

CRÍTICA DE LA IDEOLOGIZACIÓN DE DERECHOS HUMANOS DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Alejandro ROSILLO MARTÍNEZ¹

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Ideología, crítica e historización*. 2.1 *Sobre el método de historización de los conceptos*. 2.2 *La historización de derechos humanos*. III. *La inversión ideológica de Derechos Humanos*. 3.1 *Un ejemplo: la inversión ideológica en John Locke*. IV. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

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.² En este sentido, 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.³ En otras obras, como en *La ideología alemana*, Marx ve el *carácter ideológico* de los derechos humanos en que son ideas que aparecen como

¹ Profesor investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Correo-e: alejandro.rosillo@uaslp.mx

² Un texto clásico al respecto es el que encontramos en: MARX, Karl, *Sobre la cuestión judía*, Prometeo, Buenos Aires, 2004, p. 19.

³ Cf. ATIENZA RODRÍGUEZ, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, Palestra Editores, Lima, 2008, pp. 44-54.

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 artículo abordaremos la manera en que la Filosofía de la Liberación (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 Ignacio Ellacuría defiende,⁴ pues 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, 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 “metarrelatos” 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 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 es posible esta función de los derechos humanos. Por eso, su crítica es sólo un paso, una etapa del proceso, pues comprende que es una mala estrategia política y deja 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 al neocolonialismo. 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. Por eso se apuesta por el uso de derechos humanos por parte del sujeto vivo,

⁴ Cf. 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.

práxico e intersubjetivo,⁵ y cuando esto no se da, entra en escena la dimensión crítica de la función liberadora de la filosofía.

Dividiremos este artículo siguiendo a dos de los principales autores de la FL. Cada una de las secciones analiza una manera en que la crítica del derecho y en específico de derechos humanos, se hace presente en esta filosofía. Iniciaremos con el estudio del método de historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría, y después veremos el análisis que de la “inversión ideológica” de los derechos humanos realiza Franz Hinkelammert.

II. IDEOLOGÍA, CRÍTICA E HISTORIZACIÓN

Una aplicación de los principales aspectos de la FL elaborada por Ellacuría —realidad histórica, criticidad, creatividad, praxis y liberación—⁶ es el “método de historización de los 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”.⁷ 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. 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

⁵ Para la fundamentación de derechos humanos en esta vertiente, véase: ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, “Fundamentación de los derechos humanos desde la Filosofía de la Liberación”, en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, No. 36, Escuela Libre de Derecho, México, 2012.

⁶ Para ver una introducción a estos conceptos: ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Praxis de liberación y derechos humanos. Una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2008.

⁷ ELLACURÍA, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 98.

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.

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.⁸ 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. 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:⁹

- 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 muestra 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,

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 99.

⁹ Cf. *Idem*.

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 presenta como un marco teórico que muestra 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,¹⁰ 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 sociales y que es funcional al dominio de una clase o grupo, tal como lo expresa en la *Ideología Alemana*,¹¹ en *El Capital* al abordar la teoría del fetichismo de la mercancía,¹² y en el prólogo de la *Contribución a la economía política*.¹³ 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

¹⁰ *Ibidem*., p. 100.

¹¹ Cf. MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Ideología alemana*, Trad. Wenceslao Roces, Cultura Popular, México, 2006.

¹² Cf. MARX, Karl, *El Capital*, Tomo I, Trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 36-47.

¹³ Cf. MARX, Karl, "Prólogo" en *Contribución a la economía política*, Trad. Marat Kuznetsov, Progreso, Moscú, 1989, pp. 6-10.

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 puede 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 *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”.¹⁴ 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.¹⁵

Siguiendo el análisis sobre “ideología” realizado por Luis Villoro¹⁶, podemos señalar que Ellacuría establece un concepto de ideología tanto en su faceta gnoseológica como sociológica. 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, que son ideas sin suficiente fundamento, etc. Por otro lado, como concepto sociológico, los procesos

¹⁴ ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 269-270.

