues se calcula que dadas las dimensiones de las viviendas no podían concurrir más de 30-40 personas, y en relación estrecha con la estructura social básica, que era la casa. Era muy normal, dada la autoridad del *paterfamilia/oikodespotes* sobre los miembros de su casa (mujer, hijos, allegados, dependientes, esclavos), que su conversión fuese acompañada de la de todos ellos. No obstante, (...) no siempre sucedió así” (AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, op. cit., p. 101).

característico de las clases oprimidas; desde la perspectiva marxista se consideraba que era un movimiento proletario y revolucionario, surgido entre esas clases, opositor a los ricos, sostenedor del igualitarismo, y que despreciaban el trabajo y la vida familiar.<sup>2585</sup>

Pero esa concepción comenzó a ser cuestionada. Investigaciones iniciaron a afirmar que, a partir de los escritos paulinos y del libro de los *Hechos de los Apóstoles*, se podía detectar que los primeros conversos eran personas socialmente destacadas que se bautizaron con toda “su casa”, y que fuera de Palestina el cristianismo se habría limitado a las clases educadas de cultura griega.<sup>2586</sup> No obstante, el “nuevo consenso” sobre los orígenes sociales de los primeros cristianos no sostuvo esta posición extrema; más bien se afirma que el cristianismo inició siendo un movimiento transversal que habría acogido a personas provenientes de todos los estratos sociales. Además, se destaca la importancia de tomar en cuenta la estructuración de la sociedad romana donde la situación social estaba en función de múltiples factores y no de las “clases sociales”.<sup>2587</sup> La correlación de diversos factores influía en la determinación del lugar que ocupaba una persona en la sociedad. Rafael Aguirre describe de la siguiente manera los factores que influían en la ubicación social de una persona en la sociedad imperial:

“A partir de las Sátiras de Juvenal se han extraído las siete categorías que condicionaron, en la sociedad romana del siglo I, la situación social, cada una de las cuales presenta una jerarquía de rango: extracción (romano de nacimiento, griego europeo, griego oriental, bárbaro), nobleza (pertenencia o no a los ‘ordines’ formales), condición personal (ciudadano romano, peregrino, libre, liberto, esclavo), bienes de fortuna, ocupación, edad y sexo. Es claro que podría darse el caso de personas que no ocupaban un lugar simétrico en todas las categorías”.<sup>2588</sup>

Como señalábamos, el “nuevo consenso” sostiene que las primeras comunidades cristianas eran socialmente heterogéneas, sus miembros procederían de todos los estratos sociales. Esto, por ejemplo, se ha estudiado de la comunidad de Corinto, de la que Pablo da la siguiente descripción: “Y si no, mirad, hermanos, vuestra vocación; pues no hay entre nosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles. Antes eligió Dios la necedad del mundo para

---

<sup>2585</sup> Cf. HOLMBERG, Benet, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, Trad. Jesús Valiente, El Almendro, Córdoba, 1995, pp. 46-47; AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, op. cit., pp. 145-147.

<sup>2586</sup> *Ídem.*, pp. 55-59. Se refiere principalmente a la postura de Edwin A. Juge (1960).

<sup>2587</sup> “...se dice que los primeros cristianos no eran proletarios sino de ‘clase media’ e, incluso, que el mismo Jesús era de ‘clase media’, lo que no deja de ser enormemente impreciso. No se explica qué se entiende ni por ‘media’ ni por ‘clase’. ¿Se está definiendo la clase en términos marxistas a partir del lugar que se ocupa en el proceso productivo o, como se realiza frecuentemente en el lenguaje de nuestros días, a partir del nivel de ingresos de una persona?” (AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, op. cit., p. 150).

<sup>2588</sup> *Ídem.*, p. 151.

confundir a los sabios y eligió Dios la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes; y lo plebeyo del mundo, el desecho, lo que no es nada, lo eligió Dios para anular lo que es, para que nadie pueda gloriarse ante Dios” (1 Cor 1, 26-28).<sup>2589</sup> Si no “hay muchos” entonces hay algunos, y seguramente con un peso relativo grande en la comunidad, porque buena parte de la carta se dedica a polemizar con ellos.<sup>2590</sup> No obstante, se han realizado algunas observaciones críticas al “nuevo consenso” que consisten, básicamente, en señalar que no existían miembros de las clases dirigentes pertenecientes a los *ordines*<sup>2591</sup>, ni tampoco “pobres absolutos”<sup>2592</sup>; con esto, el corte transversal de la sociedad que formaba a las primeras comunidades cristianas, afirmado por el “nuevo consenso”, no es plenamente cierto. Antonio González sintetiza de la siguiente manera este debate:

“...los escritos paulinos permiten suponer, sin mucha certeza, que había en las comunidades cristianas algunas personas pertenecientes a los estratos superiores, aunque no a los *ordines* dirigentes. Los caracteres más distintivos de la elite dirigente, como eran la nobleza de y el poder político, no aparecen entre los cristianos. Tampoco aparecen indicios de que algunos miembros de las comunidades dispusieran de grandes sumas de dinero. En cambio, sí hay indicios suficientes de un bienestar modesto en el caso de algunos cristianos de los primeros grupos paulinos. En otros escritos neotestamentarios tampoco aparecen miembros de la aristocracia dirigente en las comunidades cristianas. Sin embargo, hay testimonios importantes de la existencia en las comunidades cristianas de algunas personas pertenecientes a la elite local, aunque fuera de los *ordines*. Entre ellas, algunas mujeres. También aparecen algunos ‘ricos’, pero es difícil determinar si esta riqueza suponía o no una situación superior a la de los que aquí hemos llamado ‘pobres relativos’. En cambio, sí es significativa la presencia de personas pertenecientes a la ‘comitiva’ de la elite dirigente.

---

<sup>2589</sup> Cf. THEISSEN, Gerd, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Trad. Francisco Ruiz y Senén Vidal, Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 189-234.

<sup>2590</sup> Cf. AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, op. cit., pp. 154-160, donde el autor presenta diversos personajes mencionados de forma particular en los textos bíblicos y que tenían una posición desahogada.

<sup>2591</sup> Los “ordines” existentes eran el senatorial, el ecuestre y el decurional. Estas personas tenían una serie de privilegios y ciertos cargos públicos que les estaban reservados. El más alto rango correspondía al “orden senatorial”, que tenía reservadas las más altas magistraturas y honores: el consulado, las funciones sacerdotales en el culto oficial, el mando de las legiones. En segundo lugar estaba la “orden ecuestre” y tenían reservados cargos como tribunos de cohorte o prefectos de ciertas provincias. Los *decuriones* eran la clase dirigente de los municipios, tratándose de las provincias y pueblos sometidos, que recibían un reconocimiento especial por parte del Senado (AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, op. cit., p. 151-152).

<sup>2592</sup> Se distinguiría entre los pobres absolutos o extremos de los pobres relativos. Aquellos serían en griego los *ptokhoí*, y no tendrían lo necesario para la subsistencia básica, mientras que éstos serían en griego los *pénetes* y siendo de los estratos bajos tendrían lo necesario para la satisfacción básica.

La enorme mayoría de las comunidades cristianas parece haber pertenecido a los estratos inferiores de la sociedad. Según Stegemann, se trataba principalmente de personas relativamente pobres, que podían gozar de un cierto bienestar en ocasiones, y no de pobres absolutos”.<sup>2593</sup>

A partir de las conclusiones de la sociología del Nuevo Testamento que hemos mencionado, pensar que las primeras comunidades cristianas eran movimientos “de clase” sería un anacronismo, ya que pretenderíamos utilizar categorías capitalistas en el análisis de una sociedad donde la exclusión y la opresión eran multifactoriales. No hay que perder de vista que la liberación del reinado de Dios debe comprenderse históricamente, y por eso hay que entender cómo esas primeras comunidades llevaron a la praxis la fe cristiana.

Cabría preguntarse, a partir de esta composición de las primeras comunidades cristianas, si su praxis fue coherente con el reinado de Dios según lo predicó el Nazareno, o si en cambio se “suavizó” su contenido. Es decir, si de un movimiento radical que anunciaba la liberación de los pobres y oprimidos, se pasó a un movimiento “doméstico” con una serie de códigos morales que poco o nada tenían que ver con dicha liberación. Por un lado, la ausencia de miembros de los *ordines* no significaría ninguna incompatibilidad con el mensaje de Jesús de Nazaret; al contrario, era claro que no era a través del uso del poder estatal la manera de buscar la liberación integral de los pobres. Si Jesús había denunciado la forma en que los estados se conducen y había rechazado ser un mesías restaurador de la monarquía, entonces es lógico que en las comunidades cristianas no participaran miembros de los principales cargos del estado romano. Esta ausencia era explicable por y compatible con la opción por la *no-violencia* del cristianismo de los primeros siglos que analizaremos en la siguiente sección. Podrían participar miembros de la comitiva de miembros de la élite gobernante, mientras no tuvieran obligaciones estatales propias del monopolio de la violencia u otras incompatibles con la vida comunitaria.<sup>2594</sup>

El hecho de que las comunidades en su mayoría estuvieran compuestas por los estratos inferiores de la sociedad del imperio tampoco causa problema alguno. Al contrario, confirmaría que el mensaje cristiano es una buena nueva para esos sectores sociales. No obstante, el problema estaría en función de la ausencia, según los estudios sociológicos, de los pobres absolutos. Su falta en la composición de las primeras comunidades cristianas entraría en conflicto con la praxis que de Jesús nos transmiten los evangelios; quedarían fuera de la comunidad cristiana todos aquellos a quienes Jesús reintegró a la sociedad a través de la curación o del perdón de “sus

---

<sup>2593</sup> GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., pp. 213-214.

<sup>2594</sup> “...las comunidades cristianas de los tres primeros siglos prácticamente prohibían a sus miembros asumir cargos públicos. Por eso es posible que los miembros de la aristocracia, en el caso de haber permanecido en sus cargos, nunca dieran el paso de bautizarse y de pertenecer socialmente a una comunidad cristiana. En realidad, *el libro de los Hechos no menciona su bautismo, tal como hace cuando trata de otras conversiones*” (GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., p. 205)

pecados”. Finalmente, la liberación de los oprimidos, los pobres y las víctimas terminaría siendo un discurso de buenas intenciones de la fe cristiana, pero no una praxis efectiva que modificara las estructuras sociales.

Pero asumir esa conclusión significaría adoptar de manera poco crítica las opiniones sociológicas, y analizar la estructura social de forma estática. No basta con sólo afirmar que en las comunidades cristianas no había “pobres absolutos”, y concluir de ahí que se trataba de un movimiento de ciertos estratos sociales que tenían satisfechas sus necesidades. Más bien habría que preguntarse, considerando la vida social de forma dinámica, cuál era la condición social de las personas antes de incorporarse a las comunidades, y cómo esa condición fue modificada por tal incorporación. En efecto, lo que se encuentra en los testimonios sobre la composición de esas comunidades es la existencia de personas que *fuera de la comunidad* hubieran sido “pobres absolutos”. Por ejemplo, está el caso claro de las viudas que necesitaban ser sostenidas por la comunidad, a diferencia de otras que podían resolver su situación casándose o recurriendo a sus propias familias: “Por aquellos días, al multiplicarse los discípulos, hubo quejas de los helenistas contra los hebreos, porque sus viudas eran desatendidas en la asistencia cotidiana” (Hch 6, 1); “La religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación” (St 1, 27); “Honra a las viudas, a las que son verdaderamente viudas” (1 Tm 5, 3).<sup>2595</sup> Las viudas *verdaderamente viudas* no tenían recursos para satisfacer sus necesidades de vida, es decir, eran “pobres absolutos”, pero habrían dejado de serlo en cuanto integrantes de la comunidad cristiana. Los estudios sociológicos pueden considerar a ciertas viudas que aparecen en los *Hechos de los Apóstoles*<sup>2596</sup> como “pobres relativos” porque su situación económica no parece urgente; pero esto es debido a que han dejado de ser pobres absolutos gracias a la solidaridad comunitaria.<sup>2597</sup>

A partir de este contexto se entienden mejor las palabras de Lucas en los *Hechos de los Apóstoles* cuando describe el “comunismo” cristiano: “Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno” (Hch 2,44-45, y también Hch 4, 32-33 y Hch 4, 34-35). No hay contradicción, entonces, entre la composición social de las primeras comunidades cristianas y el reinado de Dios según es descrito en los evangelios. Si los “pobres absolutos” han dejado de serlo gracias a la solidaridad comunitaria, entonces hay congruencia entre las Bienaventuranzas y la descripción de las primeras comunidades en los *Hechos*. Lucas no se contradice: la comunidad de bienes mostraba que los pobres eran bienaventurados porque dejaban de serlo. Posiblemente no hubo una desaparición total de la propiedad privada entre los cristianos de la comunidad de

---

<sup>2595</sup> En la Primera Carta a Timoteo, el capítulo 5, del versículo 3 al 16 contiene una serie de exhortaciones para el cuidado de las viudas.

<sup>2596</sup> Cf. Hch 9, 39-41.

<sup>2597</sup> Cf. Hch 6, 1-7.

Jerusalén; lo que hubo seguramente fue una práctica sistemática de poner los propios bienes a disposición de la comunidad. Los “pobres relativos” ponían sus bienes para compartir, y a quien provenía de una mejor posición social, su ingreso a la comunidad cristiana le significaba cierto sacrificio a su estatus social, a una forma de “desclasamiento”. Es decir, la narrativa de la “repartición de los panes”, comentada en páginas anteriores, se actualizaba en la praxis de los primeros cristianos, pues no se compartía los bienes como producto de una imposición, a través de la coerción, sino que era parte fundamental de la aceptación libre de la fe cristiana y de la incorporación voluntaria a la comunidad. Una incorporación que estaba abierta a todas las personas que desearan asumir este sistema de solidaridad. En este sentido, Rafael Aguirre señala:

“Las comunidades cristianas combinaban y respondían a tres aspiraciones muy sentidas en aquel tiempo: el carácter voluntario, de modo que cualquiera pudiese libremente participar; la base doméstica, que proporcionaba un marco de relación interpersonal y un asentamiento sobre una estructura social muy sólida; la aspiración a una fraternidad universal que cautivaba las mentes de las gentes educadas del mundo grecorromano y de muchos judíos”.<sup>2598</sup>

Esta solidaridad, que se le llamaba *agápe*<sup>2599</sup>, no sólo abarcaba el interior de cada comunidad, sino también entre ellas; era igualmente una solidaridad intra-comunitaria. Así, por ejemplo, ante la pobreza y la falta extrema de alimentos en que se vieron diversas comunidades, Pablo organizó una colecta de ayuda entre las iglesias que había formado, a partir de la petición que le hiciera el Concilio de Jerusalén: “Sólo que nosotros debemos tener presentes a los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero” (Gal 2, 10). “Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta a favor de los pobres de entre los santos de Jerusalén” (Rm 15, 26).<sup>2600</sup>

Lo anterior podría confundirse con un paternalismo hacia los pobres que no cambia realmente, sino que más bien perpetúa, las estructuras sociales de dominación. Entonces la praxis de las primeras comunidades cristianas estaría más cercana a la ética de la aristocracia egipcia o estoica que exigía al rico ser compasivo con el pobre, que al mensaje de Jesús de Nazaret y a la experiencia del Éxodo. Pero no es así. Las comunidades cristianas realizaron un cambio estructural desde abajo pues, como hemos dicho, modificaron la estructura básica de la sociedad imperial: la casa.

La casa fue transformada radicalmente por las comunidades cristianas, y esto significaba la transformación de la unidad económica básica del Imperio. La vida comunitaria de los primeros cristianos no fue tan sólo un refugio o un sectarismo, sino un cambio estructural *desde ahora* y

---

<sup>2598</sup> AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, op. cit., p. 105.

<sup>2599</sup> Esto lo abordaremos en la próxima sección, al hablar del cristianismo de los primeros siglos.

<sup>2600</sup> Cf. también 2 Cor 8, 1-15.

*desde abajo*. Este cambio estructural y el conflicto que generaba están expresados en los evangelios. En el evangelio de Marcos está elaborado el tema de la casa, como el lugar de la instrucción exclusiva para los de “dentro”.<sup>2601</sup> Marcos refleja así la situación de su tiempo y la experiencia de uso de la casa como unidad social básica. En Mateo y Lucas la ruptura de la propia casa se expresa a través de la subordinación de los deberes familiares más sagrados para los judíos.<sup>2602</sup> También se señalan de manera explícita por parte de Jesús las consecuencias turbadoras que su actuación tendrá para aquel orden social que tenía a la casa su centro.<sup>2603</sup> De seguro, gran parte de estas narraciones tienen contenidos pospascuales, producidos en virtud de la experiencia de las comunidades cristianas en relación con el cambio de estructuras que se venía generando. Veamos algunos de estos cambios estructurales.

Las comunidades son llamadas por los cristianos como “iglesias” (*ekklesía*)<sup>2604</sup>, que era el nombre de las asambleas que gobernaban las ciudades y estaban formadas sólo por ciudadanos libres. Pero era una referencia de nuevo a la experiencia del Éxodo, pues la *ekklesía* cristiana era la continuación de la asamblea de Israel en el desierto.<sup>2605</sup> Pero esta asamblea no estaba formada sólo por hombres libres, sino que incorporaba a toda la casa, para transformar las relaciones sociales dentro de ella, y por eso incluía también a las mujeres y a los esclavos. Por eso, en la *Carta a los Gálatas*, Pablo expresa así este cambio de estructuras: “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28).

La igualdad entre judíos y griegos no sólo significó una superación de las ideas religiosas sobre si los cristianos debían tener o no orígenes judíos, sino también una ampliación del ámbito del sistema de solidaridad para la satisfacción de las necesidades de vida. Así, la solidaridad entre judíos y griegos se puede reducir a requisitos mínimos.<sup>2606</sup> Pero hay una solidaridad más radical, que es la colecta que los cristianos de origen gentil hacen a favor de los cristianos de origen judío, que atravesaban una situación económica apurada: “Los discípulos determinaron enviar algunos recursos, según las posibilidades de cada uno, para los hermanos que vivían en Judea” (Hch 11, 29). El criterio básico es la igualdad entre las comunidades.<sup>2607</sup> Es decir, según Pablo, la solidaridad económica con los pobres de Jerusalén es la única condición necesaria para mostrar la unidad entre los dos grupos.

En las comunidades cristianas existieron esclavos cuyos amos no eran creyentes.<sup>2608</sup> Eran recibidos y ayudados solidariamente, pero su situación jurídica no podía ser modificada por la

---

<sup>2601</sup> Cf. Mc 9, 28-50; 10, 10-16.

<sup>2602</sup> Cf. Lc 9, 59-62; Mt 8, 21ss.

<sup>2603</sup> Cf. Lc 12, 51-53; Mt 10, 34-36; Mc 6, 4; Mt 13, 57; Mc 13, 12; Mt 10, 21; Lc 21, 16.

<sup>2604</sup> Cf. LOHFINK, Gerhard, *La iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Trad. Abelardo Martínez de Lopera, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, p. 87.

<sup>2605</sup> Cf. Hch 7, 38.

<sup>2606</sup> Cf. Hch 15, 29.

<sup>2607</sup> Cf. 2 Co 8, 14, en referencia a Ex 16, 18.

<sup>2608</sup> Cf. 1 Co 7, 17-24; Tt 2, 9-10; 1 Pe 2, 18-25.

comunidad.<sup>2609</sup> En cambio, existieron otras situaciones en las que tanto amos como esclavos parecen que formaban parte de una misma comunidad.<sup>2610</sup>

A diferencia de la ética estoica de la época, los escritos novotestamentarios se dirigen a todos por igual y no sólo al *pater familias*. En la ética de las primeras comunidades cristianas, “tanto las personas antiguamente dominantes como las que fueron dominadas son consideradas como sujetos morales”<sup>2611</sup>; los consejos éticos también van dirigidos a los esclavos que son miembros de la comunidad,<sup>2612</sup> y además no son exhortaciones individuales sino comunitarias. En este contexto, cuando un amo era miembro de la comunidad cristiana, las exhortaciones van en función no sólo del “buen trato” –como en la ética estoica– sino también de reconocer la igualdad: “Amos, dad a vuestros esclavos lo que es justo y la igualdad” (Col 4, 1). Los amos que se integraban totalmente a la comunidad cristiana tenían que cambiar el estatus de sus esclavos, y volverlos hermanos. Tanto ser “esclavo” como ser “hermano” eran relaciones propias de la “casa”, eran *relaciones domésticas*, y éstas eran las relaciones que las primeras comunidades estaban transformando. Así, en la Carta de Pablo a Filemón se refieren a Onésimo, un esclavo que huyó de la casa de éste. Pablo le indica a Filemón que por la conversión de Onésimo, debe de ser recibido “no como esclavo, sino como algo mejor que un esclavo, como un hermano querido” (Flm 16). En efecto, Filemón debe acoger a Onésimo ya no como esclavo, sino como su hermano, de la misma forma como lo es Pablo.<sup>2613</sup>

La exhortación a la igualdad en las comunidades cristianas también se da entre las distintas desigualdades propias de la casa de la sociedad romana. En la Carta a los Efesios se llama a un *sometimiento recíproco* en todas estas relaciones: esposas y esposos, hijos y padres, esclavos y amos.<sup>2614</sup> En este sentido, Lohfink señala que “cuando Pablo dice que la distinción entre esclavos y libres no juega ya papel alguno en la *comunidad cristiana*, las estructuras sociales del mundo antiguo sufren profundas repercusiones. Efectivamente, no hay mejor forma de atacar los sistemas asociales y corruptos de una sociedad dominante que formando en medio de ellas una *contra-sociedad*. Entonces, ésta –con su simple existencia– ataca con más eficacia las viejas

---

<sup>2609</sup> “...la frase: *Ya no hay esclavo ni libre* quedó en el plano de la pura teoría. Sin duda, Pablo jamás intentó atacar desde un plano social la antigua institución de la esclavitud. No sólo carecía de toda posibilidad para entablar tal lucha, sino que, además, ésta no encajaba en su intención. En cambio, la comunidad era decisiva para él. Allí donde la comunidad se congregaba como *comunidad*, allí donde se presentaba como el escatológico pueblo de Dios, debía estar completamente ausente la distinción *esclavo-libre*. En las cartas paulinas no se nos dice cómo se traducía esto a la práctica porque las comunidades lo conocían perfectamente bien.” (LOHFINK, Gerhard, *La iglesia que Jesús quería*, op. cit., pp. 104-105).

<sup>2610</sup> Cf. Col 3, 22-41; Ef 6, 5-9; 1 Tm 6, 1-2.

<sup>2611</sup> GONZÁLEZA, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., p. 228.

<sup>2612</sup> Cf. Tt 2, 10; 1 Tm 6, 1; 1 Co 7, 21.

<sup>2613</sup> Cf. Flm 17.

<sup>2614</sup> Cf. Ef 5, 21- 6, 9

estructuras que todos los programas para un cambio general del mundo que nada cuestan personalmente”.<sup>2615</sup>

Las mujeres eran consideradas sujetos éticos, capaces no sólo de recibir educación y de aprender<sup>2616</sup>, sino también de optar libremente por la fe cristiana. Aún las interpretaciones más restrictivas del Nuevo Testamento, llegan a la conclusión de que la mujer tuvo mayor participación en las comunidades que lo usual en el mundo antiguo. En los escritos paulinos, por ejemplo, se nombra a Evodia, Síntique, Prisca, María, Junia, Trifena, Trifosa y Preside.<sup>2617</sup> Junia no es sólo una colaboradora, sino que se le llega a nombrar “apóstol”<sup>2618</sup>, en el sentido total que esta palabra tenía para las primeras comunidades cristianas: “Saludad a Andrónico y Junia, mis parientes y compañeros de prisión, ilustres entre los apóstoles, que llegaron a Cristo antes que yo” (Rm 16, 7). Febe estuvo a cargo probablemente de la Iglesia de Cencreas: “Os recomiendo a Febe, nuestra hermana, diaconisa de la Iglesia de Cencreas” (Rm 16, 1); y Prisca y su esposo Áquila eran maestros y reunían en su casa a la comunidad.<sup>2619</sup>

La igualdad también se reflejaba en la manera de dirigir la comunidad. Los encargados eran elegidos y confirmados por la comunidad reunida en oración.<sup>2620</sup> Además, se conformaban cuerpos colegiados para que la dirección no quedara en manos de una sola persona.<sup>2621</sup> Por eso se criticaba a quienes pretendían tener un puesto de autoridad motivados por la ambición personal: “He escrito algunas cosas a la comunidad; pero Diótrefes, ese que ambiciona el primer puesto entre ellos, no nos recibe” (3 Jn 9). Los consejos dados a los dirigentes se basaban en la renuncia a la dominación: “No piensen en alguna ganancia, sino háganlo con entrega generosa, no como si fueran dueños de los que están a su cargo, sino tratando de ser modelos del rebaño. Entonces, cuando aparezca el Jefe de los Pastores, ustedes recibirán a modo de corona la gloria que no pasa” (1 Pe 5, 2-4).

Esta preocupación por transformar las estructuras sociales desde la base, no significaba que el cristianismo renunciara a la denuncia de las injusticias que sucedían fuera de la comunidad. Era importante tenerlas presentes para que no se reprodujeran en el interior y para apoyar a los miembros de la comunidad que la padecían. En la carta de Santiago, por ejemplo, hay un número

---

<sup>2615</sup> LOHFINK, Gerhard, *La iglesia que Jesús quería*, op. cit., p. 106.

<sup>2616</sup> Cf. 1 Cor 14, 35; 1 Tm 2, 11.

<sup>2617</sup> Cf. Flp 1, 22; 4,3; Rm 16;

<sup>2618</sup> Algunas traducciones modernas han pretendido desconocer a esta apóstol traduciendo el nombre por un supuesto masculino “Junias”, que es desconocido en la antigüedad griega. Por ejemplo, la Biblia de Jerusalén mantiene el nombre femenino; en cambio la Latinoamericana coloca el nombre masculino “Junías”. Al respecto, Lohfink apunta: “Las Padres de la iglesia consideraron sin excepción a Junia como *apóstol femenino*. A partir de la Edad Media, se interpretó su nombre, con frecuencia creciente, como nombre de varón porque no se quería admitir que una mujer hubiera sido apóstol en los primeros tiempos de la iglesia y fuera calificada por Pablo como ‘ilustre entre los apóstoles’” (LOHFINK, Gerhard, *La iglesia que Jesús quería*, op. cit., p. 108)

<sup>2619</sup> Cf. Rm 16, 5.

<sup>2620</sup> Cf. Hch 6, 1-7.

<sup>2621</sup> Cf. Flp 1, 1; Hch 20, 17; Ef 4, 11; 2 Cor 8, 23; Flm 23-24.

importante de críticas a los ricos y poderosos; pero éstos parecen ser ajenos a la comunidad y ni siquiera se espera su conversión. Se piensa sobre todo en terratenientes que explotan a sus jornaleros, que probablemente pertenecían a la comunidad cristiana: “Ahora bien, vosotros, ricos, llorad y dad alaridos por las desgracias que están para caer sobre vosotros. Vuestra riqueza está podrida y vuestros vestidos están apolillados; vuestro oro y vuestra plata están tomados de herrumbre y su herrumbre será testimonio contra vosotros y devorará vuestras carnes como fuego. Habéis acumulado riquezas en estos días que son los últimos. Mirad: el salario que no habéis pagado a los obreros que segaron vuestros campos está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. Habéis vivido sobre la tierra regaladamente y os habéis entregado a los placeres; habéis hartado vuestros corazones en el día de la matanza. Condenasteis y matasteis al justo; él no os resiste” (St 5, 1-6). Esta denuncia a la explotación continuará en los siguientes siglos del cristianismo, como veremos más adelante.

Como puede observarse, la manera en que las primeras comunidades cristianas buscaron la satisfacción de las necesidades para la producción y reproducción de la vida fue a través de la modificación de la estructura básica de la sociedad imperial. “Esta abolición intracomunitaria de las discriminaciones, aparte de ser una auténtica innovación histórica, crea un estilo singular, atrayente y pionero de fraternidad, que tiene una indirecta repercusión social, sin la que, por otra parte, no se podría explicar la difusión y el éxito histórico del cristianismo primitivo”.<sup>2622</sup> En este sentido, la justicia no se realizaba desde un paternalismo proveniente desde arriba, sino desde la solidaridad *desde abajo* de los diversos excluidos del sistema y de aquellos que, aceptando la fe cristiana, se hacían solidarios con ellos. Los derechos a la vida, a la igualdad y a la libertad estaban, de alguna manera, contenidos en la praxis de los primeros cristianos, realizando *desde ya* el reinado de Dios.

## **9. Derechos humanos, poder y estado: una lectura liberadora del cristianismo primitivo**

Basta una mirada a la historia para darse cuenta que la lucha no-violenta tiene estrecha conexión con el tema de derechos humanos. Clases sociales, minorías, colectivos y pueblos, a través de la lucha no-violenta, han logrado –o han intentado– llevar al marco jurídico sus demandas y constitucionalizarlas como derechos fundamentales o exigir el cumplimiento y la eficacia de derechos ya reconocidos pero que el estado desconoce en la práctica y deja en el ámbito de la retórica, de las “buenas intenciones” y de la ideologización. Basta recordar algunos de los casos más conocidos: Mahatma Gandhi y la independencia del pueblo de la India; Martin Luther King y la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos de América; César Chávez y la lucha por los derechos de los trabajadores migrantes. Pero esta lista podría ampliarse, incluyendo

---

<sup>2622</sup> AGUIRRE, Rafael, *La mesa compartida*, op. cit., p. 129.

situaciones actuales –como en varios lados de América Latina, la lucha de los pueblos indígenas–, respecto a acontecimientos a través de todo el globo.

En términos generales, la no-violencia consiste principalmente en poner al adversario en una situación moral de inferioridad. No se trata de un pacifismo, ni de resignación, pues en cierta forma se utiliza la fuerza –pero no la violencia– para ejercer una presión que lleve al opresor a cambiar su actitud hacia los oprimidos. Las herramientas y estrategias de la no-violencia son variadas y dependen de cada contexto, pero algunas de ellas son el contacto y el diálogo con quienes tiene el poder (cartas, informes colectivos, foros de opinión, encuentros, manifestaciones, etc.); la no-cooperación en acciones injustas; la desobediencia civil; el boicot al consumo.

Por otro lado, no hay que soslayar que el discurso hegemónico de “derechos humanos” es un producto de la Modernidad, y se trata de uno de los conceptos jurídico-políticos que como derecho subjetivo es constructor de la sociedad moderna. No obstante su difusión y “general aceptación” en el mundo contemporáneo, ha sido cuestionado desde distintos ámbitos –como hemos hecho a través de esta investigación– por tratarse de un aparato ideológico de la sociedad capitalista e individualista. En cambio, la lucha no-violenta necesariamente es en grupo, en comunidad y no caben posturas individualistas, además de que, en la mayoría de los casos, son acciones que chocan directa o indirectamente con las estructuras capitalistas. Por eso, para que derechos humanos y lucha no-violenta sean compatibles, es necesario superar las visiones individualistas. De ahí que se proponga superar el individualismo fincado en los derechos subjetivos con el principio “solidaridad”, como fundamento de una exigencia tanto ética como jurídica que posibilite una comprensión social de derechos humanos, que otorgue legitimación y objetivos a las luchas sociales, muchas de ellas dentro de las estrategias de la no-violencia.<sup>2623</sup>

Desde la acción no-violenta, los derechos humanos consisten en la construcción de espacios de lucha que logren subvertir las injusticias y las opresiones que impiden la satisfacción de necesidades de los pueblos de todo el planeta. Son procesos de todo tipo, no sólo normativos, como parecerían afirmar las teorías liberales y ciertas corrientes analíticas, sino también procesos económicos, políticos, culturales, sociales, que van encaminados a la liberación integral de las personas. Procesos que permitan la transferencia de poder a los sectores marginados de las sociedades, para que a través de su empoderamiento puedan hacer efectivo aquello que se predica formalmente como derecho humano desde su propia particularidad.

La formación capitalista del derecho moderno se preocupó por la libertad, sobre todo de mercado y contratación, y si bien movimientos sociales han rescatado la igualdad, la solidaridad parece estar en una situación de mayor olvido. No es así en otras formaciones y experiencias sociales e históricas, donde las relaciones interpersonales están fundadas por un principio de “solidaridad” que otorga una dimensión más comunitaria a la libertad y a la igualdad. En efecto,

---

<sup>2623</sup> Cf. CODINA, Víctor, *Renacer a la solidaridad*, Sal Terra, Santander, 1982, pp. 11-38.

el propósito de este apartado es realizar una lectura del cristianismo primitivo y de la Patrística pre-agustiniana, desde la perspectiva de la lucha no-violenta por derechos humanos, desde la hermenéutica propuesta por la TL.

