

TEORÍA CRÍTICA (DEL DERECHO) DESDE EL PENSAMIENTO LATINO AMERICANO DE LIBERACIÓN

CRITICAL THEORY (OF LAW)
FROM LATIN AMERICAN LIBERATION THOUGHT

DAVID SÁNCHEZ RUBIO
Universidad de Sevilla
<https://orcid.org/0000-0002-5372-9538>

Fecha de recepción: 3-2-25

Fecha de aceptación: 28-2-25

Resumen: *En este trabajo se hace, desde una mirada iusfilosófica, una conexión entre algunos aportes éticos, axiológicos y valorativos del pensamiento latinoamericano de liberación y la teoría crítica en general, y la teoría crítica del Derecho en particular. Se presentan tres bloques: a) una fe antropológica ecuménica que se basa en un criterio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana; b) el imperativo categórico contra todo proceso de victimización; y c) finalmente, la propuesta de denunciar y enfrentar los procesos idolátricos y de fetichización de las producciones que jurídicamente se muestra como inversión o reversión ideológica de los derechos humanos. El objetivo es proporcionar un insumo y un material de análisis y de orientación, para enfrentar el actual contexto de la globalización ante los diversos peligros ontológicos que amenazan a la Humanidad y a la Naturaleza planetaria.*

Abstract: *This paper makes, from an iusphilosophical point of view, a connection between some ethical, axiological and evaluative contributions of Latin American liberation thought and critical theory in general, and the critical theory of law in particular. Three blocks are presented: a) an ecumenical anthropological faith based on a criterion of production, reproduction and development of human life; b) the categorical imperative against any process of victimisation; and c) finally, the proposal to denounce and confront the idolatrous processes and fetishisation of productions that juridically appear as an ideological inversion or reversal of human rights. The objective is to provide an input and material for analysis and orientation, in order to confront the current context*

of globalisation in the face of the various ontological dangers that threaten Humanity and planetary Nature.

Palabras clave: pensamiento crítico, crítica jurídica, pensamiento de liberación, Filosofía del Derecho, derechos humanos

Keywords: critical thinking, legal criticism, liberation thought, Philosophy of Law, human rights

1. INTRODUCCIÓN. RETOS ANTE LAS AMENAZAS GLOBALES Y EL RECLAMO DE CORRESPONSABILIDAD

Este artículo es fruto de algunas reflexiones y algunos comentarios hechos al texto presentado por el ilustre sociólogo y filósofo del Derecho brasileño José Geraldo de Sousa Júnior en las XV Jornadas de Teoría Crítica de los Derechos Humanos, celebradas los días 21 y 22 de enero del presente año, titulado “Como e por quê repensar o pensamento crítico: emergências, revisitações, travessias e (re)Invenções”, y que fue objeto de debate en todas las mesas de las Jornadas. Ese texto del fundador y defensor –junto con Roberto Lyra Filho, del movimiento *Direito achado na rua* o Derecho que se halla en la calle–, me sirve además de pretexto para subrayar algunos de los elementos que, considero, son característicos del pensamiento latinoamericano de liberación, sobre todo filosófico, teológico y jurídico, y que confluyen por sus miradas, ideas y propuestas conceptuales, en el acervo de la teoría crítica en general y de la teoría crítica del Derecho en particular. Para ello, parto de una noción de Filosofía del Derecho crítica que empatiza y posee mucha afinidad con todas estas formas de pensamiento.

José Geraldo de Sousa Júnior, en su texto, nos interpela ante los desafíos que se nos presentan en el mundo actual globalizado. Por ello hay que reaccionar. Se hace necesario elaborar y proponer valores y horizontes de orientación en un mundo convulso. La urgencia se multiplica cuando tenemos que ser muy conscientes de que el contexto actual en el que vivimos es muy diferente a los contextos de épocas pasadas. Hoy en día, el capitalismo ecocida, globalifóbico, y globalifágico, es como un monstruo pluricéfalo, con múltiples cabezas, que piensa y actúa bajo la racionalidad instrumental de cálculo medio-fin y que ignora la dignidad de los seres humanos en nombre de la prioridad de los intereses del mercado financiarizado y crematístico. Con el sistema capitalista estamos viviendo un presente sin futuro, en donde la especie humana y el planeta, con su Naturaleza, están en grave peligro

y casi en situación terminal. No ha habido una época de la historia igual y equivalente por el riesgo de destrucción y desaparición total de la Tierra y sus habitantes. Tampoco, hasta ahora, ha habido una posibilidad de responder en términos de real y efectiva universalidad, pues la interdependencia y la responsabilidad son máximas. En el pasado ha habido distintos antecedentes y precedentes de expresiones de universalidad y ecuménicas más limitadas por razones geográfica y por obstáculos socio-culturales que no abrazaban de manera abierta la idea de Humanidad, sin excepciones, pese a que ello no haya impedido una gradual toma de conciencia que poco a poco se ha ido expandiendo en forma de círculos sucesivos de reconocimiento, tal como sucede con las ondas secuenciales que se producen cuando se lanza una piedra al agua. Por esta razón, ahora, con los riesgos y colapsos ontológicos mundiales y globales, todos los seres humanos dependemos unos de otros y de la Naturaleza.

En este sentido, Zygmunt Bauman señala que, dentro de un mundo agotado, todos somos residentes permanentes, sin otro sitio a donde ir y todos somos responsables por cada uno de nosotros. Nuestro planeta global hace coincidir el desideratum de nuestra responsabilidad moral con los intereses de la supervivencia, ambos se funden ante la nueva interdependencia y la vulnerabilidad planetaria de la especie humana, por ello, dice Bauman, reñiendo a Hannah Arendt, hay que comprometerse con la solidaridad de la humanidad común y no por la solidaridad de la mutua destrucción¹.