¹⁵ Cf. ELLACURÍA, Ignacio, “Ideología e inteligencia” en *Cursos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 2009, pp. 327-378.

¹⁶ 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 gnoseológica y sociológica de ideología, este autor la define como: “Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas 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. 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.

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 método de historización de los conceptos es, como hemos dicho, una manera de ejercer la función crítica de la FL. Se trata de una forma de realizar una crítica de la ideologización desde el lugar de las víctimas de los sistemas.

2.1. 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, develar aquellas falsedades que han sido institucionalizadas y promovidas como verdaderas y que, como parte de las fuerzas históricas, han afectado el desarrollo de la historia. En este sentido, la historización de los conceptos es un principio de desideologización, y es parte de la comprensión de la historia que realiza Ellacuría.

El ser humano no utiliza su facultad de conocer sólo para determinar cómo son las cosas, sino para defenderse en la lucha por la vida. Señala Ellacuría que este carácter biológico o material es raíz de las ideologizaciones: “la supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y dominación, determina y condiciona las posibilidades del conocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro”.¹⁷ 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. Al contrario, la ideologización busca dar como conceptos reales e históricos a conceptos

¹⁷ ELLACURÍA, Ignacio, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, op. cit., p. 588.

abstractos y universales, que como tales “son admitidos por todos: aprovechándose de ello, se subsumen realidades que, en su efectividad, histórica, son negación de lo que dicen ser”.¹⁸

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.¹⁹ El carácter histórico tiene que ir, por su propia naturaleza, a reconformar los conceptos que respondieron a otros contextos y a otros momentos del proceso. Esto aunado a que la historicidad forma parte de la estructura del conocimiento. Es decir, esto tiene que ver con la inteligencia sentiente,²⁰ 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.

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”,²¹ y por eso la hermenéutica deber ser una hermenéutica real e histórica. La circularidad a la 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 socio-históricas que fluyen desde aquél y también lo reconforman si es que hay transformación de las realidades concretas.

Al ser momentos ideológicos de la praxis humana, los conceptos pueden convertirse en momentos ideologizados cuando ocultan o protegen intereses y privilegios ilegítimos e injustos. Las ideologías dominantes se

¹⁸ *Ibidem.*, p. 591.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Cf. ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y Logos*, 1982; *Inteligencia y Razón*, 1983; *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

²¹ ELLACURÍA, Ignacio, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano” en *Escritos Teológicos*, Tomo I, *op. cit.*, p. 216.

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 formula de manera abstracta y universal. En este carácter son admitidos, y se subsumen realidades que, en su efectividad histórica, son la negación de lo que dicen ser.

Es así como la historización hace una función de desideologización, pues cuestiona y desfundamenta aquellos conceptos que, por ejemplo, presentados como inmutables e invariables por una supuesta naturaleza humana son negación, en la realidad, de lo que dicen ser. En efecto, el método de historización responde a la necesidad de hacer históricos unos conceptos abstractos y universales que, probablemente, pueden estar protegiendo los intereses de los sectores privilegiados de una sociedad. En este sentido Ellacuría señala que “[m]ostran qué van dando de sí en una determinada realidad ciertos conceptos, es lo que se entiende por historización”.²²

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 ensayos, podemos sostener que historizar un concepto consiste en²³ 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; 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; y d) 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. Esto está estrechamente relacionado con el *logos* histórico —o la historicidad de la inteligencia—, pues los conceptos deben ser operativos,

²² ELLACURÍA, Ignacio, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 591.

²³ 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.

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.

Las ideologizaciones tienen una raíz primariamente biológica y material. 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 quien piensa 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 práxico 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".²⁴

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* práxico, buscando contribuir desde su propio dinamismo a la transformación de la historia. No se trata de defender un relativismo o un

²⁴ ELLACURÍA, Ignacio, "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 199.