### 9.1. El pensamiento patrístico

Como segunda etapa en la historia de la filosofía suele señalarse la iniciada con la incursión del cristianismo en el mundo occidental. La filosofía griega, a su vez asimilada por el Imperio romano, ya había tenido contacto con diversos elementos de las religiones del medio oriente, pero la penetración del cristianismo fue mayor debido tanto a su adopción como religión oficial como al uso que los teólogos hicieron de la filosofía antigua. El cristianismo debe comprenderse como una religión cuyas raíces están en el judaísmo; de hecho, en un inicio, los primeros cristianos fueron calificados como una secta proveniente de aquella religión. En este sentido, hablar de una filosofía cristiana es un tanto aventurado. Más bien, estaríamos ante el uso de conceptos filosóficos para explicar la fe cristiana en una cultura concreta y, por otro lado, la inauguración de un nuevo horizonte filosófico en función de las ideas incursionadas por el cristianismo en el pensamiento occidental. Se trata de una nueva manera de filosofar que emerge desde una cuestión fundamental que el cristianismo enfrenta: la de su propia realidad ante Dios. El enfrentamiento de la filosofía con el Dios personal y creador del cristianismo dio inicio a un nuevo horizonte para el pensamiento filosófico en occidente.<sup>2624</sup>

En la filosofía griega lo que se opone al ser es el *no ser*, y al no ser lo que se es. El griego se preocupa por el *movimiento*, por la mutabilidad de las cosas que pasaban del ser al no-ser; así, el *teos* de Aristóteles consiste en un motor inmóvil y no en un creador. El concepto de creación a partir de la nada estaba ausente en el pensamiento griego. Por su parte, el Dios del cristianismo es persona, es un *alguien* y no un *algo*, y el mundo es creado por él. Lo cual trae varias consecuencias para la filosofía occidental. En primer lugar, el ser ya no es amenazado sólo por el no-ser, por el *movimiento*, sino principalmente por la *nada*. En segundo lugar, la historia deja de ser fatídica y circular para verse como una historia de la salvación, en la cual interviene Dios. Y, en tercer lugar, comienza a delinearse con mayor fuerza y claridad la idea en Occidente de la igual dignidad de todos los seres humanos en función de que “el hombre fue hecho a imagen de Dios, y, si Dios es personal, el hombre es personal también”.<sup>2625</sup>

La patrística se refiere al estudio de los llamados “padres de la Iglesia”. De esta manera se le llama a un grupo de pastores –obispos en su mayoría– de los primeros siglos de nuestra era, cuyos principios doctrinales son considerados como fundadores de la fe cristiana en el mundo

---

<sup>2624</sup> ZUBIRI, Xavier, “Sobre el problema de la filosofía” en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 17-124.

<sup>2625</sup> BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, op. cit., p. 18.

occidental. En la tarea de los padres de la Iglesia puede verse el primer contacto del cristianismo con la filosofía greco-romana.<sup>2626</sup> Ante su expansión y recepción en diversos lugares del mundo occidental, los cristianos se ven obligados a realizar una formulación intelectual de los dogmas, y a sostener una discusión racional con el mundo helénico. Este es el origen del pensamiento patrístico, cuyo propósito no es filosófico sino pastoral y apologético. De hecho, algunos de ellos rechazan el racionalismo griego por considerarlo inadecuado para explicar la fe cristiana –como es el caso de Tertuliano– mientras otros tratan de que el mensaje cristiano no quede oscurecido por la filosofía griega. No obstante, este proceso de inculturación del cristianismo en el mundo helénico es ambivalente. Por un lado, la creatividad de los padres logra demostrar que la fe cristiana puede ser recibida por personas no pertenecientes al pueblo judío –siguiendo la línea abierta por los apóstoles Pablo y Juan–; pero, por otro lado, las características del mundo helénico imponen al cristianismo ciertos elementos que van dejando en segundo término los temas esenciales de su mensaje. Juan Luis Segundo, al tratar este proceso de inculturación del cristianismo primitivo tomando como ejemplo el Evangelio de Juan, comenta:

“El helenismo es un mundo coherente y totalizador. Ese mismo amor que queda vencedor en el cuarto Evangelio debe pagarle su tributo. Se vuelve signo de lo divino en la medida misma en que desentraña a Jesús de una historia conflictiva y concreta a favor de los pobres. ¿Por qué? Porque el helenismo habitúa a la mente a buscar la verdad de las esencias fijas. Fijas como la *naturaleza de las cosas*. O lo que el platonismo llamó el mundo de las ‘ideas eternas’. La historia no es una categoría de donde surja la verdad, a pesar de todos los esfuerzos de Juan por mostrar a Jesús ‘plantando su tienda entre nosotros’ (Jn 1, 14). El conflicto que el cuarto Evangelio reconoce es el de Jesús y el, digamos, ‘mecanismo’ del mundo. Y ya no se trata del mundo real que hace pobres y marginados a la mayoría de la gente”.<sup>2627</sup>

De ahí que el pensamiento patrístico sólo con restricciones puede considerarse como filosofía. Más bien, es un pensamiento religioso que necesita dar razones de sus creencias en un contexto cultural diferente del cual se generó. Los cristianos de esta época ya no son judíos que conocen y crecieron bajo la tradición bíblica y en una cultura del medio oriente, sino que poseen costumbres y categorías occidentales, principalmente helénicas.

Mucho del contenido considerado como filosófico en la patrística versa sobre lo que se ha llamado “teología natural”, es decir, la explicación racional de la existencia y los atributos de

---

<sup>2626</sup> Cf. COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía. 2 de S. Agustín a Escoto*, Trad. Juan Carlos García Borrón, Ariel, México, pp. 25-49.

<sup>2627</sup> SEGUNDO, Juan Luis, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander, 1989, p. 241.

Dios. En cuanto al derecho, los “Padres” no tienen un pensamiento sistemático, y poco se encuentra en ellos de filosofía jurídica propiamente hablando. Algunos autores sostienen que en los escritos patrísticos existen nociones iusnaturalistas inspiradas en las posturas de los estoicos.<sup>2628</sup> No se va a entrar a este análisis, pues los Padres no intentaron desarrollar una filosofía o un sistema filosófico, sino inculturizar en el mundo greco-romano a la religión cristiana: “Es cierto que el período patrístico resiste aún bastante bien a las tendencias desequilibrantes del helenismo. Por eso, tal vez carece de una ‘síntesis’ acabada. Estas llegarán más tarde con una victoria más total de Platón y de Aristóteles en la gran época ‘sintética’ de la Edad Media, la de la filosofía (y la de la teología) *perenne*. Pero la semilla está plantada”.<sup>2629</sup>

En este sentido, la puesta en términos griegos de temas de la fe cristiana debe conducir más a un análisis teológico que a uno filosófico, pues de lo contrario se estaría realizando un análisis limitado. Así, por ejemplo, cuando los padres comparan la Ley de Moisés con las leyes divinas de los estoicos, no están intentando desarrollar un nuevo iusnaturalismo sino explicar la fe bíblica en términos griegos. Esto tuvo su gran valor como práctica pastoral pero también sus limitaciones en cuanto a lo filosófico. En efecto, respecto a nuestro tema, más que discutir un cierto “iusnaturalismo patrístico” de rasgos estoicos y platónicos, son destacables tres cuestiones: en primer lugar, la incursión del *agápe* cristiano como fundamento de las relaciones humanas; en segundo lugar, la justicia hacia los pobres; y, por último, las denuncias contra los abusos del poder y la opción por la no-violencia. Estas ideas surgieron, tratándose de la patrística, desde la fe cristiana y, en los primeros siglos de nuestra era, su máxima expresión es la praxis de las comunidades cristianas. Es decir, lo importante no son las justificaciones filosóficas sobre la praxis, pues ésta está ya fundamentada en la fe, y por eso sólo se convierten en “discursos racionales” cuando dicha praxis debe ser defendida ante las críticas generadas desde el mundo greco-romano o cuando el cristianismo pasa a ser la religión mayoritaria.

Los primeros autores cristianos expresan en sus escritos una realidad donde convergen dos situaciones: por un lado, las iglesias cristianas comienzan a leer y reflexionar el Nuevo Testamento y reciben la tradición de las primeras comunidades cristianas formadas en torno a los apóstoles; por otro lado, del siglo II al IV el cristianismo irá pasando de ser una religión minoritaria y perseguida a convertirse en la religión mayoritaria hasta ser nombrada como el credo oficial del Imperio romano.

La mayoría de los primeros escritores cristianos no conocen a profundidad la filosofía griega, y sólo toman de ella lo necesario para elaborar su pensamiento. Suelen ser eclécticos, y están influenciados principalmente por el neoplatonismo, por Séneca y por Cicerón; además,

---

<sup>2628</sup> Cf. FASSÒ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho*, Tomo I, Ediciones Pirámide, Madrid, 1966, pp. 129-136; MONTEJANO, Bernardino, *Curso de Derecho Natural*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998, pp. 105-108; NOVOA MONREAL, Eduardo, *¿Qué queda del Derecho Natural?*, Depalma, Buenos Aires, 1967, pp. 10-14; 176-178.

<sup>2629</sup> SEGUNDO, Juan Luis, *El dogma que libera*, *op. cit.*, p. 241.

conocen poco a Aristóteles. Su interés por Platón es importante, al grado de que algunos autores como Eusebio de Cesarea afirma que en el filósofo griego se había realizado una etapa de la economía de la salvación, “otro Antiguo Testamento”.<sup>2630</sup> Es así como su preocupación no consiste en desarrollar una síntesis entre cristianismo y filosofía griega, sino en posibilitar la fe cristiana en un mundo cuya cosmovisión responde al helenismo.

Los textos patrísticos pueden clasificarse en dos grandes grupos: los dirigidos a las comunidades cristianas, donde existen explicaciones doctrinales, litúrgicas y exhortaciones éticas; y los escritos dirigidos a los no-cristianos, casi siempre de contenido apologético, donde se defienden la praxis y la doctrina cristiana. Estos últimos escritos fueron necesarios porque, en los primeros siglos, el cristianismo sufrió diversas persecuciones, aunque también gozó de épocas de tranquilidad y libertad. Cabe señalar que la palabra “persecución” es un tanto ambigua. La idea más difundida consiste en que desde el siglo I hasta el siglo IV los cristianos fueron *constantemente* encarcelados para formar parte de los espectáculos romanos, siendo devorados por los leones y que, como medida de protección, celebraban sus reuniones en catacumbas. Sin embargo, esta imagen está muy generalizada e idealizada, pues el Imperio romano tuvo algunas épocas de tolerancia religiosa, donde los cristianos vivieron con libertad. Sin embargo, aún en tiempos de no-persecución, el cristianismo se enfrentaba a las críticas de políticos o pensadores de mentalidad helénica, lo que hizo necesario el discurso en términos griegos como herramienta de defensa.<sup>2631</sup>

Son diversas las acusaciones que contra los cristianos se daban, sobre todo durante los siglos II y III. En el ámbito popular se les acusa de ateos pues no compartían ninguno de los cultos conocidos; de practicar el incesto en los banquetes nocturnos que celebraban; y de ser antropófagos, pues se les imputaba el realizar un ritual asesinando a un niño. En el mismo sentido, algunos personajes romanos caracterizaban al cristianismo como una superstición: “El escritor y gobernador Plinio habla de de una ‘superstición irracional y sin medida’; el historiador Suetonio (hacia el 120), de una ‘superstición nueva y peligrosa’; el historiador Tácito, de una ‘detestable superstición’. El emperador Marco Aurelio, a pesar de su prudencia, considera a los cristiano como personas obstinadas al error”.<sup>2632</sup> Los políticos acusaban a los cristianos de ser malos ciudadanos y no aceptar las costumbres de los antepasados, además de rechazar las magistraturas y el servicio militar. Los filósofos, por su parte, consideraban como irracionales las afirmaciones cristianas (por ejemplo el tema de la encarnación<sup>2633</sup>).

---

<sup>2630</sup> En su obra *Praeparatio*, Eusebio considera que Platón y Moisés estaban de acuerdo (XI, 28), y que el filósofo griego puede ser considerado un profeta de la economía de la salvación (XIII, 13).

<sup>2631</sup> COMBY, Jean, *Para leer la historia de la Iglesia. 1. De los orígenes al siglo XV*, Verbo Divino, Estella, 1990, pp. 35-72; COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía. 2 de S. Agustín a Escoto*, *op. cit.*, pp. 27-29.

<sup>2632</sup> COMBY, Jean, *op. cit.*, p. 37.

<sup>2633</sup> “Dios es bueno, hermoso, bienaventurado; es el bien soberano y la belleza perfecta. Si baja a este mundo, tendrá que sufrir necesariamente un cambio: su bondad se degradará en malicia, su belleza en fealdad, su felicidad en

En cuanto a las persecuciones, durante los primeros siglos fueron limitadas tanto en el espacio como en el tiempo. Destacan las de Nerón (año 64), las realizadas en la provincia del gobernador Trajano (98-117), y las acontecidas bajo el tiempo de Marco Aurelio (161-180). En estos tiempos no se encuentra alguna ley que fundamente los procesos contra el cristianismo; simplemente se le consideraba como parte de las religiones ilícitas cuya represión quedaba a decisión de los emperadores.<sup>2634</sup> A finales del siglo III, con el inicio del derrumbe del Imperio romano, y ante la negativa de los cristianos de jurar lealtad, se dieron diversos decretos al respecto: una ley de Septimio Severo (193–211), de Decio (249–251), y de Valeriano (253 - 260). Luego hubo una etapa de paz de cuarenta años, gracias al edicto de tolerancia del emperador Galieno, del año 261. La última persecución se realizó a manos de Dioclesiano, el emperador que restauró la organización y distribución geográfica del Imperio. Finalmente, en el año 313, a través del “edicto de Milán” se otorgó la paz general a las religiones y se reconoció la libertad de culto de todos los ciudadanos.<sup>2635</sup>

## 9.2. El *agápe* y la praxis cristiana

La traducción más común de la palabra griega *agápe* ha sido amor o caridad, debido a que en latín fue traducida por *charitas*, mientras que el verbo griego *agapéin* por el latino *amare*. No obstante, *agápe* tiene un sentido diferente a caridad o amor como se utiliza actualmente, pues los primeros cristianos consideraron que era un término más adecuado con su fe que los términos *eros* o *filia*. Este sentido de *agápe* no fue del todo desarrollado de manera racional, sino que se expresó a través de textos de denuncia a la injusticia y de apología sobre la fe cristiana. Antes de que establezcamos su relación con derechos humanos y la lucha no-violenta, es necesario analizar su significado en la vida y en los escritos de la iglesia cristiana primitiva.

La práctica directa relacionada con el *agápe* es la celebración de la comida en comunidad, que tiene conexión con la eucaristía. Como en otros casos, se trata de una herencia recibida de las primeras comunidades cristianas que se desarrollaron durante el siglo I. Tratándose del siglo II, la *Apología* de Tertuliano otorga un detallado informe de estas cenas cristianas, que fueron motivo de calumnias y controversias con los paganos.<sup>2636</sup> En estas reuniones, los participantes llevaban alimentos y los compartían; así, se puede decir que se trataba de una celebración tanto sacramental (simbólica) como real del *agápe* cristiano, expresión de una fraternidad entre los

---

miseria, su perfección en una infinidad de defectos... Un cambio semejante no puede convenir a Dios” (CELSO, *La palabra de verdad*, conservada en extractos en ORÍGENES, *Contra Celso*).

<sup>2634</sup> Al respecto, Comby señala que “[l]os dos primeros siglos no conocieron una persecución general ni una ley concreta relativa a los cristianos. Las persecuciones fueron locales y muy limitadas en el tiempo” (COMBY, Jean, *op. cit.*, p. 45).

<sup>2635</sup> *Ídem.*, pp. 50-51.

<sup>2636</sup> Cf. TERTULIANO, *Apología*, VII-IX.

miembros de la comunidad no sólo con fines espirituales sino también para satisfacer las necesidades materiales de vida. En este sentido, es significativo que los términos relativos al *agápe* sean utilizados en los escritos novotestamentarios principalmente para referirse al amor en la comunidad cristiana.<sup>2637</sup> Lo cual era un hecho social, públicamente conocido, pues “en el mundo antiguo, las comunidades cristianas lograron atraer a muchas personas hacia sí, no porque les ofrecieran una salvación puramente individual y trascendente, sino porque les ofrecían una verdadera proximidad”.<sup>2638</sup>

Social y económicamente la expresión más clara del *agápe* fue, como analizamos en la última sección del tema anterior, *la comunidad de bienes*. Dicha institución consistía, desde tiempos de los apóstoles, en una decisión libre del que incursionaba en la comunidad cristiana. Además de no ser coercitiva, tampoco se trataba de entregar todos los bienes, sino de compartir aquellos que se tenían en exceso para satisfacer la necesidad de los otros miembros. Algunos textos de la patrística muestran que, aún después del primer siglo, seguía existiendo esta preocupación:

“Haz el bien y da a todos los necesitados del producto de los trabajos que Dios te ha concedido, sin preocuparte de saber a quién das y a quién no das; da a todos; porque Dios quiere que todo el mundo se aproveche de sus propios beneficios”.<sup>2639</sup>

“Si uno de los cristianos cae en la orfandad, tanto si es niño como niña, convendrá que uno de los hermanos que no tiene hijos, lo tome como hijo”.<sup>2640</sup>

“Comunicarás en todas las cosas con tu prójimo, y no dirás que las cosas son tuyas propias, pues si en lo imperecedero sois partícipes en común, ¡cuánto más en lo perecedero!”.<sup>2641</sup>

El obispo Dionisio de Corinto escribe, hacia el año 170, sobre la manera en que la comunidad de Roma apoya a otras comunidades: “Desde un principio tenían la costumbre de ayudar de múltiples maneras a todos los hermanos, y a muchas comunidades de todas las ciudades enviaban apoyos. Mediante dones que habían enviado desde siempre, pues como romanos mantienen una tradición suya, alivian la pobreza de los necesitados y apoyan a los hermanos que viven en las minas. Su santo obispo Sotero no sólo conservó esa costumbre, sino

---

<sup>2637</sup> Cf. LOHFINK, Gerhard, *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, pp. 117-126. En lenguaje teológico señala: “El término más bello utilizado por la iglesia primitiva para expresar lo nuevo que trata de abrirse paso por doquier en la comunión regalada por Dios es *agapé* (amor).” (p. 120).

<sup>2638</sup> GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., p. 255.

<sup>2639</sup> HERMAS, *El Pastor*, 27, 4.

<sup>2640</sup> *Didascalia*, XVII.

<sup>2641</sup> *Carta de Bernabé*, XIX, 8.

que incluso la amplió aún más”.<sup>2642</sup> Los apologistas, como Justino, ven en la comunidad de bienes una de las manifestaciones de la conversión a la fe cristiana: “Amábamos y buscábamos sobre todo el dinero y las posesiones; hoy ponemos en común lo que tenemos y lo compartimos con los pobres”.<sup>2643</sup>

El cristianismo primitivo buscó, como ya señalamos, conformar comunidades donde se establecieran nuevas relaciones sociales desde las bases, desde la “casa”, en confrontación a las dadas en el Imperio Romano. Por eso, estuvieron compuestas principalmente por los excluidos del sistema romano y por aquéllos que se encontraban en situaciones de apuro. Esta composición era vista con desprecio por la aristocracia y los sabios grecorromanos, al grado que los apologistas, sin negar que efectivamente la mayoría de los cristianos provenía de estratos bajos de la población, defienden que tal situación no afectaba su condición moral:

“Entre nosotros, empero, es fácil hallar a gentes sencillas, artesanos y viejitas que, si de palabra no son capaces de poner de manifiesto la utilidad de su religión, la demuestran por obras. Porque no se aprenden discursos de memoria, sino que manifiestan acciones buenas: no herir al que los hiere, no perseguir en justicia al que los despoja, dar a todos el que les pide y amar al prójimo como a sí mismos”.<sup>2644</sup>

Lo cual no significaba impedimento alguno para que gente con buena posición social fuera cristiana –Justino refiere a “filósofos y personas cultas” al lado de “artesanos y gentes absolutamente ignorantes”<sup>2645</sup>– pero eso les significaba cierto tipo de desclasamiento, pues la recepción de la nueva fe les llevaba a renunciar a sus signos de posición social y a compartir con los demás en comunidades compuestas en su mayoría por pobres. Las relaciones sociales propuestas por el cristianismo primitivo no consistían en una división de pobres y ricos, sino en la solidaridad de ambos para crear una organización más justa para superar la pobreza. Por ejemplo, señala Lohfink, “a cuantos podían trabajar se exigía que trabajaran, y se les procuraba incluso un puesto de trabajo, si era posible. Mas quien no podía ya trabajar, debía estar seguro del apoyo de la comunidad. Nació así un sistema de empleo y una red de seguridad social que constituía todo un fenómeno singular en la antigüedad. Se basaba en la ayuda recíproca y en los donativos voluntarios”.<sup>2646</sup> En este sentido, Justino explica la colaboración entre los miembros de la comunidad que se realizaba en la eucaristía: “Pero quien dispone de medios y de buena voluntad da, según su medida, lo que quiere; y se deposita delante del presidente cuando se

---

<sup>2642</sup> EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, IV, 23, 10.

<sup>2643</sup> JUSTINO, *Apología*, XIV, 2.

<sup>2644</sup> ATENÁGORAS, *Legación a favor de los cristianos*, XI.

<sup>2645</sup> Cf. JUSTINO, *Apología*, II, 10.

<sup>2646</sup> LOHFINK, Gerhard, *op. cit.*, p. 167.

recolecta. Este ayuda así a huérfanos y viudas, a los enfermos y a cuantos tienen cualquier otro tipo de necesidades, a los cautivos y a los extranjeros que están presentes en la comunidad”.<sup>2647</sup>

El autor de la *Carta a Diogneto* sitúa en la imitación de Dios el fundamento mismo del “don generoso”. El que da los bienes recibidos de Dios se convierte en un imitador de Él. La conversión supone de hecho un deseo de compartir, una voluntad de reproducir la generosidad de Dios, de quien proceden todos los bienes.<sup>2648</sup>

Esta fraternidad tenía como una de sus consecuencias el rechazo a la esclavitud. Los esclavos cristianos solían recibir la libertad cuando sus amos eran también cristianos. Incluso había cristianos libres que se vendían a sí mismos como esclavos para comprar la libertad de otros cristianos, tal como da testimonio una epístola de Clemente: “Sabemos que muchos entre nosotros se han entregado a la esclavitud, para poder rescatar a otros. Muchos se han vendido como esclavos y, recibido el precio que se ha pagado por ellos, han alimentado a otros”.<sup>2649</sup> Además, hubo esclavos que llegaron a ocupar puestos de responsabilidad, como en los casos de un tal Enésimo que llegó a ser obispo de Éfeso, o del obispo romano Calixto que había sido esclavo en las minas de Cerdeña.

La posición de la mujer dentro de estas comunidades también fue revalorada. El patriarcalismo, tan fuerte culturalmente a través de la figura del *pater familias* romano, no fue la regla universal en la iglesia cristiana primitiva. En el siglo I, ya mencionamos la existencia de una tal Junia y otras mujeres fueron consideradas como “apóstolas”; en el Nuevo Testamento aparecen mujeres en los cargos de profetisas y maestras<sup>2650</sup>, cargos que continuaron al menos hasta el siglo V.<sup>2651</sup> Se aceptó por años la existencia de presbíteras, y hasta de obispos, como la famosa Teodora del siglo IX.<sup>2652</sup> Pero más allá de las excepciones, las diaconisas, las viudas y las vírgenes eran designaciones comunes de los cargos ejercidos por mujeres dentro de las comunidades.<sup>2653</sup> También es recurrente encontrar testimonios sobre mártires mujeres.<sup>2654</sup> Orígenes, alrededor del año 220 desde Alejandría, interpretando a San Pablo lleva el sentido del amor cristiano al respeto de la dignidad de las mujeres: “Maridos, amad a vuestras esposas como a vuestros propios cuerpos, como también Cristo amó a la Iglesia (...), pero ¿no pueden amar también a otras mujeres en toda pureza y santidad? ¿O es que las otras no entran bajo la voz del prójimo? ¿Tenemos que dar amor a una esposa, a una madre o a una hermana, y no a cualquier mujer que tiene también la calidad de prójimo? El amor a las esposas se debe mostrar de una

---

<sup>2647</sup> JUSTINO, *Apología*, I, 67.

<sup>2648</sup> Cf. *Epístola a Diogneto*, X.

<sup>2649</sup> CLEMENTE, *Epístola a los Corintios*, LV.

<sup>2650</sup> Cf. 1 Co 11, 5; Hch 21, 9; 18, 26.

<sup>2651</sup> Cf. GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., p. 242.

<sup>2652</sup> *Ídem*.

<sup>2653</sup> Cf. LANG, Judith, *Ministros de la gracia. Las mujeres en la iglesia primitiva*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991.

<sup>2654</sup> Cf. TORRES, Juana, “El protagonismo de las primeras mártires cristianas” en GÓMEZ-ACEBO, Isabel (Ed.), *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, pp. 169-209.

manera peculiar y distinguir de esos otros, pero también habría que rendir un amor puro a cualquier mujer, según sus méritos y derechos”.<sup>2655</sup> Además, el siguiente texto de Clemente refleja también la importancia de la mujer:

“Muchas mujeres, fortalecidas por la gracia de Dios, han ejecutado grandes hechos. La bendita Judit, cuando la ciudad estaba sitiada, pidió a los ancianos que se le permitiera ir al campamento de los sitiadores. Y por ello se expuso ella misma al peligro y fue por amor a su país y al pueblo que estaba bajo aflicción; y el Señor entregó a Rolofernes en las manos de una mujer. No fue menor el peligro de Ester, la cual era perfecta en la fe, y se expuso para poder librar a las doce tribus de Israel cuando estaban a punto de perecer. Porque con su ayuno y su humillación suplicó al Señor omnisciente, el Dios de las edades; y Él, viendo la humildad de su alma, libró al pueblo por amor al cual ella hizo frente al peligro”.<sup>2656</sup>

Sin duda, muchas de estas afirmaciones encontraron grandes incoherencias con las prácticas cotidianas, pues desde el siglo I se encuentran elementos que van a preparar la estructura patriarcal eclesial y social del siglo IV y V.<sup>2657</sup> Sin embargo, dichos textos y cargos de las mujeres reflejan con claridad los alcances de la solidaridad propuesta por el cristianismo primitivo respecto a la igualdad de géneros. Además, en relación con la mujer, los datos históricos muestran que es durante estos siglos cuando se da una participación pública femenina nunca vista en la antigüedad.<sup>2658</sup>

En conclusión, se puede sostener que el *agápe* no es un sentimiento noble ni una situación espiritualizante y abstracta. Se trata de una auténtica prestación de ayuda, que incluía la

---

<sup>2655</sup> ORÍGENES, *Homilía sobre el Cantar de los Cantares*, III.

<sup>2656</sup> CLEMENTE, *Epístola a los Corintios*, LV.

<sup>2657</sup> El tema de la mujer en el cristianismo antiguo es controvertido, pues muestra luces y sombras. Lo claro es que, ante la cultura machista hegemónica, las novedades de la situación de la mujer son claras, como se ha comentado. Pero, como toda realidad histórica, sus intentos de liberación se muestran limitados. Por ejemplo, la condición de las mujeres viudas y vírgenes, si bien les permitía una mayor participación pública, provocaba cierta renuncia a su feminidad para asumir una virilidad, un rol masculino; aunque, a la vez, constituía una manera de contraste con la sociedad romana, altamente patriarcal. Así, por ejemplo, Séneca (*Contr.* 2, 5) habla de una mujer “que interrogada por un tirano sobre las intenciones de su marido de asesinarlo, aguantó los tormentos sin hablar. Debido a los golpes recibidos, quedó estéril, por lo que su marido la repudió. El episodio, aunque inventado, revela claramente el mecanismo con el que el sistema ideológico se protege: si una mujer se comporta como un hombre se verá privada de su feminidad; los patrones de comportamiento no son compartidos, ni compatibles. El cristianismo transformó aparentemente los términos del discurso: la pérdida de la feminidad dejó de ser un castigo, para proponerse como una condición libremente aceptada, para alcanzar la perfección varonil, es decir, la recompensa de la salvación, el reconocimiento de la jerarquía, y la preeminencia de las comunidades cristianas” (PEDREGAL, Amparo, “*La mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo” en *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, op. cit., p. 163).

<sup>2658</sup> TEJA, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 215-231.

integralidad del ser humano, pero enfocada principalmente a la superación de la pobreza para crear las condiciones propicias para reproducir la vida. No es un concepto abstracto, de tipo helénico, que buscase *la esencia, lo inmutable, lo qué es el agápe*, sino una praxis concreta e histórica. Tampoco es un paternalismo o asistencialismo, como se le ha caracterizado por lo general al término “caridad”. Se trata de una forma concreta de establecer las relaciones entre los seres humanos para constituir una sociedad justa; consiste en compartir lo que se tiene y no sólo en la dádiva del rico al pobre que, en vez de transformar la sociedad, sirve como amortiguador de la inconformidad social para la preservación del sistema y su *statu quo*:

“El amor cristiano es un *agápe* que crea ya desde abajo nuevas estructuras sociales en las que desaparecen la desigualdad y la pobreza. No es una caridad o una misericordia que miran al pobre desde arriba, sino un amor que da lugar ya desde ahora y ya desde abajo a una nueva sociedad en la que desaparece todo paternalismo”.<sup>2659</sup>

Los opositores al cristianismo antiguo también dan cuenta de este *agápe*. En una carta del emperador Juliano el Apóstata, se ofrece el siguiente testimonio: “¿Acaso no comprenden que la impiedad (=cristianismo) fue promovida sobre todo por la humanidad (de los cristianos) respecto de los extranjeros y mediante el cuidado (de los cristianos) en enterrar a los muertos? (...) Los impíos galileos no se contentaron con alimentar a sus pobres y dieron de comer también a los nuestros. Pero los nuestros carecen de nuestros cuidados”.<sup>2660</sup> Como se observa en este texto, el *agápe* cristiano, aunque principalmente estaba dirigido a los que pertenecían a la comunidad cristiana, también se abría a los “paganos” necesitados, rebasando fronteras de nacionalidades y creencias. En este sentido, Tertuliano expresa así la fraternidad universal: “Según el derecho de la naturaleza, nuestra madre única, somos también hermanos vuestros [de los gentiles]”.<sup>2661</sup>

Un escrito burlesco de Luciano de Samosata, titulado *Peregrinus*, narra la manera en que un pagano se hace pasar por cristiano para abusar de su fraternidad. Después de un tiempo es encarcelado, pero entonces disfruta de la solidaridad de los demás creyentes que lo visitan en la cárcel y lo apoyan con diversos servicios: “Cuando él estaba en Banden, los cristianos, que consideraban aquello *como una desgracia personal que afectaba a todos*, hicieron lo posible e imposible para sacarlo de la prisión. Al no conseguirlo, se esmeraron de sobremanera para que nada le faltara. Antes de que el día despuntara, mujeres ancianas, viudas y jóvenes huérfanos estaban alrededor de la cárcel. Incluso los de mejor posición económica compraron a los guardianes en la cárcel y pasaban noches enteras haciéndole compañía. Se llegaron a celebrar opíparas comidas allí y santas conversaciones (...). Incluso de las más diversas ciudades de Asia

<sup>2659</sup> GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., p. 255.

<sup>2660</sup> Cit. LOHFINK, Gerhard, op. cit., p. 175.

<sup>2661</sup> TERTULIANO, *Apologeticum*, 39, 8.

vinieron gentes enviadas por sus respectivas comunidades para ayudarle, para ser sus abogados en el juicio y para consolarlo. Porque estas gentes son de una actividad y de una entrega inconcebibles en los casos que afectan a su comunidad; no reparan en molestias ni en esfuerzos. Y enviaron al peregrino una gran cantidad de dinero a causa de su cautividad. De ese modo, éste consiguió estipendios hospedajes”.<sup>2662</sup>

Otro texto que muestra este sentido de inclusión y universalidad –no abstracta sino concreta– es de Justino, donde se hace un contraste entre la situación del Imperio y las relaciones sociales propuestas por la fe cristiana: “Si antes apreciábamos por encima de todo el dinero y las riquezas, ahora ponemos al servicio de la causa común cuanto tenemos y lo compartimos con los necesitados. Si en otro tiempo nos odiábamos y matábamos unos a otros, ni siquiera compartimos el hogar con quienes no son de nuestra providencia, a causa de viejas costumbres de vida, ahora, tras la aparición de Cristo, convivimos como comensales”.<sup>2663</sup> El nacimiento de un nuevo credo religioso no era motivo de sectarismo, sino de una lucha por rebasar “viejas costumbres de vida” para establecer relaciones sociales fraternas que llevaran a los hombres a ser “comensales” de una misma mesa. La importancia que muchas culturas han dado al acto de comer, como un acto ante todo entre iguales y compañeros, sirve como simbolismo a Justino y, en general, al cristianismo antiguo para expresar su solidaridad.

Es así como el *agápe* vivido en las comunidades cristianas se asemeja más al actual concepto de “solidaridad”.<sup>2664</sup> Una solidaridad que permite una integración social alternativa para los pobres y oprimidos, y les hace desarrollar real e históricamente su dignidad humana.

### 9.3. Justicia social en los orígenes del cristianismo

Los Padres del siglo IV tienen que enfrentarse con el problema de la miseria de los humildes y de los pobres. Existe todo un pueblo de artesanos y campesinos viviendo en condiciones de penuria. Son explotados por los usureros, mientras los ricos propietarios de tierras, sustraídos por su poder de la acción de los magistrados, despojan a los pobres y acumulan un lujo extraordinario.

Aunado a lo anterior, la iglesia comienza a masificarse, y poco a poco deja de ser una religión minoritaria. La pertenencia a las comunidades cristianas se generaliza, y las diferencias sociales entre los propios cristianos se acrecientan. Por eso, la denuncia contra la injusticia social,

---

<sup>2662</sup> LUCIANO DE SAMOSATA, *Peregrinus*, 12-13 (cursivas mías).

<sup>2663</sup> JUSTINO, *Apología*, I, 14.

