

# FUNDAMENTAR DERECHOS HUMANOS PARA DESENCRIPTAR LA CONSTITUCIÓN

## FUNDAMENTAR DIREITOS HUMANOS PARA DECIFRAR A CONSTITUIÇÃO

Alejandro Rosillo Martínez\*

**Como citar:** ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. Fundamentar derechos humanos para desenscriptar la Constitución. *Revista de Estudios Jurídicos UNESP*, Franca, ano 19, n. 29, p. 1-21, jan.-jul., 2015. Disponível em: <<http://seer.franca.unesp.br/index.php/estudosjuridicosunesp/index>>

**SUMÁRIO:** Introducción 1. Fundamento y subjetividad política de derechos humanos. 1.1 El sujeto intersubjetivo. 1.2 El sujeto práxico. 1.3 El sujeto vivo. Conclusión. Referências.

**RESUMEN:** *El objetivo de este artículo es contribuir con el desarrollo de la categoría “Constitución encriptada” como herramienta de análisis y crítica de la realidad actual, a partir del artículo de Gabriel Méndez Hincapié y Ricardo Sanín Restrepo titulado “La Constitución encriptada. Nuevas formas de emancipación del poder global”. Nuestra aportación consiste en aportar algunas ideas de la Filosofía de la Liberación (FL) que pueden acompañar la desenscriptación de la Constitución, en especial, en el tema referido a los derechos humanos.*

**Palabras-claves:** *Constitución encriptada. Filosofía de la liberación. Derechos humanos.*

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é contribuir com o desenvolvimento da categoria “Constituição criptografada” como ferramenta de análise e crítica da realidade atual, a partir do artigo de Gabriel Méndez Hincapié e Ricardo Sanín Restrepo intitulado “La Constitución encriptada. Nuevas formas de emancipación del poder global”. Nossa colaboração consiste em proporcionar algumas ideias da Filosofia da Liberação (FL) que podem acompanhar o decifrar da Constituição, especialmente no tema relativo aos direitos humanos.

**Palavras-chave:** *Constituição criptografada. Filosofia da liberação. Direitos humanos.*

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es contribuir con el desarrollo de la categoría “Constitución encriptada” como herramienta de análisis y crítica de la realidad actual, a partir del artículo de Gabriel Méndez Hincapié y Ricardo Sanín Restrepo titulado “La Constitución encriptada. Nuevas formas de emancipación del poder global” (MÉNDEZ HINCAPIÉ; SANÍN RESTREPO, 2012, p. 97-120). Nuestra aportación consiste en aportar algunas ideas de la Filosofía de la Liberación (FL) que pueden acompañar la desenscriptación de la Constitución, en especial, en el tema referido a los derechos humanos.

Una de las afirmaciones de Sanín y Méndez es que desde la sentencia *Marbury vs. Madison*, el contenido político de la Constitución se transforma en un contenido netamente tecnojurídico. Esto es el inicio de la creación de un lenguaje constitucional elitista que sólo un puñado de expertos puede desentrañarlo, y que tiene el objetivo de fortalecer el control social, evitar la interacción política directa, la reducción de la democracia y frustrar las formaciones populares.

Los autores afirman que a pesar que la parte “dogmática” de las constituciones contemporáneas utiliza un lenguaje claro y accesible para la población, a través de la

---

\* Profesor investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí - México.

enunciación de principios, garantías y derechos, está diseñada para naufragar, “para ser desactivada en la parte encriptada de la constitución” (MÉNDEZ HINCAPIÉ; SANÍN RESTREPO, 2012, p. 111), pues ésta especializa más los lenguajes, los procedimientos y las reglas de toma de decisión. Es así como la encriptación crea, además, “zonas rígidas de exclusión política y social a partir de la privatización de la cultura” (MÉNDEZ HINCAPIÉ; SANÍN RESTREPO, 2012, p. 113). Esto provoca que el poder pueda ser retenido por una clase social que controla la formalización de los lenguajes; se genera la tecnocracia y meritocracia como nuevas expresiones de racismo.

Lo anterior acarrea, entre otras consecuencias, la reducción del espacio político y de la subjetividad política. La encriptación de la Constitución tiene como tarea eliminar lo político de los conflictos sociales y conducirlos al campo de las decisiones tecnojurídicas. En esta situación se encuentra gran parte del discurso dominante de derechos humanos; no sólo en cuanto a su operatividad jurídica sino desde las filosofías hegemónicas que dan razón de ellos, es decir, de su fundamento. Los diversos caminos para fundamentar derechos humanos suelen olvidar la subjetividad política y el espacio político, y conducen la razón última a la voluntad del Estado o a una instancia suprahistórica (“naturaleza humana”). De ahí que consideramos que un camino para descryptar el discurso de derechos humanos inicia desde repensar su fundamento.

Nuestra propuesta es repensar el fundamento de derechos humanos utilizando la FL, y colocando el énfasis en la recuperación del sujeto. En efecto, la importancia de la recuperación de la subjetividad política del pueblo para descryptar la Constitución, bajo la opción de la democracia radical, es expresada por Méndez y Sanín siguiendo a Zizek: “La cuarta categoría de Zizek conduce a la discusión por la justicia y la discusión por la justicia es válida sólo en la democracia radical pues es en la democracia donde el pueblo no es una abstracción o un antagonismo más, necesario para sujetarlo al mercado, sino su carácter ontológico, pues denota el ser de la subjetividad política” (MÉNDEZ HINCAPIÉ; SANÍN RESTREPO, 2012, p. 118). De ahí que creemos que la FL puede aportar del descryptamiento a través de una fundamentación de derechos humanos que no soslaye esta subjetividad.

## **1 FUNDAMENTO Y SUBJETIVIDAD POLÍTICA DE DERECHOS HUMANOS**

La concepción liberal de los derechos humanos es parte de la Constitución encriptada, al ser un discurso cada vez más especializado, con procedimientos e instituciones que pretenden decirle al pueblo en qué momento su reivindicación es un derecho o cuándo no lo es; cuándo se le está violando un derecho o en qué momento se le está restringiendo legítimamente; o el porqué los intereses del Estado o del mercado están por encima de sus exigencias. Las personas y los pueblos están a la merced de organismos que controlan el conocimiento de derechos humanos, y que a través de un lenguaje especializado pueden llegar a legitimar cualquier de los cuatro antagonismos que Zizek señala y que son retomados por Méndez y Sanín (MÉNDEZ HINCAPIÉ; SANÍN RESTREPO, 2012, p. 117).

Las fundamentaciones tradicionales y hegemónicas de derechos humanos suelen colaborar con la encriptación de la Constitución a través, por lo menos, tres características: el dogmatismo, el reduccionismo y el etnocentrismo.