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.²⁵ 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 descubre 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.²⁶

²⁵ Cf. SERRANO, Omar, *op. cit.*, pp. 49-50.

²⁶ ELLACURÍA, Ignacio, "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", *op. cit.*, p. 436.

2.2. La historización de derechos humanos

Ahora bien, dentro de una praxis de liberación, es necesario historizar el concepto formal de derechos humanos pues corre el riesgo de ser ideologizado; se trata de pensarlo 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.

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

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

La historización de los derechos humanos no consiste formalmente en contar la historia del concepto, ni tampoco en relatar la historia real, sino que sigue las pautas ya expuestas del método de historización de los conceptos; estos son:²⁷

- a) La verificación práctica 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.).²⁸ 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 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 conciencia 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

²⁷ 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.

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 437.

pero a la vez limitado y muestra claras referencias al carácter ambiguo e ideologizado de esta concepción de los derechos humanos, pues “aunque abren un ideal positivo y muestran un método eficaz de lucha para hacer que el derecho sea real, muestran al mismo tiempo su carácter inhumano y se vuelven a convertir en la fuerza legitimadora de los poderosos”.²⁹ Desde su nacimiento esa ha sido la dinámica de esta concepción pues, por ejemplo, el mismo ejército francés que servía a la burguesía revolucionaria francesa —orgullosa de su proclama “universal” de derechos del hombre—, reprimió a los esclavos de Haití que se sublevaron enarbolando una bandera tricolor y cantando, al igual que los franceses en 1789, *la Marseillesa*. 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”.³⁰

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 preci-

samente porque se lo impiden, y desde la realidad negadora, sea personal, grupal, estructural o institucional. Este es un proceso dialéctico donde la teoría interviene para descubrir la historicidad del derecho negado y deseable, y donde la praxis debe ir dirigida al establecimiento de estructuras e instituciones justas para lograr superar la realidad negadora de dicho derecho. Es la lucha por los derechos humanos como expresión más clara de una conciencia madura al respecto. Ellacuría afirma en este contexto:

[L]os derechos humanos deben ser primariamente derechos de los oprimidos, pues los opresores no pueden tener derecho alguno, en tanto que opresores, y a lo sumo tendrán el derecho a que se les saque de su opresión. Sólo haciendo justicia a los pueblos y a las clases oprimidas se propiciará su auténtico bien común y los derechos humanos realmente universales.³¹

Queda claro que la historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos muestra que el problema radical es “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”.³² Una lucha contra la muerte en diversos grados —social, personal, estructural—, no sólo restringiendo la vida a su dimensión biológica sino al tipo de vida, y que se expande a diversos planos: la libertad, la justicia, la dignidad, la solidaridad, etcétera. 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.

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

³¹ ELLACURÍA, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, p. 223.

³² ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pobres oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 439.

²⁹ *Ibidem*, p. 437.

³⁰ *Ibidem*, p. 443.

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”.³³ 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.

La verificación de los derechos humanos debe realizarse no desde lo que se dice sino desde las prácticas reales de los pueblos;³⁴ 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 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 viabilidad 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* que atacan la capacidad humana de replantearse continuamente la realidad de la que se hace cargo.

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

No se puede querer rectamente ningún bien particular y ningún derecho, si no se refiere ese bien y ese derecho a conseguir el bien común de la humanidad y la plenitud humana del derecho. Ahora bien, en un mundo dividido y conflictivo, no radicalmente por las guerras, sino por la injusta distribución de los bienes comunes, esa comunidad y esa humanidad no son estáticas ni unívocas, por lo cual debe ponerse en vigor el principio de la prioridad de lo común y de lo humano sobre lo particular. Esto se logra dando prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos a la hora de plantear con verdad, con justicia y con justeza el problema de los derechos humanos.³⁵

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. 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*, *accesorio* y *colorido* de una cultura, siempre que no cuestione los principios liberales y su individualismo y, mucho menos, la lógica del libre mercado. El proceso de globalización se ha convertido en un proceso de occidentalización, aun en sus versiones “multiculturalistas”. Estas últimas, cabría anotarlo, 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.³⁶ Cuando las diferencias —expresadas en éticas religiosas, comunitarias, etcétera— son capaces de distorsionar el funcionamiento del libre mercado capitalista, entonces “son *criminalizadas* y pasan a ser calificadas como enemigos que se deben eliminar, en cuanto que son consideradas como enemigos del pro-

³⁵ ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pobres oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, pp. 444-445.