<sup>2664</sup> Es importante aclarar que no se intenta establecer una relación lingüística entre *agápe* y solidaridad. Sus raíces etimológicas son distintas. Solidaridad proviene del latín, y fue usado en la época moderna por primera vez en francés. La locución latina *in solidum* para referirse a las responsabilidades contraídas absolutamente por cada uno de los sujetos coimplicados fue el trampolín de donde se saltó a otros significados. Lo que importa en este momento es relacionar la práctica de la fraternidad y del *agápe* cristianos con lo que hoy se busca como el principio de solidaridad para derechos humanos. Para el concepto de solidaridad: Cf. VIDAL, Marciano, *Para comprender la solidaridad*, Verbo Divino, Estella, 1996, pp. 11-45.

al estilo de los profetas del Antiguo Testamento, surge como uno de los temas de los padres. No desarrollan una teoría económica ni un análisis de la realidad muy detallado. Parten de sus experiencias como encargados de las comunidades y buscan continuar con la vivencia de la fe cristiana; sus afirmaciones deben tenerse como denuncias ante situaciones que atentaban contra la dignidad humana. Gregorio de Nisa advierte sobre este contexto: “No faltan extranjeros y exiliados. Por todos lados podemos ver manos extendidas que piden ayuda”.<sup>2665</sup>

Hay denuncias en contra de la usura que mata de hambre al pobre, considerando como cosas inhumanas tanto al acto en sí como a la ganancia obtenida. Basilio dice: “En lugar de conservar inutilizada tu plata, ¿por qué no prestarla sin usura, de manera que beneficie al uno y al otro? Porque sin duda tú no la perderás, y en cambio el otro podrá ganar con utilizarla (...). Pero si exiges interés usurero del pobre, superas todos los límites de la inhumanidad: te enriquecerás de sus penas, acumularás dinero de sus lágrimas, estrangularás al desnudo y azotarás al que tiene hambre: ninguna piedad, ninguna consideración por la familia del miserable, ninguna comprensión en tu espíritu: incluso llamarás ‘ganancia humana’ cuanto de ello provenga”.<sup>2666</sup>

La condena no es tanto a la riqueza, sino a la acumulación absurda; el lujo es una injusticia ante la existencia de pobres. Esta denuncia se basa en que la naturaleza debe servir para la satisfacción de las necesidades de todos y no sólo de unos cuantos. San Basilio, al comentar un texto del Evangelio de Lucas, señala: “¿Y con ello qué produjo el corazón de ese hombre? Amarguras, odios, egoísmo incapaz de dar nada. *Ni siquiera le pasó por la mente que la naturaleza es de todos*”<sup>2667</sup>. En el mismo sentido, San Ambrosio, en su famosa homilía sobre la *Historia de Nabot*, denuncia la acumulación de las riquezas –y por ende su injusta distribución– como una de las causas de la pobreza que, además, atenta contra la comunidad de bienes que es el mundo creado por Dios: “Vosotros, ricos, no tanto deseáis poseer lo que es útil como quitar a los demás lo que tienen. Cuidáis más de expoliar a los pobres que de vuestra ventaja. Estimáis injuria vuestra si el pobre posee algo de lo que juzgáis digno de la posesión del rico. Creéis que es daño vuestro todo lo que es ajeno. ¿Por qué os atraen tanto las riquezas de la naturaleza? *El mundo ha sido creado para todos y unos pocos ricos intentáis reservároslo*. Pues no sólo la posesión de la tierra, sino el mismo cielo, el aire, el mar, lo reclaman para su uso unos pocos ricos. Este espacio que tú encierras en tus amplias posesiones, ¿a cuánta muchedumbre podría alimentar? ¿Acaso los ángeles tienen divididos los espacios de los cielos, como tú haces cuando divides la tierra con mojones?”.<sup>2668</sup> En el mismo texto de San Ambrosio se encuentra claramente la postura de los Padres respecto al destino de la creación, que es contrario a la insensata acumulación de riquezas:

---

<sup>2665</sup> SAN GREGORIO DE NISA, *Homilía I sobre el amor a los pobres*.

<sup>2666</sup> SAN BASILIO, *Homilía sobre el salmo XIV, contra los prestamistas*, V.

<sup>2667</sup> SAN BASILIO, *Sobre Lucas 12, 18, I*.

<sup>2668</sup> SAN AMBROSIO, *Historia de Nabot*, III, 11 (cursivas mías).

“¿Hasta dónde pretendéis llevar, oh ricos, vuestra codicia insensata? ¿Acaso sois los únicos habitantes de la tierra? ¿Por qué expulsáis de sus posesiones a los que tienen vuestra misma naturaleza y vindicáis para vosotros solos la posesión de toda la tierra? En común ha sido creada la tierra para todos, ricos y pobres; ¿por qué os arrogáis, oh ricos, el derecho exclusivo del suelo? Nadie es rico por naturaleza, pues ésta engendra igualmente pobres a todos. Nacemos desnudos y sin oro ni plata”.<sup>2669</sup>

Otro mecanismo de explotación económica que es denunciado por los Padres es el comercio injusto. En la homilía arriba citada de San Basilio se lee:

“¿Qué no harías por el oro? Para ti el trigo tiene que convertirse en oro, y el vino aumentar tu oro; la lana ha de transformarse en oro, y todas las mercancías y tus proyectos concretarse en oro. El mismo oro tiene que procrear más oro por medio de los intereses. Jamás te sentirás saciado, ni tu concupiscencia encontrará jamás un límite. Algunas veces dejamos a los niños golosos que se hartan de dulces para que, hartos y empalagados, se saturen y dejen por sí mismos las golosinas. No es posible hacer lo mismo con los avaros; porque mientras más hartos están, más desean”.<sup>2670</sup>

Los Padres abordan la dignidad humana no de manera abstracta, sino desde la realidad de opresión y exclusión. Para ellos, el reconocimiento de la dignidad humana no se realiza a través de la enunciación de principios generales y abstractos sino a través de la praxis humana, que es particular y concreta. La dignidad humana la reconocen, en cambio, por medio de la solidaridad (del *agápe*), del reconocimiento del otro y de la lucha por satisfacer sus necesidades: “No desprecies a los pobres que yacen por tierra, como si fuesen personas sin precio. Mira bien quiénes son, y reconoce su dignidad: ellos personifican a nuestro Salvador”.<sup>2671</sup> Además, los Padres defendieron con claridad que esta dignidad es –por usar términos modernos– inalienable e incondicional; no hay causas ni motivos que justifiquen relegar a la indigencia o discriminar a un ser humano. Así como los rayos del sol brillan sobre todos, la solidaridad para hacer histórica la dignidad debe dirigirse hacia todos, pero en especial hacia aquellos que han sido víctimas:

“Así pues, a la manera de tu Dios, quien, aunque muchos sean blasfemos y muchos fornicarios, y ladrones y rateros y taladradores de sepulcros y comentan infinitos pecados, con todo no cesa de hacerles beneficios, sino que da comunes los rayos del sol y los frutos de la tierra, y muestra su benevolencia para con todos los hombres, así

---

<sup>2669</sup> *Ídem.*, I, 1.

<sup>2670</sup> SAN BASILIO, *Sobre Lucas 12, 18*, IV.

<sup>2671</sup> SAN GREGORIO DE NISA, *Homilía I sobre el amor a los pobres*.

procede tú cuando llegue la ocasión de misericordia: ayuda a los pobres, aplaca su hambre, líbralos de sus desgracias y sufrimientos, no interrogues nada más. Porque si andamos inquiriendo curiosamente las vidas de los hombres, nunca nos compadeceremos de nadie, sino que, impedidos por esa curiosidad importuna, permaneceremos sin fruto alguno y sin auxilio y nos echaremos encima inútilmente y para nada mucho trabajo”.<sup>2672</sup>

Tampoco la igualdad que defienden los Padres consiste en un concepto abstracto que desconozca las desigualdades de hecho. No es un concepto basado sólo en una “naturaleza humana” universal, sino en la solidaridad y en el ya comentado destino común de los bienes. En San Ambrosio, dentro del mismo contexto de denuncia a los abusos del rico sobre el pobre, se hace referencia a la igualdad de los seres humanos:

“Nacemos desnudos y sin oro ni plata. Desnudos vemos la luz del sol por primera vez, necesitados de alimento, vestido y bebidas; desnudos recibe la tierra a los que salieron de ella, y nadie puede encerrar con él en su sepulcro los límites de sus posesiones. Un pedazo estrecho de tierra es bastante a la hora de la muerte, lo mismo para el pobre que para el rico, y la tierra, que no fue suficiente para calmar la ambición del rico, lo cubre entonces totalmente. La naturaleza no distingue a los hombres ni en su nacimiento ni en su muerte. Les engendra igualmente a todos y del mismo modo les recibe en el seno del sepulcro. ¿Quién puede establecer clases entre los muertos? Excava de nuevo los sepulcros, y si puedes, distingue al rico. Desenterrad poco después una tumba y hablad si reconocéis al necesitado. Acaso solamente se puedan distinguir en que con el rico se pudren muchas mas cosas”<sup>2673</sup>.

El germen de lo inhumano es la falta de solidaridad; para Basilio de Cesarea, la indiferencia ante la pobreza es un acto inhumano, propio de fieras salvajes: “El que pasa indiferente ante esos cuerpos, ¿de qué castigo no es digno?, ¿acaso le queda algún otro colmo de crueldad que contemplar?, ¿no es digno de ser contado entre la fieras más inhumanas, de ser mirado como un criminal y un homicida? Sí, el que tiene facultades para socorrer ese mal y lo difiere por avaricia voluntariamente, ¡que sea con toda justicia condenado como homicida!”<sup>2674</sup>. Son palabras fuertes, con mucho contenido emocional, pero reflejan la lucha de estos autores por conservar en su tiempo la solidaridad cristiana de los primeros siglos.

---

<sup>2672</sup> SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía acerca de las limosnas*, VI.

<sup>2673</sup> SAN AMBROSIO, *Historia de Nabot*, I, 2.

<sup>2674</sup> BASILIO DE CESAREA, *Homilía para el tiempo de hambre*.

En resumen, los padres no desarrollan un concepto de justicia distributiva sino, ante todo, uno de justicia social fundamentado en tres ideas básicas: el destino común de los bienes de la naturaleza para la satisfacción de las necesidades de todos; la dignidad de todo ser humano, realizada en la historia a través de la solidaridad hacia los excluidos del sistema; y la igualdad de los seres humanos que es negada por la situación de acumulación de riquezas a costa del aumento de la pobreza.

#### 9.4. Denuncia al abuso del poder y lucha no-violenta

Los Padres denunciaron distintas formas de poder. Uno de ellos fue el poder económico –ya visto en el apartado anterior– y expresado con claridad por San Ambrosio: “La historia de Nabot sucedió hace mucho tiempo, pero se renueva todos los días. ¿Qué rico no ambiciona continuamente lo ajeno? ¿Cuál no pretende arrebatar al pobre su pequeña posesión e invadir la herencia de sus antepasados? ¿Quién se contenta con lo suyo? ¿Qué rico hay al que no excite su codicia la posesión vecina?”.<sup>2675</sup> Otra de las denuncias, siendo una de las más destacables, es contra el abuso del poder estatal.

La posición del cristianismo primitivo ante el estado tuvo importantes elementos de protesta e insubordinación. Los autores no-cristianos la criticaban porque promovía, según ellos, la evasión de las responsabilidades públicas y el desprecio de los actos estatales. Era tal la visión de los *paganos* respecto a la relación de los cristianos y las funciones públicas que Celso consideraba necesario negarles ciertos derechos:

“Si los cristianos se niegan a realizar los sacrificios habituales y a rendir homenaje a quienes los presiden, entonces han de renunciar a dejarse liberar, a casarse, a tener hijos, a cumplir con las funciones de la vida. No les queda más que marcharse lejos de aquí, sin dejar el más pequeño brote para que la tierra se vea purgada de esa ralea. Pero si quieren casarse, tener hijos, comer de los frutos de la tierra, participar de las alegrías de la vida como de los males, es menester que rindan los debidos honores a quienes están encargados de administrarlo todo”.<sup>2676</sup>

Pero contra estas aseveraciones, que presentan al cristianismo primitivo como un sectarismo apartado de la sociedad, los apologistas sostenían lo contrario: “Vivimos con vosotros, tenemos el mismo alimento, el mismo vestido, el mismo género de vida que vosotros; estamos sometidos a

---

<sup>2675</sup> SAN AMBROSIO, *Historia de Nabot*, I, 1.

<sup>2676</sup> CELSO, *La palabra de verdad*, conservada en extractos en ORÍGENES, *Contra Celso*.

las mismas necesidades de la existencia”.<sup>2677</sup> Los cristianos viven en la sociedad y participan de ella, pues no es el sectarismo ni la evasión al mundo lo que los caracteriza; Diogneto señala:

“Porque los cristianos no se distinguen del resto de la humanidad ni en la localidad, ni en el habla, ni en las costumbres. Porque no residen en alguna parte en ciudades suyas propias, ni usan una lengua distinta, ni practican alguna clase de vida extraordinaria. Ni tampoco poseen ninguna invención descubierta por la inteligencia o estudio de hombres ingeniosos, ni son maestros de algún dogma humano como son algunos. Pero si bien residen en ciudades de griegos y bárbaros, según ha dispuesto la suerte de cada uno, y siguen las costumbres nativas en cuanto a alimento, vestido y otros arreglos de la vida, pese a todo, la constitución de su propia ciudadanía, que ellos nos muestran, es maravillosa (paradójica), y evidentemente desmiente lo que podría esperarse. Residen en sus propios países, pero sólo como transeúntes; comparten lo que les corresponde en todas las cosas como ciudadanos, y soportan todas las opresiones como los forasteros. Todo país extranjero les es patria, y toda patria les es extraña. Se casan como todos los demás hombres y engendran hijos; pero no se desembarazan de su descendencia. Celebran las comidas en común, pero cada uno tiene su esposa. Se hallan en la carne, y, con todo, no viven según la carne. Su existencia es en la tierra, pero su ciudadanía es en el cielo. Obedecen las leyes establecidas, y sobrepasan las leyes en sus propias vidas. Aman a todos los hombres, y son perseguidos por todos. No se hace caso de ellos, y, pese a todo, se les condena. Se les da muerte, y aun así están revestidos de vida. Piden limosna, y, con todo, hacen ricos a muchos”.<sup>2678</sup>

El texto anterior, a primera vista, contiene diversas contradicciones. Se habla de la inclusión de los cristianos en la sociedad, pero sin llegar a pertenecer del todo a ella. Es, en cierta manera, un texto que refleja la complejidad de la comprensión del estado y del poder por parte del cristianismo primitivo, la cual se encuentra ya presente en los textos bíblicos.

#### **9.4.1. El estado en las raíces bíblicas del cristianismo**

En los textos del Nuevo Testamento se encuentran tanto la postura positiva como la negativa respecto al valor del estado. El ejemplo más claro de la primera posición es el pensamiento paulino, mientras que del segundo punto de vista es el libro del Apocalipsis.

---

<sup>2677</sup> TERTULIANO, *Apología*, XLII.

<sup>2678</sup> *Carta de Diogneto*, V.

La función positiva del estado, según los textos bíblicos, se encuentra en la Carta a los Romanos. Es un texto exhortativo, es decir, no busca hacer un juicio sobre el estado sino persuadir a los miembros de la comunidad de Roma a la adopción de cierta praxis. En esta epístola, Pablo explica en primer lugar la manera en que deben darse las relaciones en el interior de las comunidades cristianas, terminando con una alusión sobre la solidaridad económica<sup>2679</sup> entre sus miembros. La segunda parte consiste en una serie de exhortaciones sobre las relaciones entre los cristianos y quienes no lo son; entre ellas se hace referencia al estado. El texto es el siguiente:

“...quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero, si obras el mal, teme; pues no en vano lleva espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y vengador para castigar al que hace lo malo. Por lo cual es necesario estarle subordinado, no solamente por razón del castigo, sino también por causa de la conciencia. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio. Dad a cada cual lo que le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor” (Rm 13, 2-7).

En este texto, ¿se está divinizando al estado y, por lo tanto, se le está dando un poder absoluto? Se trata de un texto complejo de interpretar y que necesitaría de un mayor conocimiento sobre la teología paulina, cosa que rebasaría las intenciones de nuestra investigación. Basta con establecer su sentido fundamental. El texto señala dos tipos de acciones que pueden ejecutar la autoridad: elogiar a quien haga el bien o la espada para castigar el mal. En cambio, líneas antes, Pablo se dirige a los miembros de la comunidad con estas exhortaciones: “No devuelvas a nadie el mal por mal” (Rm 12, 17); “no te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien” (Rm 12, 21). Es así como Pablo explicó lo que la sociología moderna llama el monopolio de la violencia.<sup>2680</sup> Por eso reconoce en el estado “un orden divino”, no

---

<sup>2679</sup> Cf. Rm 12, 9-13.

<sup>2680</sup> Cf. GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio*, op. cit., p. 268. La expresión es de Max Weber, aunque él insistía en que esa es una característica del estado moderno, no de cualquier estado: “La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es *su* medio específico. Hoy, precisamente, es especialmente íntima la relación del Estado con la violencia. En el pasado las más diversas asociaciones, comenzando por la asociación familiar, han utilizado la violencia como un medio enteramente normal. Hoy, por el contrario, tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio es un elemento distintivo”), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el

porque lo esté divinizando, sino porque cumple con la función de detener la cadena interminable de la venganza<sup>2681</sup>, pues con el estado toda violencia, excepto la que él ejerce, es considerada ilegítima.

En el texto paulino, el estado no es declarado divino en sí mismo, sino sólo como un servidor de Dios en cuanto monopoliza la violencia. Sin embargo, la voluntad más plena de Dios está, para Pablo, no en el estado, sino en las comunidades cristianas, las cuales no deben seguir la lógica de la violencia –responder al mal con mal– sino una lógica diferente: responder al mal con bien. Mientras que el estado detiene la lógica de la violencia monopolizándola y, en su caso, actuando violentamente, el cristianismo del primer siglo la detiene respondiendo al mal con bien: “Antes al contrario, si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber” (Rm 12, 20). A la comunidad de Tesalónica, Pablo les escribe: “Mirad que nadie devuelva a otro mal por mal; en cambio, procurad siempre lo bueno los unos para los otros y para con todos” (1 Ts 5, 15). El mismo sentido se encuentra en la primera carta de Pedro (1 Pe 2, 12-17).

Sin embargo, el monopolio de la violencia no significa una auténtica solución para la situación de los oprimidos y las víctimas, pues a final de cuentas, según los textos bíblicos, se sigue respondiendo a la violencia con violencia. El poder estatal estará siempre en constante tentación de considerarse absoluto y de legitimar cualquier uso que le dé a la violencia; por eso, sucede en ocasiones, que en vez de detener la cadena de venganzas sólo la agrave. La función del estado de detener la ola de venganzas puede dejar de ser una mediación que ayude a generar las condiciones para ejercer la dignidad humana, al degenerar el monopolio de la violencia en el arma para imponer una razón de estado sobre la razón de las personas y su producción y reproducción de vida. En efecto, los autores bíblicos fueron más críticos cuando se dieron a la tarea de analizar la estructura estatal. En el libro del Apocalipsis, la bestia representa al Imperio romano, recibiendo su autoridad del dragón que, simbólicamente, representa a Satanás (Ap 12, 8-9; 13, 1-4).

La simbología bíblica es interesante, y va más allá de meras categorías mitológicas de los pueblos antiguos.<sup>2682</sup> En ella existe una comprensión de la estructura violenta de todo estado. Los

---

derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. (...) El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados *acaten* la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan” (WEBER, Max, “La política como vocación”, en *El político y el científico*, Trad. Francisco Rubio, Madrid, Alianza, 1993, pp. 83-85).

<sup>2681</sup> Cabe señalar que al resaltar la función del Estado de “detener la cadena interminable de la venganza” no se está asumiendo una postura semejante a la del Estado liberal-policíaco. Ya vimos en cierta forma cómo los textos bíblicos comprenden la violencia y la venganza de manera muy amplia. Su primera presentación está en Caín y Abel; la “venganza” y la violencia de Caín sobre Abel es más que un mero delito de homicidio, sino que es una consecuencia de una cuestión estructural, como va quedando más claro en los pasajes posteriores del Génesis. En este caso, por ejemplo, la exclusión del Estado en la regulación de la economía puede estar generando más violencia y hacer del mercado, más que una institución al servicio del hombre, una institución generadora de venganzas y promotora de la violencia.

pueblos antiguos colocaban en las divinidades la tarea de monopolizar la violencia; los dioses premiaban a quienes hacían el bien y castigaban a quienes hacían el mal. Pero cuando existe un estado, sea el romano o cualquier otro, asume esa función de retribución. Por eso no es extraño que los estados constantemente desean divinizarse; en la antigüedad esta pretensión era explícita a través de una religión oficial, pero aún los estados modernos seculares lo hacen constantemente: piden “juramentos” de fidelidad; celebran ceremonias de culto a su bandera y símbolos; sacrifican vidas humanas en función de la seguridad nacional; edifican altares a la patria y a sus fundadores que, en la mayoría de los casos, utilizaron la violencia para fundar el estado. Es más, la genealogía del estado moderno se caracteriza, entre otras cosas, por sus orígenes violentos. De ahí que, aunque tenga una función positiva, el estado tiende siempre a un uso abusivo de su poder. Al respecto, ya hemos analizado la perspectiva del poder que se encuentra en el Evangelio (Mt 20, 25-27).

El contraste entre las dos posturas arriba mencionadas no debe verse como la existencia de una posición conservadora y otra radical en el cristianismo primitivo, sino que ambas están en la misma tesitura. La línea paulina consiste en una exhortación de la opción no-violenta de las comunidades cristianas, comprendiendo que la función positiva del estado es poner un alto a la lógica de la violencia, aunque no resuelva de raíz el problema. Por otro lado, el Apocalipsis y otros textos bíblicos comprenden la lógica violenta de todo estado que constantemente los lleva a divinizar su función, dando pie al abuso del poder, a la violencia instituida, y a situaciones que destruyen y detienen la producción de vida.<sup>2683</sup>

#### 9.4.2. El estado y el pensamiento patrístico

La postura de los padres es un discurso que guarda cierta coherencia con los elementos analizados de la fe bíblica. Como se ha visto, la comunidad de bienes propuesta por el cristianismo primitivo no se realizó desde el poder estatal, sino que se trató de una solidaridad

---

<sup>2682</sup> Cf. NOGUEZ, Armando, *Biblia, ética y apocalíptica. Aportes para la resistencia cristiana*, Dabar-Universidad Intercontinental, México, 1999, pp. 195-240; SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Trad. Víctor Morla, Verbo Divino, Estella, 1997; MESTERS, Carlos *et al.*, *Cielos Nuevos, Tierra Nueva*, Verbo Divino, Estella, 2006; MESTERS, Carlos, *El Apocalipsis. La esperanza de un pueblo que lucha*, Rehue, Santiago, 1986; RICHARD, Pablo, *Apocalipsis: Reconstrucción de la Esperanza*, DEI, San José de Costa Rica, 1994; SARAVIA, Javier, *El camino de la historia: Un curso sobre el Apocalipsis*, CRT, México, 1986.

<sup>2683</sup> “El Apocalipsis no se puede entender sin el contexto socio-político del Imperio Romano. Es un testimonio del choque entre la comunidad cristiana y el Imperio, que oprime con su poder y rinde culto a su emperador. La realidad política subyacente a la *pax romana* es presentada con mucho detalle. Con el simbolismo de los jinetes (6, 3-4. 7-8) representa la actuación del Imperio y sus consecuencias. Posteriormente, hace un análisis profundo y complejo de la estructura de poder del Imperio con las figuras de las dos bestias (13, 1-8), describe su capital con las figuras de la prostituta y de Babilonia (17, 1 a 18, 24). El Apocalipsis se sirve de esas personificaciones para interpretar las realidades históricas del Imperio” (NOGUEZ, Armando, *Biblia, ética y apocalíptica, op. cit.*, pp. 203-204). Los diversos simbolismos refieren la prepotencia, la violencia política, la represión, la persecución y la divinización del poder.

aceptada libremente desde abajo. El *agápe* cristiano, según el testimonio de las primeras comunidades, no se constituyó por un decreto imperial; “el cristiano no nace, sino que se hace”, llegó a sostener Tertuliano. La construcción de nuevas relaciones sociales partía desde abajo y no por órdenes imperiales. La solidaridad propuesta no podía ser impuesta por la violencia estatal, sino por la libre elección desde la fe. En este sentido, es relevante el caso del emperador Juliano quien, habiendo sido cristiano, trató de imitar artificialmente el sistema de las comunidades desde el estado, y se esforzó en demostrar que la *philantropia* era una virtud propia del helenismo, previa al cristianismo; su intento fracasó.<sup>2684</sup> De ahí que los cristianos se sintieran dentro de la sociedad romana, pero constituyendo comunidades donde se iban instaurando relaciones interhumanas diferentes. Así, a la vez que eran capaces de compartir los bienes y superar sus necesidades, las comunidades se presentaban como sociedades-contraste o sociedades-protesta ante la realidad de opresión y exclusión que se vivía en la sociedad imperial.

Ahora bien, ¿qué posición había respecto al estado? Celso convocaba a los cristianos para que aceptaran los cargos públicos y la defensa del Imperio: “Sostened al emperador con todas vuestras fuerzas, compartid con él la defensa del derecho; luchad por él si lo exigen las circunstancias; ayudadle en el mando de sus tropas. Para ello, dejad de eludir los deberes cívicos y el servicio militar; participad en las funciones públicas, si es preciso, por la salvación de las leyes y la causa de la piedad”.<sup>2685</sup> De cierta manera, la acusación de Celso era cierta, pues los cristianos se negaban a realizar el culto a los dioses del Imperio. Esta controversia no tenía sólo un contenido religioso sino también sociopolítico. El culto a los dioses del Imperio era una manera de control político y un reflejo de lealtad al emperador. En un principio era obligatorio sólo para magistrados y soldados, pero, durante el siglo III, cuando el Imperio estaba amenazado en las fronteras, el emperador Decio quiso asegurarse la lealtad de los civiles en la retaguardia. Todos los ciudadanos tenían que sacrificar a los dioses imperiales y pedir un certificado de haberlo hecho (año 250 d.C.). La negativa a hacerlo fue origen de la primera persecución general contra los cristianos.<sup>2686</sup>

El culto a los dioses se completaba con el juramento a la *tyche*<sup>2687</sup> del César. Los cristianos también se negaban a realizarlo, acto que era interpretado como una auténtica irresponsabilidad

---

<sup>2684</sup> Cf. LOHFINK, Gerard, *op. cit.*, p. 175-176. Además, es significativo que este emperador, más filósofo que político, se haya opuesto a los ritos sacros del poder imperial. Un factor que para muchos significó la razón de su fracaso.

<sup>2685</sup> CELSO, *La palabra de verdad*, conservada en extractos en ORÍGENES, *Contra Celso*.

<sup>2686</sup> Cf. COMBY, Jean, *op. cit.*, p. 49. De hecho, el libro del Apocalipsis refiere la divinización del poder como una de las características de la “Bestia”: “La primera bestia, la personificación del poder imperial romano, recibe adoración (...) por parte de los habitantes de la tierra (13, 4-8). La segunda bestia tiene el encargo de promover ese culto (13, 12) y también de que ‘fueran exterminados cuantos no adoraran la imagen de la bestia’ (13, 15). Así muestra el Imperio sus pretensiones de ser una realidad mítica, divina o sobrenatural” (NOGUEZ, Armando, *Biblia, ética y apocalíptica*, *op. cit.*, p. 205).

<sup>2687</sup> Erwin Robertson señala en su monografía *De Cicerón a César*: “La adhesión a Fortuna; esta divinidad misteriosa, caprichosa, abstracta, ya invocada por Sila, y que no es una de las grandes diosas del panteón tradicional

ante el estado. Este tipo de culto era originario de oriente con los gobernantes helenistas, sucesores de Alejandro, y algunos historiados ubican sus inicios entre los persas. En Occidente, apareció con fuerza cuando los emperadores romanos desearon extenderlo por todo el imperio; en las provincias orientales el emperador era divinizado en vida, mientras que en Roma después de la muerte.<sup>2688</sup> La opinión más generalizada sostiene que si bien fue Diocleciano, a finales del siglo IV, quien sistematizó y dio mayor esplendor a la *adoratio* al emperador, esta manera de reforzamiento del poder existía con anterioridad aunque de manera implícita y dispersa.<sup>2689</sup> Se trataba de una religión al servicio del poder político y la participación en su culto era una muestra de lealtad política.

Realizar el juramento a la *tyché* era parte de ese culto (*adoratio*) al emperador. No obstante, para Orígenes, la *tyché* era una palabra vacía que no fundamentaba ninguna divinidad del César, pues ésta no era sino una expresión de la ilimitada voluntad humana de ejercer el poder, “y cuando se diviniza el poder humano, todos los demonios acampan a sus anchas”.<sup>2690</sup> En este sentido, los Padres se opusieron a toda divinización del poder, considerándola un acto de idolatría. Sería un reduccionismo considerar esto como un tema meramente religioso, pues en el contexto bíblico –el cual es fundamento de las reflexiones patrísticas– la idolatría no es una oposición al politeísmo sino, como hemos visto, al hecho de darle a las actos humanos y los objetos realizados por ellos un lugar que no les corresponde en un orden justo. En este sentido, divinizar al estado es un acto idólatrico pues se niegan sus orígenes humanos, tratando de esconder sus limitaciones, sus defectos y su lógica violenta. Conlleva a considerar que el monopolio de la violencia y el uso de la fuerza no tienen más límites que la voluntad del soberano.

La otra acusación contra los cristianos consistía en su negativa a ocupar puestos públicos; lo cual también se explica sobre la base del *agápe*. Si la opción cristiana consistía en construir una nueva sociedad desde abajo, participar en el poder del estado no era un camino coherente con la fe. Esto no quiere decir que no hubiera cristianos en puestos públicos, aunque tuvieran que

---

griego y romano. César instauro los juegos a esta deidad que es su propia fortuna, la *Fortuna Caesaris*, divinidad que en el mundo helenístico tiene toda una connotación bastante profunda. En el mundo griego *Fortuna* es *Tyché*, que ha sido también la patrona de tantos reyes y generales. Un historiador como Polibio ve en esta *Tyché* la fuerza motriz de la propia historia universal. La connotación de *Fortuna* no es una mera invocación a la suerte, sino a la deidad que da la victoria. Los juegos de la *victoria Caesaris*, la victoria de César, aluden también a una divinidad que no ha dejado de acompañar a César; no es el simple hecho del triunfo sin ningún sentido sacral como puede tenerlo para nosotros. *Fortuna* y *Victoria* podrían verse como un desdoblamiento de la misma *Venus Victrix*. Por lo demás, tal vez en el concepto de *Fortuna* haya influencia irania y por lo tanto la palabra tenga un significado más profundo; porque el concepto griego de *Tyché* se usa para traducir una expresión irania (*hvarenoh*) que se refiere a la gloria, la gloria de los reyes de Persia. Alude al fundamento sacro del poder.”

([http://www.umce.cl/~cipumce/cuadernos/facultad\\_de\\_historia/monografias\\_tematicas/cuaderno\\_21/de\\_ciseron\\_cesar\\_indice.htm](http://www.umce.cl/~cipumce/cuadernos/facultad_de_historia/monografias_tematicas/cuaderno_21/de_ciseron_cesar_indice.htm), consulta: julio de 2008)

<sup>2688</sup> Cf. COMBY, Jean, *Para leer la historia de la Iglesia*, Verbo Divino, Estella, 1990, pp. 28- 29.

<sup>2689</sup> Cf. TEJA, Ramón, *op. cit.*, pp. 39-71.

<sup>2690</sup> LOHFINK, Gerard, *op. cit.*, p. 179.

renunciar a ellos si consistían en actos propios del monopolio de la violencia. Por ejemplo, *La tradición apostólica*, cuya autoría ha sido por lo general asignada a Hipólito alrededor del siglo III, aunque algunos investigadores piensan que proviene del siglo siguiente, señala estas reglas para el ingreso a las comunidades cristianas:

“El soldado subalterno a nadie matará y, en caso de recibir la orden, no la ejecutará ni prestará juramento. Si así no lo hiciera, será rechazado. El que tiene el poder de la espada, y también el magistrado que lleva la púrpura, lo dejarán o serán rechazados. El catecúmeno y el fiel que pretendan hacerse soldados, serán rechazados, pues han menospreciado a Dios”.<sup>2691</sup>

Los cristianos podían ejercer labores en el estado en aquello que no significara participar de su violencia; en este sentido, los autores del cristianismo primitivo invitan a orar por los gobernantes y a pagar los impuestos. Pero, lo cierto es que el compromiso social promovido por los padres no era aquel que se esfuerza en conseguir un puesto dentro del estado, sino que se trataba de uno más radical.<sup>2692</sup> Consistía, como se ha insistido, en la solidaridad desde los estratos inferiores de la sociedad. Y en esta opción, además, existía una oposición clara al ejercicio del poder, el cual, irremediablemente, participa de la lógica de la violencia: “Porque la felicidad no consiste en enseñorearse del prójimo, ni en desear tener más que el débil, ni en poseer riqueza y usar fuerza sobre los inferiores”.<sup>2693</sup> Tertuliano, por ejemplo, admitía que un cristiano podría asumir cargos públicos mientras pudiera hacerlo sin participar en el culto pagano y sin ejercer las funciones políticas que implicaban condenar a las personas a la muerte, a perder sus bienes o a sufrir penas de cárcel.<sup>2694</sup>

### 9.4.3. La lucha no-violenta

Ahora bien, ¿cuál es la opción ante los abusos del poder según la patrística? Consecuentemente con las raíces bíblicas de la fe cristiana, se encuentra todavía en los padres una opción clara por la lucha no-violenta. Mientras que el estado, y en general los demás poderes, funcionan dentro de la lógica de la violencia, la propuesta de los padres para la vida de las comunidades es la no-violencia. No se trata de una actitud pasiva o un “pacifismo” radical sino de un comportamiento creativo para enfrentar al opresor. La *Didajé* o *Doctrina de los doce apóstoles* es uno de los más antiguos documentos cristianos extrabíblicos. Este texto se fechaba en la segunda mitad del siglo

---

<sup>2691</sup> HIPÓLITO, *La tradición apostólica*, XVI.

