

CAPÍTULO IV

LIBERACIÓN Y RIQUEZA HUMANA

1. LIBERACIÓN, CRITERIOS DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS

Hasta ahora nos hemos dedicado a describir los orígenes, las nociones y las tendencias que la FdL posee, situándonos en un plano puramente doctrinal, haciendo una detallada exposición de las disputas teóricas que se presentaron desde sus inicios, para terminar deslindando aquellas corrientes que sin ser parte integrante de la FdL sí son, de alguna manera, afines. El campo de análisis ha sido sobre todo de carácter filosófico. Es este el momento de pasar a otro plano, menos abstracto aunque más creativo, que sin dejar de ser teórico hace más referencia al ámbito de la razón práctica y trata más asuntos concretos y muy relacionados con el mundo del derecho.

En estos dos próximos capítulos, intentaremos profundizar un poco en el horizonte de sentido que tanto sobre el concepto de *liberación* como, en clara conexión con él, sobre el concepto de justicia, aparecen en algunos de los planteamientos del pensamiento liberacionista y, además lo haremos para conectarlos y proyectarlos al campo jurídico. El discurso utilizado para este propósito será el propio de los derechos humanos.

Hablar de liberación implica delimitar un concepto de justicia a favor de los sectores excluidos sobre el que se articulan todos los procesos de liberación. y la justicia se cimenta, hoy más que nunca, sobre el lenguaje y la figura de los derechos humanos. En la actualidad, es difícil hablar de una sociedad sin definirla en el contexto de la globalización y en términos de democracia y derechos humanos, pero más problemático resulta encontrar un modelo social real que garantice plenamente todos los derechos humanos que a lo largo de la historia han ido surgiendo.

Comprobaremos que los propios derechos humanos se edifican sobre una contradicción irremediable: aquella que se da entre el necesario reconocimiento general que sobre los mismos se debe hacer, sin omisiones ni prioridades de ninguna clase, y la forzosa articulación jerárquica que en sus concretizaciones sociales se plasma y que origina no sólo el orden de prelación de unos derechos sobre otros, sino también aquellos que son sacrificables y cuyas necesidades pueden no ser satisfechas. En el contexto latinoamericano, este estigma que aparece siempre, queda especialmente marcado y su ignorancia es lo que provoca numerosas situaciones de exclusión e injusticia social, sacrificándose derechos humanos a través de los mismos, en su propio nombre. Es lo que Hinkelammert denomina la inversión ideológica de los derechos humanos.

En la introducción comentamos que, a principios de los noventa, surgió en Brasil un movimiento de profesionales del derecho partidarios de utilizar e interpretar las normas jurídicas a favor de los segmentos más castigados de la población. Uno de los grandes obstáculos con los que el DA se va a encontrar es la feroz crítica que se le hace a sus partida-

rios por justificar y dar prioridad en la interpretación y aplicación del derecho al concepto de justicia sobre el concepto de ley. Incluso el hecho de que subordinen el principio de legalidad sobre el de legitimidad, va a ocasionar que se los acuse de ir en contra del estado de derecho y hasta de la misma constitución sobre la que las normas adquieren su fundamento. Pues bien, como dijimos, además de que algunos de los integrantes del DA y personas afines al movimiento pero pertenecientes a otras latitudes, como el mexicano Jesús Antonio de la Torre Rangel, van a utilizar categorías de la propia T dL y la FdL para reforzar sus enfoques, consideramos que desde algunos de los planteamientos del Pensamiento de Liberación se puede entender y justificar mejor el problema de por qué el concepto de justicia es tan importante en el contexto no sólo latinoamericano, sino también mundial, y la ineludible relación que tiene con otros grandes temas de la teoría política y jurídica, como son la democracia y los derechos humanos.

Precisando aún más, utilizaremos alguno de los aportes de Franz Hinkelammert y Enrique Dussel para delimitar los criterios con los que es posible articular la defensa de los colectivos marginados con el principio de legitimidad, bajo el horizonte ético y utópico de una sociedad sin excluidos y en la que todos quepan. También, a partir de ellos, articularemos la crítica que se debe realizar a un sistema que impone un orden con el que se jerarquizan los propios derechos humanos según formas de regulación de acceso desigual a la producción y distribución de los bienes sociales, y que sólo beneficia a una minoría o poliarquía.

El camino que seguiremos será, primero, analizar algunos de los significados que sobre el concepto *liberación* se

han dado, expresando los criterios de justicia que se reclaman y cómo se articulan. Desde la misma FdL de Franz Hinkelammer y Enrique Dussel se elabora un criterio y principio ético preocupado en las condiciones de la vida humana inmediata, desde donde se cuestiona la legitimidad de cualquier sistema social que se le opone o no lo garantiza. Incluso los mismos derechos humanos se pretenden articular y ordenar en torno a este *principio de producción, reproducción y desarrollo de vida humana*, contraponiéndose a cualquier otro parámetro de jerarquía que no atiende a cuestiones de factibilidad de vida concreta e inmediata de las personas. Tras esto, veremos el vínculo que este principio tiene con el criterio valor de riqueza humana.

Finalmente, haremos tres propuestas de cómo el movimiento DA puede explicar mejor su crítica al sistema legal vigente, desde una posición que no va en contra del estado de derecho, la democracia y los derechos humanos, sino de los contextos o marcos en los que estos se sitúan. Terminaremos mostrando un ejemplo más concreto de la posible proyección que la FdL tiene sobre el mundo jurídico. En concreto, describiremos un criterio de justicia que puede articularse según la noción de trabajo vivo en Enrique Dussel y la crítica que el autor realiza a lo que denomina el lenguaje tecnológico.

2. SOBRE EL CONCEPTO *LIBERACIÓN*

Si al abordar la FdL desde el contexto argentino hemos comprobado cómo el concepto liberación se ha tratado casi siempre desde un prisma filosófico, quedando subordinado su análisis y su delimitación a la propia configuración que

de la FdL hemos hecho, siendo esta el principal objeto de análisis, es el momento de dar prioridad al término invirtiendo el orden de atención, aunque la perspectiva siga siendo a la luz de los planteamientos que desde el Pensamiento de Liberación, sobre todo de la FdL y la T dL, se ha ido ofreciendo.

Desde el principio hay que decir que existe una gran dificultad para delimitar qué se entiende por *liberación*. Para Joao Batista Libanio, es un término polisémico porque tiene varios significados y diferentes sentidos. El teólogo brasileño, acudiendo a un análisis semántico del mismo, resalta el hecho de que cuando más vago e indefinido es un término y más impreciso es su contenido, tanto más puede aplicarse a más realidades, mientras que cuanto mayor es su comprensión, tanto menor será su extensión¹.

Hugo Assman señala que es una palabra de enfrentamiento conflictivo, que siempre va referida a una ausencia actual de libertad humana. Envuelve, en abstracto, tanto un juicio negativo y condenatorio sobre una realidad considerada adversa, estática, como una intención de cambio. Pero los motivos y las explicaciones subyacentes a esa crítica, corren el peligro de ser utilizados tanto con pretensiones reformistas como revolucionarias. El uso del término, dependerá entonces de quién lo utilice, para quién va destinado, con qué objetivos y cómo llevarlo a cabo².

Para salir al paso e intentar paliar las vaguedades del concepto, y para delimitar mejor quién lo interpreta, para quién y para qué se utiliza y con qué objetivos, seguiremos

1. Joao Batista Libanio, *Teología de la liberación. Guía dialéctica para su estudio*, pp. 136-55.

2. Hugo Assmann, *Teología desde la praxis...*, pp. 31-32.

la lógica empleada por Ignacio Ellacuría en relación a los derechos humanos y contextualizaremos la *liberación* observando su *desde dónde*, su *para quién* y su *para qué*.

En relación al *desde dónde*, como hemos visto, estamos situados en la realidad latinoamericana, entre otras cosas y como hemos recalado, porque es el ámbito donde con más sistematicidad y con más consciencia se ha teorizado sobre la *liberación* y, además, porque es el lugar desde donde numerosos procesos sociales y populares se han desarrollado y explicado en torno a esta idea.

En segundo lugar, y refiriéndonos al *para quién*, son las mayorías populares marginadas y oprimidas las protagonistas, que en un sentido más amplio se denominan las víctimas del sistema. Su característica más general, aunque no la única, es encontrarse en una situación material de pobreza y/o indigencia en la cual las condiciones fundamentales para sobrevivir ni les son reconocidas ni les son satisfechas. Además, la situación de aceptación social es marginal y precaria. Ahora bien, ese protagonismo tiene un marco en el que se desarrolla. Por ello, también quisiéramos diferenciar dentro del concepto *liberación* dos perspectivas o puntos de vista: una referida a la propia praxis que dinámicamente llevan a cabo los grupos o movimientos sociales exponentes de esas mayorías excluidas y/o marginadas. Tendremos entonces un término de carácter más sociológico, referido a lo que ocurre en esa realidad marcada por el estigma de la pobreza y/o indigencia, la marginación y/o exclusión social. La otra alude a la teoría, a aquello que piensan los intelectuales acerca de la idea de *liberación*. Como ya anticipamos, es este segundo enfoque el centro de estas reflexiones, destacándose el ámbito de la FdL y la TdL. El siguiente paso a

dar en el futuro será analizar directamente los procesos que se están caldeando y desarrollando en el seno de la propia sociedad civil o de la cultura popular.

En tercer lugar, quisiéramos aclarar en el ámbito del *para qué*, que el concepto *liberación* para precisarlo correctamente hay que entenderlo desde el punto de vista social y estrictamente ético y político. Es la idea desarrollada por el propio Enrique Dussel con los tipos de relación de proximidad que los seres humanos entablan entre sí u horizontes prácticos comunicativos que denomina erótica, pedagógica, política y económica tanto de dominación como de liberación³. En ellas se expresan los diferentes niveles en los que los seres humanos se marginan en sus relaciones, violándose continuamente los derechos. También se manifiestan las diversas instancias desde las cuales se reacciona, cultivándose solidarias y respetuosas relaciones humanas. Con ello queremos remarcar que el concepto de *liberación* se produce entre los mismos individuos, entre los mismos seres y grupos humanos. El término hay que reconducirlo a un nivel intersubjetivo, interpersonal. Dicho esto, en estos niveles, el *para qué* podremos proyectarlo y también expresarlo desde un punto de vista jurídico, vinculado a lo que podría entenderse, en primer lugar, como el contenido fundamental de todos los derechos humanos y, en segundo lugar, al ámbito común de la realidad a la que hacen referencia. El contenido básico sería el *derecho a tener la posibilidad de ejercer y desarrollar derechos*, es decir, la posibilidad y el hecho de que la persona humana sea reconocida como sujeto de derechos y, además, la posibilidad de que pueda desarrollar ese

3. Ver su *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977, pp. 83 y ss.

su ser sujeto de derechos. El ámbito, alude a los *procesos de apertura y consolidación de espacios sociales de lucha por la dignidad humana*. Es la ausencia de derechos y de libertad una de principales causas que provocan el enfrentamiento conflictivo y la transformación de esa situación que coarta y limita la actividad humana, y cuyo propósito es el reconocimiento de esferas de desarrollo de la dignidad. Tendremos oportunidad de comprobarlo más adelante.

2.1. Dimensiones diacrónica y sincrónica de la liberación

Los múltiples significados que la idea de *liberación* posee, no sólo hay que verlo como una dificultad con la que se encuentra el conocimiento, sino también como un aliciente. Además, esta variedad nos muestra su compleja riqueza conceptual. Como ya dijimos, la presencia de la *liberación* en la historia de América Latina ha sido constante y manifiesta. Y su uso ha tenido unas veces un cariz conservador y otras progresista, apareciendo esta doble vertiente, como hemos comprobado, en los orígenes de la FdL argentina con el problema del populismo. Es por esta razón que vamos a estructurar los múltiples significados y elementos, diferenciando una perspectiva diacrónica y otra sincrónica del concepto, delimitando poco a poco una serie de elementos que consideramos son imprescindibles para obtener una idea de *liberación* emancipadora.

La óptica diacrónica queda referida a la evolución o a los diversos significados que la *liberación* ha tenido en cada época, con el transcurso del tiempo. Y la sincrónica partirá de las características que en general posee el término, según la opinión de algunos filósofos y teólogos de la liberación. Será a partir de esta segunda perspectiva como articulare-

mos una serie de puntos específicos que nos permitirán diferenciar el sentido concreto y particular que el concepto *liberación* ha adquirido en la época actual. De esta forma evitamos incurrir en generalizaciones y en usos desmedidos, y obtenemos unos criterios con los que distinguir aquellos procesos de liberación que realmente han nacido y nacen de las mayorías excluidas, de las víctimas del sistema dominante, y que expresa un compromiso con ellas.

2.1.1. Dimensión diacrónica

En las distintas etapas de la historia de América Latina, no sólo la referida a partir de 1492, según el momento epocal, varios han sido los grupos que se han visto obligados a levantar una lucha contra lo que para ellos era una situación de opresión. y muchas han sido las demandas, los reclamos y los objetivos perseguidos. Los conflictos entre aztecas y chichimecas, aztecas y tarascos, incas y caranquis, realistas e independentistas, criollos e indígenas, son algunos ejemplos. Hay que recordar también cómo Jorge J. E. Gracia describía las diferentes expresiones de los sucesivos tipos de liberación vividos en la propia historia del continente a partir de finales del siglo XV: en el período colonial la liberación *espiritual* de los indígenas casi paralela a la liberación civil defendida, entre otros, por Las Casas, Antonio de Montesinos, Francisco de Vitoria, etc.; durante la etapa de la Independencia, predominaba una liberación de corte *política*; con el positivismo, se destacaba la dimensión *educativa y económica*; a principios del siglo XX, se persigue una liberación *individual y ética* para, seguidamente, a partir de los años treinta, pasarse a una liberación *intelectual y cultural*; hasta llegar, finalmente, con el surgimiento de la FdL

y la TdL, a un ámbito *asuntivo y global*⁴. Cada período poseía un colectivo humano característico que se hacía abanderado de la liberación requerida y desarrollada: españoles, indígenas, criollos, mestizos, intelectuales, políticos, religiosos, campesinos, obreros, burgueses, las mayorías populares, etc. Visto así, nos encontramos tanto con la naturaleza *dialéctica* como el carácter *procesual* de la *liberación*. Según lo dicho por Hugo Assman y por Joao Batista Libanio, el concepto siempre hace alusión a un proceso, y siempre se define en oposición a algo que se considera limitativo de la condición humana, como es la opresión. La dimensión histórica del ser humano dota entonces al término de un carácter dinámico, en el sentido de que existe un proceso dialéctico de sucesivos pasos de situaciones de opresión a otras de liberación tanto en el tiempo como en cuanto al contenido de esa relación conflictiva. y los momentos anteriores son asimilados por los posteriores. Existe, pues, una acumulación asuntiva de las conquistas o logros humanos⁵. En cierta manera, considerando todas las etapas conjuntamente, se podría afirmar que se ha producido un sucesivo incremento

4. "Ya no se trata de una liberación económica, religiosa o cultural, por ejemplo. Se trata de una liberación completa. Pues según los líderes de esta corriente, no puede haber liberaciones parciales. No puede haber; por ejemplo, una liberación individual y espiritual mientras haya una esclavitud cultural y económica. Y tampoco puede haber una liberación cultural sin una liberación económica e individual. Mientras haya un estado de dominación en algún aspecto de la experiencia, mientras se encuentre un dominado y un marginado de alguna forma, la relación dominador-dominado continúa... La liberación ha de ser total o no será liberación alguna". Ídem, p. 101.

5. "El término 'liberación' se define en oposición a opresión y, a medida que el hombre va descubriendo nuevas formas de opresión, va percibiendo al mismo tiempo, nuevas dimensiones de liberación". Joao Batista Libanio, op. cit., p. 144.

"La perspectiva dinámico-dialéctica... conserva las posibilidades del concepto liberación de los horizontes anteriores, de manera que la liberación estructural se construye sobre otras liberaciones ya conquistadas... ", Ídem, p. 145.

tanto de la conciencia como del ámbito hacia el que se dirige la *liberación*.

Pero algo falla en esta manera de entender el concepto cuando primero, se utiliza para legitimar actuaciones paternalistas como las que tuvieron los sacerdotes españoles con respecto a los indígenas y en donde también, las personas afectadas negativamente no son ni las que deciden ni las que reaccionan por sí mismas (es el caso también de los mismos indígenas o de los campesinos en el siglo XIX, que no participaron directamente en la elaboración y en el control de las políticas positivistas, incluso siendo rechazados e ignorados). Además, es discutible hablar de un único proceso, y si así puede entenderse, no ha sido ni lineal ni finalístico, sino lleno de altibajos, de creatividad y de radical continuidad de lo discontinuo. La actividad humana es múltiple y variada al igual que los caminos que va generando⁶.