En nuestro presente, José Geraldo de Sousa Júnior nos instiga, por medio del escritor y filósofo indígena brasileño Ailton Krenak, para que reflexionemos sobre cuál es la Humanidad en la que queremos participar y en qué mundo queremos vivir. Tenemos que posicionarnos sobre el tipo de sociedad que debe desarrollar nuestro *oikos* planetario, nuestra casa común, y sobre el papel que, para ello, deben desempeñar los derechos humanos, la democracia y el Derecho. Nos tenemos que interpelar si queremos construir o un mundo en el que quepan solo unos pocos, discriminador y excluyente, o construir un mundo intercultural en el que realmente quepamos todos, en el que quepan muchos mundos plurales y diferenciados, incluyente, con esperanza de asegurar nuestro presente inmediato y nuestro futuro, sentando las bases que lo garanticen para las próximas generaciones, evitando el destino final del suicidio colectivo, mientras, en su trayecto, van cayendo miserablemente por el camino muchos seres humanos.

¹ Z. BAUMAN, *La sociedad sitiada*, F.C.E., Ciudad de México, 2023, pp. 26 y 27.

2. UNA PROPUESTA: CÓMO ENTENDER LA FILOSOFÍA DEL DERECHO COMO MIRADA CRÍTICA

La provocación del texto de José Geraldo de Sousa Júnior sobre cómo y por qué repensar el pensamiento crítico la responderé teniendo en cuenta el concepto de Filosofía del Derecho que defiendo y que es de claro contenido crítico. Después intentaré –tal como dije anteriormente–, señalar algunos de los aportes que el pensamiento de liberación latinoamericano proporciona a las teorías críticas en general y a las teorías críticas del Derecho en particular.

Joaquín Herrera Flores entiende la Filosofía del Derecho como “disciplina crítica y generalizadora de los presupuestos y contenidos de las normas, la cultura jurídica que la sostiene y del resto de las ciencias jurídicas que las reflexiona”². A partir de esta definición, delimito el objeto de la Filosofía del Derecho, que no se reduce al paradigma monista del Estado, por medio de una estructura conformada por tres ejes o bloques temáticos: a) por un lado, está el ámbito que se centra en el análisis y en la clarificación de los presupuestos conceptuales, metodológicos, ideológicos, culturales y axiológicos tanto de las normas, las instituciones y los actores como también de las ciencias jurídicas particulares que las producen, las gestionan, las interpretan y las aplican; b) por otro lado, simultáneamente está la dimensión que se ubica y se detiene en analizar las experiencias, las consecuencias y las repercusiones que conllevan todas las actuaciones e interpretaciones relacionadas con la producción y aplicación de las normas, las instituciones y los actores que las gestionan junto con las ciencias jurídicas particulares que las reflexionan. Esas experiencias y consecuencias se traducen en términos de niveles discursivos y prácticos de reconocimiento de los derechos humanos y en función del grado, la intensidad y la modulación en que son implementados y garantizados; y finalmente, c) está la reflexión que se preocupa por visibilizar y subrayar la permanente presencia del ejercicio legítimo e ilegítimo de la violencia, de las relaciones de poder y de los sistemas, las estructuras y los dispositivos de control, de sujeción y de dominio que provocan injusticia y que se mueven, bien bajo dinámicas de exclusión o bien bajo dinámicas de inclusión en todas las esferas sociales.

Conocer, visibilizar y explicitar los presupuestos conceptuales, metodológicos, ideológicos, culturales y axiológicos tanto de las normas, las instituciones y los actores como también de las ciencias jurídicas particulares,

² J. HERRERA FLORES, *Temas de Filosofía del Derecho* [recopilatorio de sus apuntes de clase, Facultad de Derecho, Universidad de Sevilla, 1988], mimeo.

nos permite delimitar el sentido siempre condicionado de la objetividad, la neutralidad y la universalidad que poseen las normas jurídicas estatales y no estatales junto con sus operadores y con las consecuencias que provocan³. Este modo de entender la reflexión iusfilosófica no solo pretende definir los fundamentos, las funciones, la estructura, los objetivos del mundo jurídico y su relación con otros sistemas normativos. Además, intenta vislumbrar las posibles consecuencias y repercusiones que conllevan todas las actuaciones e interpretaciones relacionadas con la producción y la aplicación de las normas, las instituciones y actores-sujetos que las gestionan, junto con las ciencias jurídicas particulares que las reflexionan en su contexto, proceso y secuencia espacio-temporal concreta.

En lo referido a las relaciones de poder, estas se expresan por medio de lo que Joaquín Herrera Flores denomina el método de la acción dominante,⁴ que orienta el modo como se puede reaccionar ante los entornos de las relaciones humanas, es decir, el sistema director y el principio directriz de los procesos ideológicos, de los contenidos concretos y específicos que deben orientar las acciones humanas, así como de las formas de producción de los valores sociales con sus prácticas, que siempre están presentes en el mundo del Derecho. En la línea del pensamiento crítico, se pretende investigar y enfrentar los dispositivos y las estructuras de poder con sus consecuencias, que influyen, afectan y aparecen en todos los campos del mundo jurídico, y cuyas dinámicas pueden consolidar entornos relationales de dominación e imperio, con las que se tratan a algunos seres humanos como objetos, despreciándolos e inferiorizándolos, o entornos relationales de emancipación y liberación, en donde todos los seres humanos son tratados como sujetos y dignamente. El mundo que queremos construir y el papel activo o pasivo, de ser protagonistas o de ser espectadores que adoptamos, se manifiesta y queda reflejado por medio de los discursos, los argumentos, las interpretaciones, las prácticas, las actuaciones y los entornos relationales que, como operadores jurídicos, profesionales del Derecho y/o ciudadanos, desarrollamos día a día dentro y fuera de los aparatos del Estado.