Una fundamentación de derechos humanos es *dogmática* cuando pretende encontrar un fundamento absoluto. Se trataría de establecer una razón tan evidente que

ninguna persona podría estar excusada en reconocerla; una vez establecida no puede posteriormente discutirse y quien se rebela a ella queda, por ese hecho, excluido de la comunidad de los sujetos racionales. Esa postura corre el riesgo de terminar en actitudes excluyentes, pues al considerar que se tiene un acceso privilegiado al conocimiento del fundamento de derechos humanos –y del derecho en general– entonces aquellos que se oponen han de ser considerados irracionales y, por lo tanto, criminales. Un ejemplo claro de esto es el discurso racionalista y iusnaturalista de Ginés de Sepúlveda: teniendo como referencia lo que él consideraba el contenido de la naturaleza humana (claro reflejo de la cultura euro-cristiana del siglo XVI) calificaba a las prácticas culturales de los indios como reprochables y esto era la base para justificar la guerra justa contra ellos (ROSILLO, 2012). También lo encontramos en John Locke quien en su *Segundo tratado del gobierno civil* señala que los derechos naturales son evidentes para la mente humana; quien transgrede la ley natural entonces en él no rige la ley de la razón y por lo tanto él mismo se excluye de la comunidad de seres racionales; como consecuencia es despojado de los derechos naturales que son atribuidos a quienes efectivamente poseen “condición humana” (LOCKE, 2004, p. 12-13).

En cuanto al *reduccionismo* entendemos los fundamentos que 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; suelen enfocar su análisis ya sea en lo jurídico o en lo ético, dejando a un lado lo político, lo social u otras dimensiones. Aquí podemos mencionar los clásicos reduccionismos *iuspositivistas* y *iusnaturalistas*, pero también el reduccionismo historicista y el reduccionismo monocultural.

Entendemos por modelo *historicista* aquel que “encadena” la reflexión de derechos humanos a los acontecimientos históricos concretos en que se generaron por primera vez los órdenes jurídicos que los positivizaron de manera expresa, y descalifica *a priori* cualquier praxis o discurso que vaya más allá o se contraponga a los presupuestos que dieron origen a dichos acontecimientos (SANTOS, 2009, p. 513). Son aquellas posturas que, más allá de aceptar la matriz histórica, consideran que sólo desde los postulados teóricos originarios es que puede hablarse de derechos humanos; es decir, si una teoría, reflexión o praxis no asume los valores de la Modernidad hegemónica entonces no se puede estar hablando de derechos humanos. Con lo cual, estos quedan aprisionados a un solo tipo de organización política, a una sola clase de reflexión iusfilosófica, y a un solo tipo de praxis. Cualquier intento contemporáneo de repensar derechos humanos fuera de esas coordenadas, es descalificado como impreciso o inadecuado por utilizar “herramientas” ajenas al momento histórico en donde se generaron. Por su parte, el reduccionismo *monocultural* defiende como insuperable el paradigma eurocéntrico de derechos humanos, tanto en su reflexión ética como jurídica. Es decir, fuera de las coordenadas de la ética ilustrada –que defiende el individualismo – y del estado moderno, no se puede hablar de derechos humanos<sup>1</sup>; siguiendo a Santos, este reduccionismo provoca un desperdicio de la experiencia y responde al uso de una razón metonímica y una razón proléptica. Esto hace imposible que derechos humanos pueda ser un discurso generado y aceptado por otras culturas para la defensa de la dignidad humana, y los coloca en la peligrosa situación de convertirse en un instrumento de ideologización que justifique la imposición de una cultura en perjuicio y destrucción de otras.

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, PECES-BARBA, Gregorio, *Ética, poder y derecho*, Fontamara, México, 2000, p. 16.

El último problema en la fundamentación de derechos humanos, y muy relacionado con el anterior reduccionismo, es el etnocentrismo. Como señala Senent, “[u]no de los problemas teóricos con que nos encontramos al tratar la cuestión de los derechos humanos es que se señala que estos representan una institución etnocéntrica, y precisando aún más, se denuncia que son una institución eurocéntrica” (SENENT DE FRUTOS, 2007, p. 56). 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 ni de su Constitucionalismo.

Ahora bien, por el otro lado, una de las consecuencias más importantes de la falta de una adecuada fundamentación de derechos humanos es la invizibilización de sus matrices históricas y de las subjetividades políticas que las sostienen. En efecto, la no-fundamentación tendría un efecto semejante a las fundamentaciones funcionales a la encriptación: a los derechos humanos ya reconocidos se les hipostasiaría, desvinculándolos de la praxis humana y colocándolos en un ámbito ahistórico; pero aún así, seguirían teniendo una directa repercusión en los procesos políticos concretos de los pueblos. Se impondrían (imponen) contenidos normativos y criterios de legitimidad política ajenos a los procesos históricos de cada pueblo, y así derechos humanos terminarían (terminan) siendo instrumentos de ideologización que justificarían (justifican) la dominación y la opresión de unos países sobre otros, de unas clases sociales sobre otras, o de unos grupos sobre otros.

Si se fundamenta derechos humanos adecuadamente, quitándoles el olor a “verdad metafísica”, es posible 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 propios de la encriptación.

Nuestra propuesta de fundamentación parte de la idea de recuperar la subjetividad política, expresada en tres sujetos: el sujeto intersubjetivo, el sujeto práxico y el sujeto vivo.

### **1.1 El sujeto intersubjetivo**

Para los procesos de liberación es importante que los excluidos se constituyan en sujetos de su propia historia. Sin embargo, para descryptar la Constitución no se deben fundamentar derechos humanos en el sujeto abstracto de la Modernidad, ni en el individuo egoísta que sólo busca su propio interés. La autonomía del sujeto no es sinónimo de la subjetividad moderna que inicia los procesos de derechos humanos. Esto porque el sujeto abstracto de la Modernidad se constituye como una Totalidad excluyente, no abierta a la proximidad, ni la exterioridad del Otro. Además, como señala Hinkelammert, la moderna sociedad occidental más que antropocéntrica es mercadocéntrica (HINKELARMMERT, 2005); ha colocado el mercado como un supuesto orden natural, y la legitimidad y validez de las instituciones están en función de que permitan el libre desenvolvimiento de las leyes de mercado. Por eso, la visión del sujeto y de la subjetividad de la Modernidad, iniciada con Descartes, terminó ligándose al dominio de la naturaleza y de la realidad social a través del capitalismo. Se trata de una concepción *egocentrista* del ser humano, que sacraliza al individuo como propietario que fomenta la enajenación y mercantilización de todas las facetas de la vida humana. Reducir la dimensión subjetiva del ser humano a la subjetividad

individualista de la Modernidad hegemónica significa promover la anulación de lo político, de la democracia, y termina encriptando el discurso de derechos humanos.

Para superar lo anterior, la subjetividad debe constituirse en el encuentro con el otro. A partir de ahí, se trataría de constituir subjetividades de personas y de pueblos; es decir, tanto subjetividades personales como subjetividades colectivas. El pensamiento que se refugia en el centro, que parte de él, termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus límites sólo está el “no-ser”, la nada, la barbarie, el “sin-sentido”, el “otro sin razón”. Por eso, el lenguaje de derechos humanos debe recuperarse, en parte, como recuperación no “del otro sin razón” (encriptamiento) sino de “la razón del Otro”.

Del conjunto de categorías que Dussel aporta a la FL, son dos las que nos interesa en este momento: la totalidad y la exterioridad. La primera es la manera cómo las cosas se presentan al ser humano. La proximidad, el cara-a-cara del ser humano con el ser humano, deja 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. El *mundo* es así el sistema de todos los sistemas que tienen al ser humano como su fundamento. Los sistemas económicos, políticos, sociológicos, matemáticos, psicológicos, etc., son sólo subsistemas de un sistema de sistemas: el mundo. Dussel señala que en nuestra situación actual, “la totalidad del ser se funda en el valor, en el capital. Desde el fundamento del capital se despliega el ‘mundo’ como totalidad concreta, histórica” (DUSSEL, 1996, p. 37).