<sup>2692</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 75.

<sup>2693</sup> *Carta de Diogneto*, X.

<sup>2694</sup> Cf. TERTULIANO, *Sobre la idolatría*, XVII.

I, aunque hoy es más común hacerlo en la primera mitad del siglo II. En él, se encuentra el siguiente texto inspirado en el Evangelio de Mateo:

“Y de estos preceptos la enseñanza es ésta: Bendecid a los que os maldicen y rogad por vuestros enemigos, y ayunad por los que os persiguen. Porque ¿qué gracia hay en que améis a los que os aman? ¿No hacen esto también los gentiles? Vosotros amad a los que os odian, y no tengáis enemigo. Apártate de los deseos carnales. Si alguno te da una bofetada en la mejilla derecha, vuélvele la izquierda, y serás perfecto. Si alguien te fuerza a ir con él durante una milla, acompáñale dos. Si alguien te quita tu manto, dale también la túnica”.<sup>2695</sup>

Estas tres acciones no se refieren a una actitud evasiva de la realidad. Walter Wink al abordar estos consejos, en relación con el texto de Mateo, ha afirmado que significan en realidad acciones para resistir *activa y no-violentamente* a las acciones del opresor.<sup>2696</sup> La bofetada con el reverso de la mano derecha era una manera usual de amonestación por parte de los superiores a sus inferiores: los señores a los esclavos; los esposos a las esposas; los padres a los hijos; etc. En cambio, el golpe con la palma de la mano o con el puño se daba sólo entre iguales.<sup>2697</sup> Por eso, cabe destacar, que estos consejos están dirigidos a quienes padecen la opresión y no a quienes la ejercer; estos textos no se expresan como recomendaciones al dominador para que modifique su actitud (“Si golpeas a alguien en la mejilla derecha...”), sino como una motivación a la resistencia del oprimido. En principio, “poner la otra mejilla” era la forma de negarle el poder de humillación al amo<sup>2698</sup>, pues no se baja la cabeza después de la bofetada. Quien ponía la otra mejilla estaba afirmando: “Intenta de nuevo. Tu primer golpe falló en su cometido. Te niego el poder de humillarme. Soy un ser humano como tú. Tu posición social no altera esa realidad. No

---

<sup>2695</sup> *Didajé*, I, 3-4.

<sup>2696</sup> Cf. WINK, Walter, *Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination*, *op. cit.*, pp. 174-184.

<sup>2697</sup> La *Misná* habla de las indemnizaciones ante este tipo de golpes: “Si uno da un puñetazo a su prójimo, ha de indemnizarle con una selá. R. Yehudá dice en nombre de R. Yosé el galileo: una mina. Si le da una bofetada, ha de darle doscientos sús. Si le abofetea con el reverso de la mano, ha de indemnizarle con cuatrocientos sús.” (*Babá Qammá* 8,6). Las equivalencias son: una selá son cuatro sús, y un sús es el salario de un día de trabajo, el equivalente a un denario romano, y una mina son cien sús. Como puede verse, la bofetada, y más la bofetada con el reverso de la mano, tienen mayor castigo que el puñetazo. Esto porque en las sociedades mediterráneas el “honor” ocupaba el centro de los sistemas de valores; por eso era más castigada la bofetada aún cuando el puño pudiese causar más daños físicos. Sin embargo, sólo podían ser indemnizados los hombres libres, ya que los esclavos no podían serlo: “Por los esclavos no hay que indemnizar el concepto de injuria” (*Babá Qammá* 8, 6), pues la indemnización estaba en función de la “dignidad” de la persona: “Esta es la regla: todo depende de la dignidad de la persona (ofendida)” (*Babá Qammá* 8, 6).

<sup>2698</sup> Por cierto, Gandhi enseñaba, en el siglo XX, que el primer principio para la acción no-violenta es la no colaboración con cualquier tipo de humillación.

puedes humillarme”.<sup>2699</sup> Ahora bien, como se dijo, el golpear la mejilla derecha implicaba dar un golpe con el reverso de la mano derecha que indicaba así un profundo desprecio; además, según las costumbres del tiempo en que fueron escritos los textos novotestamentarios, dar el golpe usando la mano izquierda era indigno, “la mano izquierda era usada sólo para tareas impuras”.<sup>2700</sup> En este sentido, al ofrecer la mejilla izquierda, el ofendido pone al ofensor ante la tesitura de dar un golpe prácticamente imposible o de reconocerle como persona, como un igual al no golpearlo con el reverso de la mano sino con la palma o el puño.

Por otro lado, el texto se refiere a ciertas labores forzosas (*angareia*) que los soldados romanos podían imponer a los civiles, sobre todo para ayudarlos a transportar su equipo, el cual se calcula pesaba entre 30 a 40 kilos sin armas. El escenario del texto citado es claro: un campesino es forzado a cargar el equipaje de un soldado romano, lo cual consistía en una tarea humillante. El judío que acompañaba a los militares romanos una milla más, los obligaba a romper sus normas que prohibían exigir más de una milla o a pedirle de forma amable que les devolviera sus bártulos. Por último, la referencia a entregar también la túnica, tiene como contexto el momento en que un campesino, debido a sus deudas, era demandado por un latifundista<sup>2701</sup>; el hecho de que se desnudara no sólo denunciaba la opresión sufrida, sino que, según la cultura judía de la época, quienes se colocaban en una situación vergonzosa eran quienes veían la desnudez y no quien se quitaba el manto y la túnica. En este sentido, las acciones arriba descritas cumplen con parte de la estrategia de la lucha no-violenta:

“Cuando el torturador encapucha a su víctima es porque no quiere ser conocido por esta. También porque no soporta la mirada de aquel que está masacrando. Veamos lo que sucede cuando el agresor usa la violencia contra alguien que le responderá del mismo modo. Este nuevo tipo de ‘víctima’ recibe los golpes sin devolverlos. No responde a la violencia del agresor ni con cobardía con una contraviolencia: afirma, con una fuerza moral cada vez mayor, hecha de fe, de amor, de razón y de voluntad, que el agresor perdió la razón al actuar con violencia y que ya no ve la verdad al rechazar la justicia. Al mismo tiempo, insiste para que dicho agresor abra los ojos y reconsidere sus posiciones en relación con el caso controvertido. De este modo considera al adversario como una persona capaz de cambiar y así lo respeta”.<sup>2702</sup>

---

<sup>2699</sup> *Ídem.*, p. 176.

<sup>2700</sup> *Ídem.*, p. 176.

<sup>2701</sup> En esto, Mateo es explícito: “al que quiere llevarte *a juicio* para quitarte la túnica, dale también el manto” (5, 40).

<sup>2702</sup> SECRETARIADO DE JUSTICIA Y NO-VIOLENCIA (Brasil), “¿Qué es la no-violencia?” en *Christus*, No. 737, México, julio-agosto 2003, p. 8

La razón de esta opción se puede enunciar de manera sencilla: una oposición no-violenta no *aspira necesariamente al poder*, en cambio, una oposición violenta aspira normalmente al poder. Y ya se vio como, la solidaridad desde abajo no se construye desde el poder. Lo cual no significa apoliticidad, ni indiferencia a las tareas que debe realizar el estado, sino la construcción de relaciones políticas diferentes.<sup>2703</sup> De ahí la decidida opción por la paz: “No formarás bandos, sino que guardarás la paz, tratando de reconciliar a los que luchan”.<sup>2704</sup> Al respecto, los padres se encontraron inspirados en un texto de Isaías: “Forjarán de sus espadas azadones / y de sus lanzas podaderas. / No levantará espada nación contra nación / ni se ejercitarán más en la guerra” (Is 2, 4). Buscaron, pues, la construcción de un pueblo en el que las espadas se convirtieran en arados y en el que ya nadie se preparara para la guerra. Así lo sostienen de manera unánime Justino, Irineo, Tertuliano y Orígenes:

“Nosotros, los que estábamos antes llenos de guerra y de muertes mutuas y de toda maldad, hemos renunciado en toda la tierra a los instrumentos guerreros y hemos cambiado las espadas en arados y las lanzas en útiles de cultivo de la tierra y cultivamos la piedad, la justicia, la fe, la esperanza, que nos viene de Dios Padre”.<sup>2705</sup>

“Mas si la ley de la libertad, es decir la Palabra de Dios que los Apóstoles, saliendo de Jerusalén, anunciaron por toda la tierra, ha provocad tal transformación que las espadas y las lanzas se convierten en arados y en hoces que él nos ha dado para segar el trigo, y en lugar de aprender a guerrear aquel que recibe un golpe pone la otra mejilla, entonces los profetas no han hablado de ningún otro, sino del que ha realizado estas cosas”.<sup>2706</sup>

La opción por la no-violencia no es un pacifismo, sino una manera concreta de lucha que no colabora con la lógica violenta del agresor, ya que “quien venza al opresor por la fuerza de las armas alcanza una victoria parcial, pues las raíces de la injusticia quedan siempre en el corazón tanto del derrotado como del vencedor. El vencido injusto se rebela por haber sido humillado y despojado; el vencedor, ahora libre, se contamina de la injusticia al utilizar las mismas armas de la violencia que condenaba en el opresor”.<sup>2707</sup> Algo semejante se puede encontrar en la actitud de Sócrates en su juicio<sup>2708</sup>; sin embargo, su elección apenas fue un mero acto moral de dimensiones

---

<sup>2703</sup> Lo que ya afirmamos al abordar el relato de la alimentación de las multitudes al hablar sobre el reinado de Dios.

<sup>2704</sup> *Carta de Bernabé*, XIX, 12.

<sup>2705</sup> JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón*, 110.

<sup>2706</sup> IRINEO, *Contra herejes*, IV, 34. En el mismo sentido, véase: ORÍGENES, *Contra Celso*, V, 33; TERTULIANO, *Contra judíos*, 3.

<sup>2707</sup> SECRETARIADO DE JUSTICIA Y NO-VIOLENCIA (Brasil), “¿Qué es la no-violencia?”, *op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>2708</sup> Sócrates puede considerarse como una de los primeros ejemplos de resistencia no-violenta. En este sentido, la actitud socrática no es una alabanza al poder del estado ni mucho menos una actitud conformista y pasiva. Como señala Fassò: “Sócrates no es un conservador, un nostálgico de aquellos tiempos en los que las leyes eran respetadas por su carácter sacro, sino que está, y no diversamente que los sofistas, convencido de su origen y su función

individuales. En cambio, en el cristianismo primitivo se trata de una opción política de dimensiones sociales.

#### 9.4.4. No-violencia, solidaridad y pluralismo religioso

Parecería que la libertad de creencias, en concreto la libertad religiosa, no es algo que se pueda encontrar en el pensamiento patrístico. Sin embargo, en varios autores de la Iglesia primitiva se encuentran textos que muestran una conciencia importante sobre el respeto a la pluralidad religiosa y a la libertad de creencias.<sup>2709</sup> Fueron principalmente dos razones las que sustentaron esta postura. Por un lado, una gran tradición del cristianismo antiguo señala la clara distinción entre iglesias y estado. Por otro, como se ha visto, las comunidades cristianas constituyeron ámbitos de libertad, donde la solidaridad era una decisión libre; así se constituían en sociedades-protesta hacia el resto de la sociedad. La imposición de una religión significaría el uso de la violencia que, como se ha visto, fue rechazada por los padres. Juan Jesús Tamayo destaca esta característica de la Iglesia primitiva, y cita los siguientes textos<sup>2710</sup>:

“Es un derecho humano fundamental, un privilegio de la naturaleza, que todos los seres humanos procedan de acuerdo con sus propias convicciones. La religión de una persona ni perturba ni ayuda a otra. No está en la naturaleza de la religión que se imponga por la fuerza” (Tertuliano).

---

humana. Sin embargo, en este punto se distingue de ellos al apelar a una exigencia ética absoluta, allí donde los sofistas veían, para los hombres, solamente un motivo empírico de utilidad” (FASSÒ, Guido, *op. cit.*, p. 45). Sócrates funda sus argumentos en la seguridad jurídica, de la que depende el normal desenvolvimiento de la ciudad, ya que sin ella la justicia es palabra sin efecto. Así, la evasión de la sentencia era injusta porque ponía en peligro a la ciudad; a final de cuentas, como se señala en el *Critón*, las leyes no fueron injustas sino los injustos fueron los hombres. Pero lo más sobresaliente de todo el diálogo del *Critón* es la afirmación de Sócrates rechazando la violencia, refutando devolver el mal con mal: “tampoco *si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia*, como cree la mayoría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia”. “Luego *no se debe responder con la injusticia ni hacer mal* a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él”. “Jamás es bueno ni cometer injusticia, *ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal*”. Con esto queda claro que para Sócrates se está cometiendo una injusticia, pero acata la sentencia para no devolver la injusticia con otro acto injusto. Sócrates asume la sentencia como un deber moral que lo insta a detener el “eterno círculo de la venganza”. Si atacara la injusticia con otra injusticia, el mal con mal, contribuiría con la espiral de la violencia que destrozaría a la ciudad. La mejor manera de resistir, de mostrar la injusticia cometida por los hombres, es acatar la sentencia realizando así una resistencia no-violenta. Al respecto, Pierre Hadot comenta: “Esta actitud no es conformismo, pues Jenofonte hace decir a Sócrates que se puede ‘obedecer a las leyes deseando que cambien, como se sirve en la guerra deseando la paz’. Merleau-Ponty lo recalcó: ‘Sócrates tiene una manera de obedecer que es una manera de resistir’; se somete a las leyes para demostrar, en el seno mismo de la ciudad, la verdad de su actitud filosófica y el valor absoluto de su intención moral” (HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México, 1998, p. 50).

<sup>2709</sup> Muy en conexión, con lo que siglos después defenderá Fray Bartolomé de las Casas, como analizamos en el capítulo primero de esta investigación.

<sup>2710</sup> Cit. TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, *op. cit.*, p. 210.

“No hay nada tan voluntario como la religión; ésta desaparece y se hace nula si el sacrificio es ofrecido contra la propia voluntad” (Lactancio).

No se puede negar que la discusión con los “herejes” tomó niveles de mucha pasión, pero no se utilizaba un medio coactivo; había más diálogo. Los mismos Padres que confrontaban a aquéllos, se declaraban en contra de los medios violentos<sup>2711</sup>:

“Lo propio de una religión no es imponer, sino persuadir. El Señor no hizo violencia a nadie. Dejaba libres a todos y les decía: ‘Si alguno quiere seguirme...’” (San Atanasio). Y por otro lado: “Si se empelase la violencia para establecer la fe, la doctrina episcopal se opondría a ello y diría: Dios es el Señor del universo y no tiene necesidad de un homenaje forzado” (San Hilario de Poitiers).

Estas semillas de tolerancia religiosa presentes en el cristianismo primitivo fueron olvidadas con el tiempo. Con el bautismo de Constantino en el año 337, en su lecho de muerte, el cristianismo comienza su camino para constituirse en religión oficial. La Iglesia empieza a dejar de estar constituida y ser comunidades solidarias, sociedades de contraste y de protesta, para configurarse en una entidad con los mismos derechos y honores que el Imperio. En el año 380, con el edicto de Tesalónica, se quiebra el principio de libertad religiosa al reconocer al cristianismo como religión del Imperio. El emperador desea unidad a través del cristianismo y persigue a los paganos y judíos. El Imperio romano se fue debilitando hasta su caída en Occidente para dar paso a la época conocida por la historiografía hegemónica como Edad Media, donde, empezando con Agustín de Hipona, el cristianismo comenzó a formar con mayor propiedad su síntesis con la filosofía antigua. Con todos los perjuicios y beneficios que ello le provocó –y le provoca– a la fe cristiana.

## **9.5. Solidaridad y derechos humanos**

La solidaridad propuesta por el cristianismo primitivo consiste en un principio que fundamenta la convivencia social, posibilitando que la libertad y la igualdad sean vividas en circunstancias históricas concretas, tomando en cuenta las asimetrías sociales, y no como meros principios abstractos que propician discursos ideologizantes.

Se ha visto a través de diversos textos antiguos que, en parte, el significado de la solidaridad consiste en que el destino del grupo se convierte en destino asumido en su totalidad por cada uno de sus miembros; sin embargo, la solidaridad del cristianismo primitivo no se

---

<sup>2711</sup> Cit. *Ídem*.

quedaba ahí e iba más allá de la *filia* aristotélica, la cual sólo estaba pensada para un pequeño grupo, de varones y ciudadanos libres, que constituía la aristocracia ateniense. En cambio, la solidaridad del cristianismo antiguo no es una solidaridad cerrada, sectarista, de tipo sociológica, que sólo se ocupe de un grupo determinado. Es una solidaridad abierta a la universalidad, pero sin caer en las abstracciones de cierto concepto de “naturaleza” o de una “ley sociológica”; más bien, se trata de la acción libre de los seres humanos que construyen un proyecto común desde abajo, desde donde los menos favorecidos son los más favorecidos, pero considerando a todos los miembros como auténticas personas libres e iguales, evitando caer en paternalismos que a la larga no cambian las estructuras de dominación.

En la Modernidad hegemónica, la solidaridad suele ser reducida a un sentimiento moral, a diferencia de la libertad y la igualdad que se han logrado establecer hasta cierto punto como exigencias éticas y jurídicas.<sup>2712</sup> Pero en el cristianismo primitivo, la solidaridad era una cuestión requerida, pues sin ella la pertenencia a la comunidad cristiana era imposible. Ser solidario no era una cuestión de elección, ya que la libertad se ejercía cuando se decidía pertenecer o no a la comunidad, en asumir o no la fe cristiana. La transformación social propuesta desde abajo consideraba a la solidaridad como una exigencia y no sólo una hazaña moral realizada por personas extraordinarias.

En otras palabras, la solidaridad propuesta en el cristianismo primitivo constituye un principio fundamental para la construcción de una sociedad donde imperen derechos humanos. La presencia de la solidaridad, con su carga ética y normativa, evita caer en el individualismo que ha provocado la proclamación de la libertad desde el subjetivismo moderno, y puede lograr aplicar el principio de igualdad en situaciones concretas. También evita caer en posturas colectivistas, pues la solidaridad requiere forzosamente del reconocimiento del *otro*, y especialmente reconocer en la víctima al *otro inequívoco*, es decir, el pobre y oprimido.

Según el cristianismo primitivo, la construcción de una sociedad verdaderamente justa y solidaria no se realiza desde el poder estatal. No es una manera espiritualista de evasión de la realidad sino, al contrario, se trata de ser conscientes de las limitaciones del estado y de su lógica violenta. Tampoco significa ser indiferente a las acciones y deberes del estado, ni de proponer su “adelgazamiento” como expresan las posturas liberales, pues pueden existir mediaciones estatales que faciliten las acciones solidarias. Más bien consiste en comprender que la construcción de una sociedad justa deberá venir desde abajo, desde procesos de liberación, desde la lucha por una

---

<sup>2712</sup> Aunque cabría señalar que existen visiones modernas que buscan no soslayar la solidaridad. Por ejemplo, Peces-Barba, por ejemplo, considera a la solidaridad al mismo nivel que la libertad y la igualdad como valor ético-jurídico de la ética pública de la Modernidad, sin necesariamente proponer una Modernidad alternativa (Cf. *Curso de derechos fundamentales, op. cit.*, pp. 261-282).

solidaridad que afirme derechos que satisfagan las necesidades para reproducir la vida de los pueblos, aun en confrontación con el poder estatal.<sup>2713</sup>

En efecto, y en congruencia con lo afirmado desde el inicio de este capítulo, no es necesario que Moisés se haga Faraón o que Jesús de Nazaret ocupe el trono del César. Tampoco se necesitan partidos políticos con “inspiración cristiana” ni formar líderes cristianos que en un futuro ejerzan el poder. Esto, se ha visto, es parte de la perversión del pensamiento político agustiniano. El mensaje de diversos padres de la Iglesia testimonia que es desde ahora y desde abajo, a través de la lucha no-violenta, como deben afirmarse derechos humanos, estableciendo relaciones humanas justas y solidarias; así lo hicieron el pueblo hebreo y las primeras comunidades cristianas. Son inicios humildes y periféricos, a través de acciones concretas y limitadas, muy humildes si se quiere, no comparables con las inmensas e impresionantes obras del Imperio romano y demás obras portentosas del ejercicio del poder, pero que significan la manera de crear un nuevo orden desde abajo. Acciones semejantes al grano de mostaza que el Nazareno comparó con el reinado de Dios. Pues este reinado no se identifica con ninguna estructura política o religiosa –muchas de ellas sustentadas en la violencia–, sino que se trata de ese ámbito donde los seres humanos se dignifican, se vuelven solidarios e iguales, no bajo el imperio de los poderes políticos, económicos y religiosos “de este mundo”, sino por la libertad gratuita de ser hijos de Dios.

## **10. Derechos de la tierra y TL**

El tema ecológico ha cobrado suma importancia y ha imbuido diversos aspectos de la vida social, en especial por la cada vez mayor notoriedad de los estragos causados al ambiente y por la difusión de la variada información de carácter científico al respecto. Tal vez, la más difundida o de mayor impacto mediático ha sido la referente al “cambio climático”, pero también existen estudios sobre la escasez del agua, la desaparición de especies, el abuso y mal uso de la tierra cultivable, el crecimiento anárquico de las manchas urbanas, etc. En efecto, el ser humano se ha visto obligado a enfrentar esta situación desde diversos planos, entre los cuales se encuentra el teológico y el referido a derechos humanos.

De alguna manera, la ecología ha ido cobrando mayor importancia en el ámbito de los derechos humanos. El objetivo de la última sección de este capítulo es presentar cómo la TL ha asumido el problema ecológico en estrecha relación con derechos humanos.

En sus inicios, como comentamos líneas arriba, la TL se valió de la teoría de la dependencia y de algunos elementos del análisis marxistas para explicar los mecanismos de opresión. No

---

<sup>2713</sup> Cabe anotar que la Biblia muestra diversos ejemplos de personajes (José, Ester, Daniel) que ejercieron funciones estatales, pero su principal valor no estuvo en el ejercicio del poder sino en que sus acciones permitieron al pueblo de Yahvé continuar con su misión.

obstante, después de casi medio siglo, la realidad ha sufrido importantes cambios. Un caso es el abordaje del tema ambiental, para el cual la teología se tendrá que valer de las investigaciones de las ciencias de la Tierra y de la Ecología. Sin embargo, como se verá, la inserción de este tema se realiza sin renunciar a sus intuiciones fundamentales, pues el punto de partida sigue siendo la opción por los pobres como respuesta al grito de las víctimas.

### 10.1. El grito de las víctimas

La TL y el discurso ecológico tienen en común que parten de las llagas de las víctimas. Por un lado, la novedad de la TL consiste, como mencionamos, en la centralidad que ocupan los pobres; es la llaga de la Modernidad capitalista que mantiene a las tres cuartas partes de la población mundial en pobreza. Por otro lado, nos topamos con la llaga hecha a la Tierra ocasionada por la agresión sistemática contra ella, que es debida al tipo de desarrollo que han llevado a cabo las sociedades contemporáneas. Leonardo Boff se esfuerza en demostrar que la TL y el discurso ecológico parten de esas dos heridas que sangran: la de la pobreza, que rompe el tejido de muchos millones de pobres, y la de la violencia contra la tierra, que desestructura el equilibrio del planeta, amenazado por la depredación “salvaje” del supremo modelo de “civilización”.

Ambas líneas de pensamiento, tanto *la opción por los pobres* como *la opción por la Tierra*, pueden considerarse bíblicamente fundamentadas. Por un lado, hemos visto a través de este capítulo cómo el grito de los pobres por la vida, la igualdad y la libertad remite a toda la tradición liberadora en la Biblia y el cristianismo primitivo. En cuanto al grito de la Tierra, podría parecer que, al ser un tema *moderno*, la TL no podría encontrar elementos para una fundamentación bíblica y, desde esta perspectiva, considerarla como una víctima que necesita de un proceso de liberación. No obstante, existen diversos textos que deben ser releídos desde la emergencia ambiental actual y que deben superar el antropocentrismo.

Uno de estos textos lo encontramos en la teología de Pablo de Tarso. En un párrafo de la Carta a los Romanos señala: “Con todo, la creación guarda la esperanza de ser liberada del destino de muerte que pesa sobre ella y de poder así compartir la libertad y la gloria de los hijos de Dios. Sabemos que toda la creación sigue con sus gemidos y dolores de parto.” (Rm 8, 21-22). Este texto pertenece a la primera parte de la Carta, en específico a un capítulo donde Pablo describe la lucha entre la liberación del ser humano y la opresión (gracia/pecado).<sup>2714</sup> Así, la creación toda participa en esta lucha, debido a que el ser humano tiene el encargo de continuar con la tarea creadora de Dios. Si lo que domina en la praxis humana es el mal, la creación sufrirá, se enfrentará a acciones egoístas (“según la carne”) y destructoras. De ahí que el grito de la creación, clamando por liberación, sea parte de la esperanza cristiana.

---

<sup>2714</sup> Cf. GONZÁLEZ-FAUS, Ignacio, *Proyecto de hermano*, op. cit., pp. 598-605.

El texto de la Carta a los Romanos queda complementado con una lectura no-antropocéntrica de los relatos de la creación ubicados en el libro del Génesis. En este sentido, la interpretación antropocéntrica de estos pasajes tiene una importante responsabilidad en la explotación que se ha realizado contra la Tierra. Sin duda, la mayoría de sus lecturas han ubicado al ser humano como el *ser supremo* de la creación, lo cual le da derecho a someter al resto de los seres vivos y a los demás seres humanos. Es la interpretación usual del capítulo primero del Génesis (Gn 1, 26-28). Sin embargo, se puede realizar una lectura que, sin negar la importancia y particularidad del ser humano no niegue, como lo vimos anteriormente<sup>2715</sup>, su fraternidad con el resto de la creación; en este sentido, Pedro Trigo afirma:

“Gén 1 señala con extremado vigor la unidad diferenciada de la realidad y el puesto del hombre en ella. Así pues la estructura de la creación no es la polarización y la lucha de los contrarios sino la mutua trabajazón simbiótica. La dependencia del hombre respecto de la naturaleza no tiene por qué engendrar resentimiento ni hostilidad. El encargo de dominarla no tiene por qué desconocer la legalidad de cada ser ni convertirse en saqueo y destrucción. Un sujeto que se concibe como individuo en competencia con otros individuos y en relación únicamente de sujeto a objeto respecto de la naturaleza es incapaz de captar la unidad de la creación. Y es que en definitiva es la fidelidad de Dios en cada ser la que establece la única unidad que puede componerse con la consistencia de cada ser y con su variedad irreductible. Por eso esta fe nos invita a reconciliar a la humanidad en el seno de una democracia cósmica”.<sup>2716</sup>

En cuanto a lo cristológico, Leonardo Boff propone superar las visiones antropocéntricas que están presentes en la mayoría de las cristologías, y que suelen olvidar la liberación del cosmos. Se basa en la manera en que las primeras comunidades cristianas ubicaban a Cristo en una perspectiva cósmica, lo que reflejan en diversos textos novotestamentarios como el siguiente de la Carta a los Colosenses de Pablo: “(Cristo) es imagen de Dios invisible, nacido antes que toda criatura, pues por su medio se creó el universo celeste y terrestre, lo visible y lo invisible... Él es el modelo y fin del universo creado, Él es antes que todo y el universo tiene en él su consistencia” (Col 1, 15-17)<sup>2717</sup>. Y el mismo autor aclara que no debe confundirse el *panenteísmo* con el *panteísmo*, pues éste tiene una visión incorrecta al afirmar que todo es Dios, mientras que

---

<sup>2715</sup> Véase la sección seis de este capítulo.

<sup>2716</sup> TRIGO, Pedro, “Creación y mundo material”, *op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>2717</sup> Cf. BOFF, Leonardo, *Grito de la Tierra, grito de los pobres. Hacia una ecología planetaria*, Dabar, México, 1996, pp. 319-340.

aqué “dice que Dios y la criatura son diferentes, pero están siempre el uno dentro del otro, interrelacionándose, sin distancia alguna entre ambos”.<sup>2718</sup>

## 10.2. ¿Cuál ecología?

Hemos señalado la manera en que la TL ha mostrado que el tema ecológico es parte de su reflexión. Es decir, que desde la propia fe se tiene que dar razón e iluminar la praxis para responder al grito de la Tierra como grito de una víctima más del actual modelo de sociedad y de desarrollo. En efecto, es necesario tener en claro cómo se debe entender el discurso ecológico, para no caer en ciertas posturas que tan sólo reducen el compromiso con todos los oprimidos.

Como es sabido, el discurso ecológico ha ido evolucionando según se hace más patente la condición de víctima de la Tierra. En sus inicios se entendía como una sección de la biología que estudia las relaciones entre los seres vivos entre sí y con el ambiente. Entonces la ecología se comprendía como un discurso al cuidado de ciertas regiones o especies; es decir, se trataba tan sólo de proteger ciertas especies amenazadas de extinción o de la generación de reservas naturales para favorecer el desarrollo de los diferentes ecosistemas. Pero mientras mayor era el daño a la Tierra, el discurso ecológico fue transformándose en un discurso global. En este sentido, el grito de la Tierra condujo a que el discurso ecológico constituyera una importante crítica social y, entre otros aspectos, se ha caído en la cuenta de lo peligroso y contradictorio que ha sido el antropocentrismo sustentado por la modernidad.

Entonces se amplió el concepto de “ecología” a tres dimensiones: la *ambiental*, la *social*, y la *ecológica*. La primera aborda las relaciones del ambiente con las sociedades que a través de la historia han existido; la segunda se ocupa de las relaciones sociales como relaciones pertenecientes a las ecológicas, pues supone que el ser humano es parte del todo natural; y la tercera, coloca la naturaleza no sólo como algo exterior al ser humano sino también interior, en la mente, que de distintas maneras concreta diversas actitudes hacia la naturaleza.<sup>2719</sup> En efecto, para Boff, la manera de comprender la ecología para la TL es de la siguiente forma: “Antes que nada, debemos trascender el concepto convencional de ecología como una técnica de administración de recursos escasos. Debemos asumirla como un arte, un nuevo paradigma de relación con la Tierra, con los procesos productivos, en armonía con los sistemas vivos y con equidad social”.<sup>2720</sup> Y, en cuanto a su relación con los demás saberes, señala:

---

<sup>2718</sup> BOFF, Leonardo, *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*, Trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 2008, p. 124.

<sup>2719</sup> Cf. BOFF, Leonardo, *Ecología, mundialización, espiritualidad*, Trad. Jesús Ramírez, Cristianos comprometidos con las luchas populares, México, 1993, pp. 20-34.

<sup>2720</sup> BOFF, Leonardo, *La opción-Tierra, op. cit.*, p. 106.

“La ecología, por tanto, es un saber acerca de las relaciones, interconexiones, interdependencias e intercambios de todo con todo en todos los puntos y en todos los momentos. En esta perspectiva, la ecología no puede ser definida en sí misma, fuera de sus implicaciones con otros saberes. No es un saber de objetos de conocimiento, sino un saber de relaciones entre los distintos objetos de conocimiento. Es un saber de saberes relacionados entre sí.

No sustituye a los saberes particulares y sus respectivos paradigmas específicos, sus métodos y sus resultados, como son la física, la geología, la oceanografía, la biología...”<sup>2721</sup>

Es en este sentido amplio, crítico y global, como la TL asume el discurso ecológico. Así, por ejemplo, Leonardo Boff rechaza la división de tareas que suele establecerse entre los intelectuales y activistas del Primer Mundo y del Tercer Mundo, según la cual a aquéllos les corresponde ocuparse de los problemas medioambientales y a éstos de la pobreza. El teólogo brasileño no considera que ocuparse de la ecología en el Tercer Mundo sea una actividad ociosa e improductiva.

Es importante caer en la cuenta que es precisamente en el Tercer Mundo donde se llevan a cabo las mayores y más graves agresiones contra la naturaleza, como parte del neocolonialismo y del capitalismo globalizado que toma una actitud hacia el ambiente de los países centrales muy diferente que con el ambiente de los países periféricos. Por eso, varios movimientos sociales en busca de justicia social también han incorporado la exigencia por el respeto de la Tierra; son movimientos desde abajo, donde la “ecología” no es un discurso burgués sino parte integral de una lucha por “un mundo otro”:

“Estamos seguros de que la lucha del Movimiento de los Sin Tierra (MST), de los zapatistas de México y de la *Via Campesina* se ve alimentada por esta percepción viva de la Tierra. Tal lucha no es, como en el capitalismo, un simple medio de producción, sino que es la prolongación del cuerpo, la belleza del amanecer, la alegría de la floración, la satisfacción de la vida y de la morada humana. Existe la percepción, más o menos clara, de que sin la Tierra el ser humano es menos, no llega a ser plenamente humana y entero”.<sup>2722</sup>

En este sentido, Tamayo señala que “Boff no entiende la ecología como un ‘movimiento verde’ con tonalidad turística o como un movimiento preocupado sólo por la conservación de las

---

<sup>2721</sup> *Ídem.*, pp. 103-104.

<sup>2722</sup> *Ídem.*, p. 63.

especies en extinción, sino como ‘la ciencia de la sinfonía de la vida, la ciencia de la supervivencia’, según la certera definición de de Lutzenberger, o ‘la economía de la naturaleza’, como la calificara Haeckel. La ecología es un saber sobre las interconexiones e interdependencias de todo con todo. Su singularidad radica, por tanto, en su carácter transversal.”<sup>2723</sup>

El pobre y el oprimido son miembros de la naturaleza y su situación representa objetivamente una agresión ecológica. La liberación es integral, como ya habíamos mencionado, y no puede regionalizarse en el nivel material, social o espiritual, pues sólo es verdadera cuando se mantiene abierta a la totalidad de las necesidades humanas. La misma lógica imperante de acumulación y de organización social que lleva a explotar a los trabajadores, es la misma que expolia a naciones enteras de sus recursos y saquea su naturaleza. La misma lógica económica que explota al pobre y a los países periféricos, explota también a la Tierra.