El propio Enrique Dussel considera que muchos son los procesos sobre los que la *liberación* se edifica, aunque intenta articular una conciencia y cultura común de lucha y resistencia contra la opresión, que se va articulando y acumulando históricamente y que aglutina en torno al concepto de *pueblo o víctimas*. Mediante el primero describe la permanencia de un sujeto histórico conformado por individuos y grupos humanos ubicados en una posición de desigualdad y subordinación frente a otros (clases, etnias, minorías, pueblos o nacionalidades indígenas, colectivos de niños y de

6. La sucesión del protagonismo de un colectivo, ha podido terminar en fracaso en cuanto a los objetivos propuestos, e incluso, ha podido ser causa de nuevas dominaciones. De ahí la permanente tensión y la permanente búsqueda por obtener nuevos espacios de libertad, diversidad, igualdad y cooperación, que no tienen por qué ser acumulativos. En este sentido ver la noción de *potencia y multitud* en Antonio Negri, *Poder Constituyente*, libertarias, Madrid, 1994.

mujeres, etc.) que se les niega la posibilidad de vivir, y que como tal sujeto, atraviesa los diversos modos de apropiación de la estructura social capitalista.⁷ Quienes sufren las consecuencias negativas de un sistema, las víctimas cuya corporalidad y dignidad se ignora, en cuanto toman conciencia del estado de victimización en el que se encuentran y reaccionan críticamente, adquieren mayores niveles de afirmación y reconocimiento por sus vidas negadas. Se autoafirman y revelan como sujetos vivos y actuantes.⁸

Desde el ámbito de la historia de las ideas, Arturo Andrés Roig en la línea de la toma de conciencia desarrollada por Leopoldo Zea, nos ofrece una interesante perspectiva del grado de participación y de conciencia histórica que los distintos colectivos latinoamericanos han ido teniendo a lo largo de la historia iniciada a partir de 1492. Mediante las ideas hegelianas de *querernos a nosotros mismos como valiosos y conocernos como valiosos*, condicionadas social y epocalmente, da cuenta de los sucesivos horizontes de comprensión o proyectos históricos con los que se ha ido humanizando y reconociendo como sujetos a un cada vez mayor grupo o colectivo de individuos. Para ello, es necesario recuperar aquellos sucesivos elementos culturales olvidados que componen los señeros de identidad de grupos humanos despreciados en su historicidad y en su subjetividad y que sirven como mecanismo de autovaloración. Roig busca el mayor colectivo humano posible en el que sus miembros sean reconocidos como sujetos activos en el proceso de reparto, acceso y distribución de los bienes materiales de sus naciones⁹.

7. 1492, *el encubrimiento del Otro*, Antropos, Bogotá, 1992, pp. 214 y ss.

8. *Ética de la liberación*, pp. 302 y 304, 523 y ss.

9. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, F.C.E., México, 1981.

De ahí la importancia de dos aspectos: en primer lugar, cada individuo y colectivo tiene que ser actor e identificarse con su imaginario, con sus tradiciones, debe ser, debe sentirse dueño y participe del proceso cultural con el que interpreta el mundo y se autorreconoce. Por eso hay que generar las condiciones que le permitan a cada uno expresar su sentirse valioso, su condición humana o su ser persona, no desde premisas ajenas y reduccionistas. En segundo lugar, también es fundamental que en la *praxis de liberación* los actores protagonistas que desarrollan los distintos procesos críticos y alternativos, se re apropien del poder en cada momento, en cada época y en cada contexto, con la pretensión de que, al final, sea toda la sociedad y todos sus integrantes, quienes participen y vayan generando y transformando la realidad en todas sus dimensiones, de forma continua, siendo y sintiéndose sujetos vivos y actuantes¹⁰.

2.1.2 Dimensión sincrónica

Desde la TdL y la FdL también han sido varios los elementos que se han querido destacar en la idea actual de *liberación*. En el ser humano existen un sin fin de parcelas o esferas que va construyendo socialmente y que, además, van conformando su naturaleza: la esfera individual, la colectiva, la espiritual, la material, la psicológica, la política, la económica, la cultural, la universal... Resulta que pese a este

10. Desde la psicología social, Ignacio Martín-Baró habla de buscar el fortalecimiento del poder social, de las opciones populares y, también, de recuperar no solo la memoria histórica de los pueblos, el orgullo de pertenecer a un pueblo y de contar con una cultura y tradición sino también de rescatar valores, normas, costumbres, formas de organización y trabajo, que sirvan para una liberación colectiva. Ver su *Psicología de la liberación*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 320-321 y 340.

último marco integral, global y de tratamiento sistematizado que desde la segunda mitad del siglo XX se elabora, lo cierto es que cada autor, consciente o inconscientemente destaca una dimensión más que otra, pues considera que atiende mejor a aquellas parcelas de la vida humana que considera prioritarias.

El sentido de la *liberación* viene especialmente marcado por los planteamientos de la TdL y las prácticas de las comunidades cristianas de base que recuperan la tradición del Mosaísmo y del primer cristianismo, cuya utopía se basa en la afirmación del ser humano como sujeto viviente corporalmente necesitado¹¹. La opción por los pobres y la idea de reconocimiento mutuo entre las personas como expresión de la manifestación histórica y concreta de Dios, es opción de los seres humanos que se quieren liberar¹². En los pobres se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo que hay que recuperar. La pobreza es expresión de la negación real del reconocimiento como seres corporales y naturales necesitados. "*Desde el punto de vista de los teólogos de la liberación, el ser humano no puede liberarse sin este reconocimiento mutuo entre sujetos*"¹³.

No obstante, tanto Gustavo Gutiérrez como el propio Libanio han señalado un horizonte amplio, dentro del cual,

11. Ver F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, DEI, 1998, 95 y 125.

12. El propio Gutiérrez considera que el proceso "*encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo*". Cf. *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 44

Leonardo Boff indica que "el pobre constituye el lugar a partir del cual se intenta pensar el concepto de Dios, de Cristo, de la gracia, de la historia, de la misión de las iglesias, el sentido de la economía, de la política y el futuro de las sociedades y el ser humano", en *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 1996 p. 139.

13. Ver F. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, 1995, pp. 356-357.

tres son las distinciones desde las que se puede definir y explicitar el término *liberación* en cuanto proceso. Además de la vinculada a ese sentido *confesional* mencionado arriba, donde se asocia *liberación* a salvación histórica y se considera la eliminación del pecado, por medio del reconocimiento mutuo entre los sujetos, que es expresión del amor a Dios¹⁴, destaca la dimensión *subjetiva libre de coacciones psíquicas*, generalmente producidas en el subconsciente del individuo¹⁵. La última es la faceta *sociopolítica*, referida al mundo de las relaciones sociales, entre los individuos, en donde existe una situación de opresión contra la que se lucha¹⁶.

Conectado con el criterio anterior, pero dándole un matiz más jurídico, la norteamericana Ofelia Schutte descubre tres grandes categorías sobre el tópico de la liberación: -Por un lado está la *liberación personal*, la propia elaborada por el pensamiento humanista de Occidente, y relativa a las libertades, derechos, deseos y esperanzas de los individuos. Afectaría, excediéndola, a aquella

14. "*Liberación como proceso de hacerse libres de un mundo objetivo de errores, maldades y vicios, para vivir en el mundo del bien, de la verdad y de la gracia*", J. B. Libanio, ídem, p. 142.

Gustavo Gutiérrez dice al respecto que la liberación del pecado, "*va a la raíz última de toda servidumbre; el pecado es ruptura de amistad con Dios y con los demás, por ello no puede ser erradicado sino por amor gratuito y redentor del Señor que acogemos en la fe y en a comunión.*" Ídem, p. 44.

15. "*Liberación como proceso de hacerse libres de las trabas personales subjetivas de orden psíquico, moral y religioso, para vivir en la autorrealización*" , J. B. Libanio, ídem, pp. 142-143; "... *concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino... De un hombre que se va haciendo a lo largo de su existencia y de la historia. La conquista paulatina de una libertad real y creadora...*". G. Gutiérrez, ídem, pp. 91-92.

16. "*Liberación como proceso de hacerse libres de un mundo de estructuras opresivas, para vivir un orden nuevo no-opresivo*". Libanio, ídem, pp. 144-145; Para Gutiérrez, esta liberación expresa "*las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos*". Ídem, p. 91.

porción del ser humano que es regulada jurídicamente a través de los tradicionales derechos individuales.

-Por otro lado está la liberación *social*, que abarcaría el rechazo de los aspectos culturales, políticos y económicos opresivos del individuo, que lo marginan y rechazan por causas de clase social, de sexo, por motivos raciales o de nacionalidad. Harían mención, excediéndolo también, a aquel ámbito del ser humano que es regulado jurídicamente por los derechos sociales, económicos y culturales.

-Y por último, la liberación *nacional* como resultado y reacción del dominio ejercido por unos países sobre otros. América Latina ha estado marcada en toda su historia, por el dominio que Europa y los Estados Unidos han ejercido sobre ella. El colonialismo y el imperialismo capitalista, han generado un sentimiento de lucha contra las estructuras de control económico que impiden a los países latinoamericanos conseguir la tan ansiada *emancipación mental*¹⁷.

Un nuevo horizonte se ha abierto para la *liberación* con el problema *ecológico*. La lógica perversa del sistema dominante de acumulación y organización social, no sólo provoca el empobrecimiento de la humanidad, sino también la depredación de la naturaleza. Es por esta razón que para Leonardo Boff tanto la T dL como la ecología tienen como objeto la *liberación*; una la de los pobres; la otra la de la Tierra. Ambas se complementan, pues los pobres y la naturaleza sufren un régimen de gran explotación y cruel exclusión. De la misma relación social entre los seres humanos,

17. O. Schutte, *Cultural identity...*, pp. 9-12.

junto a la misma justicia social mínima que garantice la vida y su dignidad elemental, se puede postular una justicia ecológica posible, referida a la relación de los seres humanos con la naturaleza. "Atender a esos dos clamores de forma organizada, teniendo ante los ojos la misma causa y raíz que los produce, es realizar la liberación integral". Es por eso que hay que buscar otra lógica que supere estas situaciones y deje de poner en peligro tanto al ser humano como a la naturaleza¹⁸. Todos somos víctimas potenciales. El propio Boff va más allá al considerar necesario ampliar el sentido de liberación: "No sólo los pobres y los oprimidos deben ser liberados, sino todos los seres humanos, ricos y pobres, porque todos están oprimidos por un paradigma que los esclaviza a todos..."¹⁹.

A pesar de la multidimensionalidad del término, sin embargo, Gustavo Gutiérrez ha señalado que sus tres niveles de significación, no implican tres procesos paralelos, independientes entre sí o que se suceden cronológicamente en el tiempo. Más bien, son niveles coimplicados e interrelacionados que forman parte de *un único proceso*²⁰. El propio Leonardo Boff considera que la *liberación* nunca puede ser circunscrita al nivel material, social o meramente espiritual. Es verdadera cuando se mantiene abierta a la integridad de las exigencias humanas²¹. Pero eso no quita que, sin rechazar ninguno de esas exigencias y defendiendo ese carácter abierto, se haga prevalecer uno sobre los demás. Habrá quien en sus análisis acentuará la dimensión espiritual y sal-

18. Ver Leonardo Boff, op. cit., pp. 138 y 55.

19. Ídem, p. 145.

20. Ídem, p. 92.

21. Ídem, p. 140.

vacionista, o quien ponga más atención en el nivel de la conciencia, del autoconocimiento individual y/o colectivo, mientras otro se preocupará de los niveles de la producción o socioeconómicos.

Los autores conectados con la FdL también manifiestan una variedad de perspectivas a la hora de acentuar alguna de las dimensiones de la *liberación* sobre las demás. Es lo que sucede con Juan Carlos Scanonne, para quien la dimensión confesional es el fundamento último. Preocupado en la historia y en la tradición popular, justifica la originariedad del *nosotros ético-histórico*, en la experiencia con Dios.

Francisco Miró Quesada, en cambio, considera que la prioridad y el libre ejercicio de la razón es sinónimo de *liberación*. Todo lo racional nunca es arbitrario. Como no depende del capricho de la voluntad humana, es imposible que sea opresivo. Su óptica racionalista retorna la tradición de la Ilustración, entendida como la centenaria batalla de la razón contra todas las formas de ignorancia, de superstición y de dogmatismo, la liberación del ser humano de las coacciones internas y externas cuyo poder, en gran medida, era debido a su no transparencia. La razón como crítica, penetra esa opacidad y disuelve la apariencia de objetividad, necesidad e inmutabilidad²². Será el nivel epistemológico y del conocimiento el que fundamente a la *liberación*.

22. Ver, por ejemplo, "Sentido y proyección de la filosofía en América Latina", en *Prometeo*, n° 6, 1986, pp. 7 a 24; "Función actual de la filosofía en América Latina", en VV.AA., *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 86 ss.

Ofelia Schune concibe que una FdL "*está relacionada con la búsqueda de un conocimiento objetivo, libre de prejuicios y de razonamientos autoritarios.*"

"Orígenes y tendencias...", op. cit., p. 20.

Sobre la noción de la Ilustración ver Thomas McCanhy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, p. 24. Por otra parte, este autor hace una interesante referencia al proceso de emancipación racional habermasiano, de dominio social sobre el

En esta misma línea se sitúa Leopoldo Zea, si bien no en cuanto sea fiel y absoluto partidario de un tipo de racionalidad rigurosa y objetiva, sino porque sitúa el concepto de *liberación* en el nivel del conocimiento, en concreto, en el mundo de las ideas. Su filosofía de la historia trata de desentrañar el uso ideológico, interesado y limitativo de la condición humana a través de las elaboraciones teóricas, de los discursos interpretativos de corte filosófico-político²³.

Los integrantes del sector *crítico* del *populismo* destacan, tal como vimos, la dimensión social. Aunque no dejan de lado el propósito de obtener un mayor nivel de conocimiento, que si bien no está libre de prejuicios ideológicos al menos son conscientes de ellos, la finalidad última es intentar coordinarlo con las demandas sociales de los sectores populares mayoritarios¹⁴. También el grupo cubano, formado bajo las premisas del pensamiento marxista se centra en el conflicto social y en la lucha de clases¹⁵.

progreso técnico y a la previa separación y autonomía del ser humano frente a la naturaleza. Aclara que racionalización no es emancipación -aunque nosotros diríamos que ambos coordinados se encuentran inmersos en un proceso más amplio de liberación humana-. Una cosa son los ideales de dominación técnica en la historia, y otra la aspiración a emanciparse de las fuerzas cuasi-naturales de la dominación política y social. Ver Thomas McCarthy, ídem, p. 57.

23, Ver mi trabajo "Acerca de Leopoldo Zea y su noción de filosofía", en *Cuadernos Americanos*, n° 68, marzo-abril, UNAM, 1998.

24. Podríamos decir que la filosofía de Horacio Cerutti es una teoría crítica tanto del pensamiento como de la sociedad latinoamericana, que inserta y nacida en la praxis, trata de conocerla con la finalidad de acercarse y así satisfacer desde su limitado ámbito de influencia, las demandas y reclamaciones sociales de los sectores o grupos humanos mayoritarios.

Ofelia Schutte también está preocupada en buscar categorías o planteamientos que sirvan para legitimar las acciones y las reclamaciones de los grupos o movimientos sociales marginados. Entre otros, los de razas oprimidas o etnias, indígenas, de homosexuales y de lesbianas, de comunidades de base y, sobre todo, feministas. Aparte de su libro, ver "La creación cultural desde la perspectiva de la diferencia", en W.A.A. *América Latina: identidad y diferencia*, pp. 85-98.

25. A título de ejemplo, ver Pablo Guadarrama, "Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana", en *Prometeo*, n° 6, 1986, pp. 25-30.