³⁶ Cf. DÍAZ POLANCO, Héctor, *Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2006. p. 174.

³³ ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 644.

³⁴ Cf. SENENT, Juan Antonio, “Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos”, en Ignacio Ellacuría. *Aquella libertad esclarecida*, *op. cit.*, p. 165.

greso infinito de la civilización *cristiana y mercantil* occidental”.³⁷ 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, etcétera, 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.³⁸

En este contexto, 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”.³⁹

III. 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

³⁷ 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.

³⁸ ELLACURÍA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pobres oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 438.

³⁹ ELLACURÍA, Ignacio, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, *op. cit.*, p. 351.

ideologización. Una de ellas es el análisis de la “inversión ideológica” realizada por Franz Hinkelammert. Si bien 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 moderno-capitalista.

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. 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.⁴⁰

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, “con institucionalización sólo captamos el proceso que lleva hasta la normalización (la historia *previa a*), y no contiene un elemento crítico (revisión) 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 lo mismo, se capta el momento de normalización y se activa el elemento crítico (*autopolémica*) frente a su absolutización”.⁴¹ En cierta manera, este proceso es semejante en cuanto a la re-visión 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.

3.1. Un ejemplo: la inversión ideológica en John Locke

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.⁴²

Para Hinkelammert existe un método que ha guiado esta inversión del mundo y cuyo resultado es que las víctimas son consideradas culpables y los victimarios se autoproclaman jueces universales. En el caso que nos ocupa, a John Locke más que verlo como “padre de los derechos humanos” —caracterización común en las filosofías hegemónicas—, se le descubre como quien elaboró conceptualmente una interpretación de derechos 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.⁴³

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, 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, posteriormente, de EE.UU.”.⁴⁴ 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

⁴² 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).

⁴³ 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.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁰ Cf. SOLÓRZANO, Norman, *Crítica de la imaginación jurídica*, op. cit., pp. 129-130.

⁴¹ *Ibidem*, p. 130.

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, 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.⁴⁵ 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.⁴⁶

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. Ésta 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. Y es que siendo congruentes, 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 “invertió por completo el concepto mismo del derecho humano tal como había estado presente en la primera revolución inglesa”.⁴⁷ Locke reconoce la

⁴⁵ 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).

⁴⁶ Recordemos 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).

⁴⁷ HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *op. cit.*, p. 84.

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 ningún hombre”.⁴⁸ 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 a 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; se trata de 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.⁴⁹

Ésta 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

⁴⁸ LOCKE, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, *op. cit.*, no. 55, p. 41.

⁴⁹ *Ibidem*, no. 6, p. 11 (negrillas mías).

la ley en la medida en que ésta sea violada”.⁵⁰ 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.

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.⁵¹

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.⁵²

⁵⁰ *Ibidem*, no. 7, p. 11.

⁵¹ *Ibidem*, no. 8, p. 12.

⁵² *Ibidem*, no. 11, p. 14.

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”. No se habla de una relación concreta, con seres humanos vivos y tramas sociales específicas, sino de “la humanidad”, y a la vez, se le 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 Dios⁵³; 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”.⁵⁴

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. 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 oponen a la transformación al estado civil. En efecto, la principal abstracción y uno de los pasos de la inversión ideológica están en que el “nosotros” no son los burgueses

⁵³ Cf. *Ibidem*, no. 21 y 176, pp. 23 y 126.