La TL tiene la pretensión de pensar desde la perspectiva de las víctimas, para superar su estado de sometimiento en dos sentidos: una *nueva alianza* de los seres humanos entre sí, donde se actúe como hermanos y hermanas constructores de justicia y paz; y una *nueva alianza* de convivencia y de colaboración con la Tierra y todos los demás seres.

### 10.3. La injusticia ambiental

El pensamiento latinoamericano de la liberación ha realizado diversas críticas a la Modernidad capitalista por su responsabilidad en la generación de víctimas; algunas de estas críticas toman en cuenta el factor ambiental, y denuncian la agresión que sufre la Tierra por causa del desarrollo promovido por el capitalismo; en este sentido encontramos las posturas de Ignacio Ellacuría y Leonardo Boff. El primero aborda el tema ecológico de manera indirecta, como un dato para su reflexión teológica y filosófica, que le permite desvelar la mentira que existe detrás de la promesa de “universalidad” de la Modernidad, como hemos analizado en el capítulo segundo. Ya en su obra filosófica más importante (*Filosofía de la realidad histórica*), al reflexionar sobre la base material de la historia, da cuenta del problema ecológico: “Lo que se planteaba en términos de naturaleza, hoy se debe plantear en términos de historia. La historia puede anular su propia base natural. En términos de naturaleza se podría seguir operando ‘como si’ la materia fuera eterna e infinita, esto es, como si en medidas históricas nunca fuera a fallar. Pero no así en términos de historia, si no se logra mantener un equilibrio entre las disponibilidades actuales de la naturaleza y las exigencias actuales de los hombres”.<sup>2724</sup>

Por su parte, Boff insiste en que la lógica de la modernidad capitalista es la misma que oprime a los pobres y a la Tierra; afirma el teólogo brasileño: “Observamos que la misma lógica

---

<sup>2723</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, p. 77.

<sup>2724</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 67-68.

que lleva a explotar a las personas, las clases sociales, los países y los continentes lleva también a explotar la naturaleza. La propia Tierra ha sido transformada en un banco de negocios. Todo se convierte en mercancía y en oportunidad de lucro, incluidas ciertas realidad que tienen un enorme valor, pero que no pueden tener precio, como es el caso de los órganos humanos, el agua potable –un bien común natural y vital–, de las semillas y de los genes. Incluso con la religión y la caridad se comercia y se gana dinero”<sup>2725</sup>. Esta civilización del capital genera, en palabras de Boff, dos clases de injusticias íntimamente ligadas: la injusticia social y la injusticia ecológica. La *injusticia social* radica en el hecho de que se crean profundas desigualdades entre las personas, las clases y los países. Un 18% de la población mundial detenta el 80% de toda la riqueza de la Tierra. Las tres personas más ricas del mundo poseen un activo superior a toda la riqueza de los 48 países más pobres, donde viven 600 millones de personas. Y entre las 257 personas más ricas acumulan más riqueza que los 2.800 millones de personas con menos recursos, lo que equivale al 48% de la Humanidad. El resultado de todo ello es que 800 millones de personas pasan hambre, y 2,500 millones viven en la pobreza, es decir, que sobreviven con sólo dos dólares diarios.<sup>2726</sup> Por otro lado, la *injusticia ambiental* significa “el maltrato infligido a la naturaleza: a los bosques, a los animales, a las aguas, a la atmósfera y a los suelos. La especie humana ha ocupado ya un 83% del planeta. Y lo ha hecho devastándolo, transformando el jardín del Edén en una inmensa sala de tortura en la que sufren y desaparecen centenares de especies cada año”<sup>2727</sup>. En efecto, un proceso de liberación busca el establecimiento de una justicia social mínima para garantizar la vida y dignidad más elemental del ser humano, para lo cual es necesario comprenderla como una parte de la justicia ambiental, que es más amplia.

El paradigma actual de desarrollo contiene diversas características que atentan contra la Tierra. Entre ellos está la competitividad y la concurrencia, que juntas constituyen la ley básica de la economía y del mercado capitalistas. Según esta ley, sólo triunfa el más fuerte y los débiles deben ser absorbidos o desaparecer. Es una lógica que crea víctimas en todos los ámbitos y una enorme desigualdad económica. Es una lógica que va contra la naturaleza, la cual requiere de la convivencia y cooperación para que todos sobrevivan. También el consumismo es una característica que atenta contra la naturaleza. Se ha estructurado una economía que requiere del consumo por el consumo, muy por encima de las necesidades humanas y de la capacidad de reposición de la Tierra. Hay un desperdicio de recursos que podrían ser utilizados por generaciones futuras.

---

<sup>2725</sup> BOFF, Leonardo, *La opción-Tierra*, op. cit., pp. 111-112.

<sup>2726</sup> Cf. BOFF, Leonardo, *La opción-Tierra*, op. cit., pp. 112-113.

<sup>2727</sup> *Ídem.*, p. 113.

#### 10.4. Ética del cuidado y derechos humanos

El discurso ecológico debe influir en los demás saberes, incluyendo a la ciencia jurídica y concretamente a los derechos humanos. Pero esta influencia no sólo debe darse al nivel de modificar el contenido de las declaraciones y leyes, sino también en el nivel de su fundamentación, es decir, en el nivel de la ética. Al respecto, Leonardo Boff señala:

“La ecología da cuerpo a una preocupación ética que afecta también a todos los saberes, poderes e instituciones: ¿en qué medida colabora cada uno en la salvaguarda de la naturaleza amenazada? ¿En qué medida incorpora cada saber lo ecológico, no como uno de tantos temas objeto de su disquisición pero que deja incuestionada su metodología específica, sino redefiniéndose a partir de la indagación ecológica y constituyéndose en un factor *homeostático*, es decir, en un factor de equilibrio ecológico, dinámico y creativo?”<sup>2728</sup>

Desde la perspectiva de derechos humanos<sup>2729</sup>, la importancia del discurso ecológico es que el ser humano necesita redescubrir su lugar en la comunidad global, superando visiones antropocéntricas. Esto no significa que se renuncie a la afirmación de la dignidad humana, ni a la singularidad del ser humano, sino que se comprenda como el ser de la naturaleza que, en función de su inteligencia, es el sujeto ético encargado de llevar a buen destino a la Tierra. En este sentido, se requiere que derechos humanos asuma dos preocupaciones éticas: la sobrevivencia conjunta de seres humanos y medio ambiente; y la responsabilidad del ser humano a nivel personal y comunitario, de la ciencia y los diferentes saberes, de los poderes y las instituciones en la salvaguarda de la naturaleza.

El pensamiento hegemónico sobre derechos humanos sostiene que su fundamento se encuentra en la ética de la Ilustración. No obstante, ante el grito de la Tierra, nos percatamos que el error de la Ilustración fue que creyó que el ser humano, por el mero hecho de ser una especie capaz de pensar la Tierra y ser capaz de intervenir en sus ciclos –de dominar la naturaleza–, podía considerarse superior a la Tierra para dominarla y aprovecharse de ella a voluntad. Y esta concepción tiene sus repercusiones éticas, que conducen a un tipo de individualismo que es,

---

<sup>2728</sup> *Ídem.*, p. 105.

<sup>2729</sup> Leonardo Boff señala de la siguiente manera la necesidad de repensar los derechos humanos en la situación actual: “[A]largando esos derechos más allá de lo humano porque nosotros humanos estamos involucrados con todas estas realidades. No seríamos humanos si no tuviéramos las precondiciones físico-químicas, ecológicas que sustentan la vida, nuestra vida, la vida de la Tierra; porque todo ese conjunto pertenece a esa realidad sistémica que debe ser protegida, respetada, venerada, junto a nosotros como seres que como propósito de vida, como opción de vida se proponen respetar, se proponen vivir no una actitud de agresión sino de cuidado, cuidar nuestra relación amorosa con la realidad” (BOFF, Leonardo, “Derechos de la Tierra y Teología de la Liberación” en Juan José Tamayo Acosta y Edgardo Rodríguez (Ed.), *Aportación de la Teología de la Liberación a los Derechos Humanos*, *op. cit.*, p. 202.

como señala el teólogo sudafricano Albert Nolan, “psicológica, social, política, económica, espiritual y ecológicamente *destrutivo*”.<sup>2730</sup> Un individualismo que se nos infunde desde la propia dinámica de las sociedades modernas, en la cual participan diversas comprensiones de derechos humanos; comprensiones que no han sido capaces de reflexionar derechos humanos desde un pensamiento complejo. Al respecto, Leonardo Boff afirma:

“Se nos educa, equivocadamente, como si estuviéramos solos y como si solos debiéramos conducir nuestra vida y satisfacer nuestras necesidades. Existe una comprensión de la autonomía moderna que es reduccionista, debido a su individualismo. Olvida el hecho de que todos somos interdependientes y formamos un nudo de relaciones en todas las direcciones. Somos esencialmente seres sociales y relacionales, y juntos construimos las condiciones necesarias para nuestras vidas”.<sup>2731</sup>

La ética que sustenta a las teorías dominantes sobre derechos humanos son antropocéntricas; casi todas ellas tienen como matriz la filosofía de la Ilustración europea. Se suele considerar que todos los seres están al servicio del hombre, pues se considera a éste como el centro del universo y la cima de todo el proceso evolutivo. Lo cual es falso, pues el ser humano es un eslabón en la cadena de seres y una etapa pequeña en el tiempo de la evolución. En cambio, una ética del cuidado debe partir no de la centralidad antropológica, sino de la centralidad ecológica. Si aquélla es discriminatoria de los seres no-humanos, ésta busca el logro del equilibrio y la paz entre la comunidad humana y la naturaleza. Es una ética que debe ser asumida por derechos humanos, reflexionados desde un pensamiento complejo, que integre en su constitución el principio-Tierra: “la Tierra se ha convertido en el factor que confiere o niega sentido a todos los demás proyectos. O salvamos la Tierra junto con la Humanidad, o no habrá futuro ni sentido para nadie más”.<sup>2732</sup>

Somos parte de la Tierra, venimos de ella y somos fruto de su actividad evolutiva. De esto, debe brotar una conciencia de unidad e identificación con la Tierra y con la biodiversidad. No podemos seguir imaginándonos que el ser humano es el centro de todo el universo, ni podemos seguir suponiendo que las cosas tienen sentido sólo en la medida en que a él se ordenan; el ser humano ha entrado a formar parte del escenario de la evolución de la Tierra cuando ya estaba listo el 99,98% del mismo; por eso “somos tan sólo uno de tantos eslabones en la corriente de la vida.”<sup>2733</sup> De ahí que Leonardo Boff proponga algunos elementos que debe incluir una ética que supere el antropocentrismo. Una ética de este tipo debe entender al ser humano, más que el centro

---

<sup>2730</sup> NOLAN, Albert, *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*, op. cit., p. 42.

<sup>2731</sup> BOFF, Leonardo, *La opción-Tierra*, op. cit., p. 119.

<sup>2732</sup> *Ídem.*, p. 68.

<sup>2733</sup> *Ídem.*, p. 118.

del universo y la expresión más alta de la evolución, como un ser de cooperación, de comunicación, de cuidado y de responsabilidad. Se trata de una ética de la vida, pero no sólo de la vida humana sino de toda vida, asumiendo su complejidad<sup>2734</sup>: “Dicha visión sostiene que el universo está constituido por un complejo entramado de relaciones (teoría de la complejidad), de tal forma que cada cual vive por el otro, para el otro y con el otro; que el ser humano es un nudo de relaciones orientado en todas las direcciones, y que la propia Divinidad se revela como una Realidad panrelacional. Si todo es relación, y fuera de ésta no existe nada, entonces la ley más universal es la sinergia, la sintropía, la inter-relación, la colaboración, la Solidaridad cósmica y la comunión y fraternidad/sororidad universales”.<sup>2735</sup>

Entre las características de una ética del cuidado podemos mencionar:

- a) Desarrollar un sentido *del límite de los deseos humanos*, ya que éstos inducen con facilidad a buscar ventajas individuales y grupales a costa de explotar clases y pueblos. En efecto, se debe asumir críticamente el discurso de derechos humanos para evitar que se use ideológicamente para justificar dichas ventajas.
- b) Potenciar la *solidaridad generacional*, es decir, ser capaces de respetar el futuro de quienes no han nacido. En este sentido, la universalidad de los derechos humanos no debe pensarse tan sólo en términos de presente sino en términos de “futuros”; son derechos tanto de las generaciones presentes como futuras. Debemos asumir la misión de “cuidar solícitamente de ellos para que puedan co-evolucionar y no sucumban simplemente a la selección de las especies mediante la imposición del más fuerte”.<sup>2736</sup>
- c) Reconocer el carácter de relativa autonomía de los seres y respetarlos como valores en sí mismos, pues ellos también tienen *derecho* a seguir existiendo y coexistiendo con los demás seres, incluyendo el ser humano. Es decir, los derechos humanos no debe ser un discurso que justifique la opresión contra la Tierra y a los demás seres vivos, sino que deben ser comprendidos desde un pensamiento complejo que asuma la íntima relación y dependencia que existe entre la vida humana y las demás formas de vida. Si los derechos humanos tienen como objetivo principal la promoción de la producción y reproducción de la vida de los seres humanos, no puede soslayar la misión de hacer lo mismo con todas las demás formas de vida.

En resumen, una ética del cuidado requiere de un nuevo modo de vivir, de producir, de distribuir los bienes y de consumir; en una palabra, de una nueva relación con la naturaleza y con la Tierra. Se trataría, pues, de una ética con un nuevo principio categórico: “Actúa de forma tan responsable que las consecuencias de tus actos no sea deletéreas para la vida y su futuro”.<sup>2737</sup>

---

<sup>2734</sup> Cf. BOFF, Leonardo, *Ética da Vida*, op. cit.

<sup>2735</sup> BOFF, Leonardo, *La opción-Tierra*, op. cit., p. 59.

<sup>2736</sup> *Ídem.*, p. 129.

<sup>2737</sup> *Ídem.*, p. 184.

## 10.5. Nuevo paradigma

Desde el paradigma científico de los siglos XVII y XVIII, que sustenta a la “civilización de la riqueza”, la Tierra es vista como una *res extensa*, como un objeto extenso e inerte que ha sido entregado al ser humano para intervenir en ella y expresar su poder, controlándola, creando o destruyendo. Esta visión permitió que se tuviese como principal propósito explotarla de manera ilimitada, para producir riquezas y servicios, para llegar a niveles de devastación de la biodiversidad y abuso de los recursos no renovables. Este paradigma ha resultado, como hemos comentado, insostenible por insolidario y antiecológico. Pero la Tierra está enferma y con esta situación peligra toda forma de vida, incluyendo la humana; lo cual trae consigo una situación de crisis. Esto significa la quiebra de esta concepción del mundo; lo que antes era evidente para la conciencia colectiva es ahora sometido a discusión. Ya no se puede aceptar que todo debe girar en torno a la idea de progreso y desarrollo, y que éste se base en dos infinitudes: la infinitud de los recursos de la Tierra y la infinitud del futuro. La Tierra no es inagotable y no se puede continuar con este tipo de desarrollo hasta el infinito. De ahí la necesidad de una nueva imaginación, de una nueva manera de pensar el mundo: “Necesitamos una nueva imaginación creadora que proyecte mundos aún no ensayados, pero posibles, y no a base de una única fórmula o solución, sino con distintas alternativas y soluciones posibles. Para ello es preciso un pensamiento poliédrico que valore las distintas dimensiones de la complejidad, que entienda los conocimientos humanos como verdades aproximativas que se componen y complementan con otras procedentes de otras experiencias y culturas”.<sup>2738</sup> Entre estas complejidades se encuentra la concepción de la Tierra como un organismo vivo, que ha posibilitado, en virtud de un equilibrio sorprendente, la generación de la vida.

Para el teólogo brasileño, la ciencia actual ha confirmado la noción de las mitologías de los pueblos originarios de Oriente y Occidente en donde consideraban a la Tierra como la Gran Madre dotada de dos mil senos. Se basa en científicos como James E. Lovelock, Lynn Margulis, Sahtouris, Lutzenberger, entre otros.

A encargo de la NASA, Lovelock hizo un modelo para detectar vida en el espacio exterior. Partió de la hipótesis de que, si hubiera vida, ésta se valdría de la atmósfera y los océanos del planeta para hacerse de los materiales necesarios para su metabolismo; por lo tanto, una atmósfera que contuviera vida se presentaría sensiblemente distinta a la que no tuviera. De ahí que comparara la atmósfera de la Tierra con las de Venus y Marte. El resultado fue sorprendente, pues demostró el inmenso equilibrio de la Tierra para permitir la vida. Así, por ejemplo, el CO<sub>2</sub> es del orden del 96.5% en Venus, del 98% en Marte y del 0.03% en la Tierra; el oxígeno es inexistente en Venus y Marte, mientras que en la Tierra es del 21%; el nitrógeno es del 3.5% en

---

<sup>2738</sup> *Ídem.*, p. 114.

Venus, del 2.7% en Marte, y del 79% en la Tierra; y el metano es inexistente en Marte y Venus, y en la Tierra es del orden de 1.7 parte por millón. Este equilibrio, bajo los efectos de la luz solar, hacen que la Tierra sea un lugar óptimo para los organismos vivos. De ahí que Lovelock denomine “Gaia” a la Tierra –nombre que los griegos daban a la diosa Tierra– por tratarse de un super-organismo vivo que se autorregula. En palabras de este científico: “Definimos la Tierra como *Gaia*, porque se presenta como una entidad compleja que abarca la atmósfera, los océanos y los suelos; en su totalidad, estos elementos constituyen un sistema cibernético o de realimentación que proporciona un medio físico y químico óptimo para la vida de este planeta”<sup>2739</sup>. La concentración de gases está dosificada a un nivel óptimo para los organismos vivos, y desviaciones aunque sean pequeñas en este equilibrio pueden significar catástrofes. Dice Lovelock que “la vida y su ambiente están tan intrínsecamente entrelazados que la evolución hace referencia a Gaia, no a los organismos o al ambiente tomados por separado o en sí mismos”<sup>2740</sup>. Además, esta composición no es sólo interna a *Gaia*, sino que se realiza en el propio ser humano, que tiene en su cuerpo más o menos la misma proporción de agua que la Tierra y la misma salinización de la sangre que el mar. Boff señala, basándose en datos de la biografía de la Tierra, que *Gaia* se muestra como un macro-organismo con su sistema inmunológico ante las agresiones, pues a lo largo de su biografía de miles de millones de años, ha tenido que soportar distintos y terroríficos ataques. Hoy día, *Gaia* enfrenta una nueva agresión, ocasionada por la manera en que el desarrollo moderno ha depredado los recursos y generado niveles inadecuados de ciertas sustancias, como los clorofluorocarbonos.

Para que la vida en su complejidad siga existiendo, hay que transitar del paradigma antropocéntrico al cosmocéntrico.<sup>2741</sup> Este nuevo paradigma cosmocéntrico –propuesto por Leonardo Boff– entiende al ser humano no en competencia con la naturaleza, sino en diálogo y comunicación con ella. El ser humano y la naturaleza conforman un amplio entramado de relaciones, caracterizadas por la interdependencia. Ambos poseen una dimensión histórica: El universo tiene un largo proceso cósmico, mientras que el ser humano es resultado de un largo proceso histórico-cósmico y está inmerso en una solidaridad de destino con el resto de los seres. Este paradigma debe buscar “cómo garantizar el sostenimiento, no ya de un tipo de desarrollo, sino del planeta tierra a corto, medio y largo plazo mediante un tipo de práctica cultural no consumista, sino respetuosa de los ritmos de los ecosistemas, que garantice una economía de lo suficiente para todos y procure el bien común no sólo para los seres humanos, sino para todos los

---

<sup>2739</sup> Cit. *Ídem.*, p. 51.

<sup>2740</sup> *Ídem.*, p. 53.

<sup>2741</sup> Ignacio Ellacuría nombra al nuevo paradigma como “civilización del trabajo” o “civilización de la pobreza”; aunque no de manera explícita, asume la preocupación por la Tierra al denunciar la centralidad del capitalismo. No obstante, esta reflexión de Ellacuría queda complementada con el paradigma propuesto por Leonardo Boff.

demás seres de la creación”.<sup>2742</sup> Un paradigma que parta de comprender a la Tierra como un organismo vivo, que ha hecho posible la existencia de la vida.

Algunos conceptos que caracterizan el paradigma ecológico, y que deben cuestionar el fundamento antropocéntrico de derechos humanos, según Leonardo Boff son los siguientes:<sup>2743</sup>

- a) *Totalidad / diversidad*: El universo, la Tierra y el ser humano son totalidades complejas, orgánicas, dinámicas, sujetas permanentemente al caos. Se necesita del análisis que disocia y la síntesis que articula. Se trata de una totalidad hecha de diversidades interligadas. En efecto, los derechos humanos deben comprenderse desde esta tensión entre la totalidad y la diversidad; debemos asumir que las diversas concreciones para ejercer la dignidad humana no contradicen la unidad del *phylum* humano. La homogeneidad no es un requisito para comprendernos parte de una totalidad; al contrario, se trata de una totalidad compleja que admite y necesita de la complementariedad de los diversos.
- b) *Interdependencia / re-ligación / autonomía relativa*: Todos los seres son interdependientes y están interligados, pues los unos necesitan de los otros para existir. Existe una solidaridad y cooperación de base, formadas por una compleja trama de redes. Cada una de estas redes goza de una autonomía relativa y posee sentido en sí misma; es decir, cada cual tiene su voluntad de vida, pero cada una se integra en un todo mayor para garantizar la vida futura. En cuanto a derechos humanos, estos conceptos nos obligan a superar el individualismo característico de la estructuración del estado liberal moderno, que conlleva a la atomización de la sociedad; cada individuo exige sus derechos y cumple sus obligaciones ante el estado y no existe vínculo alguno con los demás individuos; es un reduccionismo de la autonomía. En cambio, se debe promover una comprensión de derechos humanos basada en la interdependencia, en la re-ligación, que los vea como una lucha común, donde la autonomía relativa se manifiesta en la praxis, y a través de ella se busca la reproducción de vida de todos los seres vivos.
- c) *Destino común / destino personal*: Todos los seres vivos tienen un destino común dentro de un futuro abierto. En este futuro es donde debe situarse el destino personal de cada ser, pues ninguno puede generar su vida fuera de su ecosistema y sin interactuar con otros seres. Por lo tanto, se deben dejar de interpretar los derechos humanos sólo como los derechos relativos al “destino personal” del individuo, sino como la juridificación de la obligación de la satisfacción de las necesidades requeridas para hacer viable el destino común en un futuro abierto.

---

<sup>2742</sup> BOFF, Leonardo, “Teología de la Liberación y Ecología, ¿alternativa, confrontación o complementariedad?” en Benjamin Forcano (comp.), *Leonardo Boff. Semblanza, Teología de la Liberación, textos básicos, proceso en Roma – entrevistas, situación actual*, Nueva Utopía, Madrid, 2007, p. 142.

<sup>2743</sup> Cf. BOFF, Leonardo, *La opción-Tierra, op. cit.*, pp. 161-166.

- d) *Bien común cósmico / bien particular*: El bien común no es sólo humano sino también de toda la comunidad de seres vivos y de todo el cosmos. Por eso, debemos pensar los derechos humanos no sólo como la expresión actual y mundial del bien común en referencia al ser humano, sino también incluir a los demás seres vivos.
- e) *Creatividad / destructividad*: El ser humano es un ser extremadamente complejo pues ha demostrado que puede intervenir en el ritmo de la creación, para evolucionar junto con ella o para su destrucción. Pero al constituirse como un ser ético, como comentábamos, está llamado a cuidar de la Naturaleza, preservando y expandiendo a la Tierra. En efecto, los derechos humanos deben repensarse como una de las instituciones a través de las cuales el ser humano es capaz de cumplir con su responsabilidad ética de cuidado de la vida; no sólo de la vida humana, sino de toda forma de vida.
- f) *Actitud holística-ecológica / superación del antropocentrismo*: Como hemos insistido, se debe superar la visión antropocéntrica del mundo, para asumir el lugar que realmente ocupa el ser humano en el universo y en la evolución. Ya hemos insistido a través de todo este trabajo, que se debe buscar una fundamentación de los derechos humanos que, sin negar la singularidad del ser humano, supere las erradas visiones antropocéntricas que justifican la opresión sobre la Tierra.

Como hemos visto, el tema ecológico no es ajeno a las luchas por la liberación de los oprimidos que son el punto de partida de la TL. La Tierra es una víctima más del actual modelo de sociedad, y está herida y grita por su liberación. Por eso, la TL ha incursionado el tema ecológico tanto en su reflexión como en la praxis que promueve. La ecología no es sólo una cuestión de los países centrales o de las clases altas sino que, al contrario, debe de ser asumida por los países periféricos y las mayorías populares quienes son los que reciben, debido a la dinámica actual del capitalismo neocolonial, las mayores consecuencias negativas de las agresiones contra la Tierra.

La Tierra y los pobres han de ser aliados en la lucha por la vida. Por eso, derechos humanos deben de ser repensados y asumidos en una praxis que los lleven a ser instrumentos para defender la vida de todos los seres y de la integridad de la Tierra. Se requiere de un uso alternativo de derechos humanos que en vez de fomentar el consumismo irracional –bajo el supuesto de la libertad del individuo –sea capaz de proteger a la Tierra y, por ende, al ser humano– la igualdad en la distribución de los bienes, el derecho al acceso al agua, el derecho a la salud, la protección al patrimonio natural, el derecho a la solidaridad, etc.

## 11. Conclusión

La existencia de movimientos sociales en América Latina cuya agenda se encuentra marcada por la defensa de derechos humanos y que una parte de sus motivaciones está inspirada en la fe cristiana desde el aporte de la TL, es una de las razones que justifica el estudio de esta escuela teológica desde la sensibilidad de derechos humanos. Además de estos movimientos sociales, encontramos ejemplos de acciones pastorales encaminadas a la defensa de sectores sociales que son víctimas de una violación sistemática a sus derechos humanos.

Hemos comprendido que la teología puede aportar al pensamiento de derechos humanos elementos que, desde su propia especificidad, iluminan la praxis humana, de manera semejante a como lo realizan algunas perspectivas de la filosofía del derecho. En este sentido, la filosofía ilumina la praxis humana dando orientación a la ciencia jurídica, para que el derecho contribuya efectivamente con la justicia y el respeto y promoción de derechos humanos; además, cuando los poderes se absolutizan, la filosofía del derecho ejerce una función de disidencia. Por su parte, la teología ilumina la praxis humana a partir de la fe cristiana. Si bien la teología cristiana tiene un amplio abanico de temas, los referidos a la justicia y derechos humanos adquieren especial realce ante la situación actual marcada por la violación sistemática de ellos, y por los diversos testimonios, tanto individuales como colectivos, de vidas dedicadas a la lucha social.

En función de las nociones fundamentales de su método, la TL ha sido una de las escuelas teológicas que han realizado una reflexión destacable sobre la realidad histórica, desde sus inicios a mediados del siglo XX. Además, la ampliación de sujetos sociales y de temáticas referidos a la “liberación integral” ha posibilitado que la TL actualice sus contenidos; ejemplos destacables son las perspectivas de derechos humanos y de género, y la cuestión ecológica.

La importancia de la TL para el pensamiento sobre derechos humanos es que se elabora desde los oprimidos y excluidos de los sistemas, pues este lugar, al ser la realidad más universal, es el lugar privilegiado para reflexionar sobre ellos. Sólo desde la perspectiva del pueblo pobre y de los sectores excluidos de las posibilidades de acceder a la satisfacción de sus necesidades para la producción y reproducción de su vida, la reflexión sobre estos derechos puede contribuir a verificar históricamente su realización universal y a orientar la lucha para que esta universalidad sea un hecho.

La historización de la fe cristiana que ha realizado la TL hace viable descubrir en distintos conceptos teológicos su relación con la lucha por el respeto de derechos humanos. Conceptos como “pueblo crucificado”, “pecado social”, “siervo de Yahvé”, “salvación”, “pueblo de Dios”, “reinado de Dios” y “opción por los pobres” guardan estrecha relación con derechos humanos, en cuanto pueden significar una reflexión sobre la experiencia de seres humanos que buscan la producción y reproducción de su vida. Gran parte de esta reflexión proviene de la hermenéutica

bíblica desde la perspectiva de la liberación, y que en este capítulo hemos realizado a partir de textos que consideramos relevantes para nuestro objetivo.

La experiencia y las narraciones del Éxodo han sido fundamentales para la TL. En ellas se descubre a Yahvé como un Dios liberador que reivindica en sus derechos al pobre, al oprimido y a la víctima. La experiencia del Éxodo y la organización del pueblo hebreo en sus primeros años muestran el sentido fundamental del derecho en la tradición bíblica, el derecho como *mispât*: liberar de la opresión. Como fundamento de esta experiencia de liberación, las narrativas contenidas en el libro del Génesis afirman la universalidad de la dignidad del ser humano y el llamado a toda la humanidad a construir una sociedad justa donde se cuide e impere el *mispât*. El análisis de la dignidad humana como imagen de Dios devuelve a aquélla su carácter histórico y dinámico. El derecho a contar con las condiciones de vida digna para el desarrollo pleno de cada persona, no es un derivado jurídico de la calidad de ser imágenes de Dios; es el mismo ser su imagen y semejanza.

El análisis de los textos proféticos realza la dimensión de *denuncia* y *anuncio* que ha de realizarse ante los poderes, tanto políticos como económicos y sociales, que se absolutizan, que se *divinizan* y que soslayan la promoción de la producción y reproducción de vida. La acción de denuncia de los profetas del Antiguo Testamento contra la corrupción de la monarquía, y su anuncio utópico que mantiene viva la memoria del Éxodo, son elementos que deben tenerse en cuenta en la praxis actual por derechos humanos. Los textos proféticos y algunos textos sapienciales son ejemplos claros de la importancia del *mispât* en el mensaje liberador de la fe cristiana.

La lectura que realiza la TL de la praxis de Jesús de Nazaret y su anuncio del reinado de Dios, posibilita comprender el Evangelio desde una sensibilidad de derechos humanos. La opción por los pobres de Jesús es una llamada clara a entender los derechos humanos como una faceta de dicha opción. La invitación de salir de la lógica del “denario” también tiene consecuencias respecto a la concepción de los derechos humanos; éstos deben también comprenderse como parte de la lucha de grupos sociales que promueven en diversas formas la dignidad y emancipación humanas. Esta praxis perduró a través de las primeras comunidades cristianas y de algunas iglesias del cristianismo primitivo; la solidaridad que en ellas se vivía estaba encaminada a asegurar la satisfacción de las necesidades para la producción y reproducción de vida. Se trata, pues, de promover derechos humanos a través de la construcción *desde ahora* y *desde abajo* de una cultura que los respete y promocióne, partiendo de la implantación de relaciones auténticamente solidarias.



## CONCLUSIONES

**PRIMERA.-** Por medio del pensamiento latinoamericano de la liberación, tanto en su faceta historiográfica como filosófica y teológica, es posible repensar el discurso de derechos humanos desde la realidad latinoamericana, entendida ésta como una realidad periférica dentro de un sistema-mundo. Este discurso se basa en una comprensión compleja y materialista, donde se comprenden derechos humanos como juridificación de los bienes necesarios para satisfacer las necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Una comprensión que obliga a la contextualización en los procesos históricos concretos que cada pueblo genera en búsqueda de constituirse en sujetos para historizar su dignidad humana, y a insertarse en las praxis de liberación de las comunidades de víctimas.

**SEGUNDA.-** En esta investigación hemos analizado la teoría y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga, desde una perspectiva compleja de derechos humanos, identificando aquellos elementos que son parte de las características de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Ha sido un esfuerzo por contextualizar el proceso que siguen las ideas de derechos humanos en la región. Para esto, se relacionaron las ideas iusfilosófica con las realidades que las produjeron, asumiendo que la historicidad del ser humano y su pensamiento jurídico tienen estrecha unidad con las estructuras sociohistóricas. La recuperación que hemos realizado de los inicios de dicha tradición ha sido posible gracias a que asumimos ciertos presupuestos epistemológicos. Estos han sido: evitar el desperdicio de la experiencia histórica; aplicar el “giro descolonizador”; superar la periodificación dominante de la historia y reubicar el inicio de la Modernidad; superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas; y asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos. Son presupuestos generados a partir del pensamiento de la liberación y de otras posturas críticas.

**TERCERA.-** Durante el siglo XVI, como hemos visto a través del capítulo primero, se configura una tradición de derechos humanos que tenía como finalidades la protección de las primeras víctimas de la Modernidad (los indígenas) y el establecimiento al poder político tanto de límites a su actuación como de obligaciones para vigilar la actuación de los particulares que conquistaban y colonizaban a los pueblos de las Indias. Es decir, se trata de una tradición que lucha no sólo por el establecimiento de límites al poder político, sino también asume que la producción, la reproducción y el desarrollo de vida –como momento material que permite el goce de derechos– requieren de la actuación en positivo del gobernante para influir en la instauración de las condiciones necesarias para tal efecto.