Por otro lado, la *exterioridad* es una categoría que marca la diferencia con el pensamiento hegemónico que sustenta la encriptación. Posibilita un discurso nuevo porque hace viable fijarse en la realidad de los pueblos periféricos (DUSSEL, 1996, p. 55). 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.

El *otro* es, entonces, la denominación precisa de la exterioridad en cuanto tal. Es histórica y no meramente natural o física. El *otro* es la alteridad de todo sistema posible; está más allá de “la mismidad” de la totalidad. El otro se revela realmente como otro, en toda la intensidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo distinto en extremo, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, como el pobre, el oprimido y el excluido de los sistemas.

Entonces la exterioridad es el ámbito desde donde el otro ser humano, de forma libre y no condicionado por mi sistema, se revela no como parte de mi mundo. Dussel contrapone dos lógicas: la lógica de la totalidad y la lógica de la exterioridad. Aquélla establece su discurso desde la identidad, desde la mismidad, desde el fundamento hacia la diferencia; es una lógica de la naturaleza, de la totalidad. Es una lógica que aliena la exterioridad y cosifica a la alteridad, al otro ser humano. Por otra parte, la lógica de la alteridad o de la exterioridad establece su discurso desde la libertad del otro; es una lógica histórica y no evolutiva; no es meramente dialéctica sino que es analéctica.

Lo anterior nos posibilita establecer un fundamento de derechos humanos desde la alteridad, desde el encuentro con el otro. A diferencia de los fundamentos hegemónicos basados en una subjetividad del individuo, que finalmente son parte de la totalidad, del sistema dominante, proponemos un fundamento en la alteridad, desde una subjetividad abierta al otro y no cerrada en la mismidad. En este contexto, la subjetividad moderna es parte de la totalidad que sólo reconoce derechos a *los mismos*<sup>2</sup>, no al inequívocamente otro, al que por la totalidad es considerado extraño, ajeno y hasta peligroso al sistema. A ese otro, al contrario, aunque exija la satisfacción de las mismas necesidades que *los mismos*, es catalogado de delincuente; por eso, se criminalizan la protesta y las luchas sociales y las praxis de liberación se reprimen (ellas son finalmente los medios en que los otros emergen para romper la alienación a la que son sometidos). En efecto, la fundamentación de derechos humanos efectuada sólo desde el individuo carga con algunos de los reduccionismos que comentamos en secciones anteriores; está marcada por el reduccionismo monocultural e historicista, lo que facilita su encriptación.

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 excluidos; se trataría de un sujeto intersubjetivo, comunitario, que sea el sujeto de derechos humanos como praxis de liberación. Desde el otro como otro —el pobre, el oprimido, el excluido—, 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. En efecto, derechos humanos fundamentados desde la alteridad han de comprenderse en herramientas de lucha de quienes son víctimas del sistema, y por eso, más que elementos conservadores del sistema han de ser subversivos, transformadores, revolucionarios. El cara-a-cara con el otro inequívoco obliga a repensar constantemente derechos humanos, pues los derechos del otro no son parte del sistema:

El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana. Cuando se avanza en el mundo, el pobre, conmueve los pilares mismos del sistema que lo explota. Su rostro (*pnim* en hebreo, *prósopon* en griego), persona, es provocación y juicio por su sola revelación (DUSSEL, 1996, p. 59).

Este encuentro con el otro, el *cara-a-cara*, queda complementado y llevado más allá, con el pensamiento de la liberación de Franz Hinkelammert. Este autor habla del *retorno del sujeto*, pero no del sujeto metafísico, sino del sujeto viviente, corporal, en cuanto horizonte filosófico para una crítica radical de la globalización neoliberal.

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,

---

<sup>2</sup> Esos *mismos*, esos que reafirman la *mismidad* del sistema, son los que concretizan al ser humano abstracto, a ese ser humano que se considera “sujeto universal de derechos”, es decir, el varón, blanco, burgués, adinerado, occidental, etc.

del que no se considera parte sino sólo juez (HINKELAMMERT, 2005, p. 485). Su existencia se sostiene solamente en su autorreflexión sobre sí mismo, y por eso no tiene corporalidad ni tampoco, en consecuencia, tiene sentidos. 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.

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 necesaria para la recuperación de lo político. Para esto, derechos humanos es, sin duda, una herramienta importante, pero fundamentado en un sujeto inter-subjetivo. Y esto tiene que ver con la vuelta, en palabras de Hinkelammert, al sujeto reprimido y al bien común.

El sujeto reprimido es la recuperación del sujeto que se enfrenta a esa lógica que todo lo convierte a objeto. Y esto lo ha de conducir al encuentro con el otro, desde la constitución de la subjetividad inter-subjetiva que hemos insistido: “No se ‘sacrifica’ por otros, sino descubre, que sólo en el conjunto con los otros puede vivir. Por eso tampoco sacrifica a los otros. Es precisamente el individuo calculador, que, al totalizarse el cálculo de los intereses, se sacrifica a sí mismo y a los otros” (HINKELAMMERT, 2005, p. 495). La intersubjetividad es una condición necesaria para que el ser humano se constituya en sujeto: “que viva el otro, es una condición de la propia vida”.

## 1.2 El sujeto práxico

La FL no se comprende sólo como una ética de la alteridad, sino también puede entenderse como una filosofía de la praxis. Si bien parte del análisis de la praxis humana en general, señala 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; bien pueden ser instrumentos de ideologizaciones funcionales a prácticas opresoras o herramientas para la liberación.

Fundamentar derechos humanos desde el sujeto de la praxis significa encontrar un fundamento sociopolítico; se trata de entenderlos como herramientas de las praxis de liberación. Ésta no es ajena a la alteridad, sino que es complementaria. Una praxis liberadora tiene que ver con la proximidad prioritariamente, sin confundirla con la cosificación del Otro; da pie al proceso donde se construye el sujeto intersubjetivo; y es la lucha del excluido por superar la alienación proveniente de la totalidad.

Ellacuría fundamenta la praxis desde el análisis de los elementos y dinanismos que integran la realidad histórica que van desde la materialidad hasta la dimensión personal, y desde el individuo hasta el cuerpo social. Como señala Antonio González, la praxis humana “en cuanto apropiación y transmisión tradente de posibilidades es la categoría más apropiada para comprender la originalidad de lo histórico” (GONZÁLEZ en ELLACURÍA, 1999, p. 11). En efecto, asume la presencia en la historia en las demás formas de realidad y sus dinanismos; se trata del dinamismo de la historia como creador de la posibilitación y de la capacitación. Este dinamismo toma la forma de *praxis histórica*; que, en este sentido, tiene como sus supuestos el devenir de la realidad que es un devenir en respectividad,

estructural y funcional.<sup>3</sup> Por su carácter transformador, la praxis es el ámbito donde con mayor claridad se expresa la interacción entre el ser humano y el mundo, pues en ella las relaciones no son siempre unidireccionales sino respectivamente codeterminantes. Así, Ellacuría reconoce la dimensión personal y social de la praxis histórica, concibiendo la historia desde el concepto de *posibilidad*.

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” (SAMOUR en CARDENAL; SOBRINO, 1999, p. 110). Para Ellacuría la realidad histórica es la total y última realización de lo real, el último estadio de realidad (ELLACURÍA, 1999, p. 43). La historia se nos presenta como un crecimiento de la libertad que supone un proceso de liberación progresiva, aunque no garantizada, de la humanidad; liberación de todo tipo de condicionamientos materiales, políticos y sociales. En otras palabras, la actualización de la libertad es resultado de un proceso de liberación.