⁵⁴ HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *op. cit.*, p. 91.

ingleses, sino “todos aquellos 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”.⁵⁵

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, por actuar de manera irracional.

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.⁵⁶

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.⁵⁷

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 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.⁵⁸

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

⁵⁵ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁶ LOCKE, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, op. cit., no. 9, p. 13.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, no. 22, p. 23.

⁵⁸ *Ibidem*, no. 172, p. 125. Ver también no. 181, p. 132.

“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.⁵⁹ Pero además, la esclavitud puede interpretarse como un beneficio para quien, por violar la ley de la naturaleza, merece la muerte.⁶⁰

El poder despótico, que es el ejercido sobre el esclavo, no es dado por la naturaleza, pues ésta sólo permite el poder paternal⁶¹ y, por medio del acuerdo o pacto, el poder político,⁶² 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”.⁶³

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.⁶⁴

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 faci-

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, no. 23, p. 23.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, no. 22, p. 23.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, no. 174, p. 126).

⁶² Cf. *Ibidem*, no. 171, pp. 124-125.

⁶³ *Ibidem*, no. 180, p. 131.

⁶⁴ *Idem*.

lidad que la propiedad.⁶⁵ 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, 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.*⁶⁶

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 aquellos 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 en común”. Lo que no significa que 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; 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”.⁶⁷

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

⁶⁵ “...tampoco tiene el conquistador ningún derecho a quitárselos por el mero hecho de haber sometido a quien, por la fuerza, intentó su destrucción” (*Ibidem*, no. 182, p. 132).

⁶⁶ *Ibidem*, no. 182, pp. 132-133.

⁶⁷ *Ibidem*, no. 25, p. 24.

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.⁶⁸

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.⁶⁹

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.⁷⁰

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.⁷¹ 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, según Hinkelammert, por un lado sostener “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”.⁷²

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

⁷² HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *op. cit.*, p. 102.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, no. 50, p. 39.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, no. 36, pp. 36-37; no. 49, p. 39.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, no. 41, p. 34; no. 43, p. 35.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, no. 40, p. 33.

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 satisfacer sus necesidades por igual, basándose en el derecho de propiedad privada”.⁷³ 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.

Por eso, para Locke, a final de cuentas, la sociedad civil está para proteger la propiedad privada.⁷⁴ 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 derechos naturales sin negarlos; muy al contrario, se podían violentar en nombre de la defensa de esos mismos derechos. 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.⁷⁵

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. Valoramos la lectura en cuanto una *propedéutica* para comprender el discernimiento de la “inversión”, como un método de crítica de los

⁷³ *Ibidem*, p. 103.

⁷⁴ Cf. LOCKE, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, op. cit., no. 85, p. 61.

⁷⁵ Cf. HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: El caso de John Locke”, op. cit., pp. 78-79.

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 “los derechos humanos se transforman en una agresividad humanitaria: violar los derechos humanos de aquellos que los violan”.⁷⁶

IV. CONCLUSIÓN

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.

Considerar derechos humanos como conceptos históricos que deben ser historizados para verificar su efectividad y su sentido en la realidad histórica, nos permite asumir que su lucha 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

⁷⁶ *Ibidem*, p. 78.

abstracta. En efecto, es necesario comprender la justicia —y los derechos humanos como una de sus concreciones— como el objetivo primario del proceso de liberación; pero una “justicia de todos para todos, entendiendo por justicia que cada uno sea, tenga y se le dé, no lo que se supone que ya es suyo, porque lo posee, sino lo que le es debido por su condición de persona humana y de socio de una determinada comunidad y, en definitiva, miembro de la misma especie, a la que en su totalidad psico-orgánica corresponde regir las relaciones correctas dentro de ella misma y en relación con el mundo natural circundante.

Puede decirse que no hay justicia sin libertad, pero la recíproca es más cierta aún: no hay libertad para todos sin justicia para todos”.⁷⁷

⁷⁷ ELLACURÍA, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, *op. cit.*, p. 647.