La dimensión social y política de la *liberación*, expresada como *realidad histórica* o *praxis histórica liberadora* por Ignacio Ellacuría²⁶, es la que especialmente nos interesa como praxis interpersonal, de intercambios y conflictos humanos, de relaciones políticas, culturales y económicas de aceptaciones y rechazos. En este sentido es como interpretamos la liberación que se da en el seno de la TdL, la ortopraxis que desarrolla. No entramos en la ortodoxia cristiana, por mucho que desde la TdL se rompa con un sistema cerrado de afirmaciones dogmáticas vacías y separadas de la historia concreta. Si para los teólogos de la liberación la ausencia de Dios aparece con la presencia de la pobreza, y la presencia de Dios se expresa, no en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos²⁷, es este nivel, el de la acción social que se realiza en este ámbito, el que nos preocupa, porque cuestiona y transforma la realidad, sin entrar en consideraciones de fe o en manifestaciones divinas. Si para ellos la presencia de Dios estriba en que no haya pobres, a nosotros nos interesan los hechos y actuaciones destinadas a conseguir que no haya ni pobres ni víctimas. Hacemos caso omiso del sentido de salvación y de que un hipotético Dios se manifieste con ello. Además, la teología sin ser ciencia social, utiliza planteamientos de las teorías de las ciencias sociales porque sus análisis están estrechamente unidos. Nuestro acercamiento se produce en este campo común de análisis.

Por tanto, es en los sucesos de la vida social y en los contextos históricos donde se dan los espacios de lucha a favor

26. Liberación histórica de las estructuras sociales y culturales para que no sólo haya supervivencia biológica y humana, sino también se transforme una realidad que permita la vida plena a todos los seres humanos. Ver Juan Antonio Senent, *Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998, pp. 109 y 111.

27. En este sentido, ver F. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza...*, p. 358.

de la dignidad humana y, en cuanto que son espacios de lucha social, radica su interés y su importancia. Con los procesos sociales que el ser humano va desarrollando y los sentidos que les vamos dando se va construyendo la realidad, y ahí nos vamos encontrando tanto con los obstáculos que condicionan nuestras acciones, como con los medios con los que podemos satisfacer nuestras necesidades y mediante los cuales vamos edificando nuestros proyectos de vida. El nivel de los límites de la acción humana y los horizontes de superación que incluso determinan las formas de pensamiento, nos enseñan las razones de por qué estructuramos nuestro mundo jerárquicamente y establecemos un orden de prelación sobre los objetos y sobre las personas. Actuamos clasificando la realidad, creándonos metas y objetivos. Cuando consciente o inconscientemente, hacemos de las personas instrumentos u obstáculos para lograr esas metas, olvidamos que actuando junto a ellas, los límites de la acción, que son las verdaderas trabas, se superan haciéndolos desplazar hacia nuevos horizontes.

En este sentido, Enrique Dussel habla de la negación de la vida humana como el punto de arranque de toda crítica contra un sistema ético o un orden social que permite la muerte y tolera la existencia de víctimas. En virtud del *principio de imposibilidad*, la víctima es inevitable en cualquier norma, acto, institución o sistema de eticidad. Estos nunca podrán ser perfectos ni en su vigencia ni en su consecuencia porque siempre van a ocasionar situaciones de exclusión y, por tanto, van a tener personas que van a sufrir dominación, dolor, infelicidad, pobreza, hambre. Es empíricamente imposible un sistema perfecto. Su finitud provoca inevitablemente víctimas. De ahí que la norma, acto, institución o

sistema sean criticables. La crítica, que es realizada por los intelectuales comprometidos con los excluidos, se dirige a todo aquello que limita la vida humana, a lo que no permite vivir en condiciones dignas. En el instante que se inicia la acción contrahegemónica y de lucha de las víctimas, aparece el proceso de *liberación*²⁸.

El actual sistema capitalista globalizado resulta que limita la capacidad de acción de grandes colectivos, no sólo para que puedan participar en los asuntos públicos, sino también impidiéndoles acceder en condiciones equitativas a la distribución de los bienes materiales que forman parte del producto social. En el ámbito político, por medio de una debilitada democracia representativa y en el económico, con la lógica del mercado amparada por las políticas neoliberales -siendo este el marco desde donde realmente se condiciona a todos los demás-, se establecen líneas de acción cuyos actores sólo son un grupo de elites o poliarquía, quedando la mayor parte de la población a merced de unas decisiones que no reconocen ni satisfacen sus necesidades. Es por esto que nos encontramos con un orden hegemónico o sistema-mundo que está en crisis porque promociona y tolera la victimización de dos tercios de la humanidad, personas que sobreviven precariamente para aplazar la muerte unas horas. Se nos plantea, por tanto, un problema de vida o muerte²⁹.

28. Ver Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, pp. 369 y ss.

"Solamente podemos hablar de liberación cuando el pobre en persona emerge como sujeto principal de su andadura, aun siendo apoyado por otros aliados". Leonardo Boff, op. cit., p. 140.

29. "El proyecto utópico del sistema-mundo vigente que se globaliza (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualdad, riqueza y propiedad para todos, y de otros mitos y símbolos...) en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos". fdem, pp. 310-311. Ver también pp. 11 y 567.

En el instante que las mismas víctimas reaccionan, con apoyo y ayuda de quienes no siéndolo se comprometen con ellas, para subvertir su situación de exclusión, de límite y anulación de sus vidas, comienza la *liberación* cuyo desarrollo y su mayor o menor éxito, dependerán sobre todo de las estrategias utilizadas y de las alternativas propuestas.

La *praxis de liberación* queda entonces referida al conjunto de acciones posibles que transforman la realidad, pero que tiene siempre como referente a alguna víctima o comunidad de víctimas, y cuyo propósito es que se supere esa condición y sean reconocidas como sujetos vivos y actuantes. Todo el trayecto que va desde la toma de conciencia de la condición de víctima en un sistema social concreto y de su negación como ser humano, pasando por la crítica al sistema ya la reafirmación de la víctima como sujeto actuante, hasta llegar a la propuesta de alternativas para transformar y eliminar el sistema que provoca la existencia de víctimas, es todo el marco que recorre la idea y la *praxis*.

Liberación implica una reacción crítica que determinados colectivos realizan para superar los límites, los obstáculos y las coacciones que otros grupos proyectan y fabrican sobre ellos. Una de sus caras está en intentar romper los vínculos sociales que alienan, las relaciones asimétricas donde el bienestar y la afirmación de los unos se funda en los sufrimientos y la negación de los otros. La otra cara se manifiesta en lograr que los límites de la dignidad humana, en su expresión de condiciones de vida y espacios de libertad, sean superados y no provocados por la actuación conjunta y participativa de toda la humanidad. Con la *liberación*, como veremos, se expresa que las mayorías oprimidas no sólo reivindican condiciones de vida, sino también acción social,

reclaman poder con participación, demandan capacidad de creación y transformación, e intentan tener capacidad de control del tiempo y el espacio. En definitiva, con la liberación se exige que las mayorías oprimidas también sean poder constituyente.

2.2. Justicia, derechos humanos y preferencias sociales de la liberación

Como dijimos al principio de este capítulo, hablar de *liberación* es apostar, al menos, por una determinada concepción de justicia cuya opción son los pobres y que, en el contexto actual, se manifiesta y amplía con las víctimas del sistema social capitalista.

La justicia es una construcción humana dirigida a la distribución de los bienes sociales y en su historia existen una gran variedad de criterios, ideologías o concepciones. Por tanto, nos encontramos con múltiples criterios de distribución de bienes que también son múltiples. No existe una única manera de compartir, intercambiar y dividir los objetos que producimos³⁰. Con los bienes sociales se satisfacen las necesidades humanas. Los derechos humanos son bienes jurídicos con los que se demarcan formas y modos de satisfacerlas. En función del tipo de criterio de distribución empleado, los límites a la acción humana podrán ser mayores o menores según el grado de reconocimiento y de satisfacción que se haga de las necesidades. La justicia se estructura por medio de valores o preferencias sociales que asignan mayor o menor cualificación a los bienes. En el instante que éstos adquieren su máximo nivel de institucionalización,

30. Ver Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, F.C.E., México, 1997, pp. 17-19.

sobre todo en su expresión jurídica, se conceptualizan como derechos humanos³¹.

En este sentido, desde la TdL y la FdL se denuncia que el acceso a los bienes ya las esferas de distribución establecidas por el actual sistema capitalista no está permitido a la mayoría de la humanidad. Es más, ni siquiera participan activamente en su construcción. A través del mercado, el dinero y un poder oligárquico, se ordenan, jerarquizan y estructuran los bienes y las necesidades humanas, perjudicando a dos tercios de la población mundial. Los derechos humanos, por tanto, se violan sistemáticamente.

Es por eso que también desde estas teorías liberacionista se ofrecen distintas concepciones de justicia alternativas y una visión de los derechos humanos particular, en donde la preocupación por terminar con la situación de pobreza es fundamental. Partiendo de la variedad de criterios y de combinaciones de distribución que aparecen no sólo en la historia de la humanidad sino especialmente en la propia TdL y FdL, si observamos con atención y tal como lo hemos ido manifestando, en cada una de las dimensiones de la liberación vistas y en las distintas facetas de la vida humana a las que afecta, subyacen al menos dos objetivos o, quizá sea mejor decir, dos valores comunes e interrelacionados sobre los que se articula la justicia y se combinan los bienes con los que se satisfacen las necesidades humanas: por un lado, lograr y mantener condiciones de vida humana para todos y, por otro, desarrollarlas para obtener mayores márgenes de libertad.

31. Para mayor detalle, véase Joaquín Herrera, *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*, Tecnos, Madrid, 1989.

El propio Gustavo Gutiérrez considera que con los órdenes de la vida y la libertad se articulan la opción por los pobres y la defensa de sus derechos. Y va más allá al defender una tradición de derechos humanos de carácter teológica y filosófica específicamente latinoamericana, de raíz cristiana y construida históricamente en torno a la figura, sobre todo, del pobre, de la víctima o el oprimido. La justicia reclamada por ellos, que es expresión de dignidad humana en su situación más precaria, es la fuente motora de toda lucha contra situaciones de explotación. El derecho a la vida y el derecho a la libertad entendida en un sentido tanto individual como colectivo, conforman el espacio mínimo a partir del cual la dignidad humana es desarrollada en los contextos de adversidad, miseria y dominación.

La mayoría de las expresiones del pensamiento liberacionista van en esta línea,³² aunque como ya hemos dicho, no entramos en consideraciones iusnaturalistas, ni teológicas ni

32. Es una corriente doctrinal que se dice estar cimentada en la alianza del pueblo judío con Dios, apadrinada desde el siglo XVI por Bartolomé de Las Casas, Alonso de Veracruz y Antonio de Montesinos. Sus orígenes se encuentran en la tradición cristiana reflejada en los textos bíblicos, en concreto, en el concepto hebreo de *mispat* que alude a la defensa que los jueces hacen a favor de los débiles y desheredados. Está vertida en la defensa del pobre desde la fe. El mandato "*Ama a tu prójimo como a ti mismo*" la resumiría. El mismo Gustavo Gutiérrez dice estar edificada sobre unas bases teológicas. El ideal de salvación, la voluntad de amor y justicia del padre son los motores que incitan al cristiano para anunciar el evangelio y defender al pobre contra la muerte prematura y la miseria en la vida. "*En efecto, la justicia, expresión del amor, es una exigencia de primera importancia para el cristiano. Según la Biblia, establecer 'la justicia y el derecho' en el pueblo judío significa prolongar el acto liberador de Dios que lo sacó de la opresión que vivía en Egipto. Es fidelidad a la alianza pactada con Dios, ella debe llevar a la plenitud de la vida. En esa perspectiva, el término justicia, partiendo de los lazos que se establecen entre personas viviendo en sociedad, manifiesta también el nexo de los seres humanos con Dios*". Véase su *En busca de los pobres de Jesucristo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 29-30 y 77; también F. Betancourt, "Reflexiones en torno a la significación de la filosofía...", op. cit. pp. 245 y ss.; y J.A. de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de las Casas*, UAA, Aguascalientes, 1991, pp. 174 y ss.; y del mismo autor, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, UAA, 1998, pp. 91 y ss.

mucho menos en cuestiones de fe. Sí nos interesa las pautas de justicia y la articulación que sobre los derechos humanos realizan en conexión con los procesos de *liberación*.

En este caso, interpretamos sus aportes sobre la justicia y los derechos humanos, en el sentido de que éstos son realidades normativas e institucionales que se van construyendo socialmente a través de la coimplicación de la praxis social, la constante producción de necesidades y el proceso de valorización colectiva sobre los bienes.

La realidad social es un *proceso dialéctico no lineal* de relaciones sociales. A lo largo de su historia, el ser humano ha ido elaborando una serie de acciones que han trascendido su marco inicial de lo cotidiano. Son creaciones concretas, ubicadas en un ámbito de convivencia reducido, que van formalizando determinadas necesidades en pautas de conducta, las va generalizando, pasándolas a formar parte de una colectividad en forma de objetivaciones, de permisiones y de prescripciones aceptadas por más de una forma de vida social. La actual extensión de los derechos humanos por todo el mundo y el acuerdo plasmado en la Declaración Universal le hacen ser aquellos bienes jurídicos dotados de mayor contenido axiológico, aceptados por múltiples culturas y formas de vida. Son no sólo aquellas pautas de justicia formal que mayor pretensión de universalidad tienen, sino también bienes sociales que en su expresión jurídica e institucionalizada poseen el mayor grado de contenido valorativo. Tanto en su dimensión normativa, como ética y filosófica, constituyen unos elementos significativos de ese complejo proceso de construcción social en el que actúan multitud de factores³³.

33. Estos planteamientos son desarrollados por Joaquín Herrera Flores, que retorna las bases gnoseológicas y axiológicas de la *Escuela de Budapest*, que pretendían

Desde esta perspectiva por tanto, se pueden captar aquellos principios y normas que rigen en cada momento histórico como especie de excedentes que el ser humano obtiene por medio de su propia actuación que trasciende lo particular, y que se expresa incluso en obras de arte o en la misma filosofía, porque éstos son los sistemas objetivacionales que más se han acercado a la necesidad de una comunidad-humana protegida por sus derechos. Aunque su máximo grado de sentido y generalidad se logra a través de acuerdos históricos interpersonales que se plasman en determinados eventos, como han sido la misma Declaración Universal y los Pactos Internacionales³⁴.

Además hay que tener en cuenta que en todo ideal, en toda lucha en favor de la justicia, implícita o explícitamente va a surgir una determinada noción de derechos humanos y, también, va a mostrarse siempre la intención de obtener unas pautas de justicia formal aplicables a más de una forma de vida. Incluso en los momentos más dramáticos, en cualquier reclamación a favor de las víctimas de un sistema social, subyace una idea sobre cuáles son los derechos humanos que deben prioritariamente satisfacerse.

Desde este enfoque es como acudimos a la TdL y FdL indagando sus aportaciones referidas a conceptos de justicia, exigencias éticas, morales y con pretensiones de ser positivizadas, que están determinadas por el contexto de la po-

adoptar, críticamente, en la teoría marxista el empeño de Georges Lukacs de construir una ontología del ser social. Ver su libro, op. cit., pp. 49 ss.; también en Gyorgy Márkus, *Marxismo y antropología*, trad. del alemán por Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 5-6; Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo, Barcelona, 1972, pp. 19-37; y *Sociología de la vida cotidiana*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

34. Ídem, p. 51.

breza, la miseria y el dolor, por situaciones de vida y muerte. Porque el pobre, como una expresión de lo humano, por la violación sistemática de su esfera vital dará siempre la pauta en esa búsqueda histórica de la vigencia real de los derechos humanos, la justicia y el bien común³⁵. Tal defensa ofrece unos criterios procedimentales sobre los cuales deben garantizarse todas las necesidades humanas de forma prioritaria. No es la condición de ser pobre lo que analizamos a través de los principios de vida humana y libertad, sino lo que significa la reivindicación que desde esa situación se realiza. Con el primer principio sobre todo, como ya anticipamos, vamos a seguir los razonamientos dados por Franz Hinkelammert y Enrique Dussel.

2.2.1. Racionalidad reproductiva y vida humana inmediata

En el análisis de los marcos categoriales de las ciencias sociales y empíricas Franz Hinkelammert, en su *Crítica a la razón utópica*, llega a la conclusión de que todos ellos se derivan de principios de imposibilidad de la acción humana. Profundizando en los planteamientos de Max Weber, Carlos Marx y Karl Popper, reflexiona tanto sobre los límites epistemológicos que el ser humano tiene para acceder a la realidad como sobre los límites prácticos para estar en ella. En ambos casos, lo que podemos y no podemos pensar o hacer, viene expresado en términos de condiciones de vida humana. En concreto, el "*criterio del límite entre lo posible o lo imposible es el criterio de la reproducción de la vida huma-*

35. Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas*, Editorial M.A. Porrúa, Escuela Libre del Derecho, Méjico, 1992, pp. 249-250.

na real y concreta"³⁶, criterio que en principio es un juicio de hecho, no un juicio de valor, sobre el que toda ciencia debe pronunciarse. Expliquemos todo esto Con más detalle.

