

Ante los cuestionamientos sobre la tarea de fundamentar derechos humanos, podemos decir que si no se hace 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 aun 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. De aquí se desprende otra razón más de por qué 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.

II. RIESGOS EN LA FUNDAMENTACIÓN DE DERECHOS HUMANOS

Antes de entrar al núcleo de nuestro escrito, podemos sostener en general 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.¹ Son cuatro cuestiones que ponen en entredicho la legitimidad de la tarea filosófica respecto al fundamento de derechos humanos.

¹ 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*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2007, pp. 48-58.

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 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. 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.

A la par del dogmatismo, nos topamos con el *pensamiento único*, 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 posmodernidad occidental. Una de sus propuestas es tratar de establecer varios fundamentos posibles. Con ella 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 posmoderna,² 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 posmodernos de que todo fundamento conlleva a

² Dussel, Enrique, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 517.

totalitarismos, este autor señala que los derechos humanos terminan siendo reducidos en el pensamiento débil al valor de cambio del mercado.³ 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, dejando a un lado las otras dimensiones. Aquí podemos mencionar ciertas versiones de iuspositivismos, iusnaturalismos, historicismos y el monoculturalismo.

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 éstos representan una institución etnocéntrica, y precisando aun más, se denuncia que son una institución eurocéntrica”.⁴ 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 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

³ González Faus, José Ignacio, “Derechos humanos, deberes míos. I. Pensamiento débil/consumo fuerte”, en *Christus*, 702, México, septiembre-octubre de 1997, p. 23.

⁴ Senent de Frutos, Juan Antonio, *op. cit.*, p. 56.

ser funcionales a y simpatizar con los intereses de las potencias del Norte— sobre las clases pobres y populares.

III. EL FUNDAMENTO DE LA ALTERIDAD

La FL, aun 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 a la exterioridad del Otro. Además, como señala Hinkelammert, la moderna sociedad occidental más que antropocéntrica es mercadocéntrica;⁵ 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 *egocéntrica* 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 un desperdicio de la experiencia. Desde otras culturas, la subjetividad se ha construido de manera distinta, y en diversas ocasiones de forma comunitaria.

Por eso, la subjetividad debe constituirse en el encuentro con el otro. 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.⁶ A partir de ahí,

⁵ Hinkelammert, Franz, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Euna, Heredia de Costa Rica, 2005.

⁶ 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*

se trataría de constituir subjetividades de personas y de pueblos; es decir, tanto subjetividades personales como subjetividades colectivas.

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.⁷ 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.⁸ 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.⁹ 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 (originaria, histórica, metafísica).¹⁰ 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. De ahí que la proximidad es la raíz de la praxis y desde donde

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.

⁷ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, Porrúa, México, 2007, pp. 139-159.

⁸ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996, p. 29.

⁹ *Ibidem*, p. 30.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 31-35.

parte toda responsabilidad por el otro, y en concreto con el *otro* víctima del sistema.

- b) *Totalidad*. La totalidad es la manera como las cosas se presentan al ser humano. La proximidad, el cara-a-cara del ser humano con el ser humano, deja irremediamente lugar a la lejanía. Entonces el ser humano se acerca a los entes, a las cosas, a los objetos; las cosas-sentido, 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.¹¹
- 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.¹²
- 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 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.

¹¹ *Ibidem*, p. 37.

¹² *Ibidem*, p. 45.

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.

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”.¹³ 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.¹⁴

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.¹⁵ 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

¹³ *Ibidem*, p. 55.

¹⁴ *Ibidem*, p. 56.

¹⁵ *Ibidem*, p. 70.

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*,¹⁶ 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; está 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”.¹⁷

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

¹⁶ 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.

¹⁷ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 69.

solidaridad que tiene sus consecuencias para la construcción de una juridicidad alternativa, generada desde las luchas sociales.¹⁸

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 oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusiones*)”.¹⁹ 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!”²⁰ 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.²¹

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

¹⁸ 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.

¹⁹ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 417.

²⁰ *Ibidem*, p. 524.

²¹ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 59.

metafísico, sino del sujeto viviente, corporal, en cuanto horizonte filosófico para una crítica radical de la globalización neoliberal. Este autor señala que la sociedad moderna occidental más que antropocéntrica es *mercado-céntrica*.

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 juzga sobre éste como mundo objetivo, del que no se considera parte sino sólo juez.²² Su existencia se sostiene solamente en su autorreflexión sobre sí mismo, y por eso no tiene corporalidad ni tampoco, en consecuencia, tiene sentidos.²³

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 posmodernidad no ha significado una recuperación de una subjetividad liberadora e intercomunitaria; 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 acceso 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

²² Hinkelammert, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 485.

²³ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 515.

calculante es el individuo, que no se ve molestado por la negativa al sujeto trascendental”.²⁴

Una fundamentación de derechos humanos desde el sujeto trascendental, o desde su negación posmoderna, termina siendo funcional para los intereses del sujeto calculante. Los derechos humanos se reducen a los “derechos” necesarios para tener acceso “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”.²⁵ Entonces los bienes protegidos por los derechos humanos no son satisfactorios para la producción y reproducción de vida, sino meros objetos para ser consumidos. 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 como 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 intersubjetivo. Y esto tiene que ver con la vuelta, en palabras de nuestro autor, al sujeto reprimido y al bien común.

IV. 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, Ellacuría, Dussel y Hinkelammert– abordan en su reflexión las diversas formas de *praxis*. De una u otra forma, buscan encontrar sus características para poder considerarla como una

²⁴ Hinkelammert, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., pp. 486-487.