**CUARTA.-** Los principales instrumentales teóricos de Las Casas, Veracruz y Quiroga fueron el iusnaturalismo clásico, el nominalismo, el humanismo de la época, el derecho castellano y el derecho romano. Pero estos aparatos teóricos no son lo destacable de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos sino el uso que se dio de ellos, pues como insistimos durante la investigación, esta tradición se puede rastrear a través de distintos momentos de la historia latinoamericana, en los que encontramos la utilización de diversos instrumentos ideológicos. La adaptación de esas herramientas teóricas a la realidad del naciente sistema-mundo, posibilitó a estos personajes realizar un encuentro con *el Otro* víctima y oprimido de las nuevas estructuras coloniales. Posibilitaron también el diálogo intercultural y la lucha por la igualdad a través de un iusnaturalismo abierto, que comprendía a los indígenas como concreciones del concepto universal de ser humano. Así, defendieron la humanidad total del indio, contra las posturas de la servidumbre natural, fundamentándose no sólo en ideas a priori, sino en juicios a posteriori basados en la materialidad de la vida que observaban. Además, el uso del iusnaturalismo clásico, del nominalismo y del humanismo posibilitó que se valieran de las dimensiones objetiva y subjetiva del derecho para defender la vida, la libertad y la igualdad de los pueblos indígenas. A la par, mostraron en su discurso y su praxis el sentido más radical del derecho en la tradición cristiana y bíblica: el *mispât*, como liberación del oprimido y sanación de la víctima.

**QUINTA.-** La Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos parte de la experiencia desde el lugar social de la víctima y del oprimido, lo que posibilita un acercamiento materialista a la realidad, y rechaza las aproximaciones idealistas a ella. Las Casas, Veracruz y Quiroga insistían en que su palabra se basaba en la experiencia, en el escuchar y conocer a los pueblos indígenas, y criticaban a quienes daban un análisis equivocado de la realidad, ya sea por falsearlo en función de sus intereses económicos y políticos o por su interpretación basada en ideas a priori. Por eso, pedían constantemente que para comprender la situación que se vivía en las Indias, y que obligaba al poder político a tomar medidas para proteger la vida y las libertades, era necesario *vivirla y sentirla*, es decir, ser testigo de ella.

**SEXTA.-** Recuperar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos abre la posibilidad a los movimientos de liberación latinoamericanos luchar por derechos humanos sin asumir forzosamente sus matrices eurocéntrica, monocultural, individualista y burguesa. En efecto, como hemos mostrado, desde sus inicios, la lucha por la dignidad humana en América Latina ha adquirido un sentido pluricéntrico, pluricultural, comunitario y popular. A partir de esto, los derechos de las personas se han pensado desde las clases sociales más desfavorecidas, desde

abajo, y en contextos concretos, evitando así la defensa de seres humanos abstractos o de idealismos que ocultan aspectos de la realidad y la falsean.

**SÉPTIMA.-** A partir de los conceptos y categorías de la Filosofía de la Liberación es posible construir un fundamento de derechos humanos basado en tres pilares: la alteridad, la praxis de liberación y la producción de vida. Esta fundamentación busca superar diversos riesgos que corre el intento de fundamentación, tales como el dogmatismo, el pensamiento débil, el reduccionismo y el etnocentrismo. Sin negar la subjetividad como elemento esencial de derechos humanos, la Filosofía de la Liberación la abre a la pluralidad cultural y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos del planeta; por eso, se trata de un sujeto intersubjetivo, que desarrolla una praxis de liberación para juridificar las necesidades y acceder a los bienes para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. En este sentido, derechos humanos deben tener al criterio de la producción de vida como de última instancia; la racionalidad medio-fin pierde legitimidad en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva, con una racionalidad subordinada a la vida.

**OCTAVA.-** La fundamentación propuesta significa un *retorno del sujeto*, pero no del sujeto metafísico, sino del sujeto viviente, corporal, intersubjetivo y práxico. Es decir, la praxis se realiza por una comunidad de víctimas –que se constituye en un sujeto intersubjetivo– que busca, ejerciendo el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida, y dar paso a un nuevo sistema. Por eso, la praxis es un hecho más radical que el Estado o la “naturaleza humana” en cuanto a la búsqueda de fundamentos de derechos humanos.

**NOVENA.-** La Filosofía de la Liberación construye una comprensión compleja de derechos humanos, que busca no mutilar lo humano, pues parte del sujeto vivo como su punto crítico. Evita y se opone al solipsismo normativo y al formalismo, para abordar derechos humanos desde las diversas parcelas de la realidad histórica donde inciden. Esta comprensión conlleva algunas implicaciones, tales como la construcción pluricultural de derechos humanos, la inclusión de la perspectiva de la víctima, la contextualización en los procesos históricos, asumir la dimensión utópica, y adoptar el criterio de la producción y reproducción de vida. Al reconocer la complejidad de derechos humanos, se les entiende como un conjunto de prácticas sociales, simbólicas, culturales, jurídicas, económicas e institucionales de la “comunidad de víctimas”, que les permite constituirse en sujeto y reaccionar contra los excesos de cualquier tipo de poder, modificando las tramas sociales para lograr acceder a los bienes para la satisfacción de las

necesidades de producción y reproducción de vida, es un punto de partida adecuado para una comprensión compleja de derechos humanos.

**DÉCIMA.-** La crítica del uso ideologizado de derechos humanos es desarrollada por la FL desde diversas perspectivas. Una es la superación del *logos* abstracto por medio de un *logos* histórico, concretado en el método de la historización de los conceptos. Éste busca la verificación histórica para mostrar si es verdad y en qué sentido lo es, cualquier principio, formulación o discurso abstracto. En efecto, la necesidad de historizar los derechos humanos surge de su complejidad, ya que no pocas veces son utilizados ideológicamente no al servicio de la producción, reproducción y desarrollo de vida, sino a los intereses de ciertos grupos de poder que al totalizar la manera en que ellos producen y acceden a los bienes para la satisfacción de necesidades, niegan este acceso al *otro*. Otra manera de realizar la crítica de la ideologización es a través del análisis de la inversión ideológica, propuesto principalmente por Hinkelammert; en él se descubre un carácter estructural del uso ideologizado, es decir, que dicho uso responde a una estructura propia del dominio y la explotación de un grupo de seres humanos sobre otros. Una crítica que señala que los derechos humanos se transforman en una agresividad humanitaria: violar los derechos humanos de aquellos que los violan. La FL realiza una crítica de la Modernidad, y busca que derechos humanos se inserte, en palabras de Ellacuría, en “una civilización de la pobreza”.

**DECIMOPRIMERA.-** La historización de derechos humanos desde la realidad negadora y desde una perspectiva que descubra cuál es la faceta histórica del derecho deseable y posible, constituye una dialéctica que le otorga un gran valor a la utopía. La utopía no se trata de un sueño imposible sino de un horizonte de esperanza. Es necesario un horizonte utópico para que se dé la toma de conciencia de que algo puede ser superado; pero también se requiere una constatación del origen estructural de la negación de derechos humanos, para que dicha toma de conciencia adopte la forma de un auténtico dinamismo de lucha y de exigencia real de bienes. Por tanto, el *horizonte utópico* es parte del horizonte de la praxis de liberación, si por utópico entendemos lo que puede ser pensado o imaginado, siempre deseado mas nunca realizado, que atraviesa transversalmente las realizaciones o concreciones históricas específicas. Se trata de un horizonte que establece “el mejor de los posibles” pero como una relación transversal entre la utopía y la realidad histórica. Ubicar los derechos humanos en un horizonte utópico conduce a rechazar toda clase de *utopismo*. Tanto aquel que fácilmente conduce a totalitarismos, sean estatales o de mercado, cuyas posturas pueden reflejarse en la afirmación *estamos construyendo el único mundo posible*, o en posturas anti-utópicas. De forma semejante, los derechos humanos, desde las grandes mayorías, se constituyen en principios de la praxis que quiera combatir los discursos cínicos. Además, evita que se conviertan en un discurso hegemónico que impida y anule procesos

de liberación, sino al contrario: que sean momentos ideológicos que faciliten la construcción de prácticas sociales e históricas que permitan al ser humano producir y reproducir dignamente su vida.

**DECIMOSEGUNDA.-** La fundamentación de derechos humanos que desarrollamos a partir de la Filosofía de la Liberación, a través del sujeto vivo, el sujeto práxico y el sujeto intersubjetivo, aunada a la comprensión compleja, requieren de un concepto de historia que les sea complementaria. Las visiones idealistas y teleológicas, que dominan en la filosofía de la historia, desconocen a final de cuentas a ese sujeto y se basan en el sujeto abstracto. Por otro lado, esas visiones clásicas de la historia son denunciadas por la FL por ser parte del uso ideologizado que se les da a derechos humanos. La historia es entendida por Ellacuría desde la *praxis humana* y los conceptos de capacitación y posibilidad. Es el ser humano quien se hace cargo de la realidad por medio de su praxis. La actualización y apropiación de posibilidades, y la creación de capacidades, es el marco desde el que comprendemos la dinámica histórica de derechos humanos desde las praxis de liberación. La dinámica histórica de los derechos entonces no responde a generaciones que se complementan entre sí, ni a la expansión de la racionalidad interna de un concepto, sino a la posibilidad y generación de capacidades que la praxis histórica de liberación de los pueblos pueda dar de sí.

**DECIMOTERCERA.-** La Teología de la Liberación puede aportar al pensamiento de derechos humanos elementos que, desde su propia especificidad, iluminan la praxis humana, de manera semejante a como lo realizan algunas perspectivas de la filosofía del derecho. En este sentido, la filosofía ilumina la praxis humana dando orientación a la ciencia jurídica, para que el derecho contribuya efectivamente con la justicia y el respeto y promoción de derechos humanos; además, cuando los poderes se absolutizan, la filosofía del derecho ejerce una función de disidencia. Por su parte, la teología ilumina la praxis humana a partir de la fe cristiana. Si bien la teología cristiana tiene un amplio abanico de temas, los referidos a la justicia y derechos humanos adquieren especial realce ante la situación actual marcada por la violación sistemática de ellos, y por los diversos testimonios, tanto individuales como colectivos, de vidas dedicadas a la lucha social.

**DECIMOCUARTA.-** En función de las nociones fundamentales de su método, la Teología de la Liberación ha sido una de las escuelas teológicas que han realizado una reflexión destacable sobre la realidad histórica. Además, la ampliación de sujetos sociales y de temáticas referidos a la “liberación integral” ha posibilitado que esta teología actualice sus contenidos; ejemplos destacables son las perspectivas de derechos humanos y de género, y la cuestión ecológica.

**DECIMOQUINTA.-** La importancia de la Teología de la Liberación para el pensamiento sobre derechos humanos es que se elabora desde los oprimidos y excluidos de los sistemas, pues este lugar, al ser la realidad más universal, es el lugar privilegiado para reflexionar sobre ellos. La historización de la fe cristiana hace viable descubrir en distintos conceptos teológicos su relación con la lucha por el respeto y la promoción de derechos humanos. Conceptos como “pueblo crucificado”, “pecado social”, “siervo de Yahvé”, “salvación”, “pueblo de Dios”, “reinado de Dios” y “opción por los pobres” guardan estrecha relación con derechos humanos, en cuanto pueden significar una reflexión sobre la experiencia de seres humanos que buscan la producción, reproducción y desarrollo de su vida.

**DECIMOSEXTA.-** La reflexión generada por la hermenéutica bíblica desde la perspectiva de la liberación es una fuente esencial para la historización de la fe cristiana, y su compromiso con derechos humanos. De las narraciones del Éxodo se descubre a Yahvé como un Dios liberador que reivindica en sus derechos al pobre, al oprimido y a la víctima. Esta experiencia y la organización del pueblo hebreo en sus primeros años muestran el sentido fundamental del derecho en la tradición bíblica, el derecho como *mispât*: liberar de la opresión. Como fundamento de esta experiencia de liberación, las narrativas contenidas en el libro del Génesis afirman la universalidad de la dignidad del ser humano y el llamado a toda la humanidad a construir una sociedad justa donde se cuide e impere el *mispât*. El análisis de la dignidad humana como imagen de Dios devuelve a aquélla su carácter histórico y dinámico, ya que el derecho a contar con las condiciones de vida digna para el desarrollo pleno de cada persona, no es un derivado jurídico de la calidad de ser imágenes de Dios; es el mismo ser su imagen y semejanza. El análisis de los textos proféticos realza la dimensión de *denuncia* y *anuncio* que ha de realizarse ante los poderes, tanto políticos como económicos y sociales, que se absolutizan, que se *divinizan* y que soslayan la promoción de la producción y reproducción de vida. La lectura que realiza la Teología de la Liberación de la praxis de Jesús de Nazaret y su anuncio del reinado de Dios, posibilita comprender el Evangelio desde una sensibilidad de derechos humanos. La opción por los pobres de Jesús es una llamada clara a entender los derechos humanos como una faceta de dicha opción. La invitación de salir de la lógica del “denario” también tiene consecuencias respecto a la concepción de los derechos humanos; éstos deben también comprenderse como parte de la lucha de grupos sociales que promueven en diversas formas la dignidad y emancipación humanas.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Diez voces a diez años: Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*, EDUCA, Oaxaca, 2005.
- AA.VV., *La lectura profética de la historia*, CRT, México, 1993.
- AA.VV., *Pensamiento crítico vs. pensamiento único*, Debate, Madrid, 1998.
- AA.VV., *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios*, CRT, México, 1995.
- AA.VV., *Teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, UNAM, México, 2008.
- AGUAYO SPENCER, Rafael (Ed.), *Don Vasco de Quiroga. Pensamiento jurídico. Antología*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1986.
- AGUAYO SPENCER, Rafael, *Don Vasco, taumaturgo de la organización social*, Ediciones Oasis, México, 1970.
- AGUIRRE, Jesús, ARANGUREN, José Luis et al., *Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.
- AGUIRRE, Rafael, “El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 306, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/306.htm>, consulta agosto de 2009.
- AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella, 1998.
- AGUIRRE, Rafael, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander, 1994.
- AGUIRRE, Rafael, *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, PPC, Madrid, 1997.
- ALDUNATE, José, “Los Derechos Humanos y la Iglesia Chilena” en *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina*, Unión de Universidades de América Latina y Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1992.
- ALEXY, Robert, *El concepto y la validez del derecho*, Trad. Jorge M. Seña, Gedisa, Barcelona, 1994.
- ÁLVAREZ CERVANTES, Luisa, *La ontología de lo humano del primer Freire*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2005.
- ÁLVAREZ LEDESMA, Mario I., *Acerca del concepto de derechos humanos*, McGraw-Hill, México, 1998.
- ALVES, Rubem, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Trad. Ángel García, Sígueme, Salamanca, 1973.
- AMIN, Samir, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI, México, 1989.
- AMORÓS, Celia, *Diez palabras clave sobre mujer*, Verbo Divino, Estella, 1995.
- ANÓNIMO, *Carta de Diogneto*.
- ANÓNIMO, *Didajé*.
- AQUINO, María Pilar, “Feminismo” en Casiano Floristán y Juan José Tamayo-Acosta (Eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993.
- AQUINO, Tomás de, *Comentario sobre la ética*.
- AQUINO, Tomás de, *Comentario sobre la política*.
- AQUINO, Tomás de, *Gobierno de los príncipes*.
- AQUINO, Tomás de, *In I Perihermeneias*.
- AQUINO, Tomás de, *In III Sententiarum*.
- AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*.
- AQUINO, Tomás, *De Potentia*.
- AQUINO, Tomás, *Suma Teológica*.
- ARCE GARGOLLO, Pablo, *Vasco de Quiroga. Jurista con mentalidad secular*, Porrúa, México, 2007.
- ARDAO, Arturo, “El historicismo y la filosofía americana” en Leopoldo Zea, *Antología de la filosofía americana contemporánea*, Costa Amic, México, 1968.
- ARIAS, Santa, *Retórica, historia y polémica. Bartolomé de Las Casas y la tradición intelectual renacentista*, University Press of America, New York, 2001.
- ARISTÓTELES, *La Política*.
- ARNAUD, André-Jean y FARIÑAS, José María, *Sistemas Jurídicos: Elementos para un Análisis Sociológico*, Universidad Carlos III-Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1996.
- ARTUS, Oliver, *Aproximación actual del Pentateuco*, Trad. Pedro Barrado y Pilar Salas, Verbo Divino, Estella, 2001.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat, “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos” en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, Vol. 47, No. 3, México, Ene-Mar 1998.
- ASSMANN, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- ASSMANN, Hugo, *A idolatría do mercado*, Vozes, Petrópolis, 1989.

- ASSMANN, Hugo, *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- ASTURIAS, Miguel Ángel, *Las Casas: el Obispo de Dios*, Cátedra, Madrid, 2007.
- ATENÁGORAS, *Legación a favor de los cristianos*.
- ATIENZA, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, Palestra Editores, Lima, 2008.
- ATIENZA, Manuel, *Introducción al derecho*, Barcanova, Barcelona, 1989.
- AUSTIN, John R., *Cómo hacer cosas con palabras*, Trad. Genera Carrió y Eduardo Rabossi, Paidós, Barcelona, 1991.
- BARRANCO AVILÉS, Ma. del Carmen, *El discurso de los derechos. Del debate terminológico al debate conceptual*, Dykinson-UC3M, Madrid, 1996.
- BASALENQUE, Diego, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N.P.S. Agustín*, JUS, México, 1963.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, Agustín, *Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 2001.
- BASILIO DE CESAREA, *Homilía para el tiempo de hambre*.
- BASTIDA MUÑOZ, Mindähi C., *500 años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad. Hacia la creación de un cuarto piso de gobierno*, UAEM, Toluca, 2001.
- BATAILLON, Marcel y SAINT-LU, André, *El Padre Las Casas y la defensa de los indios*, Trad. Javier Alfaya y Bárbara McShane, Ariel, Barcelona, 1976.
- BATAILLON, Marcel, "Vasco de Quiroga et Bartolome de las Casas" en *Revista de Historia de América*, no. 33, junio 1952.
- BATAILLON, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Península, Madrid, 1979.
- BAUM, Gregory, "La Teología de la Liberación y lo sobrenatural" en *Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual*, CEP, Lima, 1983.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V., "El P. Matías de Paz, O.P y su tratado *De dominio regum Hispaniae super indio*" en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia*, Tomo I, Editorial OPE, Salamanca, 1972.
- BENGOA, José, *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Santiago de Chile, 2000.
- BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Trad. Bolívar Echeverría, Ítaca-UACM, México, 2008.
- BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- BERRAONDO, Mikel (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006.
- BERRYMAN, Phillip, *Teología de la liberación*, Siglo XXI, México, 1989.
- BEUCHOT, Mauricio, "Bartolomé de Las Casas, defensor de derechos humanos" en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona 2007.
- BEUCHOT, Mauricio, "Bartolomé de Las Casas" en *Filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, IMDOSOC, México, 2000.
- BEUCHOT, Mauricio, "Escolástica, humanismos y derechos humanos en la conquista según fray Alonso de la Veracruz" en *Filosofía y derechos humanos, Siglo XXI*, México, 2001.
- BEUCHOT, Mauricio, "Fray Alonso de la Veracruz, catedrático y filósofo" en Carolina Ponce Hernández (Coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007.
- BEUCHOT, Mauricio, "La antropología filosófica de Alonso de la Veracruz" en AA.VV., *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte (1584-1984)*, UNAM, México, 1986.
- BEUCHOT, Mauricio, "Sobre la analogía y la filosofía actual" en *Analogía Filosófica*, México, enero-junio 1996.
- BEUCHOT, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- BEUCHOT, Mauricio, *Compendio de hermenéutica analógica*, Torres Asociados, México, 2007.
- BEUCHOT, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1995.
- BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos, Siglo XXI*, México, 2001.
- BEUCHOT, Mauricio, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2003.
- BEUCHOT, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, UASLP, San Luis Potosí, 2007.
- BEUCHOT, Mauricio, *Hermenéutica, analógica y símbolo*, Herder, México, 2004.
- BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía del lenguaje*, FCE, México, 2005.
- BEUCHOT, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, UNAM, México, 2000.
- BEUCHOT, Mauricio, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, UIA-ITESO, México, 1997.
- BEUCHOT, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- BEUCHOT, Mauricio, *Los principios de la filosofía de Santo Tomás*, IMDOSOC, México, 2002.

- BEUCHOT, Mauricio, *Multiculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI-UNAM, México, 2005.
- BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, UNAM-Ítaca, México, 2009.
- BIEL, Robert, *El nuevo imperialismo. Crisis y contradicciones en las relaciones Norte-Sur*, Siglo XXI, México, 2007.
- BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, 3 tomos, Ed. Francisco Serra, Trotta, Madrid, 2006-2007.
- BOBBIO, Norberto, *Contribución a la Teoría del Derecho*, Fernando Torres, Valencia, 1980.
- BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.
- BOECIO, Anicio Manlio Torcuato Severino, *De duabus naturis et una persona Christi*.
- BOFF, Clodovis, “Epistemología y Método” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- BOFF, Leonardo, *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*, Trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 2008.
- BOFF, Leonardo, “Derechos de la Tierra y Teología de la Liberación” en Juan José Tamayo Acosta y Edgardo Rodríguez (Ed.), *Aportación de la Teología de la Liberación a los Derechos Humanos*, Universidad Carlos III de Madrid – Dykinson, Madrid, 2008.
- BOFF, Leonardo, “Joseph Card. Ratzinger: ¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesus*” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 233, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/233.htm>, consulta enero de 2010.
- BOFF, Leonardo, “Teología de la Liberación y Ecología, ¿alternativa, confrontación o complementariedad?” en Benjamin Forcano (Comp.), *Leonardo Boff. Semblanza, Teología de la Liberación, textos básicos, proceso en Roma – entrevistas, situación actual*, Nueva Utopía, Madrid, 2007.
- BOFF, Leonardo, *Ecología, mundialización, espiritualidad*, Trad. Jesús Ramírez, Cristianos comprometidos con las luchas populares, México.
- BOFF, Leonardo, *El Padrenuestro. La oración de la liberación integral*, Trad. Teófilo Pérez, Paulinas, Madrid, 1982.
- BOFF, Leonardo, *Ética da Vida*, Sextante, Rio de Janeiro, 2005.
- BOFF, Leonardo, *Grito de la Tierra, grito de los pobres. Hacia una ecología planetaria*, Dabar, México, 1996.
- BOFF, Leonardo, *Iglesia: Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante*, Trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 1992.
- BOFF, Leonardo, *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 1987.
- BOFF, Leonardo, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Trad. Alfonso Ortiz, Paulinas, Madrid, 1975.
- BOFF, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, Trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 1986.
- BOLAÑO E ISLA, Amancio, *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, Porrúa, México, 1947.
- BRACKLEY, Dean, *Ética social cristiana*, UCA Editores, San Salvador, 1995.
- BRAUER, Daniel, “La filosofía idealista de la historia” en Reyes Mate (Ed.), *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 2005.
- BRAVO UGARTE, José, *Historia de México. La Nueva España*, Tomo II, JUS, México, 1970.
- BRAVO UGARTE, José, *Historia sucinta de Michoacán*, JUS, México, 1962.
- BRAVO, Carlos, “Del tema del Éxodo al seguimiento de Jesús” en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993.
- BUGANZA, Jacobo, *En torno a Bartolomé de Las Casas*, Editorial Torres Asociados, México, 2006.
- CABANCHIK, Samuel et al., *El giro pragmático en la filosofía*, Gedisa, Buenos Aires, 2003.
- CABRERA, Cristóbal, “De solicitanda infidelium conversione” en *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, JUS, México, 1965.
- CADAVID, Álvaro, “La investigación sobre la vida de Jesús” en *Teología y vida*, vo. 43, no. 4, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2002.
- CALVO GARCÍA, Manuel (Coord.), *Identidades culturales y derechos humanos*, Dykinson-Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, Madrid, 2002.
- CAPELLA, Juan Ramón, *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teorética al estudio del derecho y del estado*, Trotta, Madrid, 2006.
- CARAVIAS, José Luis y MESTERS, Carlos, *Tu palabra me da vida*, CRT, México, 1990.
- CARAVIAS, José Luis, *El Dios de Jesús*, CRT, México, 1992.
- CARDOSO, Fernando H. y ENZO Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1969.
- CARDOSO, Fernando H., *Problemas del subdesarrollo latinoamericano*, Nuestro Tiempo, México, 1973.

- CARRANZA, Salvador (Ed.), *Mártires de la UCA*, UCA Editores, San Salvador, 2006.
- CARRASCO, Pedro, “Cultura y sociedad en el México antiguo” en *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 2000.
- CARRILLO CÁZARES, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, Dos tomos, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, Zamara-San Luis Potosí, 2000.
- CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, *Vasco de Quiroga: La pasión por el derecho*, El Colegio de Michoacán-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Arquidiócesis de Morelia, Zamora/Morelia, 2003.
- CASALDÁLIGA, Pedro y VIGIL, José María, *Espiritualidad de la liberación*, CRT-CAM-CEE-CEB, México, 1993.
- CASALDÁLIGA, Pedro, *Clamor elemental*, Sígueme, Salamanca, 1971.
- CASALDÁLIGA, Pedro, *Evangélio y revolución*, Nueva Utopía, Madrid, 2000.
- CASALDÁLIGA, Pedro, *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo. Escritos pastorales*, Sal Terrae, Santander, 1983.
- CASALDÁLIGA, Pedro, *Yo creo en la justicia y en la esperanza. El Credo que ha dado sentido a mi vida*, Desclée de Brower, Bilbao, 1976.
- CASTELLÓN MARTÍN, José Joaquín, *Ellacuría y la filosofía de la praxis*, Hergué Editorial, Huelva, 2003.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo, “Introducción” en Santiago Castro-Gómez et al. (Coord.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, University of San Francisco-Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.
- CAVADA, Miguel y SOBRINO, Jon, *El evangelio de Monseñor Romero*, Centro Monseñor Romero-UCA, San Salvador, 2004.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, “Los hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga: Visión de una sociedad deseable” en *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*, IMDOSOC, México, 2005.
- CELAM, *Documento de Medellín*.
- CELAM, *Documento de Puebla*.
- CELSO QUEIROZ, Antonio, “La Iglesia en América latina hacia el futuro” en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993.
- CEREZO DE DIEGO, Prometeo, *Alonso de la Veracruz y el Derecho de Gentes*, Porrúa, México, 1985.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio y MAGALLÓN ANAYA, Mario, *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?*, Casa Juan Pablos, México, 2003.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1992.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, no. III, Salamanca, 1976.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su “modus operandi”*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 2000.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Memoria comprometida*, Universidad Nacional, Heredia, 1996.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, México, 1997.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, Ed. Manuel Magallón, Atlas, Madrid, 1971.
- CHACÓN HERNÁNDEZ, David, *Democracia, nación y autonomía étnica. El derecho fundamental de los pueblos indígenas*, Porrúa, México, 2009.
- CHACÓN ROJAS, Oswaldo, *Teoría de los derechos de los pueblos indígenas. Problemas y límites de los paradigmas políticos*, UNAM, México, 2005.
- CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1991.
- CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- CHENAUT, Vitoria y SIERRA, María Teresa (Coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS, Guadalajara, 1995.
- CLARCK GARCÍA, Rubén, “Filosofía de la liberación” en *Diccionario de filosofía latinoamericana*, UAEM, Toluca, 2000.
- CLAVERO, Bartolomé, *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos indígenas entre Constituciones mestizas, Siglo XXI*, México, 2008.
- CLEMENTE, *Epístola a los Corintios*.
- CODINA, Víctor, *Renacer a la solidaridad*, Sal Terra, Santander, 1982.
- COENEN, Lothar et al. (Coord.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Tomo IV, Ed. Mario Sala y Aracelia Herrera, Sígueme, Salamanca, 1980.
- COLÓN, Cristóbal, “Instrucción que dio d. Cristóbal Colón a Mosén Pedro Margarite para reconocer las provincias de las islas de Cuba”, 9.4.1494 en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, Hernando, Madrid, 1892.

- COLÓN, Cristóbal, “Carta á los Reyes en que les notifica quanto le ha ocurrido en el cuarto viaje”, 7.7.1503 en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, Hernando, Madrid, 1892.
- COLÓN, Cristóbal, “Carta a Luis de Santángel” de 15.02.1493 en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, Hernando, Madrid, 1892.
- COLÓN, Cristóbal, *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, Edición de Ignacio B. Anzoátegui, Espasa Calpe, Madrid, 1991.
- COMBLIN, José, *Jesús de Nazaret. Meditación sobre la vida y acción humana de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1989.
- COMBY, Jean, *Para leer la historia de la Iglesia. 1. De los orígenes al siglo XV*, Verbo Divino, Estella, 1990
- CONDE GAXIOLA, Napoleón, “El pensamiento analógico y hermenéutico de Fray Alonso de la Veracruz” en *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores, México, 2006.
- CONESA, Francisco y NUBIOLA, Jaime, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 2002.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. 3 de Ockham a Suárez*, Trad. Juan Carlos García Borrón, Ariel, México, 1992.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía. 2 de S. Agustín a Escoto*, Trad. Juan Carlos García Borrón, Ariel, México, 1993.
- CORONADO GUEL, Luis Edgardo, “El derecho de igualdad de los indios según el pensamiento del siglo XVI. Breve análisis historiográfico de sus alcances crónicas de conquista” en *Estudios jurídico-políticos en homenaje al profesor Eligio Ricavar*, San Luis Potosí, 2007.
- CORREAS, Óscar (Coord.), *Derecho indígena mexicano II*, Ediciones Coyoacán, México, 2009.
- CORREAS, Óscar (Coord.), *Pluralismo jurídico. Otros horizontes*, Ediciones Coyoacán, México, 2007.
- CORREAS, Óscar, *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo*, Ediciones Coyoacán-UNAM, México, 2003.
- CORREAS, Oscar, *Crítica de la ideología jurídica. Ensayo sociosemiológico*, UNAM-Ediciones Coyoacán, México, 2005.
- CORREAS, Oscar, *Introducción a la sociología jurídica*, Fontamara, México, 1999.
- CORREAS, Óscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, Fontamara, México, 2003.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, Porrúa, México, 1993.
- CRANSTON, Maurice, *John Locke, a biography*, Oxford University Press, New York, 1985.
- CRO, Stelio, *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682)*, International Book Publishers-Fundación Universitaria Española, Michigan, 1983.
- CROATTO, J. Severino, “Relevancia sociohistórica y hermenéutica del éxodo” en *Concilium*, no. 209, 1987.
- CRUZ BARNEY, Oscar, *Historia del derecho en México*, Oxford University Press, México, 1999.
- CUEVAS, Mariano, *Historia de México: Documentos Inéditos del Siglo XVI*, Porrúa, México, 1975.
- DE ACOSTA, José, “Historia natural y moral de las Indias” en *Obras*, BAE, Madrid, 1954.
- DE ALBA, Pedro, *Fray Bartolomé de Las Casas. Padre de los indios. Ensayo histórico-social*, Ed. Nayarit, s/l, 1924.
- DE ANDA, Francisco, “El adiós a un obispo progresista” en *Christus*, no. 728, México, enero-febrero 2002.
- DE ANDRADE, Ledio Rosa. *O que é direito alternativo?*, Obra Jurídica, Florianópolis, 1998.
- DE ASÍS, Rafael, *Sobre el concepto y el fundamento de los Derechos: Una aproximación dualista*, Dykinson-UC3M, Madrid, 2001.
- DE BARROS, Marcelo y CARAVIAS, José Luis, *Teología de la tierra*, Paulinas, Madrid, 1988.
- DE LA FUENTE, Rosa, *La autonomía indígena en Chiapas. Un nuevo imaginario socio-espacial*, Catarata, Madrid, 2008.
- DE LA PAZ, Jorge, “Fray Antonio de Guevara y el Villano del Danubio” en *Revista de la Educación Superior*, No. 61, ANUIES, México, enero-marzo de 1987, Versión electrónica en: [http://www.anuies.mx/servicios/p\\_anuies/publicaciones/revsup/res061/txt10.htm#1](http://www.anuies.mx/servicios/p_anuies/publicaciones/revsup/res061/txt10.htm#1), consulta mayo de 2010.
- DE LA TORRE RANGEL y BRAVO LOZANO, “Posibilidad y sentido del uso del derecho al servicio del pueblo” en *Christus*, no. 516, México, noviembre de 1978.
- DE LA TORRE RANGEL, “La filosofía del derecho de Alonso de la Veracruz” en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio (Coord.), *Pluralismo jurídico. Teoría y experiencias*, UASLP-CENEJUS, San Luis Potosí-Aguascalientes, 2007.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, “Avisos al Marqués de Falces, tercer Virrey de Nueva España. Directrices de política social de Alonso de la Veracruz” en *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, No. 13, UASLP, San Luis Potosí, 2006.

- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, "Tradición hispanoamericana de los derechos humanos. Dos jueces y un litigante defendiendo los derechos de los indios" en *Revista de Investigaciones Jurídicas* No. 27, Escuela Libre de Derecho, México, 2003.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Alonso de la Veracruz, amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*, UAA, Aguascalientes, 1998.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, Porrúa, México, 2007.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Del pensamiento jurídico Contemporáneo. Aportaciones críticas*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2006.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, UASLP-CENEJUS-CEDH, San Luis Potosí, 2006.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho que nace del pueblo*, Porrúa, México, 2005.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de las Casas*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí-Comisión Estatal de Derechos Humanos- CENEJUS-CRT, San Luis Potosí, 2006.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación. Una visión integradora*, MAD, Sevilla, 2005.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Lecciones de historia del derecho mexicano*, Porrúa, México, 2005.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*, Instituto Cultural de Aguascalientes, Aguascalientes, 1997.
- DE LA VEGA, Garcilaso, *Comentarios reales de los incas*, Tomo II, BAE, Madrid, 1960.
- DE LEÓN PASQUEL, Lourdes (Coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.
- DE SIVATTE, Rafael, *La sabiduría de Israel. ¿Conformismo o liberación?*, UCA Editores, San Salvador, 1999.
- DE SOTO, Domingo, *De dominio*.
- DE VITORIA, Francisco, *De la potestad civil*.
- DEALY, Ross, *Vasco de Quiroga's thought on war: its eramians and utopian roots*, Indiana University Press, 1957.
- DEL VALLE, Luis G., "Don Sergio, de gran estatura en muchos sentidos de la palabra" en *Christus*, no. 728, México, enero-febrero 2002.
- DELGADO, Mariano, "Los derechos de los pueblos y las personas según el pensamiento de Bartolomé de Las Casas" en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona 2007.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Editorial Pedro Robredo, México, 1939.
- DÍAZ LIMÓN, José, "La seguridad social en México. Un enfoque histórico" en *Revista de la Escuela Libre de Derecho de Puebla*, No. 2, Puebla, enero-junio 2000.
- DÍAZ NÚÑEZ, Luis Gerardo, *La Teología de la liberación latinoamericana a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas*, UAEM, Toluca, 2005.
- DÍAZ POLANCO, Héctor, *Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2006.
- DOS SANTOS, Theotonio, *Imperialismo y dependencia*, Era, México, 1978.
- DOS SANTOS, Theotonio, *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, Plaza y Valdés, México, 2002.
- DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio, *Manual de historia del Derecho Indiano*, McGraw-Hill-UNAM, México, 1998.
- DOYAL, Len y GOUGH, Ian, *Teoría de las necesidades humanas*, Trad. José Antonio Moyano y Alejandro Colás, Icaria-Fuhem, Barcelona, 1994.
- DRI, Rubén R., *Insurrección y resurrección*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1983.
- DRI, Rubén, *La utopía de Jesús*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1984.
- DUQUOC, Christian, "Lasitud europea y grito de los pobres" en Luis Carlos Sucin (Ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 2001.
- DURÁN CASAS, Vicente et al. (Comp.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre Editores-Equipo jesuita de reflexión filosófica, Bogotá, 2003.
- DURAND, Carlos et al. (Coords.), *Hacia una fundamentación teórica de la costumbre jurídica india*, Plaza y Valdés Editores, México, 2000.
- DUSSEL, Enrique, *¿Fundamentación de la ética? La vida humana: De Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría*, UAM-Iztapalapa, México, 2007.

- DUSSEL, Enrique, “Estado de guerra permanente y razón cínica: John Locke” en *Materiales para una política de la liberación*, UANL-Plaza y Valdés Editores, México, 2007.
- DUSSEL, Enrique, “Hermenéutica y liberación. De la fenomenología hermenéutica a una filosofía de la liberación” en *Analogía filosófica. Revista de filosofía, investigación y difusión*, año VI, no. 1, enero a junio 1992.
- DUSSEL, Enrique, “La filosofía en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica” en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983.
- DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, 1994.
- DUSSEL, Enrique, *El episcopado y la liberación de los pobres 1504-1620*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1979.
- DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.
- DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996.
- DUSSEL, Enrique, *La ética de la liberación. Ante el reto de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1998.
- DUSSEL, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, UANL-Plaza y Valdés Editores, México, 2007.
- DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.
- DUSSEL, Enrique, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983.
- DUSSEL, Enrique, *Veinte tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006.
- EIMERIC, Nicolau y PEÑA, Francisco, *El manual de los inquisidores*, Ed. Luis Salas-Molins, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.
- ELLACURÍA, Ignacio, “¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, “Comentarios a la Carta Pastoral” en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- ELLACURÍA, Ignacio, “Discernir ‘el signo’ de los tiempos” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, “El auténtico lugar social de la Iglesia” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, “El carácter político de la misión de Jesús” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, “El desafío cristiano de la teología de la liberación” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, “El desafío de las mayorías pobres” en ECA 493-494, San Salvador, 1989.
- ELLACURÍA, Ignacio, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001.
- ELLACURÍA, Ignacio, “El objeto de la filosofía” en *Filosofía de la Realidad Histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1999.
- ELLACURÍA, Ignacio, “El papel de las organizaciones populares en la actual situación del país” en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- ELLACURÍA, Ignacio, “El problema ‘ecumenismo y promoción de la justicia’” en *Escritos Teológicos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2002
- ELLACURÍA, Ignacio, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, “El testamento de Sartre” en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001.
- ELLACURÍA, Ignacio, “El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero” en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, “Fe y justicia” en *Escritos Teológicos*, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2000.

- ELLACURÍA, Ignacio, "Filosofía y política" en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Filosofía, ¿para qué?", en *Escritos Filosóficos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 1999.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Función liberadora de la filosofía", en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Fundamentación biológica de la ética", en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Hacia una conceptualización de los derechos humanos", en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Historia de la salvación y salvación en la historia" en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Iglesia como pueblo de Dios" en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "La construcción para un futuro distinto para la humanidad", en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización" en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- ELLACURÍA, Ignacio, "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", en *Escritos filosóficos*, tomo II, UCA Editores, San Salvador, 1999.
- ELLACURÍA, Ignacio, "La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador" en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- ELLACURÍA, Ignacio, "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial" en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres" en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Liberación: misión y carisma de la Iglesia Latinoamericana" en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Los pobres, 'lugar teológico' en América Latina" en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa", en *Pedro Arrupe, así lo vieron*, Sal Terrae, Santander, 1986.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Persona y comunidad" en *Escritos Filosóficos*, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Pobres" en *Escritos teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Progreso y revolución" en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Quinto centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?" en *Escritos teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Recuperar el reino de Dios: desmundialización e historización de la Iglesia" en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Relación teoría y praxis en la teología de la liberación" en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina" en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Teorías económicas y relación entre cristianos y socialismo" en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana" en *Escritos Teológicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, "Universidad, derechos humanos y mayorías populares" en *Escritos Universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 1999.

- ELLACURÍA, Ignacio, "Utopía y profetismo" en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1999.
- ESPONERA CERDÁN, Alfonso, "Los 'Cristos de nuevo azotados' en América Latina contemporánea, según la mirada de la primera generación dominica" Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona 2007.
- ESQUIVEL OBREGÓN, Toribio, *Apuntes para la Historia del Derecho en México*, Tomo I, Porrúa, México, 1984.
- EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*.
- FALCÃO, Joaquim A (Org.), *Conflicto de propiedad - Invasiones urbanas*, Forense, Rio de Janeiro, 1984.
- FARIA, José Eduardo, *A Crise do Directo nma Sociedade em Mudança*, Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1988.
- FARIA, José Eduardo, *Derecho y globalización económica*, Trotta, Madrid, 2001.
- FARIÑAS DULCE, María José, "Fundamentalismo económico" en Juan José Tamayo y María José Fariñas, *Culturas y religiones en diálogo*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007.
- FARIÑAS DULCE, María José, *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológica-jurídica a la "actitud postmoderna"*, Instituto Bartolomé de las Casas/Dikinson, Madrid, 2006.
- FASSÓ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho*, Tomo I, Ediciones Pirámide, Madrid, 1966.
- FAZIO, Carlos, *La cruz y el martillo*, Planeta, México, 1987.
- FAZIO, Carlos, *Samuel Ruiz. El caminante*, Espasa-Calpe, México, 1994.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, "Sobre la actualidad de Bartolomé de Las Casas" en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona 2007.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *La Barbarie. De ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona, 1995.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, El Viejo Topo, Barcelona, 1995.
- FERRAJOLI, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trad. Perfecto Andrés Ibáñez et al., Trotta, Madrid, 2000.
- FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999.
- FERRETER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Madrid, 2004.
- FINNIS, John, *Ley natural y derechos naturales*, Trad. Cristóbal Orrego, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000.
- FIORAVANTI, Maurizio, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Trad. Manuel Martínez Neira, Trotta, Madrid, 2007.
- FONTANA, Joseph, *Europa ante el espejo*, Crítica, Barcelona, 1994.
- FORCANO, Benjamín et al. (Coords.), *Pedro Casaldáliga. Las causas que dan sentido a su vida. Retrato de una personalidad*, Nueva Utopía, Madrid, 2008.
- FRAIJÓ, Manuel (Ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 2001.
- FREIRE, Paulo et al., *El grito manso*, Siglo XXI, México, 2004.
- FREIRE, Paulo, *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, Trad. Lilian Ronzoni, Siglo XXI, México, 1996.
- FREIRE, Paulo, *Cartas a quien pretende enseñar*, Trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1994.
- FREIRE, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, Trad. Lilien Ronzoni, Siglo XXI, México, 1996.
- FREIRE, Paulo, *La educación en la ciudad*, Trad. Stella Araújo Olivera, Siglo XXI, México, 1997.
- FREIRE, Paulo, *La importancia de leer y el proceso de liberación*, Trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1996.
- FREIRE, Paulo, *Pedagogía de la indignación*, Trad. Pablo Manzano, Morata, Madrid, 2001.
- FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Trad. Jorge Mellado, Siglo XXI, México, 1996.
- FREIRE, Paulo, *Política y educación*, Trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1997.
- FRIEDRICH, C.J., *La filosofía del derecho*, Trad. Margarita Álvarez, FCE, México, 1997.
- GABRIEL, Leo y LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (Coord.), *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*, Plaza y Valdés, México, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Trad. Arturo Parada, Cátedra, Madrid, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, 2 tomos, Trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2003.
- GALLARDO, Helio, *Siglo XXI. Producir un mundo*, Editorial Arlekín, San José de Costa Rica, 2006.
- GALLARDO, Helio, *Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*, D.S.R. Editor, Murcia, 2008.
- GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial, México, 1980.
- GARCÍA GALLO, Alfonso, *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de derecho indiano*, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1987.

- GARCÍA GALLO, *Manual de historia del Derecho Español*, Tomo II, s/e, Madrid, 1982.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Jesús, “Don Sergio Méndez Arceo y la Iglesia latinoamericana” en *Christus*, no. 728, México, enero-febrero 2002.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, Tomo 2, Porrúa, México, 1980.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo, “La creación de Nueva España” en *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 2000.
- GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Driada, México, 2003.
- GARCÍA, Genero, “Traducción de la Carta que el Ilmo. y Rmo. Sr. D. Julián Garcés, de la Orden de Predicadores, primero Obispo de Tlaxcala, escribió a la Santidad de Paulo III” en *Documentos Inéditos o muy raros para la Historia de México*, Porrúa, México, 1982.
- GARIBAY, Javier, “Teología” en Luis G. del Valle (Ed.), *Conceptos útiles de teología*, CRT, México, 1989.
- GERSON, Jean, “*Definitiones terminorum, ad theologiam moralem poertinentium*” en *Opera omnia*, t. 3: *Opera moralia*, Sumptibus Societatis, Antwerpiae, 1706.
- GIRALDO, Javier, *Derechos humanos y cristianismo. Transfondos de un conflicto*, Universidad Carlos III de Madrid-Cátedra de Teología y Ciencias de la Religión-Dykinson, Madrid, 2008.
- GIRARDI, Giulio, “Opción por los pobres y geopolítica” en José Ma. Vigil (Ed.), *La opción por los pobres*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- GIRARDI, Giulio, “Mis ‘encuentros’ con don Sergio” en *Christus*, no. 728, México, enero-febrero 2002.
- GOMES MOREIRA, José Aparecido, *Conquista y conciencia Cristiana. El pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga*, Abya-yala-CENAMI, Quito, 1990.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, “Alonso de la Veracruz. Vida y muerte” en AA.VV., *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte (1584-1984)*, UNAM, México, 1986.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis, “Pensamiento hispanoamericano: una aproximación”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, no. VIII, Salamanca, 1981.
- GONZÁLEZ CALZADA, Manuel, *Las Casas, el procurador de los indios*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1948.
- GONZÁLEZ D’ÁVILA, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias Occidentales*, Tomo I, Porrúa, Madrid, 1959.
- GONZÁLEZ FAUS, Ignacio, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander, 1984.
- GONZÁLEZ FAUS, José I., *Proyecto Hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, “Derechos humanos, deberes míos”, partes I y II en *Christus* Nos. 702 y 703, México, 1997.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, “Los pobres al centro” en Luis Carlos Sucin (Ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 2001.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, “Pecado” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto (Coord.), *Constitución y derechos indígenas*, UNAM, México, 2002.
- GONZÁLEZ M., José Luis, “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud. La visión del indio en la *Información en derecho* de don Vasco de Quiroga” en *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*, IMDOSOC, México, 2005.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Jaime, “Introducción. Dimensión histórica del *De Regia Potestate*” en LAS CASAS, Bartolomé, *Obras Completas*, Tomo XII, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- GONZÁLEZ ROSER, Antonio, *Fuentes bíblicas*, Progreso, México, 1990.
- GONZÁLEZ, Antonio, “El anuncio del reinado de Jesús, el Mesías” en <http://www.praxeologia.org/anuncio.html>, consulta mayo 2010. Publicado en papel en AA.VV., *Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina. IIIª reunión de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina*, Buena Prensa, México, 2001.
- GONZÁLEZ, Antonio, “Ignacio Ellacuría Filósofo: Su relación con Zubiri” en AA.VV., *Vascos universales del siglo XX. Juan Larrea e Ignacio Ellacuría*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- GONZÁLEZ, Antonio, “Orden mundial y liberación” en <http://www.praxeologia.org/ordenmun.html>, consulta enero de 2010.
- GONZÁLEZ, Antonio, “Prólogo” en Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1999.
- GONZÁLEZ, Antonio, “Prólogo” en Juan Antonio Senent, *Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

- GONZÁLEZ, Antonio, “Vigencia del método de la Teología de la Liberación” en *Christus*, no. 698, México, enero-febrero 1997.
- GONZÁLEZ, Antonio, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997.
- GONZÁLEZ, Antonio, *Imperio y reinado de Dios. Ensayo de teología social*, Sal Terrae, Santander, 2003.
- GONZÁLEZ, Antonio, *Introducción a la práctica de la filosofía*, UCA Editores, San Salvador, 1997.
- GONZÁLEZ, Antonio, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1999.
- GONZÁLEZ, Nazario, *Los derechos humanos en la historia*, Alfaomega-UAB, México, 2002.
- GORGULHO, Gilberto, “Hermenéutica Bíblica” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- GOROSTIAGA, Xabier, “La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales” en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993.
- GOTTWALD, Norman K., “Revisión de ‘Las tribus de Yahvé’” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 374, <http://servicioskoinonia.org/relat/251.htm>, consulta julio 2010.
- GOTTWALD, Norman K., *The hebrew Bible. A socio-literary introduction*, Fortress Press, Philadelphia, 1987.
- GOTTWALD, Norman K., *The politics of ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001.
- GOTTWALD, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.
- GRAMSCI, Antonio, “Algunos problemas para el estudio de la filosofía de la praxis” en *Introducción a la filosofía de la praxis*, Trad. J. Solé Tura, Península, Barcelona, 1970.
- GREGORIO XVI, *Mirari vos*.
- GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Porrúa, México, 1985.
- GRODIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Trad. Ángela Aeckermann, Herder, Barcelona, 2002.
- GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica*, Trad. Ángela Aeckermann, Herder, Barcelona, 1999.
- GROSSI, Paolo, *Mitología jurídica de la Modernidad*, Trad. Manuel Martínez Neira, Trotta, Madrid, 2003.
- GUEVARA, Antonio de, *Reloj de príncipes*, Valladolid, 1529. Versión de Emilio Blanco publicada por la Biblioteca Castro de la Fundación José Antonio de Castro: *Obras Completas* de Fray Antonio de Guevara, tomo II, páginas 1-943, Madrid, 1994. Utilizamos la edición electrónica de esta obra disponible en <http://www.filosofia.org/cla/gue/guerp.htm>, consulta mayo 2010.
- GUILLET, Jaques, “Derecho” en LÉON-DUFOUR, Xavier (coord.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1990.
- GUTELMAN, Michel, *Capitalismo y reforma agraria en México*, ERA, México, 1975.
- GUTIÉRREZ CHONG, Natividad (Coord.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, Plaza y Valdés, México, 2008.
- GUTIÉRREZ CHONG, Natividad, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, Plaza y Valdés, México, 2001.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (Comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Siglo XXI-Colegio de México-UNAM, México, 2006.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, “Pobres y opción fundamental” en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dios o el oro de las Indias*, Sígueme, Salamanca, 1990.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *El Dios de la vida*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1990.
- HABERMAS, Jürgen, “El giro pragmático de Rorty”, Trad. Perc Fabra, en *Isegoría*, no. 17, Madrid, 2007.
- HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México, 1998.
- HANKE, Lewis, “Bartolomé de Las Casas. Historiador” en LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo I, FCE, México, 1981.
- HANKE, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, SEP, México, 1974.
- HANKE, Lewis, *La humanidad es una*, Trad. Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda, FCE, México, 1985.
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Trad. E. Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1997.
- HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Trad. Angélica Mendoza de Montero, Casa Juan Pablos, México, 2004.

- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tomo I, Trad. José Gaos, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946.
- HERÁNDEZ NAVARRO, Luis y VERA HERRERA, Ramón (Comp.), *Acuerdos de San Andrés*, Era, México, 2004.
- HEREDIA, Roberto, “Augurios de una nueva nación” en Carolina Ponce Hernández (Coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007.
- HEREDIA, Roberto, “El *dominium* de los indios” en VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Trad. Roberto Heredia *et al.*, UNAM, México, 2004.
- HEREDIA, Roberto, “Semblanza biográfica” en VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Trad. Roberto Heredia *et al.*, UNAM, México, 2004.
- HERMAS, *El Pastor*.
- HERNÁNDEZ ÁLVARADO, Joaquín, “¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, no. III, Salamanca, 1976.
- HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, “Bartolomé de Las Casas y la escuela de Salamanca” en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona 2007.
- HERNANDO SÁNCHEZ, Carlos José, *Las Indias en la monarquía católica. Imágenes e ideas políticas*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996.
- HERREJÓN PEREDO, Carlos, “Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga” en *Contribuciones desde Coatepec*, No. 10, México, enero-junio 2006.
- HERREJÓN PEREDO, Carlos, *Los orígenes de Morelia, Guayangareo-Valladolid*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000.
- HERREJÓN PREDERO, Carlos, “Vasco de Quiroga: Educación y socialización del indígena” en Francisco Miranda *et al.*, *Vasco de Quiroga: Educador de adultos*, Biblioteca Digital CREFAL, www.crefal.edu.mx, consulta mayo 2010.
- HERREJÓN, Carlos, “Dos obras señaladas de Don Vasco de Quiroga” en *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, JUS, México, 1965.
- HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos” en Joaquín Herrera Flores (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica a la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Catarata, Madrid, 2005.
- HERRERA FLORES, Joaquín, “La riqueza humana como criterio de valor” en Joaquín Herrera (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- HERVADA, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, EUNSA, Pamplona, 1991.
- HILGERT, Pedro R., *Jesús Histórico*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1989.
- HINKELAMMERT, Franz, “El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual: la crisis del poder de las burocracias privadas” en Raúl Fornet-Betancourt y Juan Antonio Senent, *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*, MAD, Sevilla, 2004.
- HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley*, EUNA, Heredia de Costa Rica, 2005.
- HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke” en Joaquín Herrera (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.
- HINKELAMMERT, Franz, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica, 1990.
- HINKELAMMERT, Franz, *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, DEI, San José de Costa Rica, 2003.
- HINKELAMMERT, Franz, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Departamento Euménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1998.
- HINKELAMMERT, Franz, *Solidaridad o suicidio colectivo*, Ambientico Ediciones, Heredia, 2003.
- HINKELAMMERT, Franz, *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, Centro de Estudios Euménicos-Dríada, México, 2010.
- HIPÓLITO, *La tradición apostólica*.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Trad. Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 2001.
- HÖFFE, Otfried, “Existe en la historia el progreso jurídico” en *Estudios sobre teoría del derecho y otros ensayos*, Trad. Jorge M. Seña, Fontamara, México, 1992.
- HÖFFNER, Joshep, *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*, Trad. Francisco de Asís Caballero, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1957.
- HOLMBERG, Benet, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, Trad. Jesús Valiente, El Almendro, Córdoba, 1995.

- HOURTON, Jorge, “Bartolomé de Las Casas, evangelizador de la política” en *Diakonía*, N° 54, Centro Ignaciano de Centroamérica, Managua, abril-junio de 1990.
- HOUTZAGER, Peter P., “El Movimiento de los Sin Tierra, el campo jurídico y el cambio legal en Brasil” en *El derecho y la globalización desde abajo*, Trad. Carlos F. Morales, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México, 2007.
- HURTADO, Juan Manuel, *Don Vasco de Quiroga. Una visión histórica, teológica y pastoral*, Dabar, México, 1999.
- IGLESIAS, Juan, *Derecho Romano. Instituciones de derecho privado*, Ariel, Barcelona, 1965.
- IRINEO, *Contra herejes*
- IZQUIERDO, Ana Luis, “La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad” en *Memoria del III Congreso de historia del derecho mexicano*, UNAM, México, 1984.
- JEREMIAS, Joachim, *Interpretación de las parábolas*, Verbo Divino, Estella, 1991.
- JEREMIAS, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000.
- JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 1991.
- JEREMIAS, Joachim, *Palabras desconocidas de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1984.
- JIMÉNEZ, Javier, “Reino de Dios” en Luis G. del Valle (Ed.), *Conceptos útiles de teología*, CRT, México, 1989.
- JIMÉNEZ, Javier, *Con Dios y con los pobres*, CRT, México, 1989.
- JUSTINO, *Apología*.
- JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón*.
- KANT, Immanuel, “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la historia*, Trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 1997.
- KANT, Immanuel, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, Trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 1997.
- KANT, Immanuel, *La paz perpetua*, Trad. F. Rivera Pastor, Porrúa, México, 2003.
- KAPLAN, Marcos, “El abogado y la sociedad” en *El papel del abogado*, Porrúa, México, 1999.
- KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, Trad. Eduardo García Máynez, Editora Nacional, México, 1965.
- KINNEAVY, Gerald, *A voice in the wilderness. The story of Bartolomé de Las Casas*, Outskirts Press, Denver, 2007.
- KRAUZE, Enrique, “El profeta de los indios” en *Letras libres*, no. 1, México, enero 2009.
- KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Trad. Carlos Solís, FCE, México, 2007.
- KUSCH, Gunter Rodolfo, *América profunda*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1975.
- KUSCH, Gunter Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1976.
- LACAS, M.M. “A social welfare organizer in sixteenth century New Spain: Don Vasco de Quiroga, first bishop of Michoacán” en *The Americas*, v. 14, Julio 1957.
- LAMBIASI, Francesco, *El Jesús de la Historia. Vías de acceso*, Sal Terrae, Santander, 1985.
- LANDERRECHE, Rafael, “La utopía abandonada de Vasco de Quiroga” en *Ixtus*, no. 45, Cuernavaca, mayo-junio 2004.
- LANG, Judith, *Ministros de la gracia. Las mujeres en la iglesia primitiva*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991.
- LAPORTA, Francisco, “Respuesta a Pérez Luño, Atienza y Ruiz Manero” en *Doxa*, no. 4, 1987.
- LAPORTA, Francisco, “Sobre el concepto de derechos humanos” en *Doxa*, no. 4, 1987.
- LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*, Porrúa, México, 1989.
- LAS CASAS, Bartolomé de, “Algunos principios” en *Tratados*, Tomo II, FCE, México, 1997.
- LAS CASAS, Bartolomé de, “Aquí se contiene una disputa o controversia” en *Tratados*, Tomo I, LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado comprobatorio” en *Tratados*, Tomo II, FCE, México, 1997.
- LAS CASAS, Bartolomé de, “Carta a los dominicos de Guatemala en 1563” en *Obras escogidas. Opúsculos, cartas y memoriales*, BAE, Madrid, 1957.
- LAS CASAS, Bartolomé de, “Carta al Consejo de Indias, 20.1.1531” en *Obras completas: Cartas y memoriales*, Tomo XIII, Ed. Paulino Castañeda *et al.*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- LAS CASAS, Bartolomé de, “Carta al maestro fray Bartolomé de Carranza de Miranda [1555]” en *Cristianismo y defensa del indio americano*, Ed. Francisco Fernández Buey, La Catarata, Madrid, 1999.
- LAS CASAS, Bartolomé de, “De regia potestate”, en *Obras Completas*, Tomo XII, Ed. Jaime González, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- LAS CASAS, Bartolomé de, “De thesauris” en *Obras completas*, Tomo XI.1, Trad. Ángel Losada, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- LAS CASAS, Bartolomé de, “Entre remedios” en *Tratados*, Tomo II, FCE, México, 1997.
- LAS CASAS, Bartolomé de, “Memorial al Emperador (1543)” en *Obras completas: Cartas y memoriales*, Tomo XIII,
- LAS CASAS, Bartolomé de, “Memorial de remedios para las Indias (1516)” en *Obras completas*, Tomo XIII,

- LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado comprobatorio...” en *Tratados*, Tomo II, FCE, México, 1997.
- LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado de las doce dudas” en *Colección de obras*, Tomo II, Ed. Juan Antonio Llorente, Casa de Rosa, París, 1822.
- LAS CASAS, Bartolomé de, “Tratado de las treinta proposiciones muy jurídicas” en *Tratados*, Tomo I, FCE, México, 1997.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia Sumaria*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Edición de José Miguel Martínez Torrejón, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2006.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 1975.
- LAS CASAS, Bartolomé, “Confesionario” en *Doctrina*, México, UNAM, 1982.
- LAS CASAS, Bartolomé, “Entre remedios” en *Tratados*, Tomo II, FCE, México, 1997.
- LAS CASAS, Bartolomé, “Sobre los indios que se han hecho esclavos” en *Tratados*, Tomo I, FCE, México, 1997.
- LAS CASAS, Bartolomé, *Apología*, Trad. Ángel Losada, Editorial Nacional, Madrid, 1975.
- LAS CASAS, Bartolomé, *Historia de las Indias*, 3 tomos, FCE, México, 1981.
- LASSÈGUE, Juan Bautista, *La larga marca de Las Casas*, CEP, Lima, 1974.
- LAWYERS COMMITTEE FOR HUMAN RIGHTS, *Una muerte anunciada*, UCA Editores, San Salvador, 2001.
- LEÓN PORTILLA, Miguel, *El reverso de la conquista*, Joaquín Mortiz, México, 2005.
- LEÓN PORTILLA, Miguel, *La visión de los vencidos*, UNAM, México, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Trad. Daniel E. Guilloit, Sígueme, Salamanca, 1997.
- LIBÂNIO, João Batista y MURAD, Alfonso, *Introducción a la teología. Perfiles, enfoques, tareas*, Dabar, México, 2000.
- LIBÂNIO, João Batista, “Panorama de la teología de América latina en los últimos veinte años” en José Comblin *et al.*, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993.
- LIBÂNIO, João Batista, *Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1989.
- LIMPENS, Frans, *La zanahoria. Manual de educación en derechos humanos para maestros y maestras de preescolar y primaria*, Amnistía Internacional, Madrid, 1998.
- LOADES, Ann (Ed.), *Teología feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.
- LOBATO, Abelardo, “La persona en Santo Tomás de Aquino”, en *Fe y Razón*, revista virtual: <http://www.feyrazon.org/Lobatopersona.htm>, consulta 11 de enero de 2007.
- LOCKE, John, *Segundo tratado del gobierno civil*, Trad. Cristina Piña, Losada, Buenos Aires, 2004.
- LOHFINK, Gerhard, *La iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Trad. Abelardo Martínez de Lopera, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
- LOHFINK, Norbert F., *Option for the poor. The basic principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, Bibal Press, Richland Hills, 1995.
- LOHFINK, Norbert, *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, Trad. José Luis Sicre, Verbo Divino, Estella, 2001.
- LOIS, Julio, “Estado actual de la investigación histórica sobre Jesús” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 245, <http://servicioskoinonia.org/relat/245.htm>, consulta mayo del 2009.
- LOIS, Julio, “Opción por los pobres. Síntesis doctrinal” en José Ma. Vigil (Ed.), *La opción por los pobres*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- LÓPEZ BUCIO, Baltasar, *Don Sergio Méndez Arceo. Profeta para nuestro tiempo*, Secretariado Social Mexicano-Dabar, México, 1976.
- LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, Virginia, “Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37, 2004.
- LÓPEZ FUENTES, José Luis, *Los derechos de los pueblos indígenas*, Diputación de Málaga, Málaga, 2006.
- LÓPEZ LARA, Ramón, “Los hospitales de la Concepción” en Francisco Miranda *et al.*, *Vasco de Quiroga. Educador de adultos*, en Biblioteca Digital CREFAL, [http://www.crefal.edu.mx/biblioteca\\_digital/coleccion\\_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/lopez.pdf](http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/coleccion_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/lopez.pdf), consulta mayo 2010.
- LÓPEZ LOMELÍ, Claudia, “La polémica de la justicia en el tratado *De dominio*” en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007.
- LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, UNAM, México, 1965.
- LÓPEZ VIGIL, María, *Monseñor Romero. Piezas para un relato*, UCA Editores, San Salvador, 2001.
- LÓPEZ VIGIL, José Ignacio y LÓPEZ VIGIL, María, *Un tal Jesús*, 2 tomos, UCA Editores, San Salvador, 1999.

- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, *Autonomías. Democracia o contrainsurgencias*, Era, México, 2004.
- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, *Nación y pueblos indios en el Neoliberalismo*, Plaza y Valdés, México, 1996.
- LOSADA, Ángel, "Introducción" en LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*, Editorial Nacional, Madrid, 1975.
- LOSANO, Mario G., "La religión y el Movimiento Sin Tierra (MST)" en Juan José Tamayo-Acosta y Edgardo Rodríguez Gómez (Coord.), *Aportación de la Teología de la Liberación a los Derechos Humanos*, Universidad Carlos III de Madrid – Dykinson, Madrid, 2008.
- LUCIANO DE SAMOSATA, *Peregrinus*.
- MARGADANT, Guillermo F., *Derecho Romano*, Esfinge, México, 1960.
- MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo y ESPINOSA MORALES, Lydia, *La vida michacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*, INAH, México, 1999.
- MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan", 1521-1580*, FCE-CONACULTA-INAH, México, 2005.
- MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier, *Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Ideología alemana*, Trad. Wenceslao Roces, Cultura Popular, México, 2006.
- MARX, Karl, "Prólogo" en *Contribución a la economía política*, Trad. Marat Kuznetsov, Progreso, Moscú, 1989.
- MARX, Karl, *El Capital*, Tomo I, Trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- MATE, Reyes, *Medianoche en la historia. Comenterios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Trotta, Madrid, 2009.
- MATEOS, Juan, *El sermón del monte*, CRT, México, 1990.
- MAYAGOITIA, David, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, Jus, México, 1945.
- MEDINA CAMPOS, Yail Esther, "Vida de Fray Alonso de la Vera Cruz" en Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*, Trad. Carolina Ponce Hernández, Libros de Homero, México, 2007.
- MEDINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Ed. Miguel León-Portilla, Porrúa, México, 1970.
- MEDINA, Miguel Ángel, "La visión de los dominicos: entre vencidos y vencedores" en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona 2007.
- MÉNDEZ ARCEO, Sergio, "Contribución a la historia de Don Vasco de Quiroga" en *Abside*, no. 4, 1941.
- MÉNDEZ ARCEO, Sergio, *Compromiso cristiano y liberación*, 2 tomos, Centro de Estudios Euménicos-Nuevomar, México, 1985.
- MÉNDEZ, Carlos, "Vasco de Quiroga: La ciudad de Dios en el Nuevo Mundo" en *Benengeli* 1, México, 1987.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *El padre Las Casas: su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963.
- MESTERS, Carlos et al., *Cielos Nuevos, Tierra Nueva*, Verbo Divino, Estella, 2006.
- MESTERS, Carlos, *El Apocalipsis. La esperanza de un pueblo que lucha*, Rehue, Santiago, 1986.
- MESTERS, Carlos, *Paraíso terrestre. ¿Nostalgia o esperanza?*, Palabra Ediciones, México, 1991.
- MEYER, Jean, *Hidalgo*, colección "La antorcha encendida", Clío, México, 1996.
- MEYER, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, TusQuets Editores, México, 2000.
- MICHEL, Guillermo (Coord.), *Caminos del zapatismo: Resistencia y liberación*, Redes, México, 2005.
- MIER, Sebastián, "Fe cristiana" en Luis G. del Valle (Ed.), *Conceptos útiles de teología*, CRT, México, 1989.
- MIER, Sebastián, *El sujeto social en moral fundamental*, Universidad Pontificia de México, México, 1996.
- MIER, Sebastián, *Marta en el evangelio liberador*, CRT, México, 1997.
- MIGNOLO, Walter D., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Trad. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Gedisa, Barcelona, 2007.
- MIGNOLO, Walter G., "Posoccidentalismo: El argumento desde América Latina" en Santiago Castro-Gómez et al. (Coord.), *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, University of San Francisco-Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.
- MIRANDA, Francisco, "Vasco de Quiroga, artífice humanista de Michoacán" en Carlos Herrejón Peredo (Ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Colegio de Michoacán, Zamora, 1984.
- MIRANDA, Francisco, "Vasco de Quiroga: Precursor de la seguridad social" en Francisco Miranda et al. (Comp.), *Vasco de Quiroga: Educador de adultos*, Biblioteca Digital CREFAL, [http://www.crefal.edu.mx/biblioteca\\_digital/coleccion\\_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/precurs.pdf](http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/coleccion_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/precurs.pdf), consulta mayo de 2010.
- MIRANDA, Francisco, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, UMSNH, Morelia, 1990.
- MIRANDA, Francisco, *El Pátzcuaro de Don Vasco, un modelo de integración étnica y cultural*, CREFAL, Pátzcuaro, 1983.
- MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, JUS, México, 2007.
- MIRANDA, Porfirio, *Comunismo en la biblia*, Siglo XXI, México, 1988.