2.2.1.1. *Realidad trascendente y conceptos universales*

La razón posee unos anhelos que la impulsan siempre a ir hacia delante y la incitan a la consecución de determinados fines que son, a la vez, sus límites. El uso puro de la razón es el medio para poder acercarnos a ellos, pero posee una incapacidad para darles respuestas, de ahí que sea su uso práctico la salida ante la imposibilidad de obtenerlas y, superar de esta manera, los límites. La razón, por tanto, no se explica por sí misma, sino desde fuera, a través de su uso³⁷. Siguiendo este razonamiento, Hinkelammert parte de la premisa de que el pensamiento permanentemente aspira a trascender y abarcar la totalidad de la realidad y lo hace utilizando conceptos universales. El hecho de que se acuda a ellos demuestra los límites con los que el sujeto cognoscente se encuentra al no poder conocer toda la realidad. Necesitamos de los conceptos universales para suplir esa carencia y son como una muleta de apoyo y un instrumento de búsqueda con el que intentamos abarcar lo infinito³⁸.

Esto se comprueba con los marcos categoriales de las ciencias empíricas. Paradójicamente, mientras que los casos que podemos observar y experimentar son limitados, cuando usamos los conceptos universales hacemos referencia a todos, designamos con ellos a un número ilimitado, por lo

36. DEI, San José, 1984, p. 23.

37. Ver la "Doctrina trascendental del método" de la *Crítica a la razón pura* de Immanuel Kant, pp. 571 y ss. de la 13ª edición de Alfaguara-Santillana, Madrid, 1997.

38. Ídem, pp. 231 y ss.

que "el conjunto de los casos observables constituye una parcialidad en relación a la cual el concepto universal designa una totalidad desconocida. Luego el concepto universal trasciende cualquier conjunto de casos observables". Observamos menos casos que todos los que abstracta y universalmente acaparamos. La conclusión es que como sujetos cognoscentes no podemos acceder con un conocimiento directo a la totalidad de los hechos, tenemos que trascender la realidad mediante los conceptos universales. La limitación de nuestro conocimiento nos obliga a utilizarlos.

Nos damos cuenta que la realidad trasciende a la experiencia ya la teoría. Como aspiramos a su totalidad y la imaginamos, creamos categorías universales para intentar conocerla completamente, pero estamos limitados por el número de hechos concretos que podemos observar³⁹. Si no tuviéramos esta imposibilidad, los conceptos universales no harían falta. Es un hecho objetivo producido por la subjetividad humana el que aspiremos a la totalidad pese a nuestros límites y, por tanto, que la realidad nos trascienda en última instancia, mas no el pensamiento.

2.2.1.2. *Sujeto actuante*

Avanzando un poco más con el razonamiento de Hinkelammert, el sujeto puramente cognoscente no accede a la realidad empírica como tal, directamente, sino como sujeto actuante, por el hecho de que antes interviene sobre ella con determinados fines, convirtiéndola en el objeto de conocimiento de las ciencias empíricas. De esta actuación surgen los principios de imposibilidad. Con ellos se construyen las

39. Ídem, pp. 233 y 234.

teorías generales de las ciencias empíricas y se remarca su carácter antropocéntrico. Es el ser humano como realizador, no como observador el que las determina. "*En cuanto el hombre desarrolla finalidades más allá de lo inmediatamente dado, puede experimentar límites de la imposibilidad, y por tanto, categorías de pensamiento derivadas de ellos*"⁴⁰.

Las teorías generales las formulamos a partir de los principios de imposibilidad de la acción humana. Por tanto el sujeto actuante trasciende también al sujeto cognoscente. Éste es "*el nombre de la capacidad reflexiva del sujeto actuante que reflexiona sus capacidades de acción por medio de conceptos universales*"⁴¹.

A partir de esto, la actitud del sujeto de la tecnología, de las ciencias empíricas o naturales es la de quien actúa reflexivamente en la naturaleza y aspira a la totalidad de la realidad estando imposibilitado para lograrlo. Se dirige al mundo exterior en función de fines de la acción más allá de cualquier limitación, pero al chocar por su actuación con los límites, con las imposibilidades expresadas en términos de principios de imposibilidad, reflexiona en el ámbito de los fines tecnológicamente posibles y utiliza tanto los conceptos universales como los procesos tecnológicos infinitos para anticipar la realidad y transformarla en empiria. La nueva conclusión es que no sólo la realidad trasciende a la experiencia, sino también "*el sujeto actuante trasciende al sujeto cognoscente y transforma la realidad en empiria*"⁴². En este caso, los márgenes de posibilidad vienen marcados por la capacidad tecnológica.

40. Ídem, p. 231.

41. Ídem, p. 237.

42. Ídem.

2.2.1.3. *Sujeto práctico, vida humana y condiciones materiales*

Pero existen más dimensiones del sujeto. Una de ellas es la del sujeto práctico. Si el sujeto reflexivo y actuante de las ciencias empíricas o técnicas, se enfrenta al conjunto de todos los fines técnicamente posibles y le es indiferente cuál elige, siendo arbitraria su elección, la situación cambia cuando hay escasez de medios para realizarlos. Siempre hay un condicionante material de posibilidad para la elección de fines. Nos encontramos con el ámbito de la economía y del producto social que obligan a tener en cuenta el hecho de que no todo lo tecnológicamente posible es prácticamente realizable. Todos los fines posibles poseen condiciones materiales de posibilidad cuyo universo es el producto social de la economía. Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible. El tamaño del producto social de los medios materiales marcará, por tanto, los límites de la elección⁴³.

La ciencia empírica nada puede decirnos sobre los fines que debemos elegir. Sólo sabemos que la elección hay que realizarla en el marco de bienes escasos marcados por el producto social. Pero para elegir, para concebir bienes y encaminarse hacia ellos, hay que vivir. El sujeto práctico sólo actúa si es un sujeto vivo. "*Hay que vivir para poder concebir fines y encaminarse hacia ellos*"⁴⁴. No obstante, para

43. En este punto llegamos al centro del planteamiento de Hinkelammert, que vamos a utilizar en los próximos apartados como hilo conductor de por qué el no reconocimiento de los límites de la acción humana y del principio empírico de imposibilidad, provocan la ilegitimidad de un sistema social y su crisis como causante de situaciones de marginación porque, al final, se hace desaparecer al sujeto de la acción. Los mismo derechos humanos se encuentran, como ya dijimos, en esta disyuntiva entre lo que es o no es posible, en tanto en cuanto es materialmente imposible reconocerlos plenamente a todos en un momento determinado. Asimismo comprobaremos que si son entendidos como concepto o imaginario trascendental, descubriremos mejor por qué se violan sistemáticamente.

44. Ídem, p. 239.

vivir se necesitan fines específicos con los que conformar y permitir las condiciones materiales de la posibilidad de vivir. La vida es una precondition para poder elegir objetivos y también un proyecto que hay que ir manteniendo y posibilitando por medio de la elección y el desarrollo de esos objetivos. “*La vida no es un fin, sino el modo de realidad del sujeto que abre el ámbito desde donde se ponen los fines*”⁴⁵.

En oposición a muchas de las teorías económicas actuales, la relación medio-fin no es únicamente una relación de carácter formal, sino que está subordinada a la vida del sujeto. Sólo si éste está vivo, el ser humano puede proyectar y realizar fines. Aquí llegamos al criterio que Hinkelammert denomina de factibilidad, con el que se nos indica que no todos los fines concebibles técnicamente y realizables materialmente según un cálculo, son también realizables. Sólo lo son aquellos que se integran en algún proyecto de vida. Realizar objetivos que quedan fuera de este marco es una decisión a favor de la muerte y del suicidio. En virtud de la racionalidad reproductiva no hay elección neutral de los fines, porque éstos son los vehículos de la vida del sujeto que los persigue realizando su propio proyecto de vida⁴⁶.

No hay que olvidar que el ser humano siempre existe en sociedad, es un ser social, que está interrelacionado con sus semejantes. Desde este punto de vista, los fines y los proyectos de vida aparecen en el marco de las relaciones sociales de una sociedad concreta. Pues bien, según el acceso que se tenga a los bienes o medios materiales, a la división social del trabajo ya la distribución de los ingresos, las posibilidades de vivir serán más o menos amplias. Es aquí donde

45. Ver E. Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 262

46. Hinkelammert, op. cit., p. 240

aparece el problema del ejercicio de la explotación y de la dominación. A través del manejo de la distribución de los medios materiales de vida se establecen los niveles de integración o exclusión social. Si son unos pocos quienes los acaparan y concentran, se destruye la posibilidad de vida de muchos⁴⁷. En este nivel hay que situar el marco desde donde cuestionar la legitimidad o ilegitimidad de un orden social.

El sujeto práctico se encuentra limitado por las condiciones materiales que reduce el ámbito de los fines que puede realizar. Para poder elegir bienes y encaminarse hacia ellos, hay que vivir. Pero *para vivir, hay que poder vivir*. Este poder vivir siempre viene marcado por un criterio de jerarquización necesario de los fines.

Según Hinkelammert, la combinación que permite llevar a cabo un proyecto de vida, se realiza ajustándolo a sus condiciones naturales, que vienen marcadas por las necesidades. Hay que dirigir los fines a la satisfacción de las necesidades. De esta manera, el conjunto de la acción se mantiene en el marco de algún proyecto de vida. La naturaleza humana permanece con la satisfacción de sus necesidades, cuya lógica está inserta en el círculo natural de la vida. Cualquier elección de los fines gira en torno a ellas porque el que se satisfagan o no, posibilitan la vida o la muerte. Un proyecto de vida que no asegura los alimentos, una casa o vestido con los que satisfacer el hambre, guardarse del frío, etc., y que es ajeno a su vínculo integrado con la naturaleza, nunca podrá realizarse o está abocado a su destrucción⁴⁸.

47. Ídem, pp. 239-240.

48. Las necesidades no sólo son materiales, sino también espirituales, "*no obstante, la corporeidad de la necesidad es la parte menos sustituible en cualquier satisfacción de las necesidades. Aunque existan diferencias muy grandes en la expresión de esta*

Las necesidades humanas son la urgencia humana de vivir en un circuito natural de vida, por tanto, trascienden a la elección de los fines. Es su criterio de orientación. El sujeto no es libre para elegir, sino libre para satisfacer sus necesidades⁴⁹.

Aquí reside la diferencia frente al criterio de toda la construcción de la economía capitalista y toda la teoría económica neoclásica y neoliberal, basado en el concepto de preferencias o gustos. Para ellos, los proyectos de vida no se construyen en torno a criterios de factibilidad, y reducen al ser humano a un sujeto práctico limitado a elegir fines con una neutralidad valorativa que provoca la negación de la legitimidad de cualquier proyecto de vida. Si "*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*"⁵⁰.

Un proyecto de vida al gusto de cada cual, se desarrolla sabiéndose que la elección, la libertad de elegir según lo que más agrade, se puede realizar porque primero deriva y está subordinada a la satisfacción de las necesidades. y es en función de éstas como hay que enfocar el problema de la dominación y explotación porque si sólo hablamos de preferencias, el problema se invisibiliza. El marco de referencia

necesidad". Ver *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, 1995, San José, p. 286.

Sobre el circuito natural de la vida del sujeto, Hinkelammert piensa que existe una especie de "*metabolismo entre el sujeto humano como ser natural y la naturaleza circundante y dada. Dice: como parte de la naturaleza es sujeto, esto es, proyecta fines para realizarlos mediante medios adecuados, integrando estos fines en términos de una racionalidad reproductiva en su propio circuito natural de vida*".

Ídem, p. 285.

49. Ídem, pp. 240-241.

50. Ídem. No hay que confundir esta noción de preferencia con el sentido axiológico que le damos nosotros a lo que denominamos preferencias sociales generalizadas.

es la vida real, que es el principio de organización de la sociedad. La *liberación* se situará en lograr posibilidades de vida. Según la posición y el acceso que se tengan con relación a los medios de producción, los proyectos de vida serán mayores o menores.

2.2.1.4. *El arte de lo posible y sus límites desde la vida*

De la misma forma que aspiramos a la totalidad de la realidad, elaboramos proyectos de sociedades ideales, pensadas en función de una ordenación adecuada de las relaciones humanas. La voluntad pura siempre aspira a lo mejor, a lo perfecto. Construimos utopías con las que elaboramos mundos futuros y abstractos mientras modificamos la realidad social en función de ellos. Para llegar a ese nivel armónico y sin fisuras, se modela la sociedad según criterios derivados de algunas leyes sociales.

Sobre estos esquemas se ha construido, por ejemplo, el pensamiento de la Ilustración y su idea de progreso infinito que tarde o temprano, se dice, será beneficioso para todos. Paradójicamente a través de esos imaginarios, que son imposibles de alcanzar en su plenitud real pero no pensada, podemos darnos cuenta del marco de lo que sí es posible. Todo "*posible existe en referencia a una plenitud imposible, en relación a la cual es experimentado y argumentado el marco de lo posible*"⁵¹. El error aparece cuando, en virtud de esas abstracciones imposibles, sacrificamos y destruimos no sólo nuestra realidad, sino las vidas de todos los sujetos que le otorgan significado. Con la ilusión de perseguir y realizar lo ideal e imposible, desvirtuamos, sin darnos cuenta, la persecución y realización de lo que sí es posible.

51. *Crítica a la razón...*, pp. 26-27 y 21.

Por esto es necesario articular lo posible y lo imposible en virtud del criterio de factibilidad, de la vida del sujeto. Ignorar este dato provoca situaciones en las que en función de construcciones perfectas, como sucede con los supuestos de conocimiento perfecto y con la velocidad infinita de reacción a factores de producción que se expresan en términos de mercado o estado, se olvida que son conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar pero hacia los cuales no se puede progresar. Hay que evitar la absolutización de estas ilusiones para que no distorsione la realidad y se haga caso omiso de los sujetos.

Franz Hinkelammert intenta este reto situándonos en el mismo tema que Carlos Marx destacó con relación al problema del fetichismo y a la destrucción a la que llevaba la sociedad burguesa. El capitalismo, al estar basado en un progreso sin fin desencadenado por la abstracción de las relaciones mercantiles, sacrificaba y destruía a la vida humana. El de Tréveris argumentaba con fuerza sobre el irrealismo de una determinada política, no por razones morales o éticas, sino por razones de posibilidad de la sociedad misma. La ley de la pauperización señalaba que el mercado y sus efectos no-intencionales se desarrollaba entrópicamente destruyendo a los sujetos que lo generaron. El capitalismo iba en contra de la propia vida y por ello se trataba de una sociedad irreal por sus consecuencias. No era este un problema de juicios de valor, sino de posibilidades, de juicios sobre medios y fines porque sólo podía ser posible aquel orden social que no aniquilara la vida humana. Este criterio, desde entonces, empieza a marcar lo que es o no es realizable en el ámbito de la política⁵². Gracias a los avisos y a la construcción crítica de Marx, los análisis de una sociedad

podrían centrarse en si se ajustan o no se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real y concreta. Sobre estos esquemas se construye el pensamiento social sobre leyes de lo posible, de relaciones medios-fines, no de exigencias éticas, cuyo límite viene trazado por la reproducción de la vida. *“Antes que cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser éticamente obligatorio, sólo si también es factible. El deber no precede al poder, le sigue”*⁵³.

El criterio de factibilidad junto a la racionalidad reproductiva, son los parámetros sobre los que Hinkelammert elabora su pensamiento y denuncia tanto aquellas situaciones en la que aparecen víctimas, como las teorías cuyo razonamiento provocan la anulación de los seres humanos sacrificándolos en virtud de un sistema, un orden social o una norma. No es el mismo criterio que el de la racionalidad económica del pensamiento neoclásico elaborado, sobre todo, por Adam Smith y Max Weber⁵⁴.

Para éste, el concepto de acción racional concibe a la acción como lineal, como una simple articulación secuencial entre medios y fines. La relación más racional se define en virtud del menor número de medios empleados para lograr fines determinados. La eficiencia, en cambio, se refiere al juicio de los costos de los medios utilizados. Se cuantifica monetariamente, se mide en precios. La relación medio-fin

52. Ídem, pp. 22-23. Por consiguiente, Marx rechaza que la transformación de la sociedad capitalista sea un asunto de valores o juicios de valores, sino que es estrictamente una cuestión de juicios sobre medios y fines. Una racionalidad con arreglo a valores no exige la transformación, en tanto que una racionalidad con arreglo a fines sí la exige.

53. Ídem.