Manuel Atienza señala que muchos de los autores y autoras que se sitúan en el ámbito de las teorías críticas son escépticos del Derecho, lo in-

³ Sobre los conceptos de objetividad y neutralidad, ver B. DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 33.

⁴ J. HERRERA FLORES, *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua, Sevilla, 2005, pp. 14 y 254.

fravaloran y no creen mucho en sus posibilidades de transformación, como consecuencia de la influencia del marxismo clásico y el peso que tiene en sus planteamientos el dominio burgués en lo ideológico, en el todo social y en el papel del Estado, instancias que quedan subordinadas a los intereses de clase que suelen ser los de la clase más poderosa⁵. El abogado argentino Guillermo Moro, refiriéndose a los *Critical Legal Studies*, indica que para ellos el Derecho es un dispositivo alienante, con un alto componente ideológico, propio del sistema capitalista, que distorsiona la conexión entre las personas y las expropia del control sobre su destino⁶.

Pese a ello, en la línea del mismo José Geraldo de Sousa Júnior y de la mayoría de los pensadores filósofos y iusfilósofos de liberación, considero que toda producción humana hecha, creada y realizada por el ser humano, incluido el Derecho visto desde paradigmas monistas o pluralistas, con mayores o menores márgenes, puede tener una dimensión emancipadora y no, únicamente de dominación. En este sentido, José Geraldo de Sousa Júnior, junto con Roberto Lyra Filho, concibe el Derecho como proceso dialéctico teórico-práctico, dentro del proceso histórico más general, en el que la dominación de unos sobre otros y la liberación frente a ellos, concretizan la fuente, la primavera, el sustrato, la trama del caminar y el itinerario humano en el que la lucha contra la injusticia social va produciendo una toma de conciencia de la libertad, actualizando la justicia ecuménica por medio de normas cuya intensidad coercitiva es particularmente acentuada, además de poseer un grado mayor de fuerza vinculante⁷.

Teniendo en cuenta esta propuesta iusfilosófica crítica, a continuación, haré la conexión que puede haber entre el pensamiento crítico y algunos de los enfoques y planteamientos del pensamiento de liberación latinoamericano, que se pueden proyectar sobre el mundo jurídico⁸.

⁵ M. ATIENZA, *Filosofía del Derecho y transformación social*, Trotta, Madrid, 2017, p. 298.

⁶ G. MORO, en su "Introducción" al libro de D. KENNEDY, *Izquierda y derecho. Ensayos de teoría jurídica crítica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010, p. 13.

⁷ R. LYRA FILHO, "O direito que se ensina errado", CADIR, UnB, Brasília, 1980, pp. 18 y 27; J.G. SOUSA JÚNIOR, *Para uma crítica da eficácia do direito; anomia e outros aspectos fundamentais*, Fabris, Porto Alegre, 1984, pp. 26 y 92.

⁸ En este sentido ver mis libros: *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999; *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*, Akal, Ciudad de México, 2018; y *Miradas críticas en torno al Derecho y la lucha social*, Dykinson, Madrid, 2023.

3. SOBRE EL PENSAMIENTO CRÍTICO

El pensamiento crítico posee una densa narrativa formada por múltiples teorías y diversas corrientes que se preocupan por el análisis y por el enfrentamiento de las sucesivas desigualdades e injusticias padecidas por distintos colectivos humanos a lo largo de la historia, fruto de diversos tipos de relaciones de poder que los discriminan, los excluyen, los someten y/o los oprimen. Cuenta con un bagaje al que no se puede renunciar y con el que hay que contar. Decía Mark Twain que la historia no se repite, pero sí rima en muchos de sus procesos. El pasado siempre se vincula con el presente. Ambos cambian constantemente en función de los procesos, los contextos, los entornos relationales y los actores que los producen y los significan en cada periodo de la historia. Por ello hay que revisitarlos y reinterpretarlos permanentemente.

Sin entrar mucho en detalle y de manera muy simplificada, cuando hablamos de teoría crítica no nos referimos a un bloque homogéneo de posiciones (no existe un cuerpo teórico crítico homogéneo, coherente y único), más bien existen distintas teorías o tendencias doctrinales. Hacemos referencia a múltiples teorías con metodologías, propuestas y objetivos varios. Casi todas ellas tienen unos orígenes históricos que se inspiran en la llamada filosofía de la sospecha (con la triada Freud, Marx y Nietzsche), aparte de también acudir a planteamientos críticos del romanticismo (Siglo XVIII), el pensamiento utópico (Siglo XIX) y el llamado “pragmatismo” (Siglo XX), junto con las distintas versiones del anarquismo, el socialismo, el comunismo y el marxismo tanto ortodoxo como heterodoxo, desarrollados desde el siglo XIX hasta nuestros días, así como también con el desdoblamiento de múltiples orientaciones teóricas estructuralistas, existencialistas, psicoanalíticas y fenomenológicas⁹. En el siglo XX, la denominada Primera Escuela de Frankfurt es la que de manera oficial utiliza la denominación de “teoría crítica” (integrada, entre otros, por T. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, H. Marcuse y E. Fromm); y le sigue la Segunda Escuela de Frankfurt, con J. Habermas. Asimismo, entre las distintas corrientes de las teorías críticas, juegan un papel importante las múltiples teorías feministas (J. Butler, b. hooke, I. M. Young, N. Fraser, C. Pateman, M. Lugones, C. Amorós, R. Braidotti, S. Benhabib, D. Haraway, S. Harding, A. Facio, M. Lagarde, S. Walby, R.