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. Helio Gallardo señala que el fundamento 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 (GALLARDO, 2008, p. 31), y 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” (GALLARDO, 2008, p. 44).

Si buscamos dar un sustento filosófico al fundamento de derecho humanos en las subjetividades emergentes, tenemos que pensar, efectivamente, en la manera en que se comprende al sujeto de la praxis de liberación. De entrada, toda persona puede constituirse en sujeto de la praxis de liberación, ya sea en su calidad de excluido o por ser solidario con el oprimido, en cuanto realiza acciones, organiza instituciones o transforma sistemas para que los excluidos disfruten y ejerzan efectivamente derechos humanos. 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 (DUSSEL, 1998, p. 525).

El sujeto de la praxis de liberación supone no una mera subjetividad individual sino la ya mencionada intersubjetividad. Ésta no significa la creación de un sujeto colectivo natural, pues esto conlleva finalmente a una sustantivización indebida; los sujetos sociohistóricos 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

---

<sup>3</sup> Tres de estas definiciones se encuentran en sus artículos “Función liberadora de la filosofía” en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993 (pp. 110, 111 y 119), y otra más en su obra *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.* (p. 594).



sujeto, y que por sus cualidades de excluidos o solidario con ellas, se conforman en una comunidad de vida. 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” (DUSSEL, 1998, p. 525).

Por su parte, Hinkelammert resalta el carácter procesual del hacerse sujeto que significa la recuperación del sujeto reprimido, pues “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” (HINKELAMMERT, 2005, p. 495). El ser humano para vivir requiere hacerse sujeto; la vida es un llamado a constituirse como tal. En efecto, el ser sujeto no es un antes, un *a priori* del proceso, sino que resulta del mismo proceso; no contiene un valor o una sustancia a priori, sino que depende del sentido negativo del sistema que lo hace víctima y excluido; lo que podría decirse es que ese sujeto buscará revertir su situación 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.

En cuanto a derechos humanos, la praxis de liberación se constituye, en diversas ocasiones, por el enfrentamiento de un movimiento social organizado de los excluidos y un sistema formal dominante. Se genera un conflicto ético, con consecuencias sociales y jurídicas, donde la comunidad de excluidos busca modificar las tramas sociales para lograr una transferencia de poder con el fin de satisfacer sus necesidades de vida.

Si la praxis de liberación se realiza por un sujeto intersubjetivo, el principio normativo “crítico democrático” es parte de ella. La intersubjetividad en las luchas de liberación se basa en el consenso crítico de los excluidos (y no de los expertos o las élites políticas que controlan el saber encriptado). 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” (DUSSEL, 2006, p. 105). 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 ni el estado ni su Constitución son el fundamento de derechos humanos; a lo más pueden ser un instrumento, un conjunto de instituciones, para hacerlos efectivos. La praxis de liberación de los pueblos es un hecho más radical que la existencia y el funcionamiento del estado.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> En este sentido, podemos decir que la FL busca el “inicio”, el hecho más radical, para establecer el fundamento de derechos humanos. De manera análoga, en el ámbito de la filosofía primera, Antonio

La FL no niega la legitimidad que puede tener el uso de la coacción para proteger derechos humanos. No obstante, se tiene que distinguir *coacción legítima* de *violencia* (DUSSEL, 1998, p. 541). Aquélla se refiere al uso de la fuerza para garantizar la vida de todos los afectados por el sistema, mientras que *la violencia* es el uso de la fuerza de manera negativa y perversa contra el otro, contra la exterioridad, con el fin de mantener en funcionamiento un sistema que produce víctimas y les niega la satisfacción de sus necesidades para la producción y reproducción de su vida. Pero además, no toda coacción legítima tiene que provenir forzosamente de esa estructura moderna que se le ha llamado “estado”; las comunidades y los pueblos pueden organizarse de diversas maneras para darle viabilidad y realidad a la coacción legítima. Estas organizaciones podrán ser semejantes o no a un “estado”, y por tanto podremos darles o no ese nombre, pero resolver esta polémica no es objeto de nuestra investigación. Nuestro interés se centra en insistir que el fundamento de derechos humanos es la praxis de liberación y no las instituciones u organizaciones que nacen de esa praxis. Perder de vista que las instituciones que ejercen una coacción legítima se generan en virtud de la praxis ejercida por sujetos en busca de su liberación, significa fetichizar a las instituciones, al estado (DUSSEL, 1996, p. 119).

La fetichización del estado es uno de los riesgos que corren las posturas que fundamentan derechos humanos en él, y es una consecuencia de la encriptación constitucional. Por más democrático, social, constitucional y “de derechos” que se pretenda sea el estado, éste no puede considerarse en última instancia, de manera radical, el fundamento de derechos humanos. A final de cuentas, ese estado democrático, social, constitucional y de derechos es producto de una praxis histórica y, como tal, ha de estar abierto a la novedad que se genere de nuevas praxis históricas de liberación. No se trata, de encasillarnos en discusiones iusnaturalistas *versus* iuspositivistas, sino que buscamos evitar los reduccionismos del pensamiento hegemónico. En este caso, fetichizar al estado por medio de colocarlo como el fundamento significa invisibilizar las luchas (probablemente de liberación) que le dieron origen; significa sustantivarlo, considerándolo como una institución que, si bien generada en la historia, tiene tales características que se constituye como modelo único de organización política legítima y válida. El estado se vuelve entonces un ser absoluto, divinizado, al que los sujetos le deben su vida y su dignidad, y con un conjunto de sacerdotes que dominan el lenguaje encriptado. Caemos en reduccionismos dogmáticos e historicistas, perjudiciales para los excluidos de los sistemas.

La fetichización del estado puede tener como uno de sus dogmas, ya decíamos, el considerarlo “fundamento de derechos humanos”. Como una (nueva) divinidad, el estado se coloca como fuente de vida, y se invisibilizan a los sujetos vivos y corporales, cuyas acciones son las que realmente constituyen la vida política de una sociedad. El estado se convierte en totalidad, y a través de la ideología de considerarlo el fundamento de “derechos humanos” se procura demostrar que como sistema no produce víctimas: el carácter general y universal de derechos humanos pretende sustentar esa perfección del

---

Salamanca afirma que la praxis es el hecho más radical, desde donde arranca la filosofía; señala diversos hechos que en la historia de la filosofía se han pretendido sean el hecho radical. Afirma, entre otros ejemplos, que el *ser* (Parménides, Hegel, Heidegger) no puede ser el hecho de arranque porque el “ser” no tiene sustantividad material; ni el *movimiento* (Heráclito, Hegel) porque no hay movimiento histórico sino sustantividad material estructural moviente; tampoco lo es la *sustancia* de las cosas materiales (Aristóteles) porque no existe tal cosa que sea sustancia; la *consciencia* (Descartes) no lo es porque antes que sujeto pensante autorreflexivo es praxis (SALAMANCA, Antonio, *Filosofía de la revolución. Filosofía para el socialismo en el siglo XXI*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2008, pp. 28-34).

sistema. No obstante, no se debe entender esta crítica como un neoliberalismo promotor del “estado mínimo”, pues también se ha pretendido colocar al “mercado” como esa nueva divinidad que otorga vida y dignidad a los seres humanos, y como un sistema perfecto (“la mano invisible”) que dará los bienes necesarios a todos los participantes que actúen “egoístamente” en busca de sus propios intereses; quien sea víctima de tal sistema, lo será por su propia responsabilidad, debido a su ineficiencia. En este sentido, también podría afirmarse que el fundamento de derechos humanos es el “mercado”, al ser el ámbito de ejercicio de la libertad. Pero esta pretensión es empíricamente imposible; irremediamente, de una u otra forma, todo sistema creará víctimas, y ellas emprenderán nuevas praxis históricas de liberación.