54. *Cultura de la esperanza...*, pp. 275-277.

se transforma en la relación costos de producción-precio del producto. El mercado se convierte en el foro de lucha por la competencia y es la instancia donde se decide lo que es o no es eficiente y lo que hay que producir y lo que no. La competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez del resto de valores. Sólo los que aumentan la competitividad son afirmados. De valores supremos pasan a ser criterios de validez, apareciendo como si no fueran valores. Son ellos los que designan los que sí lo son, por eso la teoría de la acción racional no realiza juicios éticos.

La formulación dada por Max Weber es la que reduce la ciencia empírica exclusivamente a juicios sobre racionalidad medio-fin para darle neutralidad valórica. Se trata de una racionalidad formal, no material, centrada en juicios de hecho. La racionalidad con arreglo a valores o material ya se sale fuera de su ámbito. "*De esta forma, la teoría de la acción racional, que reduce la racionalidad de la acción a la relación medio-fin, es totalizada hacia el campo epistemológico y de la metodología de las ciencias*". La realidad se reduce a la falsificación o verificación de los juicios de hecho referentes a hechos particulares, y niega la posibilidad de juicios científicos válidos que no se refieren exclusivamente a esta relación medio-fin⁵⁵. Tanto el actor que articula el vínculo entre los medios y los objetivos como los sujetos afectados en sus posibilidades de vida, desaparecen, no importando cómo queda su estado existencial.

En este sentido, no es de extrañar que gran parte de la humanidad quede excluida de la división social del trabajo

55. Ídem, p. 278.

y que la naturaleza se esté deteriorando progresivamente porque no preocupa. El resultado de los efectos indirectos de la propia racionalidad medio-fin totalizada por el mercado conduce al suicidio de todos por sus efectos perversos.

Frente a este planteamiento, Hinkelammert opone una permanente reivindicación por el lugar activo y protagonista que el ser humano ocupa en las ciencias empíricas y sociales. Por medio de la racionalidad reproductiva se denuncia cómo la teoría de la acción racional no da respuesta a si el actor que articula los medios con los fines pone en peligro su vida por la manera de relacionarlos. Como no involucra al actor, no tiene en cuenta los efectos que los fines realizados pueden tener sobre su vida. Por tanto niega juicios de hecho que no sean juicios medio-fin⁵⁶.

La importancia del sujeto humano que se impone a esa relación lineal es clara. Su vida, como la de todos, es la posibilidad de tener fines aunque no es un fin en sí mismo. La propia afirmación de la vida es un proyecto: aquel que pretende conservar a la persona como sujeto con fines. Las condiciones de posibilidad de la vida humana determinan la racionalidad reproductiva, que está por encima de la racionalidad con arreglo a fines y enjuicia los hechos según los efectos que los fines tienen sobre la vida humana. *"Este juicio también usa cálculos. Pero de por sí no se trata de un cálculo medio-fin, sino de un juicio de hecho acerca del cual la ciencia puede (y debe) pronunciarse"*⁵⁷.

56. Un ejemplo expresivo puesto por el autor para resaltar la ignorancia de las consecuencias sobre la vida que posee la teoría de la acción racional es el siguiente: hay dos competidores que están sentados cada uno sobre la rama de un árbol y el primero que la corta, siendo el más rápido, es el que se encuentra sentado encima de ella. Pese a que se caerá peligrando su muerte, habrá ganado la carrera. Ídem, p. 274.

57. Ídem, p. 284. Ver también con mayor detalle, *El mapa del emperador*, pp. 83 y ss.

El propio sujeto, ya se vio, antecede a los fines, no es un fin en sí, sino condición de posibilidad de todos los fines. Puede considerarse como el conjunto de todos sus fines posibles. De esta manera, gracias a la racionalidad reproductiva, se analiza la conexión entre la articulación lineal medio-fin y sus efectos destructores sobre los sujetos. Es urgente y necesario que la ciencia se preocupe de las condiciones actuales de posibilidad de la vida, confrontando críticamente la racionalidad medio-fin con su fundamento, el conjunto de condiciones de posibilidad de la vida humana. Esto es posible porque existen juicios de hecho que van más allá de los juicios medio-fin. Su criterio de verdad es el de la vida o la muerte de los seres humanos, no el de falsación o verificación. Aunque "*la ciencia no pueda decir si la humanidad debe sobrevivir, sí puede hacer un juicio sobre si puede sobrevivir bajo determinadas circunstancias o no*"⁵⁸. Por tanto, podemos hacer afirmaciones no falsables basadas en una racionalidad circular, que incluye la vida del actor como sujeto de la acción y no por ello tienen que ser juicios de valor.

2.2.1.5. *Sujeto trascendente y producción, reproducción y desarrollo de la vida humana*

Finalmente, de cara al concepto liberación y en virtud de los planteamientos descritos, tres son los aspectos interrelacionados entre sí que hay que destacar: una noción de sujeto que trasciende las mediaciones y las objetivaciones que lo regulan; un proyecto de sociedad también trascendente que no pretende fundamentar un modelo social universal, eterno y concreto, sino que sirve como criterio de relativización de principios universalistas de sociedad y; toda una ética de

58. Ídem, p. 96; y *Cultura de la esperanza...*, p. 292.

la praxis, basada en el componente material de la vida que sirve de juicio constituyente de la realidad objetiva. Siguiendo las pautas de Hinkelammert, con el *principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida*, Enrique Dussel elabora lo que se entiende que es una ética de liberación universal.

1) El fuerte humanismo y la clara apuesta por el ser humano parte de una noción de sujeto que sirve como imaginario trascendental. Al igual que sucede con la imposibilidad que tenemos de captar la totalidad de la realidad, tampoco podemos obtener la plenitud de nuestra subjetividad con las categorías o mediaciones que nos describen o regulan.

Según Hinkelammert, el lenguaje y las instituciones son productos no-intencionales del sujeto que nacen como consecuencia de su relación con otros sujetos. Aunque no pueda existir sin ellas, el sujeto trasciende todas esas objetivaciones ya todas las formas que lo tratan como objeto.

Siempre que hablamos del ser humano lo hacemos como sujeto objetivado, pese a que destaquemos su dimensión de sujeto. De igual forma, las instituciones sociales tratan y actúan sobre los seres humanos como si fueran sus objetos. Tanto a nivel del lenguaje como en el ámbito de las instituciones sociales se utilizan categorías con las que se hace referencia al ser humano, pero al ser un sujeto y no un objeto, su tratamiento como tal es inadecuado, por mucho que desde tales mediaciones se intente captar toda su plenitud⁵⁹.

59. "En el conjunto institucional, el sujeto es transformado en objeto porque las instituciones se dirigen fatalmente a categorías sociales, aunque tales categorías se compongan de un solo individuo. El sujeto es reducido a ser representante de una categoría, para que él sea tratable en los términos reducidos en los que las instituciones pueden funcionar. Como portador de una categoría, un rol, un estrato, una clase, el sujeto recién es accesible a ser integrado en el sistema institucional". Ver su *Crítica a la razón...*, p. 254.

En concreto, esto se realiza con los conceptos trascendentales, sobre todo en el ámbito del lenguaje cuando se dice que es unívoco y capaz de describir la subjetividad íntegra del sujeto, y en el de aquellas instituciones que se consideran perfectas porque lo tratan íntegramente y sin distorsiones (dos ejemplos son el modelo neoclásico de equilibrio económico y el modelo de planificación perfecta). Ambas posiciones intentan captar a través de las objetivaciones la dimensión completa, el conocimiento perfecto del sujeto y su realidad. La totalidad de sus dimensiones quedan reflejadas en estas mediaciones, de tal forma que el sujeto adquiere su máxima dimensión no por sí mismo, sino por las instancias que lo objetivan. No obstante el hecho de que existan conceptos trascendentales se debe, como vimos, a que el conocimiento es limitado. Como hay una realidad que le excede por eso es necesario utilizar elementos ideales con los que superar los límites. Lo mismo sucede con el sujeto que como tal es mucho más que las mediaciones. Su plena comprensión a través de ellas es imposible porque las sobrepasa, las trasciende⁶⁰.

El problema aparece de raíz cuando sabemos que el ser humano nunca puede existir fuera de la sociedad. Es un sujeto social y en la sociedad vive. Además, en este marco es cuando se le trata como objeto porque las instituciones son irrenunciables. No podemos existir sin ellas, por mucho que desde nuestro conocimiento podamos concebirlo. En este marco, lo que no puede entenderse es cómo podemos hablar de la trascendencia del ser humano si al hacerlo ya lo estamos objetivando. Si decimos que no puede haber ningún

60. Ídem, pp. 253-255.

concepto ni tampoco una institución que lo describa íntegramente, de algún lugar tendrá que salir el sujeto entendido como sujeto, alguna instancia habrá con la que más o menos lo imaginemos y vislumbremos.

Según Hinkelammert, nos encontramos con un límite infranqueable que sólo *podemos encontrarlo exclusivamente en la vivencia subjetiva entre sujetos*. Por medio de un lenguaje apelativo o mítico se puede captar la dimensión íntegra del sujeto en la que no aparece como objeto. Es una imagen trascendental, imposible, que parte de la realidad⁶¹.

La diferencia que posee con los conceptos trascendentales es que éstos supeditan al sujeto a las instituciones y al lenguaje, es decir, parten de objetivaciones de relaciones sociales entre los sujetos y los llevan al límite de conceptos de perfección institucional o de inequívocidad lingüística. Aquélla en cambio, parte del reconocimiento mutuo de los seres humanos efectivamente experimentados, sin mediaciones. Nunca dejan de ser sujetos y nunca son tratados como objetos. Se trasciende ese reconocimiento en una situación de perfección. El ideal que se concibe desde este horizonte imaginario es la de una vida plena pensada a partir de la vivencia directa y fluida que el reconocimiento de los sujetos proporciona. Es el cara-a-cara de Levinas y que Dussel desarrolla en un contexto de liberación. En ella todas las necesidades quedan satisfechas, no hay sufrimientos y la muerte es vencida. Se piensa la vida sin la muerte y se con-

61. Ídem, p. 256. Los dos ejemplos que Hinkelammert da como expresión de esta dimensión son la parábola del Samaritano de San Lucas (10,25-37) y la fiesta descrita también por Lucas (14,15-24). Con el amor al prójimo y la fiesta de gracia hay un reconocimiento transparente y sin mediaciones entre los sujetos, sin exclusión de nadie.

cibe la historia como un marco en el que se crean nuevas formas de ser desde esa plenitud⁶².

Sin embargo, ya advertimos del peligro que existe cuando sacrificamos y destruimos nuestras vidas en función de abstracciones imposibles. Recordemos que a la luz de los conceptos trascendentales podemos actuar pero no progresar. No son metas ni ilusiones que en algún momento se realizarán sino ideas regulativas de la acción. Tenemos que evitar su absolutización como objetivos en sí. Las plenitudes perfectamente imposibles se distorsionan cuando se convierten en fines que hay que hacer realidad por entero.

Esto también sucede con el imaginario trascendental de vida plena, sin sufrimientos ni muerte, algo parecido al problema de los conceptos trascendentales de perfección institucional, aunque hay una diferencia significativa: si bien con estos se anula al sujeto al supeditarlos a las mediaciones, con aquel se prescinde de los medios que el ser humano utiliza para poder vivir. Pese a que su aspiración es conseguir una existencia corporal plena, libre, sin que exista ni la muerte ni las obligaciones, en realidad sólo puede hacerse de manera relativa, porque siempre habrá necesidades y el ser humano siempre es mortal. La vida humana necesita ser mediatizada, no puede mantenerse sobre la base de un simple reconocimiento entre sujetos. La presencia de la muerte requiere que sea administrada. Por consiguiente, las instituciones son imprescindibles. No puede haber una sociedad sin relaciones mercantiles o sin estado como, por ejemplo,

62. Ídem, p. 258. *"Se trata de una plenitud en cuya imaginación no cabe ninguna institucionalidad: ni dinero, ni Estado, ni matrimonio. No es ni competencia perfecta, ni planificación perfecta. Es la espontaneidad del reconocimiento de todos los sujetos, que no es pensable sino dentro de una imaginación de una naturaleza fluida, amiga del hombre"*. ídem.

entienden el anarquismo y el marxismo. Son instancias encargadas de administrar la muerte. Y por esta razón surge la obligación forzada entre los sujetos. Pero tampoco deben entenderse como cuerpos superiores. Ni el estado, ni el mercado están por encima de ellos⁶³.

Por tanto, nunca hay que olvidar el carácter relativo de estos conceptos o imaginarios trascendentales. Evita las distorsiones. Además, siempre hay que articularlos conjuntamente en función de su relatividad. Si esa noción de sujeto y de vida hay que canalizarla a través de las instituciones, la estructura y los objetivos de los conceptos trascendentales de perfección institucional hay que supeditarlos hacia el reconocimiento espontáneo y sin mediaciones entre los sujetos. Las instituciones se subordinan a los seres humanos, no los seres humanos a las instituciones. La positividad o la negatividad de las mismas vendrá delimitada según estén o no estén en función de la vida de los sujetos. Estas "*son muletas imprescindibles dada la imposibilidad de una sociedad humana ordenada por esta espontaneidad de la relación de los sujetos que se tratan como sujetos. Por eso son subsidiarias. Si no son tratadas así, devoran al sujeto*"⁶⁴. Provocan la muerte si se convierten en fines en sí mismos.

La liberación comienza con la reivindicación del ser humano como centro de la historia y la subordinación de las

63. Ídem, pp. 258 y ss.

64. Ídem, p. 262. Comprobaremos que lo mismo sucede con el ordenamiento jurídico que las regula, como otra mediación que es. Su razón de ser nunca debe perder su referente principal, el ser humano. Si el derecho ignora a los sujetos, incurriría en un auténtico despotismo. En el próximo capítulo incidiremos sobre esto. Lo que está claro es que todas las mediaciones u objetivaciones son productos nuestros, al igual que toda la realidad que interpretamos. El lenguaje, las instituciones, las normas, etc. las crea el ser humano. Hay que evitar absolutizarlas de tal manera que se vuelvan contra él y contra sus condiciones de vida.

instituciones con respecto a él. El desarrollo del proceso continúa cuando se intenta transformar el sistema de tal forma que permita las posibilidades efectivas del sujeto de vivir una vida subjetiva. Si bien con las instituciones nos objetivamos, esto no impide que puedan orientarse para provocar situaciones en las que seamos tratados como sujetos. Según Hinkelammert, la única manera de conseguirlo es orientar el sistema institucional para satisfacer las necesidades humanas. Es más, la misma dinámica de la historia surge del impulso transformador que la imagen ideal de satisfacción subjetiva y total de las necesidades provoca en las mismas instituciones. Como es imposible satisfacerlas todas por los límites de las condiciones materiales, aparece una tensión entre las que son posibles y las que no según la capacidad que posee el sistema institucional. Entre lo que se puede y lo que la imaginación trascendental pretende, surge un conflicto con el que se dinamizan los procesos y se progresa en los niveles de posibilidades de vida. El mínimo requerido para poder desarrollarlos se obtiene a través de las necesidades básicas, pero el objetivo es más ambicioso: llegar a colmar todas las necesidades⁶⁵.

La imaginación trascendental constantemente se reproduce con esta tensión e impulsa el nivel real de satisfacción de las necesidades básicas institucionalmente organizado. Lo reformula con respecto al entero cumplimiento de las necesidades que dicta el trato subjetivo de los sujetos. Como idea regulativa suele romper los límites de las instituciones⁶⁶.

65. Hinkelammert considera que la satisfacción de las necesidades básicas es condición objetiva del progreso humano, pero sólo eso, el punto de partida. Ídem, p. 264.

66. Ídem.

Por esta razón, el horizonte de liberación establece sus cimientos cuando se logra conformar, como punto de partida, el sistema institucional según las necesidades básicas. De ahí que quienes más amenazados estén de muerte y más peligro tengan por sus vidas, las víctimas, sean los principales protagonistas.⁶⁷ Este marco de satisfacción básico es una condición, el punto de partida y no el cumplimiento de la liberación. La dinámica real de la historia y los momentos de emancipación se dan con el reconocimiento mutuo entre los sujetos y con el propósito de la plena satisfacción de sus necesidades que marca la imaginación regulativa. *"El sujeto, al compartir con otros y reconocerse mutuamente, rompe las fronteras y los límites hacia la universalidad de todos los hombres. Ninguna discriminación -ni racial, ni de sexo, ni de naciones-, resiste a tal horizonte de liberación"*⁶⁸. Pero ninguna dominación puede superarse si las instituciones no se orientan a la satisfacción de las necesidades básicas. El desarrollo posterior vendrá condicionado por este marco material.