⁹ B. DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 25.

Segato, S. Federici, entre muchas otras), así como otras corrientes de la post-modernidad (con Michel Foucault a la cabeza), del pensamiento de liberación y de los llamados pensamientos subalternos y de-coloniales o post-coloniales¹⁰. Asimismo, muchos son los autores y las autoras que, sin necesidad de situarlos en alguna corriente de pensamiento, aportan muchos elementos críticos como insumos de análisis de la realidad social, política, económica y cultural, como Z. Bauman, C. Castoriadis, E. Morin, Ch. Mouffe, E. Laclau, P. Bourdieu, A. Krenak, M. Santos, P. González Casanova, N. Klein, S. Sontag, A. Badiou, E. Traverso, S. Zizek, G. Agamben, D. Harvey, F. Jameson, B. Ch. Han y tant@s otr@s.

Algunas de las corrientes jurídicas críticas se referencian en los *Critical legal Studies* en Estados Unidos, el Uso Alternativo del Derecho y *Critique du Droit* en Europa, el Direito Alternativo, el *Direito achado na Rua*, el Derecho que nace en el pueblo, el Pluralismo Jurídico Comunitario-Participativo y el Derecho Insurgente en América Latina¹¹.

Siguiendo a la iusfilósofa vasca María Ángeles Barrére Unzueta, que se apoya en Cardinaux y Palombo, el pensamiento cumple una función crítica: a) cuando desvela las relaciones de poder; b) cuando lucha a favor de la igualdad cuando hay desigualdad que discrimina; y c) cuando instituye sujetos de Derecho y no sujetos pasivos¹².

Asimismo, el iusfilósofo brasileño Antonio Carlos Wolkmer conceptualiza la teoría crítica como un instrumento pedagógico que opera en el plano teórico y práctico, que permite a sujetos subalternos y colonizados una toma de conciencia con la que se desencadenan procesos de resistencia que conducen a nuevas sociabilidades con un fuerte componente de liberación,

¹⁰ En este sentido, como referencia básica e introductoria de la mayoría de estas corrientes de pensamiento, ver A. JEAMMAUD, "Algumas questoes a abordar em comum para fazer o conhecimento crítico do Direito", en C.A. PASTINO (coord.), *Crítica do Direito e do Estado*, Graal, Rio de Janeiro, 1984; A.C. WOLKMER, *Teoría crítica del Derecho desde América Latina*, Akal, Madrid, 2017; B. DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, cit.; B. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta/ILSA, Madrid, 2009; E. BELTRÁN y V. MAQUIEIRA (eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2005. E. LANDER (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2001; S. RIVERA CUSICANQUI y R. BARRAGÁN (comp.), *Debates Post-Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Editorial Historias-SEPHIS-Aruwiyiri, La Paz, 1997.

¹¹ Ver A.C. WOLKMER, *Teoría crítica del Derecho*, cit., pp. 57 y ss.

¹² M. A. BARRÉRE UNZUETA, *Feminismo y Derecho. Fragmentos para un Derecho anti-subdiscriminatorio*, Ediciones Olejnik, Santiago de Chile, 2019, p. 321.

antidogmático, participativo, creativo y transformador. La define como un profundo ejercicio reflexivo que cuestiona lo oficialmente consagrado o lo que se encuentra normalizado, tanto desde la perspectiva del conocimiento, del discurso o del comportamiento en una determinada formación social. La teoría crítica abre, o intenta abrir, otras formas no alienantes, diferenciadas, no represivas de prácticas emancipadoras políticas, ideológicas, económicas y culturales. Reacciona buscando instancias donde el ser humano sea reconocido como sujeto, instancias jurídicas que deben ser plurales¹³.

Además, según la lectura de Boaventura de Sousa Santos, las teorías críticas son inconformistas, consideran que no todo se reduce a lo empíricamente dado, es decir, la realidad no se circumscribe a lo que existe. Cualquiera que sea la concepción que tengamos de ella, siempre va a ofrecer un campo abierto de posibilidades. Para el sociólogo del derecho portugués, la función de las teorías críticas consiste en definir, delimitar y valorar cuál es ese campo de posibilidades y las alternativas a lo empíricamente dado, a lo establecido. Lo que el pensamiento oficial nos muestra es una parte de la realidad, no toda ella. Además, no agota las posibilidades de existencia, y, por tanto, lo que hay es susceptible de ser transformado¹⁴. También, en la línea de Antonio Carlos Wolkmer, el pedagogo brasileño Paulo Freire, entiende por teoría crítica aquel pensamiento no dogmático, permanentemente autoconstruido. Es tanto una teoría como una práctica, que pretende liberar al ser humano, tanto de las mediaciones como de las relaciones que lo dominan¹⁵.

De todas estas definiciones, además de que quiero destacar las dimensiones cuestionadoras, inconformistas y propositivas sobre las formas de conocimientos, los sistemas institucionales y las prácticas relaciones que conforman las sociedades y las organizaciones humanas con sus producciones y mediaciones, me gustaría incidir en el impulso que poseen las teorías críticas, aunque sea poniendo pequeños granitos de arena, en forma de insumos epistémicos y éticos, para enfrentar una realidad injusta y que cuestiona la dignidad de muchos seres humanos violando sus derechos. Debido a la indignación ante estos hechos, buscan caminos de transformación tanto en la práctica como en la teoría. En este sentido, María Eugenia Barrére Unzueta remarca el foco que el pensamiento crítico pone en la desigualdad social y en las relaciones de poder con sus dispositivos hegemónicos de carácter grupal,

¹³ A.C. WOLKMER, *Teoría crítica del Derecho*, cit., pp. 13, 14 y 41.