Es importante tener en cuenta que es *empíricamente imposible* un sistema perfecto que no genere víctimas: “[N]o podemos tener conciencia actual de todos los Otros excluidos en el presente que serán descubierto *como excluidos* en el futuro, y que ya sufren por anticipado los acuerdos a los que lleguen” (DUSSEL, 1998, p. 413). Por eso, la crítica siempre es necesaria, pues es criticable en todo momento aquello que no permite la producción y reproducción de la vida; la crítica entendida como generadora de toma de conciencia de la víctima, de la comunidad de excluidos y de una praxis de liberación que permita la creación y la novedad en la historia. En este punto, por ejemplo, Enrique Dussel recurre a los argumentos de Popper en *La miseria del historicismo* (POPPER, 1973)<sup>5</sup>, y señala que para que existiera un sistema perfecto se necesitaría de una inteligencia infinita a velocidad infinita para gestionarlo. Al ser esto imposible, hay de manera inevitable “víctimas”, que son las que sufren las imperfecciones, las exclusiones, los fallos, los errores, las injusticias, etc., de las instituciones empíricas no perfectas, finitas, de los sistemas realmente existentes. En este sentido, “el ‘hecho’ de que haya víctimas en todo sistema empírico categórico, y por ello la crítica es igualmente siempre necesaria” (DUSSEL, 1998, p. 369).

Esta necesaria apertura de la historia hacia la novedad para combatir a los sistemas excluyentes nos muestra que derechos humanos, fundamentados en la praxis de liberación, parten de un “derecho básico”<sup>6</sup>: el derecho a generar derechos. Estos nuevos derechos significarán la transformación del sistema, un cambio en las tramas sociales, que posibilite la transferencia de poder con el fin de que las víctimas puedan dejar de serlo y puedan producir, reproducir y desarrollar su vida. Al oponerse estos nuevos derechos al status quo, el sistema reaccionará y los considerará ilegales; de una u otra forma, existirán argumentos legales –consecuencia de la encriptación– para criminalizar esa generación de nuevos derechos. En este camino, progresivamente, el sistema vigente comienza a perder legitimidad e irá mostrando cómo la coacción legítima se transforma en violencia.

La novedad que se enfrenta al status quo, debido a la praxis de liberación de los excluidos, es combatida por el propio sistema a través de diversos modos. Uno de ellos es

---

<sup>5</sup> Dussel sólo utiliza el argumento sobre la imposibilidad del sistema perfecto, pero le da un uso distinto al de Popper. El mismo Dussel reconoce que utiliza una postura de un filósofo conservador pero que él la aplica desde los principios de la ética de la liberación.

<sup>6</sup> Al decir “derecho básico” no pretendemos establecerlo como fundamento de los demás derechos o como prioritario en una escala, en una jerarquía de derechos. Lo “básico” se refiere a su estrecha conexión con la praxis de liberación: para que ésta se dé se requiere de aquél. Es decir, cuando una comunidad de víctimas, cuando un pueblo, realiza una praxis de liberación sucede que –si como praxis se ha asumido una política emancipadora de derechos humanos– se ejerce o se pretende ejercer el derecho a crear derechos. Esta es una experiencia de diversos movimientos sociales, como los movimientos indígenas en América Latina.

mostrar que esa novedad es ilegal, criminal y ajena a un orden que debe respetarse para conservar la paz y, paradójicamente, el disfrute de “los derechos”. Enrique Dussel señala que “la comunidad de los que constituyen el movimiento social, que por ser ‘nuevo’ es ilegal –ya que reivindica derechos *emergentes* todavía no sancionados positivamente–, cobra mayor conciencia de la superioridad ética de su causa, y adquiere una creciente y mutua convicción de la legitimidad de su acción que consolida el autorreconocimiento de su propia dignidad y la corre-sponsabilidad mutua” (DUSSEL, 1998, p. 543). Estamos de acuerdo en que la oposición del sistema, que ha perdido legitimidad y utiliza la violencia contra las comunidades de víctimas, fortalece la superioridad ética de la causa; no obstante, este autor utiliza de manera equívoca el calificativo “no sancionados positivamente”, de tal manera que restringe el contenido de la praxis de liberación en el ámbito jurídico y el sentido de las estrategias de las víctimas.

Jurídicamente la expresión “no sancionados positivamente” significa que esos derechos no están reconocidos en ningún cuerpo legal; afirmar que el derecho a generar derechos se reduce sólo a aquéllos no sancionados positivamente significa coartar el campo de acción de los movimientos sociales. Además, implica indirectamente darle fuerza a un posible argumento desde la Totalidad, en uso del lenguaje encriptado: basta una interpretación amplia, aplicando el principio *pro-persona*, para que *todos* los derechos que puedan reconocerse *existan ya* en el ordenamiento legal. Así, por ejemplo, los derechos relacionados a un ambiente sano no tienen porqué considerarse derechos colectivos, sino que basta con interpretar y aplicar de manera amplia el derecho a la salud de cada individuo; los derechos de los pueblos indígenas no son más que los derechos civiles y políticos ya reconocidos a todo individuo, pero aplicados a individuos que se autoconsideran con esa adscripción étnica. Con esta estrategia argumentativa, el sistema apuntala su pretensión de perfección, mientras que a las exigencias del Otro las incorpora en la Mismidad, negando la alteridad e impidiendo el paso a la novedad. En efecto, si los derechos *emergentes* son los “todavía no sancionados positivamente” se corre el riesgo de encerrar al Otro en la Totalidad.

En cambio, desde la praxis de liberación de las víctimas, la creación de “nuevos derechos” no sólo se refiere a los derechos “todavía no sancionados positivamente”, sino a la juridificación de la exigencia de subvertir las situaciones de insatisfacción de necesidades provocadas por el sistema. Esto implica el reconocimiento del otro, de su alteridad, y la transformación del sistema. Por eso, como sucede con frecuencia, existen derechos sancionados positivamente pero que, en los hechos, no significan la satisfacción de las necesidades y, por tanto, se generan víctimas. Entonces el sistema se comporta, por decirlo de alguna manera, de manera hipócrita: predica la positivización de derechos humanos pero en la realidad se verifica su incumplimiento. Pero también muestra cinismo: crea todo un arsenal ideológico para defender su perfección, soslayando e invisibilizando las exigencias de las víctimas. En este sentido, por ejemplo, encontramos los argumentos que ubican a los derechos sociales como “no exigibles”, reduciéndolos a meros principios programáticos de las políticas estatales, en contraposición de los derechos civiles y políticos que efectivamente se predicen como exigibles. El cinismo del sistema se vale de diversas estrategias; entre ellas está la de dividir la realidad de manera que pretende manipular a su conveniencia la relación de los subsistemas entre sí. Los derechos sociales no son exigibles –se argumenta– porque dependen de factores no-jurídicos, de los bienes disponibles, de la situación económica, es decir, dependen del subsistema económico, y el subsistema jurídico debe respetar la propia dinámica de la economía; pero, en cambio, el derecho a la propiedad

es exigible y protegido totalmente por el subsistema jurídico en beneficio del funcionamiento del subsistema económico. A final de cuentas, el sistema encuentra estrategias –la Constitución encriptada es claramente una– para descalificar las pretensiones de satisfacción de necesidades de las víctimas.