Siguiendo con el razonamiento, el problema de la dominación surge porque no se puede prescindir de las mediaciones. Al haber siempre un límite material, se buscan principios de jerarquización con los que se priorizan unas necesidades sobre otras, siendo algunas personas beneficiadas frente a las demás. No estructurar ese orden en virtud de las condiciones de vida, ocasiona la exclusión social.

Esto puede comprobarse perfectamente con el problema de los derechos humanos, entendidos como bienes que unen los valores con las necesidades a través de la actividad humana. Además, son medios que nos permiten apropiarnos

67. Cf. *Cultura de la esperanza...*, p. 307.

68. Cf. *Crítica de la razón...*, p. 265.

de las capacidades que vamos desarrollando. Debido a que es imposible que todos los derechos se cumplan plenamente y que sean compatibles entre sí, uno o un grupo de ellos tienen que transformarse en principio de jerarquización de todos los demás. El orden de prelación es expresión de una absolutización de perfección institucional y, sobre todo, se ubica en las formas de regulación y acceso a la producción y distribución de los bienes⁶⁹. Si no se parte del reconocimiento mutuo de los sujetos, el sistema excluye y provoca víctimas. Cuando las instituciones no se orientan por la imagen trascendental de sujetos plenos, se ordena la sociedad en contra de los seres humanos.

2) Con esto entramos en el segundo elemento, en el horizonte utópico con el que se pretende progresar socialmente. El proyecto de *liberación* debe posibilitar la vida de todos los seres humanos, sin que haya ninguna expresión de marginación. Todos son sujetos necesitados, pero la opción concreta es por las víctimas, que son quienes no tienen posibilidades de vida o las poseen de forma precaria. Por esta razón, la idea que se persigue es que en cualquier tipo de sociedad no haya ninguna víctima, ningún excluido. Este es otro de los imaginarios trascendentales. Todos y cada uno de los sujetos tienen que tener cubiertas sus necesidades básicas. Por esta razón, Hinkelammert apuesta por la noción de una sociedad sin excluidos o una sociedad en la que todos quepan como idea regulativa con la que institucionalmente hay que transformar la realidad.

Lo más interesante de este marco de integración humana es que no se pretende establecer formas sociales determi-

69. Véase su *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, 1987, p. 137.

nadas, no apuesta por un modelo de sociedad en particular. Lo que señala realmente es un criterio de relativización de cualquier sistema que se estructure en virtud de principios universales y eternos, que legitiman relaciones de acceso y distribución de los bienes materiales por encima del reconocimiento mutuo entre los sujetos.

La peculiaridad de los movimientos de liberación latinoamericanos se manifiesta en esta manera de concebir el proyecto social. Aparte de que jerarquizan los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata, intentan construir nuevas relaciones sociales de producción según el criterio de las mayorías, pero entendido el concepto de mayorías no en el sentido de marginar a las minorías, sino en el de que ninguna sociedad margine más a nadie, es decir, que sea *una sociedad sin excluidos*⁷⁰. Dos son los casos que nuestro autor pone como ejemplo de expresión de esta idea: uno, los inicios de la revolución sandinista en Nicaragua con el criterio de la lógica de las mayorías manifestado; otro, el movimiento de liberación mexicano del EZLN con su reivindicación de "*una sociedad en la que quepan todos*"⁷¹.

En ambos hechos históricos se presenta un proyecto social que no intenta fundamentar ni prescribir principios éticos eternos y normas universalmente válidas, elementos que sí aparecen en movimientos de emancipación anteriores de carácter socialista o burgués. La diferencia está en que éstos partían de modelos ideales de sociedad, además de establecer principios universalistas o relaciones de producción nuevas, delimitados de antemano, considerando de manera apriorística determinadas cualidades humanas como la

70. Ídem, p. 151.

71. Véase respectivamente en Op. cit.; y *Cultura de la esperanza...*, p. 313.

autonomía del individuo o su sociabilidad. En cambio, con este proyecto social de liberación nacido en América Latina, no se pretende saber ni imponer qué tipo de sociedad es la más acertada ni tampoco promete paraísos.

Como hemos dicho, el criterio de satisfacción de las necesidades básicas de todos los sujetos, es el soporte material de cualquier proyecto, no la regulación de un orden concreto. Sirve por tanto para criticar sistemas que van en contra de la vida, pero no para establecer alternativas específicas. En este sentido, nos encontramos con un criterio concreto de validez universal que no cae en universalismos abstractos que legitiman instituciones perfectas o imposibles sociales.

En consecuencia, los movimientos de liberación que se mueven a través de la racionalidad reproductiva no ofrecen un modelo de sociedad apriorístico, sino un criterio que permite saber si la vida es o no es garantizada en función del reconocimiento mutuo de los sujetos. Se trata más bien de *un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de la sociedad* que, asimismo, impide que los seres humanos sean rebajados e ignorados por la absolutización de los mismos. Es más, con él podemos saber si instituciones como el mercado o el estado, por citar las dos más significativas, se convierten en conceptos trascendentales absolutos. La manera que tiene de relativizar su validez a priori es por medio de las condiciones de vida y la satisfacción de las necesidades que se realizan. Los principios y las instituciones sólo serán válidos en una sociedad en la que todos quepan. Si hay excluidos, en cambio, serán inválidos⁷². Sin

72. *Cultura de la esperanza...*, p. 312.

entrar en consideraciones de qué vida es la mejor, sí fija el límite en el hecho de que la vida de unos, sea del tipo que sea, no debe implicar la imposibilidad de vivir de los otros. Es un criterio de discernimiento que sirve para enjuiciar modelos de sociedad distintos, tanto históricos como teóricos⁷³. Recapitulando sobre lo expuesto, en función tanto de la noción de sujeto considerado como sujeto y no como objeto, como del referente de la sociedad en la que todos quepan, el criterio de vida humana de cara al concepto de *liberación* supone que toda mediación y toda organización social con sus instituciones, deben preocuparse por reunir los medios suficientes para satisfacer las necesidades que proporcionan la vida de las personas que la integran. No están los seres humanos supeditados a mediaciones como el mercado, el estado o un sistema jurídico, sino por el contrario, éstas y demás instituciones deben estar subordinadas a los sujetos. Desde la liberación se actúa para que esto sea así. Las condiciones de posibilidad de toda acción se logra afirmando la vida. La forma de asegurarla se consigue transformando todo el sistema institucional en función de las posibilidades de vida de cada uno y relativizando los principios pretendidamente universales que lo fundamentan⁷⁴.

3) Por último, recordemos los juicios de hecho cuyo criterio de verdad práctica y teórica es de vida y de muerte, no de simples cálculos entre medios y fines. Se habló de la razón reproductiva en contraposición a la razón instrumental

73. Ídem. El mismo autor alemán considera que se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, de la acción concreta, no como el de Kant que intenta fundamentar las normas universalistas y la sociedad burguesa desde el a priori de la autonomía del sujeto.

74. *El mapa del emperador*, p. 253. Hinkelammert denomina sujeto de la praxis a quien asegura institucionalmente su vida y la de todos.

de Max Weber y que estaba preocupada en analizar las repercusiones de los actos sobre la vida de los sujetos. Según Hinkelammert, nos encontramos ante *juicios constituyentes de la realidad objetiva*. La lucha por mantener la vida produce la objetividad de la realidad, que es su producto y su presupuesto, además de ser el medio con el cual se intenta evitar la muerte. Si no hubiera vida humana no habría realidad objetiva⁷⁵.

Profundizando sobre la base de este planteamiento, Enrique Dussel construye una arquitectónica de la ética de la liberación basada en lo que considera es tanto el criterio como el principio material universal, fundamento de toda eticidad. No hay norma, acción, institución o eticidad cultural que no tenga como contenido último algún momento del mismo. Lo denomina el criterio o principio de *producción, reproducción y desarrollo de la vida humana*. En virtud de él, se pueden enunciar juicios de hecho con los que juzgar críticamente los fines y los valores. Considerado sólo como criterio, es puramente descriptivo⁷⁶. Como principio, se convierte en un enunciado normativo. Ambos se coimplican, pero la dimensión material no es suficiente para poder construir una ética universal. La vida buena es algo más que el posibilitarla. Se necesitan otros dos criterios y principios ético-morales con los que poder realizar un acto, una norma o un sistema de eticidad que puedan considerarse buenos: el criterio y el principio de validez formal y el de factibilidad.

Antes de describir cada uno, hay que decir que estamos ante una ética que no es funcional, porque no se deriva de

75. *Cultura de la esperanza...*, p. 304; y también ver E. Dussel, *Ética de la liberación*, p.132.

76. Ídem, p. 134.

las condiciones de posibilidad de las instituciones. No está supeditada a las condiciones de posibilidad ni a las pautas r normativas que desde el mercado o la burocracia se dictan. El respeto a la vida humana ya la naturaleza son valores que trascienden el cálculo de la actividad medio-fín⁷⁷.

Con respecto al criterio material, el ser humano accede a la realidad con la que se enfrenta cotidianamente desde el ámbito de su propia vida. Ésta es nuestro modo de realidad que otorga contenido a nuestras acciones, a nuestro orden racional, al nivel de nuestras necesidades, pulsiones y deseos que constituyen el marco dentro del cual se fijan los fines. Cada cultura expresa y manifiesta un modo particular de concretar el ámbito universal de la vida humana en general., Como criterio de verdad práctica y teórica, podemos determinar cuáles son las mediaciones adecuadas para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de las personas en cada situación⁷⁸.

Incluso sus bases están arraigadas en el mismo sistema cognitivo y afectivo-evaluativo del cerebro humano, siendo el órgano directamente responsable del seguir-viviendo. Todo el proceso de categorización conceptual que pasa por el sistema evaluativo-afectivo, la autoconciencia y la comunicación, cumple funciones reguladoras de la sobrevivencia. La actividad psico-fisiológica del cerebro valora lo que es bueno o malo para el cuerpo en términos de vida o muerte⁷⁹. Pese a que sea un criterio descriptivo, situado en el plano del ser, su propia tensionalidad práctico-dialéctica provoca la posibilidad de proyectarlo al ámbito normativo, de deber

77. Véase Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador*, pp. 53 y 54.

78. Dussel, op. cit., p. 134

79. Ídem, pp. 93 y ss.

ser, convirtiéndose en principio. Según Dussel, no son las razones de carácter lógico-formal las que permiten este pasaje, porque en ellas sí regiría la falacia naturalista enunciada por Hume, más bien se debe a razones práctico-materiales.

A partir de los mismos juicios de hecho referidos a la vida humana pueden deducirse juicios de deber ser, estrictamente éticos. El ser-viviente del sujeto puede fundamentar la exigencia del deber-vivir de la propia vida en el instante que toma autoconciencia en su actuar y se hace responsable de su vida. Responsabilidad individual que se hace corresponsabilidad con respecto a los demás, por la ineludible intersubjetividad que constituye al mismo ser humano como sujeto comunicativo que es. Lo propio del modo de realidad de la vida humana es tenerse bajo su propia responsabilidad, hacerse cargo de sí misma. La vida no sólo se da espontáneamente, también se nos impone a nosotros mismos como una obligación y como una responsabilidad para conservarla y desarrollarla⁸⁰. Si no fuera así, el suicidio colectivo aparecería de forma clara y manifiesta. La propia necesidad de vivir provoca la responsabilidad para que la vida continúe⁸¹.

Junto al criterio y principio material, Dussel añade la dimensión racional y comunicativa propia de la ética del dis-

80. Ídem, pp. 137 y 138. Este fundamento normativo también aparece en la propia actividad cerebral: "*siendo el sistema evaluativo-afectivo un momento constitutivo del funcionamiento cerebral, sistema que cumple con las exigencias de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, dicho sistema realiza continuamente el pasaje de juicios constataivos, descriptivos o de hecho... hacia juicios de deber ser... como mediación necesaria y obligatoria para el ser viviente*". Ídem, pp. 104-105.

81. El principio material es este: "*El que actúa éticamente debe producir, reproducir, y desarrollar la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una vida buena cultural e histórica que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad*". Ídem, p. 140.

curso de Habermas y Apel, porque la vida no existe en abstracto, siempre está ubicada en el seno de una comunidad intersubjetiva que le da un sentido concreto.

Retomando el planteamiento de Raimon Panikkar, se pueden distinguir entre lo que son las *invariantes humanas y los universales culturales*. Mientras las primeras sí son comunes a todas las culturas, los segundos no. Sabemos que todos los seres humanos comen, ríen, tienen una cierta sociabilidad, etc. y damos por hecho que la vida humana permanece en todas las culturas, luego sería también una invariante cultural como lo es el comer, el reír o el relacionarse. Pero no hay una misma manera de entender cada uno de esos actos, por ello según el filósofo catalán, no existe un valor cultural que rija de forma universal ni que sea a priori, luego no hay un modo universal de entender lo que es la vida, como tampoco se otorga el mismo sentido a la comida, a la risa o al habla.

La relación que se desarrolla entre las invariantes humanas y los universales culturales es de carácter trascendental, siendo las primeras mitos regulativos. Aspiramos desde nuestra cultura a abarcar la universalidad⁸². Con relación al principio de vida humana, la importancia que se le otorga a la vida viene marcada por el sentido que se le da a la misma.

En este caso, Dussel considera necesario explicitar la mediación formal o procedimental comunicativa para que el principio material sea también universalmente válido. La comunidad lingüística es una dimensión esencial de la vida humana. Por medio del criterio y el principio de validez se pretende llegar a un acuerdo racional entre todos y acerca

82. Ver Raimon Panikkar, *El espíritu de la política*, Península, Barcelona, 1999, p. 21.

del criterio de verdad de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Expresa el reconocimiento del ser humano como sujeto argumentante⁸³. Además, la obligación moral de argumentar se fundamenta en el reconocimiento del otro como un sujeto autónomo y de igual dignidad, acto que se lleva a cabo por la racionalidad ética-originaria. Por esta razón, también hay que decir que en ese mismo reconocimiento del ser humano y no sólo de su vida, está implícita tanto la exaltación de su dignidad como la expresión de la igualdad entre quienes son considerados sujetos de derechos, que no sólo se limitan a vivir, sino también a dialogar y defender sus ideales. A través del reconocimiento mutuo entre los sujetos, se establecen las condiciones de posibilidad de que actúen y de que argumenten como tales⁸⁴. Finalmente, de la articulación conjunta de estos dos principios, se pasa al ámbito de las condiciones de posibilidad reales. Por medio de la factibilidad ética se sabe si un bien social es bueno o no en el instante que está situado dentro del horizonte de lo que está éticamente permitido y de lo que necesariamente debe operarse. Según lo establecido por los principios material y formal, se realiza aquello desde las exigencias de la vida y la validez intersubjetiva⁸⁵.

83. Dussel atribuye al contenido material de la ética el criterio de verdad práctica, mientras que al aspecto formal, el criterio de validez. Ídem, p. 167.

84. Véase Franz Hinkelammert, cf. *Cultura de la...*, p. 302. El principio formal de validez universal es: "*El que argumenta con pretensión de validez práctica desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido*". Ídem, p. 214.

85. Dussel, op. cit., pp. 263 y ss. El principio más o menos señala que *el que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistemática, debe cum-*

Toda esta ética construida se convierte en una ética de liberación, cuando los tres criterios y principios se reivindican y desarrollan desde las víctimas de cualquier orden que ni posibilita ni hace factible condiciones de vida y procedimientos de participación intersubjetiva para todos. El sistema que se hace indiferente a la factibilidad de reproducción y desarrollo de la vida y/o a la participación autónoma argumentante de las víctimas, es el que provoca la dominación y la marginación. Aparecen así dos niveles de discriminación de los sujetos objetivados, uno relacionado con las condiciones de vida y el otro con la autonomía y la capacidad de intervenir en la comunidad de comunicación del sistema. La reacción crítica de las víctimas desde el dolor de su corporalidad, será el origen material de la *liberación* y de una ética alternativa a la establecida hegemónicamente⁸⁶.

Es muy valioso resaltar la dimensión práctica de la vida humana. Si bien es fundamental garantizarla, no menos lo es dinamizarla desde la acción social. Con respecto a la idea de *liberación*, ésta viene bastante condicionada por las situaciones de pobreza e indigencia que genera el sistema imperante. En la terminología de Panikkar, también hay que llamar la atención sobre el actual contexto histórico en el que vivimos, con dos tercios de la humanidad muriéndose, como mínimo, de hambre y con la Tierra al borde del precipicio por la depredación medioambiental, la reivindicación por la vida de todos ha pasado a ser provisionalmente

plir a) con las condiciones de factibilidad lógica y empírica, es decir, que sea realmente posible en todos los niveles económico, técnico, político... desde el marco de b) las exigencias ético-materiales de la verdad práctica y morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde las acciones permitidas éticamente posibles que no contradicen los principios ético o moral, a las acciones debidas y éticamente necesarias. Ídem, p. 270.