¹⁴ B. DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, cit., 23.

¹⁵ P. FREIRE, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, México, 3^a edición, 1972.

sistémico y estructural que las sustenta y que responde a la idea de opresión o “poder sobre”¹⁶. Guillermo Moro añade la asociación que la teoría crítica posee con la ideología progresista y de izquierda. Ambas combaten tanto la desigualdad entendida como drástica inequidad en la distribución de la riqueza y de las oportunidades entre los distintos grupos, como las jerarquías ilegítimas en términos raciales, sexuales, económicos y generacionales¹⁷.

Sobre ese eje y en torno a este núcleo centrado en la desigualdad que discrimina y las relaciones de poder que conforman e influyen en el mundo jurídico, quisiera destacar otras características o comunes denominadoras de la teoría crítica (y del Derecho):

- a) En primer lugar, en ellas existe un rechazo a la compartmentalización del conocimiento, pues son contrarias a la fragmentación y a la súper especialización del saber, por ello, poseen un enfoque interdisciplinar, que se nutre de otras disciplinas. Dialoga con ellas, relacionando el mundo del Derecho con la economía, la política, la estética y el arte en general. Parten de la premisa que para entender la realidad en general, la realidad social y la realidad jurídica, hay que saberla contextualizar y hay que reconocer sus múltiples caras y sus heterogéneas dimensiones. Pero no solo eso, también consideran que dentro de la misma estructura del Derecho ya hay elementos económicos, políticos, sociológicos, históricos y culturales¹⁸.
- b) Otro punto a tener en cuenta desde la teoría crítica es que el Derecho es artificial, como toda creación y toda producción generada por el ser humano. En su artificialidad tiene virtudes y defectos, está afectada por todo tipo de “contaminación” ideológica propia de las personas y los grupos a los que pertenecen. Por ello, el conflicto social es fundamental en tanto marco relacional que delimita los contextos, los procesos y los entornos de acción que construye realidades. Asimismo, junto a la conflictividad, el método dialéctico socio-materialista es el medio que mejor la expresa y la explica. Para la teoría crítica, el Derecho en su artificialidad e impureza es una ficción necesaria, pero no es un sistema autónomo que pueda funcionar por

¹⁶ M. A. BARRÉRE UNZUETA, *Feminismo y Derecho. Fragmentos para un Derecho antisubordinadorio*, cit., pp. 321 y 322.

¹⁷ G. MORO, en su “Introducción”, cit., p. 19.

¹⁸ En este sentido, ver J.M. CAPELLA, “Entrevista a Juan Ramón Capella” (realizada por Manuel Atienza), *Doxa*, núm. 39, 2016; J. HERRERA FLORES, *Temas de Filosofía del Derecho*; y D SÁNCHEZ, *Derechos humanos instituyentes*, cit., p. 160.

sí mismo, de ahí su interrelacionalidad con otros espacios y campos sociales.

También, como es artificial, el Derecho tiene sus virtudes y sus defectos, y se construye por medio de distintos procesos en donde confluyen múltiples factores, condicionantes y tramas sociales. La teoría crítica, muy influida por el marxismo, interpreta que el Derecho, como toda obra, mediación e institución, no es un dato caído del cielo o producido por la Naturaleza. En su creación y desarrollo, intervienen muchos tipos de actores que lo significan y resignifican continuamente. Lo que se quiere decir es que el Derecho no es solo creación exclusiva de determinados especialistas, sino que en su creación, interpretación y aplicación participa toda la sociedad. No es producido solo por operadores jurídicos y profesionales del Derecho, sino también interviene la ciudadanía.

En este sentido, al intervenir múltiples actores, el Derecho es ambivalente, contradictorio, conflictivo, se presta a múltiples interpretaciones, por tanto, es ambiguo por ser un espacio de disputa ideológica y axiológica. Por ello defiende no solo la evidencia de la parcialidad de todo mirar, sino también que no existe un único discurso sobre el Derecho, existen múltiples discursos.

- c) Otro denominador común de las teorías críticas tiene que ver con los iconos y conceptos analíticos empleados por las teorías críticas para visibilizar las relaciones de poder y la estructura desigual de las sociedades que producen normas jurídicas. Esos iconos se incorporan reflexivamente en el ámbito de la realidad social, para su análisis en función de la clasificación y la posición social de sus miembros, que se establece por el orden jerárquico y las asimetrías de dominación, sujeción y discriminación estructuradas por razones de clase, raciales, sexuales y de género, etarias, ideológicas, epistémicas o geográficas (como el concepto de explotación, exclusión, racismo, sexism, dependencia, liberación, patriarcalismo, emancipación, cisgénero, subordinación, colonialidad, feminicidio, epistemicidio, ecocidio, sub-ciudadanía, etc.)¹⁹.