²⁵ *Ibidem*, p. 487.

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 funcionales a prácticas opresoras o herramientas para la liberación. Fundamentar derechos humanos desde la praxis significa encontrar un fundamento sociopolítico; se trata de entenderlos como herramientas de las praxis de liberación.

Ellacuría aborda 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 de posibilidades es la categoría más apropiada para comprender la originalidad de lo histórico”.²⁶ 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.

Para Ellacuría, 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. 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”.²⁷ Si bien 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, etc., Ellacuría pone énfasis en las praxis históricas de liberación, es decir, en aquellas que actúan como productoras de estructuras nuevas más humanizantes. En sentido semejante, Dussel señala que la praxis de

²⁶ González, Antonio, “Prólogo”, en Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 11.

²⁷ Samour, Héctor, “Filosofía y libertad”, en Rodolfo Cardenal y Jon Sobrino (coord.), *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 110.

liberación “es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas”.²⁸

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 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”.²⁹ A diferencia de lo que puede suceder con posturas idealistas o mecanicistas de la historia, el mal y la injusticia en la historia 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”.³⁰

La concepción de la *praxis* hasta ahora analizada tiene importantes consecuencias para la fundamentación de derechos humanos, si éstos 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”. 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.

²⁸ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 553.

²⁹ González, Antonio, “Prólogo”, op. cit., p. 11.

³⁰ Ellacuría, Ignacio, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en *Escritos teológicos*, tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 640.

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 nuestro tema. Este autor 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.³¹

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”.³² Esta fundamentación sociohistórica es asumida por el pensamiento de la liberación pero no sólo desde el aspecto sociológico sino también desde el horizonte filosófico.

Ahora bien, la FL no sólo desarrolla la comprensión del sentido de la *praxis* sino también del sujeto de ella. 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.³³ Pero el analogado principal del sujeto de la *praxis* de liberación es la víctima que adquiriendo consciencia 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,

³¹ Gallardo, Helio, *Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*, DSR, Murcia, 2008, p. 31.

³² *Ibidem*, p. 44.

³³ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 513.

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".³⁴

El sujeto de la praxis de liberación supone no una mera subjetividad individual sino la ya mencionada intersubjetividad. 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.³⁵ 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 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".³⁶

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".³⁷ 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.³⁸ 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

³⁴ *Ibidem*, p. 525.

³⁵ Gallardo, Helio, *Teoría crítica*, op. cit., p. 60.

³⁶ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 525.

³⁷ Hinkelammert, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 495.

³⁸ *Ibidem*, p. 496.

revertir su situación de víctima a través de la generación de un nuevo sistema. 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.³⁹

Habíamos señalado párrafos arriba que el proceso práxico de liberación es principalmente dialéctico, aunque no exclusivamente. En cuanto a derechos humanos, la praxis de liberación se 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.⁴⁰ 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".⁴¹ 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.

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

³⁹ *Ibidem*, pp. 495-496.

⁴⁰ Gallardo, Helio, *Teoría crítica*, op. cit., p. 44. Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 541.

⁴¹ Dussel, Enrique, *Veinte tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006, p. 105.

los pueblos es un hecho más radical que la existencia y el funcionamiento del Estado.⁴² 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.⁴³ 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.

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 intersubjetivo que se constituye a través de la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad.

V. 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”. Es decir, para que el sujeto

⁴² Salamanca, Antonio, *Filosofía de la revolución. Filosofía para el socialismo en el siglo XXI*, UASLP, CEDH, San Luis Potosí, 2008, pp. 28-34.

⁴³ Santos, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta, ILSA, Madrid, Bogotá, 2009, p. 31.

de derechos humanos realmente sea tal, debe ser alternamente un sujeto vivo, intersubjetivo y práxico.⁴⁴ 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.

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”.⁴⁵

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.⁴⁶ Es una racionalidad que atenta contra la vida y niega derechos humanos, y por eso es “la irracionalidad de lo racionalizado, que es, a la vez la ineficiencia de la eficiencia”.⁴⁷ 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

⁴⁴ Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 523.

⁴⁶ Hinkelammert, Franz, *El sujeto y la ley*, *op. cit.*, pp. 19-23.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 23.

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.

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 éstos su propia actividad. La racionalidad reproductiva es la propia del sujeto vivo. 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 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.⁴⁸ De ahí que el sujeto esté “atado” al circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida.

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, “[l]a racionalidad medio-fin aplasta la vida humana (y de la naturaleza), lo que evidencia su carácter potencialmente irracional”.⁴⁹

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 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”.⁵⁰ 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

⁴⁸ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 55 y ss.

⁴⁹ Hinkelammert, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 49.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 53.

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”.⁵¹

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.⁵²

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 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.

⁵¹ *Ibidem*, p. 57.

⁵² Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 338.

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”.⁵³

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). El sujeto tiene un horizonte objetivo que es de vida y muerte.⁵⁴ 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.

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 “sálvese 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”.⁵⁵ El sujeto se hace sujeto por la afirmación de su vida, pero esta subjetividad se complementa con la afirmación de la vida del otro.

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

⁵³ Hinkelammert, Franz, *El sujeto y la ley*, op. cit., pp. 66-67.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 68-69.

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”.⁵⁶

VI. 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 tener acceso a los bienes para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Para la FL, los 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, defiende la necesidad del sujeto, pero no del sujeto individual y abstracto de la Modernidad hegemónica, sino del sujeto intersubjetivo que se constituye a través de la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad.

⁵⁶ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 523.