86. Ídem, pp. 301-302.

un universal cultural, al menos hasta que termine o se supere el problema. Con la *liberación* se pretende, por tanto, generar condiciones de vida biológica dignas para las víctimas, condiciones que satisfagan sus necesidades básicas y, por extensión, la de todos los seres humanos.

Pero pese a ello y tal como hemos comprobado, la *liberación* no puede sólo detenerse en eso. Implica también más elementos. Por ejemplo, evitar situaciones de pobreza y muerte conlleva actuar en la sociedad de forma participativa en todos los niveles, tanto en el político como en el económico o el cultural. Lo que se pretende es que la totalidad de los grupos sociales intervengan tanto en la producción material y de significado como en la distribución y disfrute de los bienes sociales. No sólo el objetivo es que todos obtengan comida, salud y techo, sino también que todos ayuden a decidir, desarrollar y controlar, activa y directamente, las diferentes instancias encargadas de organizar el acceso, la producción y la distribución de estos y de los demás bienes; los imaginarios y mitos sobre los que se articulan los proyectos de vida; las jerarquías en las formas de satisfacer las necesidades; etc.

Una sociedad en la que todos quepan no sólo puede detenerse en el aspecto material de la vida, aunque sea necesario. El sujeto no sólo vive, sino que también actúa, dinamiza la vida a través de la acción y su sentido. El concepto de dignidad asimismo involucra obtener mejores condiciones de vida. En definitiva, existen otros elementos, otros valores y otras maneras de expresar el ejercicio instituyente de la realidad que no se detienen en el mantenimiento de la vida, sino especialmente, en su desarrollo y en la multidimensionalidad de los sentidos que pueden otorgársele. Pico della

Mirandola lo expresó muy bien cuando definía la naturaleza humana con el símbolo de Proteo, mito de la versatilidad y de la capacidad infinita de transformación. El dinamismo y la insatisfacción son los principales rasgos del ser humano⁸⁷. Algo de esto vamos a expresar a continuación con el concepto de libertad y el criterio valor de riqueza humana.

2.2.2. Espacios de libertad

Casi siempre que se trata el problema de la pobreza, se toman dos posturas muy definidas:

a) Por un lado, una actitud asistencialista y paternalista.

Es la lógica que lamentablemente ha predominado entre muchos de los defensores de políticas desarrollistas, del estado de bienestar y, también, entre quienes se preocupan de impartir justicia sólo y exclusivamente asignando bienes materiales a aquellas personas que carecen de ellos. Se consigue la libertad y se mantiene la vida proporcionando los medios necesarios para disfrutarla, pero se hace desde una perspectiva que anula el protagonismo de quienes deberían ser mucho más que meros destinatarios de las políticas asistenciales. El pobre es aquel que no tiene nada y, por tanto, los que sí tienen deben proporcionarle el alimento, la casa, el vestido o el trabajo, ya sea desde instituciones públicas o desde organizaciones privadas. De esta forma se le libera de su condición precaria y así, al darles los bienes con los que superar aquello que le limita, se consigue su libertad. Pero pese a la

87. Véase Giovanni Pico della Mirandola, "Discurso sobre la dignidad humana", en VV.AA. *Humanismo y Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1986, p. 121; y en Joaquín Herrera, op. cit., pp. 169 y 170.

buena fe de esta manera de actuar, no logra lo que pretende porque el punto de partida es equivocado. El pobre sigue estando en una situación de dependencia. Se le ve y mira sólo en negativo, a partir de lo que no tiene, y esto es un grave error porque él también posee *cultura, capacidad de trabajo, de organización, y de lucha*⁸⁸.

b) La otra asocia la eliminación o, al menos, la disminución de la pobreza para hacerla más tolerable socialmente con la aplicación del principio de igualdad. El ejemplo más claro lo tenemos con la noción de justicia de John Rawls. De esta forma se contraponen libertad e igualdad, como si fueran dos realidades diferentes, separadas y casi ineludiblemente incompatibles entre sí. Sólo puntualmente pueden complementarse. No es este el sentido que se nos quiere hacer ver desde el concepto de *liberación*. La libertad es una de las preferencias sociales generalizadas que desde las situaciones de pobreza con mayor fuerza se desarrolla, sin que sea un valor a priori opuesto a los demás. Aparte de que con la propia noción de sujeto vivo y actuante se apuesta por el reconocimiento y la igualdad de la condición humana, también se lucha por una libertad con la que se puede seguir viviendo y actuando solidariamente entre iguales.

En este sentido, Gustavo Gutiérrez indica que la vasta y profunda aspiración a la liberación que anima a la historia humana guarda íntima relación con "*todo aquello que limita o impide al hombre la realización de sí mismo, de todo*

88. Ver Leonardo Boff, op. cit., po 140.

*aquello que traba el acceso a -o el ejercicio de- su libertad*⁸⁹. En la misma línea, según Laura Mues de Schrenk la liberación es “*el proceso en que el ser humano tiene la posibilidad de ser sí mismo*”⁹⁰. Por tanto, una de las finalidades de toda liberación consiste en la obtención de mayores márgenes de libertad para el ser humano, removiendo los obstáculos que la impiden. Hay una relación intrínseca y dialéctica entre la *liberación* y la idea de libertad.

El mismo Enrique Dussel define la *liberación* como “*la acción o proceso práctico por el que el no libre pasa a ser un sujeto fáctico de la libertad, el oprimido como "parte-funcional" se afirma como persona-sujeto*”⁹¹. No sólo con ella se alude al proceso que posibilita las condiciones de vida humana en virtud de un determinado proyecto. También implica la consecución de ser sujeto de derechos, la facultad o la posibilidad tanto de elegir como de desarrollar la vida, una vez conseguidas esas condiciones. Si gracias a la libertad, el ser humano puede decidir entre varias opciones o alternativas de vida, gracias a la liberación se pone en funcionamiento las acciones que remueven los obstáculos que limitan tanto las condiciones de vida como su ejercicio y que, además, aumentan los márgenes y los espacios de libertad.

Tampoco hay que olvidar que estos procesos son provocados por los seres humanos, aunque parte de ellos tengan la condición de pobres. En todos los planteamientos de la TdL y la FdL, por tanto, se habla del concepto de *liberación*

89. Cf. *Teología de la liberación*, p. 80.

90. Ver su artículo “Dos nociones de progreso”, en *Prometeo*, n° 6, p. 49.

91. “Ética de la liberación. (Hacia el 'punto de partida' como ejercicio de la 'razón ética originaria')”, conferencia presentada en el IV *Seminario Internacional: La Ética del Discurso y la Filosofía Latinoamericana de la Liberación*, San Leopoldo, 30 de septiembre de 1993, mecanografiada, p. 5.

en este sentido, como el proceso que tiende hacia la libertad expresada en mayores condiciones de vida. Aquella no se opone ni renuncia a ésta, sólo cuando se hace exclusiva de una minoría hegemónica. Es más, no hay libertad si previamente no se respetan una serie de condicionamientos materiales que permiten su ejercicio. Siguiendo a Hinkelammert, los márgenes de libertad se expresan y articulan en torno al criterio de vida humana. Las decisiones sobre fines se realizan sobre la concreción de un proyecto de vida de los sujetos. Son fines factibles en cuanto son compatibles con el mantenimiento de la vida. La libertad de uno no puede interferir en las condiciones de reproducción de los demás, es decir, "*tiene que ser restringida de una manera tal que no ponga en peligro la base real del ejercicio de la libertad de ninguno otro*"⁹².

No obstante, sin olvidar este punto de partida, hacer una vida agradable a partir del respeto de la vida, también es fundamental para evitar una visión unidimensional y estática de la realidad social. Pero sobre todo, porque es imposible separar las necesidades del proceso de actividad humana específica en donde se lucha para remover obstáculos materiales, y generar cauces institucionales donde se pueda sacar a la luz las mistificaciones ideológicas y de dominación. Se vive para vivir mejor, para desarrollar y disfrutar de todas aquellas capacidades que con el transcurso del tiempo vamos construyendo. Son los modos de vida los que conforman el horizonte de significado, actuación y apropiación de nuestras capacidades. La vida humana hay que posibili-

92. Véase su *Crítica a la razón...*, pp. 251 y 252. Hinkelammert va más allá al pensar que todos los valores son valores de vida humana. Siempre implican la mediatización de su realización por la posibilidad de satisfacción de las necesidades de los otros. En *Democracia y totalitarismo*, p. 154.

tarla, pero también hay desarrollarla desde horizontes que no sólo vienen marcados por el concepto de vida. En el último apartado profundizaremos sobre esto.

Además, en el proceso con el que se pretende subvertir una situación considerada adversa y negativa para el ser humano, ya hay una intención concreta de cambio hacia algo: al lucharse por la dignidad humana, se tiende hacia la consecución de mayores espacios de expresión de esa dignidad, que siempre están condicionados y contextualizados. Se abren espacios porque hay un mínimo de libertad con la que poder resquebrajar esos obstáculos. Es en estos momentos cuando se construye y amplía la libertad con la que el proceso de liberación avanza. No existen libertades en abstracto, sino que nacen del actuar diario. Lograr y abrir históricamente espacios y consolidarlos, proporciona mayores opciones, mayores posibilidades para desarrollar diversos proyectos de vida.

Por estas razones, frente a cualquier postura paternalista, la libertad del pobre o de la víctima comienza cuando es libre de asistencialismos y se transforma en el sujeto histórico de su propia liberación y de su propio destino; cuando es capaz de autodeterminarse para la solidaridad con quien es diverso a él⁹³. Desde esta perspectiva se intenta romper la idea estática, jerarquizada y delegativa que poseemos de los valores humanos.

La libertad, como la igualdad o la solidaridad, hay que cultivarla. No es algo que unos conceden a otros, no es un bien o valor que la Iglesia, el mercado o el estado benefactor otorgan, sino que es fruto de una lucha individual y co-

93. L. Boff, op. cit.

lectiva permanente, de todos, en donde las instituciones son aliadas de los sujetos protagonistas. En concreto, son medios, modos, unos instrumentos más con los que consolidar nuestras preferencias sociales generalizadas y con los que satisfacer nuestras necesidades. Desde la liberación de los pobres, se reivindica que ellos también construyen sus libertades, histórica y contextualmente. Son sujetos vivos que edifican sus derechos con su actuación concreta.

Es esta la perspectiva que Ignacio Ellacuría trata de transmitirnos con la contraposición que realiza entre la idea de libertad desde la liberación y la idea de libertad desde la liberalización. Cuando la burguesía revolucionaria comenzó en el siglo XVIII a negar el estado de cosas dominante que consideraba injusto, empezó a objetivar sus aspiraciones y preferencias en todos los niveles posibles, hasta culminar con la objetivación institucional de sus derechos o libertades. Lograron, desde sus aspiraciones particulares, convertirlas en universales tras un proceso social de superación de las privaciones con las que se encontraban⁹⁴.

El problema apareció en el momento que otros grupos o clases sociales cuestionaron esas mismas estructuras institucionales elevadas a universalidad, porque consideraban que les marginaban, les alienaban, no atendían a sus demandas. Se intentaron nuevos procesos de lucha, similares a aquellos que posibilitaron las conquistas de los derechos y las libertades de la burguesía. Pero se les impidió desarrollarlos, se les cerró la posibilidad de que sus necesidades y sus valores pudieran objetivarse institucionalmente, sin ser garantiza-

94. Para Ignacio Ellacuría, las *liberties* son el resultado de complejos procesos de liberación. Ver su "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en ECA, n° 502, 1990.

dos por las constituciones o por las declaraciones internacionales⁹⁵.

De esta forma, las luchas liberales, aunque fueron fruto de un proceso de liberación, al final hicieron de él un camino para preservar la libertad de unos pocos, no para conseguir la de todos. La mera expansión de las libertades sólo pudo ser recorrida por un grupo minoritario y no se permitió la distribución social de las condiciones reales para su ejercicio. Esto es lo que hoy en día viene pasando con los actuales procesos de globalización neoliberal y de democratización formal. La lógica de la acumulación del mercado, además, anula el papel activo de las personas. En cambio con la liberación, lo que se reivindica son los procesos que permiten objetivar y generalizar las demandas populares, porque a través de ellos se protege y garantiza los derechos y las libertades que se reclaman. La "*auténtica lucha por la libertad exige la transformación de aquellas condiciones reales que impiden o dificultan al máximo la libertad socio-política y económica de la mayor parte del pueblo*"⁹⁶.

La liberación en el contexto de los países del Tercer Mundo, en este caso de América Latina, queda referida al concepto de pobre, de marginado, que al ser apartado de una serie de bienes, reacciona críticamente y aporta una noción más participativa e integrativa de la libertad. Si va en contra de algún tipo de libertad es contra aquella que sólo

95. En este sentido ver Joaquín Herrera, "La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest", en *Los derechos humanos: una reflexión interdisciplinar*, ETEA, Córdoba, 1995, pp. 42 y 43; y Juan Antonio Senent, op. cit., pp. 168 y ss.

96. Ignacio Ellacuría, "En torno al concepto y la idea de liberación", en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1989, p. 99.

se hace exclusiva de una minoría poderosa. Los procesos son históricos, y los valores como la libertad, se construyen en ellos, como preferencias que pueden llegar a institucionalizarse jurídicamente. Si no se comparten, si no se flexibilizan, la libertad es expresión de dominación.

Por ello, la libertad asociada al concepto europeo de liberalismo es restrictiva, pues excluye a quienes no forman parte de su entorno cultural. Básicamente, el prejuicio o el error en el que incurre Occidente es que reduce la libertad a determinados grupos humanos negando la posibilidad de su disfrute a otros grupos humanos. Y si la comparte, lo hace delegativamente, como un bien ya obtenido que concede a otros. Detenta el monopolio de la libertad, de lo que significa y cómo se disfruta. y no sólo eso, sino que también impide que se abran nuevos procesos con los que poder reinterpretar los valores humanos y conquistar nuevos derechos.

En consecuencia, no hay un único proceso, sino muchos procesos de liberación con los que se ofrecen distintas maneras de expresar valores o preferencias sociales generalizadas. Y como veremos, todas ellas implícita o explícitamente poseen un denominador común: sus actores sociales protagonistas reivindican *el ser reconocidos como sujetos de derechos, creadores, poseedores y ejecutores de los mismos*.

Coincide con lo que puede entenderse como el contenido básico de los derechos humanos. Además, esta es la razón de que consideremos que con la liberación se reivindica el poder instituyente de las mayorías oprimidas para generar nuevos derechos y nuevas manifestaciones de legitimidad. La *liberación* también hace mención al actuar plural del ser humano ya su capacidad de construir la realidad. Es la dimensión subjetiva del poder constituyente que Antonio Negri nos

plantea, pero referida a aquella parte de la multitud, de las masas vinculada con el poder de los grupos marginados.

En resumen, la libertad como el resto de valores, se renueva en cada momento y su sentido nace en los contextos y los procesos en donde se articula. Las libertades no son sólo resultados que cierran unos procesos y que sólo benefician a unos pocos. La libertad está inserta en los procesos que la logran, la consolidan y la renuevan. Todos formamos parte de esos acontecimientos. El error es impedir que otros puedan hacer uso de los ya estabilizados o de otros nuevos con los que la libertad se consolida y desarrolla. Además, son esos los espacios de libertad que se persiguen y que se intentan ampliar, para luchar y para fortalecer día a día las conquistas obtenidas, sin intermediarios que absolutizan el ejercicio del poder y privan a los seres humanos de hegemonía y protagonismo. De esta manera, también se rompe con una noción estática de la libertad. No sólo es el resultado de un proceso. También se construye procesualmente.

En este caso, las mayorías oprimidas y los teóricos de la liberación le otorgan directamente el sentido a la libertad, vinculado al problema de la vida entendida como invariante humana y con pretensión de convertirla en universal cultural. Para proporcionar la vida humana, se necesita abrir espacios de lucha con los que obtener las condiciones de su producción y su desarrollo. Además, el nivel de vida humana tiene que ofrecer la opción de ir más allá de lo inmediato, pues la vida se enriquece con la pluralidad de proyectos que le dan sentido. Poder abrir esas opciones y disfrutar de la posibilidad de llevar a cabo múltiples proyectos de vida, sólo puede realizarse con la permanente conquista de ciertos *márgenes de libertad* para vivir y poder vivir mejor. La

libertad es un componente necesario de la vida humana. Para producirla, reproducirla y, sobre todo, desarrollarla se necesitan nuevos espacios creados por todos. Y cuanto más sean, mayor pluralidad y riqueza humana obtendremos.