Tales conceptos analíticos permiten no solo expresar la preocupación para saber cuándo y cómo se dan situaciones de desigualdad, cuándo y cómo son explotados, dominados, etc., los sujetos sociales, sino también para

¹⁹ B. DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente*, cit., pp. 24 y 25.

localizar y señalar en qué momento y por qué hay víctimas en las organizaciones sociales. Por esta razón, cuestionan y reaccionan contra todo tipo de naturalización y de normalización de las producciones humanas, en el sentido de que intentan sacar a la luz la artificialidad y la dimensión socio-históricamente producida de las creaciones humanas, significadas por poderes que intentan la hegemonía y que son fuente de experiencias de contrastes que reaccionan luchando u obedeciendo o sometiéndose. Ahora bien, tal como alerta el iusfilósofo argentino-brasileño, Luis Alberto Warat, pese al carácter transgresor de la teoría crítica, que él mismo cuestiona que exista como movimiento o corriente de pensamiento, no se libra de erradicar determinados presupuestos autoritarios, ya que pretende hablar en nombre de una verdad social que puede incurrir en dogmatismos y en maniqueísmos²⁰. Un excesivo sesgo ideológico de los conceptos analíticos pueden conducir a cierta demagogia que le impide ver la complejidad del mundo, especialmente el jurídico. No obstante, pese a estos riesgos de excesiva moralización, considero que es mejor utilizarlos porque se comprende con más riqueza y mayor precisión el funcionamiento y la estructura del Derecho, ya que los ejes, los dispositivos y los sistemas del poder de la dominación, de la sujeción, del control, de la desigualdad y de la emancipación y la liberación forman parte de su realidad. La ceguera sería mayor si se ignorasen.

4. ACERCA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO DE LIBERACIÓN Y ALGUNAS DE SUS FUENTES

Retomando el tema de la desigualdad, María Ángeles Barrére Unzueta remarca desde una mirada feminista, la necesidad de enfrentar las desigualdades institucionales, relaciones y estructurales que el dominio patriarcal impone discriminando a las mujeres, desde dos planos: no solo enmendando el daño que se ocasiona y se causa a posteriori, fruto de una desigualdad previa, intentando enfrentarla con acciones positivas que generan una igualdad de trato entre hombres y mujeres puntualmente y desde una lógica individualista, sino también, atacando la misma raíz y las mismas fuentes que producen las desigualdades y las asimetrías sobre colectivos y no solo individuos particulares, ya que el objetivo transformador es que haya una igualdad en todos los espacios sociales y a todos los niveles institucionales,

²⁰ L.A. WARAT, "El jardín de los senderos que se bifurcan; a teoría crítica de Direito e as condições de possibilidade da ciência jurídica", *Contradogmática*, núm. 4-5, 1985, p. 71.

relacionales y estructurales. El concepto de interseccionalidad amplía el análisis de todos los colectivos que sufren distintos tipos de dominación y exclusión por razones raciales, de clase, de género, sexuales, etc.²¹ No solo hay desigualdades discriminatorias sobre las mujeres, que representa a la mitad de la población de la especie humana, sino también a colectivos, que según el lugar geográfico pueden ser minoría o mayorías, con subjetividades raciales, étnicas, religiosas, con identidad de género no binaria (LGTBI+), entre otros.

Curiosamente, este tema de la igualdad frente a las desigualdades que discriminan es uno de los referentes éticos y axiológicos del pensamiento de liberación. En concreto, el filósofo, teólogo y economista tico-alemán Franz Hinkelammert, culmina en su último libro, la defensa que hace sobre los procesos revolucionarios y la lucha por los derechos en la historia de Occidente²². Su hipótesis de trabajo es que la rebelión en nombre de la igualdad, que es uno de los grandes emblemas de los procesos revolucionarios, viene de la tradición judía y cristiana, en concreto de la tradición profético-mesiánica y apocalíptica que entra en conflicto con la tradición imperial colonizadora, que es la que se hace hegemónica. Centrándose en Pablo de Tarso, el Reino de Dios y la fe de Jesús (no la fe en Jesús), en concreto en *Gálatas*, 3, 26-29 cuando dice que “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer”, en donde los elegidos son los pobres, los plebeyos y los despreciados. Para Franz Hinkelammert, nos encontramos con la raíz de los derechos humanos, siendo la primera declaración de los mismos en la historia. Se trata de un proyecto de un humanismo de la praxis, un proyecto universal de justicia para toda la Humanidad que denuncia cualquier discriminación individual y cultural con base en las diversidades y las diferencias humanas. La igualdad que significa que no se acepta usar las diferencias, ni de las mujeres, como pretexto de discriminaciones. El Mesías, para Pablo de Tarso, contiene un mundo de la igualdad, entendido como una gran fiesta, sin ningún tipo de discriminaciones, en tanto proyecto de transformación de la propia sociedad, en este mundo primero y, después de la muerte, en su total plenitud²³.

A lo largo de la historia se hace constantemente presente y, especialmente, en la Modernidad, con la Revolución Francesa y los valores de libertad, igual-

²¹ Idem

²² F. HINKELAMMERT, *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la Modernidad. Crítica a la razón mítica en la historia occidental*, 2^a edición, Escuela de Economía, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional, Costa Rica, 2022.

²³ Idem., pp. 13-19 y 40 y ss.

dad y fraternidad. Con San Pablo no existía un sujeto, no había humanidad capaz de emprender un camino de realización, que hiciera posible este humanismo de la praxis como parte de la acción. Es un mito que, como concepto trascendental, se puede hacer real posteriormente, con sus muchas variaciones, debilidades, regresiones y conflictos, cuando pasa de lo ontológico, como una ausencia presente, a ser antropológico. En concreto, cuando Dios se hace humano y el ser humano pasa a ser el ser supremo para el ser humano²⁴.

Lo que propone Franz Hinkelammert no solo en este libro, sino en toda su obra, son criterios basados en una racionalidad convivencial que es necesaria para que todos los seres humanos puedan vivir en condiciones dignas. Implica una ética de la convivencia que permite abrir caminos para que el mundo de cabida a tod@s, y no solo permita las vidas para unos poc@s, quienes nos llevan en el marco del sistema que defienden, al suicidio colectivo y que se cimenta en éticas funcionales e instrumentales a las instituciones, como el mercado, que pasan a ser consideradas como superiores a la misma condición humana.