No es nuestro interés analizar la relación entre derecho y economía, sino insistir en que la praxis histórica de liberación de las víctimas, en el uso de su derecho de generar derechos, afecta al sistema *en su totalidad*, y no sólo al subsistema jurídico. Por eso, los “nuevos derechos” no se refieren sólo a los derechos “no sancionados positivamente”, sino también a derechos reconocidos por el orden jurídico que no se llevan a cabo en la realidad histórica debido a otros elementos del propio orden jurídico, a las tramas de poder generadas por otros subsistemas, o a las justificaciones provenientes de la encriptación de la Constitución. Generar derechos significa también generar las condiciones necesarias para ejercer “derechos” ya positivizados, lo que no significa que el Otro sea subsumido por la Mismidad, pues la creación de esas condiciones significa la transformación del sistema, y pasa forzosamente por la interpelación del rostro de la víctima.

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.

### **1.3 El sujeto vivo**

La recuperación de la subjetividad no sólo es referida a un sujeto intersubjetivo y a un sujeto de la praxis de liberación, sino también al sujeto vivo, como un ser corporal, por el que la satisfacción de necesidades se constituye como un hecho radical. Esto no quiere decir que la intersubjetividad y la praxis queden relegadas a un segundo sitio, otorgándole la primacía al sujeto vivo; no se trata de jerarquizar a los “sujetos”. Para que el sujeto de derechos humanos realmente sea tal, debe ser alternamente un sujeto vivo, intersubjetivo y práxico. La ausencia de cualquiera de ellos, o la ausencia total de sujeto, significaría que la fundamentación de derechos humanos es funcional al proceso de encriptación.

El sujeto vivo rechaza también al sujeto moderno, ya que éste equivoca el hecho radical, el punto de partida para la reflexión filosófica. Este sujeto al ser una “conciencia” que se autofundamenta, carece de corporalidad viviente como referencia. La conciencia se refleja sobre sí misma, y la “autoconciencia” se establece como el punto de partida. Los diversos modelos ideales de sujeto se vuelven empíricamente imposibles para el sujeto real, corporal, viviente, con necesidades y con exigencia de satisfactores concretos según el momento de la realidad histórica en que se desarrolla. De ahí que fundamentar derechos humanos en este sujeto incorporeal termina en un idealismo incapaz de reconocer la alteridad, de generar una praxis de liberación, y de asumir la materialidad de la historia

para generar transformaciones en el sistema buscando que sus estructuras sean capaces de satisfacer las necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

En virtud al sujeto vivo, la fundamentación de derechos humanos se constituye como un referente crítico del sujeto de la praxis, encaminado a responder a la interpelación que las víctimas realizan a través del sujeto intersubjetivo. Es decir, si el sujeto de la praxis dirige su actuar para lograr una liberación integral, a través de la organización y el consenso de la comunidad de excluidos 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 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 (HINKELAMMERT, 2005, p. 19). 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.” (HINKELAMMERT, 2005, p. 19). A la eficiencia y la racionalidad económica se les consideran los aportes de la competitividad, y ambas son transformadas en los valores supremos. Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de la realidad, pues provoca que se perciba como “realidad virtual”. El maíz o el trigo son producidos si son competitivos, no porque alimenten; una pieza de ropa no se fabrica, aunque caliente y dé abrigo, si su producción no es competitiva. Con esta realidad virtual, según la cual todo tiene su criterio en la competitividad, desaparece el valor de uso de las cosas. No obstante, esto se extiende a todas las facetas de la vida, incluyendo aquellas relacionadas con lo jurídico y derechos humanos. Una cultura humana que no produce competitividad tiene que desaparecer, y su desaparición podrá ser interpretada como un devenir natural de los acontecimientos y por el “ejercicio de la libertad” de sus miembros que optaron por dejar de utilizar, por ejemplo, su lengua (es más competitivo hablar inglés que otomí, por ejemplo); o, igualmente desde este criterio, se ha de considerar que las transformaciones sociales que no aumenten la competitividad no deben realizarse. El dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce; es más, impide siquiera verlos. Significa la afirmación de la Totalidad y la negación del Otro; el encubrimiento del rostro de la víctima, quien lo es por su propia responsabilidad, por no ser “competitivo”.

Por eso un sujeto práctico o actuante no es suficiente. El concepto de “acción racional” formulado por Max Weber es el concepto que subyace a la teoría económica neoclásica (HINKELAMMERT, 2005, p. 33). Este concepto concibe a esa acción como una acción lineal; vincula de forma lineal medios y fines, y busca definir la relación más racional, con la finalidad de juzgar acerca de los medios utilizados para conseguir fines determinados. Entonces el criterio de racionalidad formal juzga sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costos: lograr un determinado fin con el mínimo de medios. Los fines correspondientes no pueden ser fines generales, sino exclusivamente fines específicos, aquellos que pueden ser realizados por la actividad calculada del ser humano. Son en especial los fines de las empresas: productos, servicios, etc. Para alcanzar estos fines se requieren medios, y a partir de esto se vinculan medios y fines de forma lineal.

Entonces el medio no es un fin, sino que el fin decide sobre los medios. La teoría de la acción racional hoy dominante parte de esta relación, se pregunta por su eficiencia, y su juicio sólo es cuantificable si tanto los fines como los medios son expresados en términos monetarios. Sucede entonces, como afirma Hinkelammert:

Si toda la sociedad se organiza por el criterio de la eficiencia que se impone en la lucha de mercados, la competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez de los demás valores. Lo que se llama racionalidad de la acción se resume, pues, en la competitividad y la eficiencia. Los valores que aumentan la competitividad son afirmados, y los valores que intervienen en ella son valores por superar. La competitividad como valor supremo no crea los valores, sino que es el criterio de su validez (HINKELAMMERT, 2005, p. 35).

A la par de esta teoría de la acción racional aparecen las justificaciones de la competitividad como valor supremo. El ejemplo más claro es la teoría enarbolada por Adam Smith, según la cual la competencia produce de forma no intencional la armonía social y realiza el interés general; es la famosa “mano invisible” que coordina las actividades productivas y realiza mediante esta coordinación el bien común. Hinkelammert resume esta tesis así: “lo racionalizado no produce irracionalidades” (HINKELAMMERT, 2005, p. 35).