3. RIQUEZA HUMANA

Un sistema social falla y manifiesta su imperfección cuando hay víctimas que lo sufren y lo padecen. Más arriba se mencionó cómo, en virtud del principio de imposibilidad, es un hecho empírico categórico que aparezcan colectivos excluidos o marginados.

Desde los criterios de verdad y validez manifestados, se puede saber si una persona tiene sus condiciones de vida garantizadas y, además, si tiene la oportunidad de participar simétricamente en la comunidad real de comunicación del sistema. Debido a los límites materiales del producto social y también a la imposibilidad de que todos los afectados posibles puedan argumentar equitativamente⁹⁷, en todo momento, nos encontraremos con sujetos que no pueden vivir ni discutir sobre los asuntos que les afectan. Con este planteamiento, dos son las cuestiones que queremos tratar antes de concluir con este capítulo:

1) La legitimidad de un sistema no sólo viene determinada por el consentimiento popular que es producto de la mejor argumentación simétrico-discursiva sino, sobre todo, por la aceptación del orden institucional que hace posible la producción, reproducción y el desarrollo de la vida humana

97. En virtud del *principium exclusionis*, la no participación fáctica de todos los individuos en una comunidad real de comunicación se debe a causas no intencionales e inevitables del sistema. Dussel, op. cit., p. 413.

de sus miembros⁹⁸. El conflicto ético frente a la legitimidad surge cuando las víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir o han sido excluidos violenta y discursivamente de dicho sistema. En uno y en otro sentido se les reducen los márgenes de libertad. La denuncia de estas situaciones, la reacción frente a ellas para transformarlas y la ejecución de alternativas conforman, como ya dijimos, la praxis concreta de liberación.

El choque entre el orden socio-económico y legal del sistema vigente, y la propuesta de incrementar mejores condiciones de vida y mayores niveles de participación discursiva, provoca el derrumbe de la coacción legítima del orden institucional. En opinión de Enrique Dussel, cuando los nuevos movimientos sociales o nuevos sujetos socio-históricos “*cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causa de muerte y exclusión*”⁹⁹. Están realmente cuestionando la legitimidad de la coacción legal del actual sistema capitalista. En ese momento, incluso se está planteando la posibilidad de vulnerar el orden jurídico que lo respalda, porque la ley se ha vuelto despótica, se ha convertido en enemigo de la vida de los sujetos. Como no han participado en el acuerdo instituyente originario del sistema, ni tampoco pueden vivir en él, a la luz de la conciencia ético-comunitaria y crítica, las coacciones legalmente establecidas e institucionalizadas se tornan ilegítimas. Son instancias que se absolutizan e ignoran a los seres humanos¹⁰⁰.

98. Ídem, p. 540.

99. Ídem, p. 541.

100. Véase en el próximo capítulo el problema de la absolutización del formalismo.

En consecuencia, los nuevos sujetos socio-históricos van construyendo sus propias comunidades de vida y de comunicación con las que tratan de romper los límites de un orden institucional que no les deja ni vivir ni actuar. Además luchan no sólo para que se les satisfagan sus necesidades, sino también para que se establezcan nuevos derechos con los que ampliar los niveles de satisfacción. La misma *liberación* implica la lucha de las víctimas por sus derechos.

2) Por otra parte, y en segundo lugar, fruto de la acción de las víctimas, se considera que lo nuevo irrumpe en la historia. La dimensión histórica de cada proceso de liberación produce éxitos parciales, no definitivos. La idea de un bien último y perfecto, como dijimos, hay que entenderlo como idea regulativa que es imposible de conseguir empíricamente. Sirve para ayudar a criticar la dominación actual y descubrir víctimas presentes, pero no para intentar su realización histórica¹⁰¹. El joven Marx escribió que "*toda historia es la historia de la preparación y desarrollo del ser humano como objeto de la conciencia material y de la necesidad de ser humano como ser humano*"¹⁰². El progreso cualitativo de la humanidad, desde la FdL expuesta, se cimenta en la histórica emergencia de lo nuevo protagonizado por las víctimas de cada orden social, bajo el reconocimiento mutuo entre los sujetos.

Tanto el problema de la lucha por los derechos como el criterio de progreso moral cualificado por las víctimas, implican dos aspectos: uno alude al contenido esencial de los derechos humanos; el otro al criterio valor de riqueza humana.

101. Ídem, p. 565.

102. Referencia tomada de Joaquín Herrera Flores, "La ilusión de un acuerdo absoluto. La riqueza humana como criterio valor", en *Er*, núm. 7-8, Sevilla, 1989.

a) La satisfacción de todas las necesidades para proporcionar la vida y actuar en ella, sólo puede realizarse a través de los bienes que la praxis social crea y que valoramos con especial generalidad. Las necesidades no se colman ni atienden con valores, sino con los objetos creados por el trabajo social. La capacidad de mediar e influir en la jerarquización de los bienes y, por tanto de manera indirecta de las necesidades, tendrá que ser por medio de mecanismo participativos en todos los niveles, a través de instancias en las cuales todos puedan intervenir para expresar sus opciones, desplegar su trabajo y distribuir los productos. Mediante los bienes se expresa mejor el grado de objetivación y de preferencia colectiva.

Ésta es la razón de la importancia que la idea de derechos humanos posee para cualquier expresión de reivindicación popular. Cuando a las víctimas del sistema capitalista no se les permite vivir, actuar, participar, moverse con libertad, compartir e intercambiar experiencias, etc., el ámbito de la naturaleza humana que, realmente, se les está vulnerando es el de su capacidad para ejercer y desarrollar los derechos que va construyendo y con los que puede incrementar las opciones de vida. Se les impide contribuir a la creación de capacidades humanas y a la posibilidad de reapropiárselas. También se les coarta la opción de influir en los sistemas objetivacionales, axiológicos e institucionales que les sirven de mediación. No sólo se les limita el acceso a los bienes con los que las necesidades humanas se satisfacen, sino también se les condiciona la capacidad de contribuir a delimitar los valores que, como preferencias sociales, se proyectan sobre esos mismos bienes. Además, las víctimas pierden el control sobre el trabajo o esfuerzo humano

que los produce y que posibilita el surgimiento de nuevas necesidades.

Por tanto, no únicamente nos estamos moviendo en una concepción de derechos conformada por elementos puramente productivistas y consumistas. Además, no es casualidad que todo este ámbito creativo pertenezca en parte a lo que consideramos es contenido básico o fundamental de los derechos humanos: *el derecho a la posibilidad de crear, ejercer y desarrollar derechos*. La originalidad del ser humano y las capacidades que va regenerando permanentemente y que se institucionalizan para su posible disfrute, se pueden obtener mediante los bienes jurídicos dotados del mayor grado de contenido axiológico. El elemento característico de los derechos humanos se especifica en poder vivir y en poder actuar eligiendo opciones. Las víctimas que reaccionan frente a un sistema opresivo, reclaman la posibilidad de contribuir a la construcción social de la realidad, creando y garantizando necesidades, construyendo valores y desarrollando trabajo. De la combinación dialéctica de esos tres elementos, nacen expresiones de reivindicación de dignidad que adquieren la forma de derechos humanos.

Por este motivo, el ámbito específico en el que éstos se mueven se plasma en los momentos en los cuales se abren y consolidan espacios de lucha por la dignidad humana. La actividad que implica la liberación es una lucha continua por el reconocimiento como sujeto de derechos las víctimas del sistema y, además, por la consolidación del disfrute de las conquistas humanas que día a día se renuevan. Asimismo, en este sentido puede entenderse como el elemento paradigmático de los derechos humanos "*la facultad para gozar del desarrollo de las capacidades humanas objetivadas*

*social e institucionalmente y para apropiárselas, es decir, para ponerlas en práctica siempre de un modo renovado*¹⁰³.

Negar esta facultad es vulnerarlos y, además, supone el impedimento al sujeto humano para que sea tratado como sujeto. Se le reduce y cierra la posibilidad tanto de vivir como de actuar.

Tres niveles pueden destacarse de la conexión entre este contenido y ámbito de los derechos humanos y el concepto *liberación*: en primer lugar, el nivel de la racionalidad, de la capacidad de elegir, de tomar decisiones, de hacer uso de la razón con los únicos límites establecidos por las condiciones de vida; por otro lado, el nivel de la procura existencial, de las condiciones materiales que posibilitan la libertad y el despliegue de las potencialidades humanas; y, por último, el nivel de la acción del sujeto y el sentido que la orienta, que provoca la transformación, la creación, el ejercicio y el disfrute de los dos anteriores niveles, marco con el que se instituye la realidad.

Desde esta perspectiva, los pobres o las víctimas son personas a las que se les está violando la misma posibilidad de disfrutar de los derechos, obstaculizándoseles la capacidad de perseguir objetivos racionalmente y de actuar en tanto sujetos. Como en el seno de la realidad latinoamericana existe una gran cantidad de individuos que tienen anuladas en casi su totalidad, tanto la posibilidad de perseguir objetivos conscientemente como la capacidad de ponerlos en marcha, con la reacción liberadora se intenta obtener tanto el pleno reconocimiento como la plena satisfacción de las necesidades humanas.

103. Joaquín Herrera, *Los derechos humanos desde...*, p. 126.

Básicamente el campo de lucha se centra en el camino que hay que seguir, en un contexto de pobreza absoluta, para que la dignidad humana sea reconocida de manera efectiva. Al ser imposible la plena satisfacción de las necesidades por los límites materiales, por esta razón existe una jerarquización de los derechos humanos, en tanto bienes, que prioriza aquellas necesidades que están relacionadas con la vida humana y su procura existencial. Es el mínimo punto de partida para el desarrollo del resto de valores como, por ejemplo, la libertad y su expresión de ejercicio libre y autónomo de la razón. Ambos niveles no son excluyentes, sino que deben ir agarrados de la mano. Pero las situaciones, los contextos y las circunstancias en donde la supervivencia es el problema principal, demandan una jerarquía que se estructura en torno al principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida. De ahí que se reivindique el derecho a abrir y consolidar espacios de lucha por la dignidad humana en contextos marcados por la pobreza y la exclusión social.

2) Por último, delimitar un criterio de progreso cualitativo de la humanidad desde la óptica exclusiva de las víctimas, consideramos que no es suficiente. No sólo debemos limitarnos a constatar una negatividad a partir de la cual se construye lo demás. Es necesario establecer un marco más amplio, que incluya tanto a quienes son como a quienes no son víctimas¹⁰⁴. Cada uno de nosotros somos, sin excepciones, miembros de la humanidad actual. Todos podemos contribuir a remover los obstáculos y las circunstancias que

104. También es importante considerar no el ser pobre, sino lo que significa la reivindicación que desde esa situación se realiza. Se reclama algo más: que el ser humano es único y que su acción, por más insignificante que sea, es la que construye y transforma esa realidad que nos trasciende.

impiden al ser humano llegar a ser un ser humano, en todas sus dimensiones y potencialidades. Y esto no sólo se consigue desde el criterio de vida humana. Pese a ser fundamental, no es el único.

Por esta razón denunciábamos que, desde el punto de vista de la *liberación*, limitarnos a proporcionar las condiciones de vida a todos los sujetos podía llevarnos a una visión cerrada, conformista, totalitaria y estática del sistema científico, ético o institucional que la tiene en cuenta o la garantiza. Es cierto que con la libertad se dinamizan las posibilidades de vida y se transforma el orden establecido que nunca será perfecto porque es causante de víctimas. Por eso no sólo debemos conformarnos con mantener la vida y reivindicar al sujeto, sino que además tenemos que enriquecerla, abrir nuevos caminos de inclusión y participación social. Mas no únicamente desde situaciones de pobreza o exclusión, porque han habido ejemplos claros en la historia sobre el desarrollo de las capacidades humanas realizado desde situaciones que no pueden considerarse precarias ni realizadas por sujetos considerados víctimas.

Así, los miembros de la burguesía europea que lucharon por lo que consideraban sus derechos tenían la vida garantizada por su situación económica, no vivían en condiciones precarias ni de pobreza. También los criollos en Latinoamérica que combatieron contra la Corona Española, vivían con todos los medios necesarios, pero reclamaban mayor reconocimiento político y, por consiguiente, mayores esferas de poder. Lo que ambos grupos conquistaron fue positivo en la medida que no se hizo exclusivo de ellos.

Por tanto, consideramos que el criterio de vida humana aunque es fundamental y necesario, no es suficiente. El pro-

pio Dussel intenta complementarlo con la razón formal discursiva y la estratégica, aludiendo al derecho de la razón como astucia de la vida mediada por instituciones y normas adecuadas. Pero asimismo, crucial es el ejercicio, el desarrollo de la vida humana y el significado que se le da. No se vive simplemente, sino que se vive con un sentido. Son los sentidos y los proyectos de vida en donde las capacidades y las incapacidades humanas se muestran. Poder apropiarnos de ellas y recrearlas dinamiza la vida y su significado. Eso sí, reconociendo que primero hay que partir de la razón reproductiva para no generar situaciones de muerte. Es el mejor punto de partida y el único que permite el desarrollo permanente y posterior de los proyectos, pero aún con él hay que ir más allá. La vida es creativa, original, transformadora. No sólo en situaciones de pobreza y desde los excluidos o las víctimas se la enriquece. La dignidad humana implica más esferas, incluso si una de sus mayores expresiones es poder vivir sin ser dominado, sin que haya víctimas, porque ¿acaso una vez que se consiguen y consolidan espacios de lucha por la dignidad, no es posible disfrutarlos sin ser víctimas y sin crearlas?

El horizonte de una sociedad en la que todos quepan, sin excluidos, es un criterio trascendental que apunta al reconocimiento infinito de la dignidad humana, sin excepciones, pero no sólo limitándonos a reconocer la vida se respeta, por ejemplo, la multiculturalidad o la diferencia. Es un buen inicio, el único, porque nunca hay que olvidar que somos nosotros quienes construimos y transformamos la realidad, mas nos resulta insuficiente. Aquí reside la necesidad de utilizar un criterio más receptivo de la complejidad que supone la consolidación y el desarrollo de los proyectos de vida.

La razón reproductiva forma parte de él. Por eso, el reconocimiento de todas las necesidades y capacidades de los sujetos vivos y actuantes, que se dan en un momento histórico determinado, y el establecimiento por ellos de instituciones y canales de participación que permitan la puesta en práctica real de dichas necesidades y capacidades, conforman el llamado por Marx, *criterio de riqueza-humana*. Según los integrantes de la Escuela de Budapest, se concibe en primer lugar, “*como el desarrollo de las capacidades humanas en su totalidad y su complejidad; y, en segundo lugar, como el conjunto de condiciones que es necesario superar para permitir la apropiación de estas capacidades y de toda la riqueza de la especie por todos y cada uno de los individuos-fines que componen la idea reguladora de humanidad*”¹⁰⁵. Constituye un criterio y un imaginario trascendental que nos impulsa a transformar la realidad desde el marco de una sociedad en la que todos tengamos cabida, participando, actuando y disfrutando.

Mediante este criterio-valor se ofrecen pautas referidas al desarrollo de las capacidades y la riqueza de la especie. También podemos conocer el grado de progreso moral al que ha llegado una sociedad según el número de seres humanos que reconoce como sujeto de derechos ya los que posibilita la satisfacción de las necesidades¹⁰⁶. Resulta que el contenido fundamental de los derechos humanos -el derecho a crear y la capacidad para poner en práctica los derechos- especifica el valor de dignidad que es la concreción jurídica del criterio de riqueza humana. Entre

105. Ídem.

106. Joaquín Herrera Flores, ídem, p. 127; y *Temas de Filosofía del Derecho*, Universidad de Sevilla, 1989, pp. 55-56.

el acto de ser sujeto de derechos y la posibilidad de tenerlos, de hacerlos efectivos, existe un cierto margen de separación, un límite de posibilidad. La combinación entre lo que hay, lo que puede haber realmente y lo que debería haber produce una tensión dialéctica: aquella que surge del conflicto desplegado entre el reconocimiento pleno y la satisfacción plena de todas las necesidades humanas. Como es imposible satisfacer todas las necesidades aunque sí sea posible reconocerlas, según cada contexto, se establecerá el orden de jerarquía más adecuado para que no sólo la dignidad humana sea protegida y puesta en práctica, sino también uno sea reconocido sujeto de derechos y tenga, además, la posibilidad de crearlos y disfrutarlos.