A continuación, seguiré analizando, paso a paso, el pensamiento latinoamericano de liberación y sus posibles aportes éticos y jurídicos. El surgimiento del pensamiento de liberación se sitúa dentro de un contexto marcado por la Guerra Fría, los procesos de descolonización en los países del Sur global, denominados por Albert Sauvy el Tercer Mundo. La Conferencia Episcopal de Medellín celebrada entre finales de agosto y principios de 1968, introduce de lleno el término liberación dentro del lenguaje teológico. La fe se pensaba desde la perspectiva del pobre y el excluido²⁵. Asimismo, también influye la revolución cubana con la figura de Fidel Castro y el Che Guevara en los años sesenta del siglo pasado, el foquismo de los grupos guerrilleros latinoamericanos con la teoría de Régis Debray y el mismo Che, entre otros²⁶.

Asimismo, América Latina vive un periodo en el que el concepto de liberación se pone de moda, no solo en términos teológicos. El caso es que en torno al concepto de “liberación”, sobre los inicios de la década de los setenta, surgieron distintas corrientes, teorías y perspectivas epistemológicas en el ámbito teológico y filosófico (Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría,

²⁴ Idem, p. 42.

²⁵ J.A. DE LA TORRE RANGEL, *Crítica jurídica desde la Teología de la Liberación*, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2019, p. 24.

²⁶ R. FERNÁNDEZ RETAMAR, *Todo Calibán*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2004, p.138.

Leonardo Boff, Enrique Dussel, Helio Gallardo, Juan Luis Segundo, Mario Casalla, Juan Carlos Scannone, Elsa Támez, Arturo Paoli...), económico (Theotonio dos Santos, Mauro Marini, Franz Hinkelammert, Ander Gunder Frank), sociológico (Orlando Fals Borda y Pablo González Casanova), antropológico (Darcy Ribeiro, Rodolfo Kusch), geográfico (Milton Santos) y pedagógico (Paulo Freire)²⁷. Todos sus pensadores, a partir de sus experiencias sociales concretas, trataban de responder buscando soluciones al porqué de los estados de marginación y desigualdad sistémica, articulando un ataque frontal crítico, dialéctico e interdisciplinario contra los posibles condicionantes que producían esa ausencia de sensibilidad y de atención a las necesidades y a las demandas del pueblo considerado y producido como oprimido. El concepto polisémico de liberación condensaba la percepción interdisciplinaria de una realidad adversa que demandaba una necesidad de cambio, de propuestas de alternativas, de búsqueda de soluciones transformadoras.

Los métodos, así como los enfoques, fueron muchos, con fuerte influencia del pensamiento humanista, marxista y del sistema de creencias religiosas y teológicas del cristianismo originario cimentado sobre la justicia en favor de los pobres. No sorprende que, desde casi todos los puntos geográficos de Latinoamérica, se proclamara y se pusiera de relieve que la cultura europea y usamericana, con la colaboración de determinados colectivos oligárquicos y minorías plutocráticas nacionales, habían ocasionado diversas formas de alienación, extendiendo y consolidando sobre la región un sistema estructuralmente opresivo en todos los terrenos económicos, políticos, ideológicos, filosóficos, jurídicos y culturales. Ante la dependencia frente a las grandes potencias de los países del Norte, aquilatada por el capital y la división internacional del trabajo, se precisaba reaccionar y confrontar mediante la liberación como proceso no solo teórico, sino fundamentalmente práctico, necesario para conseguir una plena y auténtica libertad de los pueblos latinoamericanos en lo institucional, lo existencial y lo socio-material²⁸.

Este clima epistémico y de movilización social relacionado con la liberación del pueblo oprimido lo describe metafóricamente, de una manera muy bella, el abogado popular brasileño Jacques Távora Alfonsín²⁹. Habla de la

²⁷ A.C. WOLKMER, *Teoría crítica del Derecho*, cit., pp. 36 y 249 y ss.

²⁸ D. SÁNCHEZ RUBIO, *Filosofía, derecho y liberación*, cit., p. 22.

²⁹ J. TÁVORA ALFONSÍN, “O direito achado na rua garantido pela sua eficácia mística”, en VV.AA., *O direito achado na rua*, vol. X. *Introdução crítica ao direito como liberdade*, Editora UnB-OAB, Brasilia, 2021, pp. 120-122.

existencia de una mística en el mundo de las ciencias sociales (filosofía, teología, principalmente, y jurídicas), que se desarrollan por ese peso de la realidad injusta y desigual. Távora Alfonsín aclara y especifica esa mística, inspirándose en Leonardo Boff, como aquellas convicciones profundas basadas en la íntima relación entre el amor y en la justicia con las que se conoce bien la realidad de injusticia social en la que se vive y que, además, por medio de un derecho no estatal, nacido en la calle, se pretende y se reacciona frente a un derecho oficial y un Estado que no se hace cargo de las demandas, los derechos y las necesidades del pueblo pobre. Esta mística implica un servicio, que trata de impedir que las víctimas sufran las perversas consecuencias provocadas por la elaboración, interpretación y aplicación de leyes injustas que son, además, expresión del fracaso de la eficacia de los aparatos del Estado con respecto a las luchas históricas de quienes demandan mayores espacios de reconocimiento de dignidad³⁰.

El espíritu humanista del pensamiento de liberación implica una universalidad situada, plena, integral y coherente. Como defiende el filósofo argentino Mario Casalla, uno de los fundadores de la filosofía de la liberación, lo universal no es una sustancia acabada y concluida. Se entiende mal como universalidad abstracta que es producto de uno o varios "particulares" que se creen y se autoerigen como "universales sin más", convirtiéndose en imperio. Casalla defiende una universalidad situada, que es aquella que se construye "como ámbito respetuoso de las diferencias (de los pueblos) como totalidad abierta, que pide y acepta las diferencias nacionales y que se niega a vestir los atributos del imperio"³¹.