Ante la competitividad como fin supremo, aparece el sujeto vivo cuya praxis no está basada en este tipo de racionalidad. Hinkelammert ejemplifica esto con la competencia de dos actores que están cortando la rama de un árbol sobre la cual se hallan sentados. Al guiarse por la racionalidad medio-fin, entonces el trabajo y el serrucho son los medios y el fin es cortar la rama. Nada se dice sobre las condiciones de sobrevivencia del actor (¿de qué lado de la rama debe colocarse para asegurar su vida?). Entonces es una acción racional y se producirá un resultado predicho científicamente: la rama cortada. No obstante, cuando el actor logra el fin, cae y muere; como resultado de la acción racional el actor es eliminado. Pero es el actor que tiene como fin cortar la rama del árbol, y que en el momento en que lo logra ya no puede tener fines, porque está muerto: “En la realización del fin de la acción, el propio fin se disuelve”. Ante esto, se plantean dos posibilidades. Una es que el actor puede saber que ese será el resultado de su acción, y entonces comete intencionalmente un suicidio; no obstante, el fin es cortar la rama no el suicidio. Si así fuera, los medios hubieran cambiado y se utilizaría alguno más eficiente para ese fin. La segunda posibilidad es que los actores no tengan conciencia de que morirán con el éxito de su acción. En este caso, su muerte es un efecto no intencional de su racionalidad medio-fin. El actor muere como consecuencia de su propio acto; un acto que es racional según teoría de la acción racional. Es un suicidio no intencional, por decirlo de alguna manera.

La acción cae en una contradicción performativa al disolverse el actor, y el fin de la acción también se disuelve como resultado. Entonces la acción pierde sentido. Podría tenerlo si el actor cortara una rama distinta para tener leña para calentar su casa. Pero si corta la rama sobre la que se encuentra sentado, no hay sentido posible. Cualquier construcción de sentido tendría que hacer abstracción del actor, pero entonces no habría acción posible. Con el sujeto muerto, no hay quien ejecute la acción. Ésta puede tener sentido para otros, no para él. El actor que corta la rama sobre la que se encuentra sentado nunca podría dar sentido a su acción. El sin-sentido de la acción está en sí misma. Para que tenga un sentido, su efecto –sea este intencional o no– no debe ser el suicidio. De ahí que

“¿[c]uál es el sentido de la vida? Su sentido es vivirla. No existe un sentido externo a la vida misma. Eso sería como el ser del ser. Por ello una acción puede tener – potencialmente– sentido sólo si no implica el suicidio del actor” (HINKELAMMERT, 2005, p. 42).

Contrario a la racionalidad medio-fin, Hinkelammert señala que la vida del actor no puede ser un fin, dado que no puede ser tratada como un fin en competencia con otros. Quien elige la muerte, elige la disolución de todos los fines posibles. La vida es la posibilidad de tener fines, y sin embargo, no es un fin. Por eso, si abordamos al actor como un ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio-fin, entonces lo miramos como sujeto. El actor, antes de ser actor, es sujeto humano; sólo se transforma en actor cuando ha decidido sobre el fin y calcula los medios, incluyendo en estos su propia actividad.

La racionalidad reproductiva es, entonces, 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 (ELLACURÍA, 1999, p. 55). De ahí que el sujeto esté “atado” al circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida.

La racionalidad del sujeto vivo es crítica a la racionalidad del medio-fin en diversos aspectos; uno de ellos es el tipo de juicios que realiza. Como dijimos, la teoría de la acción racional parte de la acción medio-fin, de su eficiencia y de su medida por la rentabilidad lograda en la competencia en el mercado; al analizar la realidad, asume un criterio de falsación/verificación como criterio de validez empírica en última instancia. Si un fin es realizable, se tienen que demostrar los medios para alcanzarlo, y esta demostración es falseada en caso de que los medios no logren el fin; siendo así se debe de abandonar el fin o cambiar los medios que hagan posible realizarlo. Este proceso de falsación/verificación es tan parcial como lo es la relación medio-fin. En cambio, si juzgamos desde la perspectiva de la racionalidad reproductiva, llegamos a afirmaciones no falseables. Son afirmaciones empíricas que no son del tipo medio-fin; son de racionalidad circular, que incluye la vida del actor como el sujeto de su acción. Por tanto, los juicios correspondientes no son falseables. La afirmación “quien corta la rama sobre la cual está sentado, cae al abismo y muere” no es falseable. Contiene elementos falseables (se trata de un árbol, que debajo haya un abismo, etc.), pero la afirmación se sigue analíticamente del hecho de que el actor, como sujeto de sus acciones potenciales, es un ser natural. Nadie se muere de forma parcial.

En estos juicios de racionalidad reproductiva aparece el sujeto como la integralidad de sus acciones potenciales, y aparece la inserción del sujeto en el circuito natural de la vida humana como condición de posibilidad de esta vida. El criterio de vida o muerte se convierte en el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin pierde legitimidad en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva; aquella racionalidad es una racionalidad subordinada a la vida. La irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa. Como señala Hinkelammert, “[I]a racionalidad medio-fin aplasta la vida humana (y de la naturaleza), lo que evidencia su carácter potencialmente irracional”



(HINKELAMMERT, 2005, p. 49). Así la racionalidad del sujeto vivo se enfrenta a la pretensión de mostrar como racionales las acciones que producen muerte (HINKELAMMERT, 2005, p. 57).

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 (HINKELAMMERT, 2002, p. 338). La toma de conciencia 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 (HINKELAMMERT, 2005, p. 66-67).

Si bien la comunidad de víctimas toma conciencia y se organiza, generando un consenso para guiar su praxis (principio formal), éste debe tener como proyecto –y a la vez como límite– el desarrollo de la vida (principio material). Dussel señala que “la legitimidad no es sólo el consentimiento producto de la mejor argumentación por la participación simétrico-discursiva de los afectados, sino, también, la aceptación del orden institucional en cuanto logra la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de los miembros de dicho sistema” (DUSSEL, 1998, p. 540). El sujeto tiene un horizonte objetivo que es de vida y muerte. 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. El sujeto se hace sujeto por la afirmación de su vida, pero esta subjetividad se complementa con la afirmación de la vida del otro (DUSSEL, 1998, p. 52). El otro aparece con claridad en las crisis de los sistemas que causan muerte, y la alteridad es constitutiva del reconocimiento de la vida como realidad objetiva.

Lo anterior nos lleva a abordar, aunque sea brevemente, la cuestión de las necesidades. No pretendemos realizar una “teoría de las necesidades”, pues esto rebasa nuestras intenciones y, por tanto, tampoco pretendemos presentar una conceptualización precisa y un catálogo de ellas. Hinkelammert señala que “la necesidad es la urgencia humana de vivir en un circuito natural de la vida. Fuera de este circuito no es posible la vida, y el propio sujeto humano se hunde” (HINKELAMMERT, 2005, p. 46-47). La condición que decide sobre la vida y la muerte es la satisfacción o no de necesidades; no obstante, la totalidad actual no discierne entre la vida y la muerte, sino que destruye toda

vida que es exterioridad en referencia a su racionalidad de cálculo medio-fin. Parte de esta racionalidad es la negativa a distinguir entre necesidades y preferencias o deseos, o en considerarlas igual de legítimas unas y otras en nombre de una libertad pensada fuera de la realidad histórica, de manera idealista desprendiéndose de la materialidad, sin consideraciones geopolíticas y ambientales, desde la totalidad, y a espaldas de las víctimas (HINKELAMMERT, 2002, p. 322).<sup>7</sup> Riechmann señala:

La relación de los satisfactores con las necesidades es la de los *medios* con los *finés*. La sociedad productivista/consumista se caracteriza, entre otros rasgos, **por la confusión constante, deliberada e incesante entre fines y medios –los medios se transforman en fines y estos se pierden de vista, se desvanecen en el universo de los objetos–**; en la crítica de esta sociedad y en la formulación de alternativas mostrará la pareja de conceptos *necesidad/satisfactor* toda su potencia crítica. Decíamos que las necesidades no son intencionales, y en ese sentido no podemos elegir las: sencillamente están ahí. *Pero sí que podemos elegir los satisfactores*. Las necesidades básicas están dadas, pero podemos autodeterminar –al menos en parte– los deseos y los satisfactores. Mantener abierta esta posibilidad resulta crucial para cualquier perspectiva de emancipación en un ‘mundo lleno’, un mundo cuyos límites ecológicos se han alcanzado o –en algunos ámbitos– incluso se han sobrepasado ya (RIECHMANN, 1999, p. 19).