- MIRANDA, Porfirio, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, edición privada, México, 1971.
- MIRES, Francisco, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*, Aracaria, Buenos Aires, 2006.
- MIRÓ QUESADA, Francisco, “La filosofía y la creación intelectual” en Pablo González Casanova, *Cultura y creación intelectual en América Latina*, ECS, La Habana, 1990.
- MONEDERO, Juan Carlos, “Presentación” en *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005.
- MONTEJANO, Bernardino, *Curso de Derecho Natural*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998.
- MONTEMAYOR ROMO DE VIVAR, Carlos, *La unificación del conceptual de los derechos humanos*, Porrúa-UNAM, 2002.
- MORA LOMELÍ, Raúl (Coord.), *Analizar la realidad en América Latina*, CRT, México, 1991.
- MORALES SÁNCHEZ, Joaquín, *Pluralismo jurídico en Guerrero. La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de la Costa Montaña*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2009.
- MORALES, Patricia (Coord.), *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*, Siglo XXI, México, 1994.
- MORÁN ÁLVAREZ, Julio César, *El pensamiento de Vasco de Quiroga: Génesis y trascendencia*, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia, 1990.
- MOREIRA DA SILVA, José Carlos, “Pluralismo jurídico y nuevos movimientos sociales: de la crisis de la dogmática jurídica a la afirmación de nuevos derechos” en Jesús Antonio de la Torre Rangel (Coord.), *Pluralismo jurídico. Teoría y experiencias*, CENEJUS-UASLP, Aguascalientes-San Luis Potosí, 2007.
- MORENO, Juan Joseph, *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga. Edición facsimilar, de la impresa en 1766*, estudio introductorio de Ricardo León Alanís, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia, 1998.
- MORIN, Edgar, *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- MORIN, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Trad. Domènec Bergadè, Kairós, Barcelona, 2005.
- MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Trad. Marcelo Pakman, Gedisa, Barcelona, 2005.
- MOYA PONS, Frank, *Después de Colón. Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- MUGUERZA, Javier et al., *El fundamento de los derechos humanos*, Editorial Debate, Madrid, 1989.
- MUÑOZ, Rolando, *Nueva conciencia de la Iglesia en América latina*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- MURIEL, Josefina, *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI*, JUS, México, 1956.
- MURO OREJÓN, Antonio, *Lecciones de Historia del Derecho Hispano-Indiano*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1989.
- NARDONI, Enrique, *Los que buscan justicia*, Verbo Divino, Estella, 1997.
- NAVARRO REYES, Jesús, *Cómo hacer filosofía con palabras*, FCE, México, 2010.
- NAVIA VELASCO, Carmiña, *La mujer en la Biblia. Opresión y liberación*, Dabar, México, 1994.
- NICOLAU-COLL, Agusti, “Derechos humanos y diversidad cultural” en *Ixtus 57*, Cuernavaca, 2006.
- NINO, Carlos Santiago, *Introducción al análisis del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1987.
- NOGUEIRA ALCALÁ, Humberto, *Teoría y dogmática de los derechos fundamentales*, UNAM, México, 2003.
- NOGUEZ, Armando, *Biblia, ética y apocalíptica. Aportes para la resistencia cristiana*, Dabar-Universidad Intercontinental, México, 1999.
- NOGUEZ, Armando, *El libro del Éxodo*, Dabar, México, 2001.
- NOGUEZ, Armando, *Palabra de vida, liberación de la letra que mata*, CAM, México, 1992.
- NOLAN, Albert, *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1981.
- NOLAN, Albert, *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*, Sal Terrae, Santander, 2007.
- NOVAK, Michael, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984.
- NOVAK, Michael, *Visión renovada de la sociedad democrática*, CEE, México, 1984.
- NOVOA MONREAL, Eduardo, *¿Qué queda del Derecho Natural?*, Depalma, Buenos Aires, 1967.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Carlos Juan, *La marcha de la dignidad indígena como búsqueda de la autonomía*, Plaza y Valdés, México, 2008.
- NUSSBAUM, Martha, “Capacidades humanas y justicia social” en Jorge Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Catarata, Madrid, 1999.
- OCHOA GARCÍA, Carlos, *Derecho consuetudinario y pluralismo jurídico*, Cholsamaj, Guatemala, 2002.
- OCKAHM, Guillermo, “*Opus nonaginta dierum*” en *Opera politica*, Vol. II, University Press, Manchester, 1972.

- OLIVEROS, Roberto, *¿Triunfo o fracaso? Presente y futuro de la teología de la liberación y la iglesia de los pobres en América Latina*, Dabar, México, 1997.
- OLIVEROS, Roberto, "Historia de la teología de la liberación" en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- OLIVEROS, Roberto, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión [1966-1976]*, CRT, México, 1977.
- ORDÓÑEZ CIFUENTES, José Emilio Rolando (Coord.), *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho*, UNAM, México, 2004.
- ORÍGENES, *Contra Celso*.
- ORÍGENES, *Homilía sobre el Cantar de los Cantares*.
- ORTEGA CAZENAVE, Hugo Osvaldo, "El surgimiento de la filosofía de la liberación" en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, no. 3, Salamanca, 1976.
- PALACIO, Carlos, "Treinta años de teología en América Latina. Una declaración" en Luis Carlos Sucin (Ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 2001.
- PALACIO, Germán, *Pluralismo Jurídico*, IDEA/Universidad Nacional, Bogotá, 1993.
- PANIKKAR, Raimon, "La notion des droits de l'homme, est-elle un concept occidental?" en *Diogenes* 129, 1982.
- PARISH, Helen-Rand, "Bartolomé de Las Casas. Una saga para nuestro tiempo" en *Bartolomé de Las Casas. Liberación para los oprimidos*, Josten's/American Yearbook, California, 1984.
- PARISH, Helen-Rand, *Espiritualidad del Padre Las Casas. Una vida y una obra redescubiertas*, Trad. Rosalienda Villegas, IMDOSOC, México, 1997.
- PARISH, Helen-Rand, *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*, FCE, México, 1992.
- PATIÑO PALAFOZ, Luis, *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, Los libros de Homero, México, 2007.
- PECES-BARBA, Gregorio, "Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de moral y derecho" en Javier Muguerza *et al.*, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.
- PECES-BARBA, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Universidad Carlos III de Madrid – BOE, Madrid, 1999.
- PECES-BARBA, Gregorio, *Ética, poder y derecho*, Fontamara, México, 2000.
- PECES-BARBA, Gregorio *et al.* (Direc.), *Historia de los derechos fundamentales*, 3 tomos, Dykinson-UC3M, Madrid, 2009.
- PEDREGAL, Amparo, "La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo" en *La Mujer en los orígenes del cristianismo*,
- PEIRANO, Jorge, *El derecho de resistencia*, Talleres Gráficos, Montevideo, 1945.
- PELÁEZ, Jesús, "El universalismo de Jesús en los evangelios. Infieles y bárbaros en el cristianismo de los dos primeros siglos" en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 238, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/238.htm>, consulta abril del 2009.
- PELÁEZ, Jesús, "Los milagros de Jesús en los Evangelios sinópticos: posibilidad e historicidad" en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 228, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/228.htm>, consulta mayo del 2009.
- PELÁEZ, Jesús, "Un largo viaje hacia el Jesús de la historia" en Juan José Tamayo (Ed.), *Diez Palabras sobre Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella, 1999.
- PEÑA JUMPA, Antonio *et al.*, *Constituciones, derecho y justicia en los pueblos indígenas de América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002.
- PEREÑA, Lucio, *La idea de la justicia en la conquista de América*, Mapfre, Madrid, 1992.
- PEREÑA, Lucio, "La economía de la solidaridad. Estudio introductorio" en Alonso de Veracruz, *De Iusto Bello contra Indos*, CSIC, Madrid, 1997.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, "Bartolomé de Las Casas" en Laureano Robles, *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, 1992.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?*, Editorial Mundo Negro, Madrid, 1991.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, *Fray Bartolomé de las Casas: Brevísima relación de su vida, diseño de su personalidad, síntesis de su doctrina*, San Esteban, Salamanca, 1984.
- PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, "Las generaciones de derechos fundamentales" en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, no. 10, septiembre-diciembre 1991.
- PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, "Los clásicos iusnaturalistas españoles" en Gregorio Peces-Barba y Eusebio Fernández (Direc.), *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I: Tránsito a la Modernidad. Siglos XVI y XVII*, Dykinson-UC3M, Madrid, 1998.
- PÉREZ LUÑO, Antonio, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 2005.

- PÉREZ LUÑO, Antonio, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid, 1992.
- PETIT, Eugene, *Tratado elemental de derecho romano*, Trad. José Fernández, Porrúa, México, 1993.
- PIERIS, Aloysius, *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*, Verbo Divino, Estella, 2001.
- PIKAZA, Xabier, *Para leer la historia del Pueblo de Dios*, Verbo Divino, Estella, 1987.
- PÍO VI, *Quod aliquantum*.
- PIXLEX, Jorge, “Don Sergio, pastor ecuménico” en *Christus*, no. 728, México, enero-febrero 2002.
- PIXLEX, Jorge, “Opción por los pobres y Dios de los pobres” en José Ma. Vigil (Ed.), *La opción por los pobres*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- PIXLEY, Jorge y BOFF, Cleodovis, *Opción por los pobres*, Trad. Alfonso Ortiz, Paulinas, Madrid, 1986.
- PIXLEY, Jorge, *Éxodo. Una lectura evangélica y popular*, CRT-CEE, México, 1983.
- PIXLEY, Jorge, *Historia de Israel desde la perspectiva de los pobres. Israel, desde su fundación revolucionaria hasta su fin revolucionario (1220 a.C.-135 d.C.)*, Palabra Ediciones, México, 1993.
- POPPER, Karl, *Miseria del historicismo*, Trad. Pedro Schuwartz, Alianza-Taurus, Madrid, 1973.
- POWELL, Philip Wayne, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, FCE, México, 1977.
- POWELL, Philip Wayne, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, FCE, México, 1980.
- PRIEGO, Juan Jesús, *Crítica de la información impura. La información mercancía en la sociedad global*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2006.
- PUREZA, Juan Manuel, “Usos contrahegemónicos defensivos y de oposición del derecho internacional: de la Corte Penal internacional a la herencia común de la humanidad” en *El derecho y la globalización desde abajo*, Trad. Carlos F. Morales, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México, 2007.
- QUIROGA, Vasco de, “Carta al Consejo” en *La utopía en América*, Dastin, Madrid, 2002.
- QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho” en *La utopía en América*, Dastin, Madrid, 2002.
- QUIROGA, Vasco de, “Reglas y ordenanzas...” en *La utopía en América*, Dastin, Madrid, 2002.
- QUIROGA, Vasco de, “Testamento” en *La utopía en América*, Dastin, Madrid, 2002.
- QUIROGA, Vasco de, “Tracta de los españoles que captivan los chichimecas que se vienen a bautizar y los hechan a las minas; pide se remedie para adelante” en Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, Vol. II, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, Zamara-San Luis Potosí, 2000.
- QUIROGA, Vasco de, *De debellandis Indis*, Edición de René Acuña, UNAM, México, 1988.
- RADBRUCH, Gustav, *Filosofía del derecho*, Trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1950.
- RAJAGOPAL, Balakrishan, “Los límites del derecho en la globalización contrahegemónica: la Corte Suprema de la India y la lucha en el valle de Narama” en *El derecho y la globalización desde abajo*, Trad. Carlos F. Morales, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México, 2007.
- RAMÍREZ, Mina, *La catedral de don Vasco de Quiroga*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1986.
- RASMUSSEN, Jorgen Nybo, *Fray Jacobo Daciano*, Trad. Estanislao Navarrete, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1992.
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, Trad. María Dolores González, FCE, México, 2002.
- RECASÉNS SICHES, Luis, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 1983.
- REMESAL, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, Tomo I, Porrúa, México, 1988.
- REYES, Arturo y ZEBADÚA, Miguel Ángel, *Samuel Ruiz. Su lucha por la paz en Chiapas*, Ediciones del Milenio, México, 1995.
- RICHARD, Pablo, *Apocalipsis: Reconstrucción de la Esperanza*, DEI, San José de Costa Rica, 1994.
- RICHARD, Pablo, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación libradora de los Hechos de los Apóstoles*, Dabar, México, 1998.
- RIECHMANN, Jorge, “Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir” en Jorge Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Catarata, Madrid, 1999.
- RIST, Gilber, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Trad. Adolfo Fernández, Catarata-UCM, Madrid, 2002.
- ROBLES, Gregorio, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Civitas, Madrid, 1992.
- RODRÍGUEZ, Carlos y ARENAS, Luis Carlos, “Derechos indígenas, activismo transnacional y movilización legal: la lucha del pueblo U'wa en Colombia” en *El derecho y la globalización desde abajo*, Trad. Carlos F. Morales, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México, 2007.

- RODRÍGUEZ, Saturnino, *Pasado y futuro de la Teología de la liberación. De Medellín a Santo Domingo*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- RODRÍGUEZ-TOUBES, Joaquín, *La razón de los derechos: perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1995.
- ROIG, Arturo Andrés, “Función actual de la filosofía en América Latina” en AA.VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.
- ROMERO CORA, Miguel Ángel, “Alonso de la Veracruz y la reforma de la lógica escolástica” en AA.VV., *Libro anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos*, ISEE, México, 2007.
- ROMERO, Óscar Arnulfo, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, Ed. Jon Sobrino et al., UCA Editores, San Salvador, 2001.
- RORTY, Richard, *Consecuencias del pragmatismo*, Trad. José Miguel Esteban, Tecnos, Madrid, 1996.
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, “Los conceptos análogos como conceptos históricos” en Napoleón Conde Gaxiola y Paola Martínez Vergara, *Hermenéutica y derecho. Perspectiva analógica y dialéctica*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2010.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, “Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI” en Carolina Ponce Hernández (Coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan L., *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- RUIZ GARCÍA, Samuel y TORNER, Carles, *Cómo me convirtieron los indígenas*, Trad. Milagros Amado Mier y Denise Garnier, Sal Terrae, Santander, 2003.
- RUIZ GARCÍA, Samuel, “Derechos humanos de las minorías étnicas” en *Christus*, no.512, México, julio de 1978.
- RUIZ GARCÍA, Samuel, *En esta hora de gracia. Carta pastoral*, DABAR, México, 1993.
- RUIZ GARCÍA, Samuel, *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Principios teológicos*, San Pablo, México, 1999.
- RUIZ GARCÍA, Samuel, *Teología bíblica de la liberación*, Jus, México, 1975.
- RUIZ MEDRANO, Ethelia, “Códices y justicia: los caminos de la dominación” en *Arqueología Mexicana*, no. 38, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, julio-agosto de 1999.
- RUIZ MEDRANO, Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, Colegio de Michoacán, Zamora, 1991.
- RUIZ SOTELO, Mario, “Bartolomé de Las Casas (1484-1566)” en Enrique Dussel et al., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, Siglo XXI-CREFAL, México, 2009.
- RUIZ SOTELO, Mario, “Vasco de Quiroga” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, Siglo XXI-CREFAL, México, 2009.
- RUIZ-MIGUEL, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Trotta, Madrid, 2002.
- SAINT LU, A., *Las Casas indigéniste. Etudes sur la vie et l’oeuvre du défenseur des indiens*, L’Harmattan, París, 1982.
- SALAMANCA, Antonio, *El derecho a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2006.
- SALAMANCA, Antonio, *Filosofía de la revolución. Filosofía para el socialismo en el siglo XXI*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2008.
- SALAMANCA, Antonio, *Fundamento de los derechos humanos*, Nueva Utopía, Madrid, 2003.
- SALAMANCA, Antonio, *Política de la revolución. Política para el socialismo del siglo XXI*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2008.
- SALAMANCA, Antonio, *Yo soy guardián mundial de mi hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri*, IKO, Frankfurt, 2003.
- SALAS, Antonio, *Los profetas. Heraldos del Dios que actúa*, Dabar, México, 1993.
- SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1985.
- SALAZAR BONDY, Augusto, “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación” en *Stromata*, año XXIX, no. 4, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1973.
- SALAZAR BONDY, Augusto, *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, UNMSM, Lima, 1995.
- SAMOUR, Héctor, “Filosofía y libertad” en Rodolfo Cardenal y Jon Sobrino (Coord.), *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, Sal Terrae, Santander, 1999.
- SAMOUR, Héctor, *Filosofía del Derecho*, UCA Editores, El Salvador, 1999.
- SAMOUR, Héctor, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, UCA Editores, San Salvador, 2002.
- SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*

- SAN AGUSTÍN, *Sobre la Trinidad*.
- SAN AMBROSIO, *Historia de Nabot*.
- SAN BASILIO, *Homilía sobre el salmo XIV, contra los prestamistas*.
- SAN BASILIO, *Sobre Lucas*.
- SAN GREGORIO DE NISA, *Homilía I sobre el amor a los pobres*.
- SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía acerca de las limosnas*.
- SÁNCHEZ RUBIO, David, “Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos” en *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, No. 17, UASLP, San Luis Potosí, 2010.
- SÁNCHEZ RUBIO, David, “En torno a la historización y las generaciones de derechos humanos” en *Ignacio Ellacuría. 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, Instituto Andaluz de Administración Pública, Sevilla, 2010.
- SÁNCHEZ RUBIO, David, *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2007.
- SÁNCHEZ RUBIO, David, *El pensamiento humanista de Leopoldo Zea. Conciencia histórica y derechos humanos*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2008.
- SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.
- SÁNCHEZ, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México, 1999.
- SANDERS, E.P., *La figura histórica de Jesús*, Trad. José Pedro Tosaus, Verbo Divino, Estella, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa y RODRÍGUEZ, Cesar A., “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica” en SANTOS, Boaventura de Sousa y RODRÍGUEZ, Cesar A. (Ed.), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, Trad. Carlos F. Morales, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, “Introducción: Para ampliar el canon democrático” en *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia-ILSA, Bogotá, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Siglo XXI-Universidad de los Andes, México-Bogotá, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del sur*, Siglo XXI-Clacso, México, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *El discurso y el poder. Ensayo sobre la sociología de la retórica jurídica*, Sergio A Fabris, Porto Alegre, 1988.
- SARAVIA, Javier, *El camino de la historia: Un curso sobre el Apocalipsis*, CRT, México, 1986.
- SARAVIA, Javier, *Jesús interpreta las escrituras. Perspectivas hermenéuticas a partir de Mt 5, 17*, CRT, México, 1992.
- SCANNONE, Juan Carlos, “Treinta años de teología en América Latina” en Luis Carlos Sucin (Ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 2001.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- SCHNEIDER, Reinhold, *Bartolomé de Las Casas y Carlos V*, Trad. C. Lehmann, Editorial Hermes, México, 1997.
- SCHÖKEL, Luis Alonso, *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid, 1997.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Trad. Víctor Morla, Verbo Divino, Estella, 1997.
- SCHÜSSLER, Elisabeth, *Cristología feminista crítica*, Trotta, Madrid, 2000.
- SCHÜSSLER, Elisabeth, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1996.
- SCHUTTE, Ofelia, “Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano” en *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*, no. 8, UdeG, Guadalajara, enero-abril de 1987.
- SCHWANTES, Milton y MESTERS, Carlos, *La fuerza de Yahvé actúa en la Historia. Breve historia de Israel*, Dabar, México, 1992.
- SCHWEITZER, Albert, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Trad. Juan Miguel Díaz, Edicep, Valencia, 1990.
- SEARLE, John R., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Trad. Luis Manuel Valdés, Cátedra, Madrid, 1980.

- SECRETARIADO DE JUSTICIA Y NO-VIOLENCIA (Brasil), “¿Qué es la no-violencia?” en *Christus*, No. 737, México, julio-agosto 2003.
- SEGUNDO, Juan Luis, *De la sociedad a la teología*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1970.
- SEGUNDO, Juan Luis, “Libertad y liberación” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- SEGUNDO, Juan Luis, “Revelación, fe, signos de los tiempos” en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- SEGUNDO, Juan Luis, *De la sociedad a la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1970.
- SEGUNDO, Juan Luis, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander, 1989.
- SEGUNDO, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982.
- SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- SEGUNDO, Juan Luis, *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975.
- SEGUNDO, Juan Luis, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Cristiandad, Madrid, 1985.
- SEMPERE, Joaquim, *L’explosió de les necessitats*, Edicions 62, Barcelona, 1992.
- SENENT, Juan Antonio, “Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos”, en *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, Sal Terrae, Santander, 1999.
- SENENT, Juan Antonio, *Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis*, Trant lo Blanch, Valencia, 2007.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Apología*, Ed. Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Ed. Ángel Losada, CSIC, Madrid, 1951.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Demócrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1996.
- SERRANO GASSENT, Paz, “Introducción” en *La utopía en América*, Dastin, Madrid, 2002.
- SERRANO GASSET, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, FCE-UNED, México-Madrid, 2001.
- SERRANO, Omar, “Sobre el método de la historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría” en AA.VV., *Para una filosofía liberadora*, UCA Editores, San Salvador, 1995.
- SEVILLA, José M., “El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad” en Reyes Mate (Ed.), *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 2005.
- SHIVA, Vandana, “Derecho a la alimentación, libre comercio y fascismo” en *La globalización de los derechos humanos*, Crítica, Barcelona, 2006.
- SICRE, José Luis, *Con los pobres de la tierra*, Cristiandad, Madrid, 1984.
- SICRE, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 2000.
- SICRE, José Luis, *Los profetas de Israel y su mensaje*, Cristiandad, Madrid, 1986.
- SICRE, José Luis, *Profetismo de Israel*, Verbo Divino, Estella, 2000.
- SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Sígueme, Salamanca, 1983.
- SILVA SANTISTEBAN, Fernando, *Introducción a la antropología jurídica*, FCE, Lima, 2000.
- SOBRINO, Jon, “Opción por los pobres y seguimiento de Jesús” en José Ma. Vigil (Ed.), *La opción por los pobres*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- SOBRINO, Jon, “Opción por los pobres” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 251, <http://servicioskoinonia.org/relat/251.htm>, consulta marzo 2010.
- SOBRINO, Jon, *Cristología desde América Latina*, CRT, México, 1976.
- SOBRINO, Jon, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander, 1992.
- SOBRINO, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Trotta, Madrid, 2007.
- SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, CRT-UIA, México, 1994.
- SOBRINO, Jon, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander, 1982.
- SOBRINO, Jon, *Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador, 2004.
- SOLIS BELLO ORTIZ, N.L. et al., “La filosofía de la liberación” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”, [1300-2000]*, Siglo XXI-CREFAL, México, 2009.
- SOLÓRZANO, Norman José, *Crítica de la imaginación jurídica. Una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2007.
- SOLÓRZANO, Norman, “Marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno” en Jesús Antonio de la Torre Rangel (Coord.), *Derecho alternativo y crítica jurídica*, UAA-ITESO-Porrúa, México, 2002.

- SOLÓRZANO, Norman, “Reflexiones sobre dignidad humana y derechos humanos” en *Revista Jurídica*, v. 11, n° 21, CCJ/FURB, jan./jun. 2007.
- SOLS LUCIA, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999.
- SOTELO VALENCIA, *América Latina: De crisis y paradigmas. La teoría de la dependencia en el siglo XXI*, Plaza y Valdés-UNAM, México, 2005.
- STANGERUP, Henrik, *Fray Jacobo*, Trad. Ana Sofía Pascual, Tusquets Editores, Barcelona, 1993.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, CNDH, México, 2000.
- STOPSKY, Fred, *Bartolome de Las Casas. Champion of indian rights*, Discovery Enterprises, Lowell, 1992.
- SUÁREZ, Francisco, *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador*.
- SUÁREZ, Marcela, *Hospitales y sociedad en la Ciudad de México en el siglo XVI*, UAM, México, 1988.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Hacia la comunidad. 6. Dios y Jesús*, Trotta, Madrid, 2000.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “Recepción en Europa de la teología de la liberación” en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José y RODRÍGUEZ, Edgardo (Coord.), *Aportación de la Teología de la Liberación a los Derechos Humanos*, Universidad Carlos III de Madrid – Dykinson, Madrid, 2008.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “El método de historización de los conceptos teológicos en Ellacuría” en Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour (Ed.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2007.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “Fundamentalismo político: la religión del Imperio” en Juan José Tamayo y María José Fariñas, *Culturas y religiones en diálogo*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “Teología de la liberación: revolución metodológica. Nuevas aportaciones y desafíos al primer mundo” en Luis Carlos Sucin (Ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 2001.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, “Utopías históricas y esperanzas cristianas” en *Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid, 1985.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Cristianismo: profecía y utopía*, Verbo Divino, Estella, 1987.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Hacia la comunidad. 5. Por eso lo mataron*, Trotta, Madrid, 1998.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Ignacio Ellacuría y los derechos humanos*, Conferencia pronunciada en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2 de agosto de 2006.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, Tirant Lo Blanc, Valencia, 2010.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella, 2000.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Estella, 1998.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- TEJA, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999.
- TENA RAMÍREZ, Felipe, *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, Porrúa, México, 1990.
- TERTULIANO, *Apologeticum*.
- TERTULIANO, *Apología*.
- TERTULIANO, *Contra judíos*.
- TERTULIANO, *Sobre la idolatría*.
- THEISSEN, Gerd, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Trad. Francisco Ruiz y Senén Vidal, Sígueme, Salamanca, 1995.
- TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Trad. Flora Botton, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos, “Alonso de la Veracruz (1507-1584) en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, Siglo XXI-CREFAL, México, 2009.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés, “Teología, filosofía y ciencias de la religión” en José Gómez Caffarena, *Religión*, Trotta, Madrid, 1993.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2005.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés, *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo Divino, Estella, 2000.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1996.

- TORRES, Alfredo José, *Bartolomé de Las Casas. Utopía vigente. Diálogo y educación no violenta*, Editorial Torres Asociados, México, 2003.
- TORRES, Juana, “El protagonismo de las primeras mártires cristianas” en GÓMEZ-ACEBO, Isabel (Ed.), *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005.
- TRIGO, Pedro, “Creación y mundo material” en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, 1993.
- TRIGO, Pedro, “El futuro de la Teología de la Liberación” en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993.
- TRIGO, Pedro, “Situación de la teología al final del siglo XX” en *Christus*, no. 719, 2000.
- TRIGO, Pedro, *Creación e historia en el proceso de liberación*, Paulinas, Madrid, 1988.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- VALLE, Perla, “Códices coloniales. Memorias en imágenes de los pueblos indios” en *Arqueología Mexicana*, no. 38, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, julio-agosto de 1999.
- VALLE, Perla, “Memorias en imágenes de los pueblos indios” en *Arqueología Mexicana*, no. 38, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, julio-agosto de 1999.
- VAN ZANTWIJK, R.A.M., *Los servidores de los santos*, INAH, México, 1979.
- VELASCO GÓMEZ, Alonso, “Las ideas republicanas para una nación multicultural” en *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Introducción” en Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*,
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Presentación” en VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Trad. Roberto Heredia et al., UNAM, México, 2004.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Prólogo” en Carolina Ponce Hernández (Coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, *Republicanismo y multiculturalismo*, Siglo XXI, México, 2006.
- VELÁZQUEZ DE SALAZAR, Juan, “Praefatio in sequentes quastiones” en Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas, descubiertos y anotados por Lewis Hanke*, Ed. Agustín Millares Carlo, FCE, México, 1977.
- VENEGAS, Claudia, *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*, INAH, México, 1973.
- VERACRUZ, Alonso de la, “Los avisos que se dieron al señor marqués de Falces quando yva a Nueva España” en *De Iusto Bello contra Indos*, CSIC, Madrid, 1997.
- VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre los diezmos*, Organización de Agustinos de Latinoamérica, México, 1994.
- VERACRUZ, Alonso de, *Espejo de los cónyuges*, Trad. Carolina Ponce Hernández, Los Libros de Homero, México, 2007.
- VERACRUZ, Alonso de, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Trad. Roberto Heredia et al., UNAM, México, 2004.
- VERGÉS RAMÍREZ, Salvador, *Derechos humanos: Fundamentación*, Tecnos, Madrid, 1997.
- VIDAL, Marciano, *Moral de actitudes. Moral social*, Tomo III, PS Editorial, Madrid, 1980.
- VIDAL, Marciano, *Para comprender la solidaridad*, Verbo Divino, Estella, 1996.
- VIDAL-BENEYTO, José (Ed.), *Derechos humanos y diversidad cultural. Globalización de las culturas y derechos humanos*, Icaria, Barcelona, 2005.
- VIDALES, Raúl, “Cuestiones en torno al método de la teología en América Latina” en Gustavo Gutiérrez et al., *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- VIDELA, Gabriela, *Un señor obispo. Sergio Méndez Arceo*, Correo del Sur, Cuernavaca, 1982.
- VIGIL, José Ma., “La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la OP” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 371, <http://servicioskoinonia.org/relat/371.htm>, consulta junio 2010.
- VIGIL, José Ma., “Opción por los pobres: ¿Preferencial y no excluyente?” en José Ma. Vigil (Ed.), *La opción por los pobres*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- VIGIL, José María, “¿Cambio en el paradigma de la Teología de la Liberación?” en *Christus*, No. 701, 1997.
- VIGIL, José María, “La Misión en contexto en América Latina. Cambios en el contexto que condicionan la misión de hoy” en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, no. 284, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/284.htm>, consulta marzo del 2009.
- VILANOVA, Evangelista, *Para comprender la Teología*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- VILLEY, Michel, “Orígenes de la noción de derecho subjetivo”, en Michel Villey, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Editorial Universitaria, Valparaíso, 1976.
- VILLORO, Luis, *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
- VITORIA, Francisco de, *De indis*

- VITORIA, Francisco de, *De iure belli*
- VON RECHNITZ, Alejandro, “El Génesis: De la creación a la vocación de Abraham”, Biblioteca Electrónica de Servicios Koinonía, <http://servicioskoinonia.org>, consulta abril del 2009.
- VON RECHNITZ, Alejandro, *Para entender la Biblia* en Biblioteca Electrónica de Servicios Koinonía, <http://servicioskoinonia.org>, consulta abril del 2009.
- WALKER, Martin, *Historia del Antiguo Egipto*, EDIMAT, Madrid, s/a.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *Análisis de sistema-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México, 2006.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Trad. Antonio Resines, Siglo XXI, México, 2007.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *Universalismo europeo. El discurso del poder*, Trad. Siglo XXI, México, 2007.
- WALSH, W.H., *Introducción a la filosofía de la historia*, Trad. Luisa Martínez Passarge, Siglo XXI, México, 2006.
- WARREN, J. Benedict, *Vasco de Quiroga en África*, Fimax, Morelia, 1999.
- WARREN, J. Benedict, *Vasco y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, Universidad Michoacana, Morelia, 1990.
- WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edición de Francisco Gil, FCE, México, 2003.
- WEBER, Max, “La política como vocación”, en *El político y el científico*, Trad. Francisco Rubio, Madrid, Alianza, 1993.
- WERZ, Nikolaus, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Trad. Gustavo Ortiz, Nueva Sociedad, Caracas, 1995.
- WHITFIELD, Teresa, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, UCA Editores, San Salvador, 2006.
- WILFRED, Felix, “¿Derechos humanos o los derechos de los pobres? Rescatando los derechos humanos de las inversiones contemporáneas”, en *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogo norte-sur*, MAD, Sevilla, 2004.
- WINK, Walter, *Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination*, Fortress Press, Minneapolis, 1992.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Trad. Alfonso García y Ulises Moulines, UNAM, México, 2003.
- WOLF, Eric R., *Europa y la gente sin historia*, Trad. Agustín Bárcenas, FCE, México, 2005.
- WOLKMER, Antonio Carlos, “Bases éticas para una juridicidad alternativa” en Jesús Antonio de la Torre Rangel (Coord.), *Derecho alternativo y crítica jurídica*, UAA-ITESO-Porrúa, México, 2002.
- WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, Trad. David Sánchez Rubio, MAD, Sevilla, 2006.
- WOLKMER, Antonio Carlos. “El pluralismo jurídico: Elementos para un ordenamiento alternativo” en *Crítica jurídica*, n. 13, UNAM, México, 1993.
- ZAID, Gabriel, “El modelo Vasco de Quiroga” en *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*, IMDOSOC, México, 2005.
- ZAVALA, Silvio, “Don Vasco de Quiroga en defensa de Pátzcuaro” en *Iberoamericana Pragensia*, Año XX, Praga, 1986.
- ZAVALA, Silvio, “Suplemento biográfico al artículo sobre Vasco de Quiroga” en *Memoria de El Colegio Nacional*, No. IX: 3, México, 1981.
- ZAVALA, Silvio, “Veracruz, iniciador del derecho agrario” en AA.VV., *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte (1584-1984)*, UNAM, México, 1986.
- ZAVALA, Silvio, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina: Siglos XVI y XVII*, CNDH, México, 2001.
- ZAVALA, Silvio, *La encomienda indiana*, Porrúa, México, 1992.
- ZAVALA, Silvio, *Los esclavos indios en Nueva España*, El Colegio Nacional, México, 1994.
- ZAVALA, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa, México, 1997.
- ZEA, Leopoldo, *La conciencia del hombre en la filosofía: Introducción a la filosofía*, UNAM, México, 1953.
- ZEA, Leopoldo, “Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana” en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, no. 20, UNAM/FCE, México.
- ZEA, Leopoldo, *América en la historia*, FCE, México, 1957.
- ZEA, Leopoldo, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, UNAM, México, 1990.
- ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona, 1976.
- ZEA, Leopoldo, *Ensayo sobre la filosofía de la historia*, Stylo, México, 1948.
- ZEA, Leopoldo, *Filosofía de la historia latinoamericana*, FCE, México, 1980.
- ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1998.
- ZUBIRI, Xavier, “El concepto descriptivo de tiempo” en *Realitas II*, Madrid, 1976.

- ZUBIRI, Xavier, "El Espacio" en *Realistas I*, Madrid, 1974.
- ZUBIRI, Xavier, "Sobre el problema de la filosofía" en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza, Madrid, 2002.
- ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994.
- ZUBIRI, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- ZUBIRI, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editoria-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.
- ZYGMUNT, Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Barcelona, 2005.