En este sentido, nos es útil la diferenciación entre la necesidad y el deseo, realizada por Joaquin Sempere; aquélla está ligada a la autorreproducción de la vida del sujeto, mientras que el deseo es más ocasional, no está ligado a la autorreproducción del sujeto (SEMPERE, 1992, p. 20). O como afirma Hinkelammert: “*La satisfacción de las necesidades, hace posible la vida; la satisfacción de las preferencias, la hace agradable. Pero, para poder ser agradable, antes tiene que ser posible*. Cada cual puede hacer su proyecto de vida según su gusto, solamente en cuanto sus gustos y la realización de esos se basen en la satisfacción de las necesidades” (HINKELAMMERT, 2002, p. 322). Los deseos son legítimos si no impiden la satisfacción de las necesidades de otros seres humanos, si no niegan la alteridad y si no causan la muerte tanto de otros seres humanos como de la naturaleza. En efecto, derechos humanos deben ser la juridificación de las necesidades, no de los “deseos” y, mucho menos, de los deseos ilegítimos (SALAMANCA, 2008, p. 10).

La explotación y la dominación se generan en función de las necesidades, no de las simples preferencias. La satisfacción o no de preferencias puede significar una vida más o menos agradable, de mayores o menores gustos, pero no podría significar explotación y dominación. En cambio, donde hay necesidades existe una relación de vida o muerte al decidir sobre la división social del trabajo y la distribución de los ingresos. Las necesidades tienen relación con la posibilidad de vivir, mientras que las preferencias se relacionan con vivir a niveles cuantitativamente distintos. Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad; esto es parte de la materialidad de la historia. La libertad se ejerce desde la materialidad; suponer lo contrario es un idealismo que ideológicamente es usado contra la vida de los pueblos y que es parte de la encriptación de derechos humanos. Solamente si la voluntad logra movilizar condiciones materiales de posibilidad de sus fines, aparece el

---

<sup>7</sup> Hinkelammert señala que el reconocer necesidades humanas o sofocar su satisfacción en nombre de las preferencias, hace actualmente la diferencia entre socialismo y capitalismo.

camino, y el máximo absoluto para este camino es el tamaño del producto social de medios materiales.

Si la alteridad y la praxis de liberación contienen una dimensión preponderantemente intersubjetiva (sin negar que el sufrimiento de la víctima es objetivo, por encontrarse en la exterioridad del sistema), la satisfacción de necesidades otorga a derechos humanos un fundamento objetivo. Es un fundamento materialista de derechos humanos entendidos como los instrumentos jurídicos de una *democracia radical y material* (SALAMANCA, 2008, p. 25). Por eso, la dinámica de la racionalidad del mercado totalizado, la racionalidad medio-fin, se incomoda con la defensa de “necesidades” y prefiere reducirlas a “satisfacciones”; se soslaya entonces el fundamento material, real y objetivo de derechos humanos, perdiéndose en un lenguaje encriptado que es capaz de, cínicamente, legitimar los sistemas que causan muerte y deslegitimar las transformaciones del sistema que exige y persigue el sujeto de la praxis de liberación. Así, Hinkelammert señala que “[f]rente a un simple juego de preferencias, la exigencia de cambios aparecen como un resultado de la envidia. Frente a necesidades, aparece como una exigencia de la posibilidad de vivir y como raíz de la legitimidad de todas las legitimidades” (HINKELAMMERT, 2002, p. 323).

## CONCLUSIÓN

La categoría “Constitución encriptada” contiene la suficiente potencialidad para, desde ella, desarrollar diversos caminos para subvertirla, es decir, para que deje de ser un mero instrumento tecnojurídico y regrese a ser una herramienta política. Entre estos caminos, hemos desarrollado con ayuda de la Filosofía de la Liberación, la recuperación de la subjetividad política de derechos humanos a través de la construcción de un fundamento basado en tres pilares: la alteridad, la praxis de liberación y la producción de vida. Esta fundamentación busca superar el dogmatismo, el reduccionismo y el etnocentrismo, que son características funcionales a la encriptación de la Constitución. 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 *intersubjetivo*, que desarrolla una *praxis* de liberación para juridificar las *necesidades* y acceder a los bienes para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. En efecto, el criterio de vida o muerte es la última instancia para construir derechos humanos. La racionalidad medio-fin pierde legitimidad en cada caso en que entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva, pues debe ser una racionalidad subordinada a la vida.

La fundamentación propuesta significa un retorno a la subjetividad política, pero no a la del sujeto metafísico, sino a la del sujeto viviente, intersubjetivo y prático, 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, la Constitución o la “naturaleza humana”, en cuanto a la búsqueda de fundamentos de derechos humanos.

## REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. **Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión.** Madrid: Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. **Filosofía de la liberación.** Bogotá: Nueva América, 1996.

\_\_\_\_\_. **Veinte tesis de política.** México: Siglo XXI, 2006.

ELLACURÍA, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía” en Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). **Escritos políticos**, Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993.

\_\_\_\_\_. **Filosofía de la realidad histórica.** San Salvador: UCA Editores, 1999.

GALLARDO, Helio. **Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos.** Murcia: D.S.R. Editor, 2008.

HINKELAMMERT, Franz. **Crítica de la razón utópica.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.

\_\_\_\_\_. **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.** Heredia de Costa Rica: EUNA, 2005.

LOCKE, John. **Segundo tratado del gobierno civil.** Trad. Cristina Piña. Buenos Aires: Losada, 2004.

MÉNDEZ HINCAPIÉ, Gabriel y SANÍN RESTREPO, Ricardo. “La Constitución encriptada. Nuevas formas de emancipación del poder global” en **Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales**, UASLP-UAA-US, no. 8, julio – diciembre 2012, pp. 97-120.

PECES-BARBA, Gregorio. **Ética, poder y derecho.** México: Fontamara, 2000.

POPPER, Karl. **Miseria del historicismo.** Trad. Pedro Schuwartz. Madrid: Alianza-Taurus, 1973.

RIECHMANN, Jorge. “Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir” en Jorge Riechmann (coord.), **Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad.** Madrid: Catarata, 1999.

ROSILLO, Alejandro. **La tradición hispanoamericana de derechos humanos.** Quito: Corte Constitucional del Ecuador,, 2012.

SALAMANCA, Antonio. **Filosofía de la revolución. Filosofía para el socialismo en el siglo XXI.** San Luis Potosí: UASLP-CEDH, 2008.

SAMOUR, Héctor. “Filosofía y libertad” In: Rodolfo Cardenal y Jon Sobrino (Coord.), **Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida**, Santander: Sal Terrae, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho**. Madrid-Bogotá: Trotta-ILSA, 2009.

SEMPERE, Joaquim. **L’explosió de les necessitats**. Barcelona: Edicions 62, 1992.

SEMENT DE FRUTOS, Juan Antonio. **Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis**. Valencia: Trant lo Blanch, 2007.