Este ecumenismo humanista y situado se combina muy bien con la racionalidad convivencial y el humanismo de la praxis defendido por Franz Hinkelammert. Ambos son muy necesarios para que todos los seres humanos podamos vivir en condiciones dignas. Combina lo universal que cada humano representa, sin dar ninguna razón para infravalorar su digna condición, sin justificar su muerte o su eliminación, porque hacerlo es irracional y miserable. La feminista Judith Butler lo expresa muy bien con la expresión de que todo ser humano debe ser digno de duelo, con el propósito de reconocer su dignidad que debe defenderse mientras vive³².

³⁰ Idem, p. 122.

³¹ En este sentido ver M. CASALLA, *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Buenos Aires, CICCUS, 2021, pp. 335 y ss.

³² J. BUTLER, *La fuerza de la no violencia*, Paidós, Barcelona, 2021.

La raíz histórica de esa mística se encuentra en los mandatos éticos y las convicciones morales del cristianismo originario o primitivo, como son *el no matarás*; *el amor al prójimo*, entendido como yo soy, si tú eres; el jubileo; y el reclamo de los sábados (*sabbat* hebreo) para los seres humanos y la lucha contra cualquier expresión de opresión y humillación. Casi todos los miembros o autores afines al pensamiento de la liberación beben y están influidos por esta tradición del cristianismo originario. El ser humano nunca debe estar subordinado a las cosas y a las producciones que genera, entre ellas las normas y la autoridad que ejerce el poder. El ser humano debe ser siempre su propio señor y ser sujeto de todo lo que crea, desde el amor al prójimo y el no matar³³.

Profundizando un poco más, Reyes Mate afirma que la cultura hebrea, frente a la tradición griega, posee un patrón de justicia y de injusticia de carácter experiencial. Se basa en la compasión, la interdependencia, la responsabilidad y posee una sensibilidad por el sufrimiento humano y los procesos de injusticia. Además, es un patrón que no tiende hacia lo abstracto, todo lo contrario, es sensible a lo concreto, a lo particular, a la alteridad y a la llamada del otro³⁴.

En esta misma dirección, el sociólogo mexicano Pablo González Casanova considera que, junto con los saberes y la cultura griega, el pensamiento judeocristiano es precursor de las creencias y ciencias en Occidente³⁵. La religión siempre estuvo presente, incluso en los científicos que fueron declarados herejes. No obstante, lo que quiero subrayar con esto es que González Casanova señala que la religión judeocristiana, en sus versiones rebeldes que, considero, están vinculadas con el cristianismo originario, contribuyó con una serie de creencias profundas muy relacionadas con la salvación de todos los pueblos y la búsqueda de un mundo mejor. Colaboró en la culminación de un paradigma científico alternativo que viene del pensamiento crítico y el marxismo,

³³ A. PAOLI, *El proyecto del reino*, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, Aguascalientes, 2016; E. DUSSEL, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998; F. HINKELAMMERT, *El grito del sujeto: del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José, 1998; J.A. DE LA TORRE RANGEL, *La tradición iberoamericana de derechos humanos*, Editorial Porrúa, México D.F., 2014; A. ROSILLO, *Liberación y justicia social. Derechos humanos desde la teología de la liberación*, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2012.

³⁴ R. MATE, *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Madrid, 2011, pp. 33 y ss.

³⁵ P. GONZÁLEZ CASANOVA, *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, Anthropos, Barcelona-Madrid-México D.F., 2004, p. 360.

muy distinto al paradigma que domina en la ciencia hegemónica relativa a los grupos y las clases dominantes. Resulta crucial el legado de los profetas de Judea que anuncianaban el Reino de Dios en la Tierra, adquiriendo dimensiones ecuménicas “cuando los pescadores y carpinteros encabezados por Jesús hicieron de Jehová no solo el Dios de los hebreos sino el de todos los pueblos del mundo”. La idea de construir el mundo de Dios en la Tierra cuestionando a los comerciantes y a los romanos, prefiguró e influyó sobre los procesos revolucionarios, burgueses, colonialistas y también populares³⁶.

Vista desde esta perspectiva, Pablo González Casanova comparte la hipótesis de trabajo de Franz Hinkelammert sobre la primera declaración de derechos humanos hecha por Pablo de Tarso, como fuente de revueltas y revoluciones posteriores en el seno de la cultura occidental, desde el reclamo de la igualdad de todos los seres humanos.

Asimismo, en términos más jurídicos, el iusfilósofo mexicano Jesús Antonio de la Torre Rangel, destaca que en la cultura hebrea existe el concepto de *Mišpat*. Se refiere a la defensa que los jueces realizan a favor de los débiles y desheredados (niños, mujeres, esclavos, ancianos). Definido como *salvar de la injusticia a los oprimidos*, comprende no solo el derecho objetivo (teórico y escrito), sino también una amplia práctica jurídica que va más allá del mero cumplimiento de las leyes. Supone todo un compromiso con el prójimo, especialmente con el necesitado³⁷. Incluso, para el autor, la concepción del Derecho de los profetas hebreos es “más profunda, más rica e histórica, esto último en el sentido de que, sin perder su valor “para todo tiempo y lugar”, tiene una ubicación en el “aquí y ahora”, se concretiza”³⁸. Alejandro Rosillo ahonda admitiendo que, aunque existen diversas traducciones del concepto de *Mišpat*, tiene una cualidad principal: salvar de la injusticia, de la opresión, liberar al oprimido,³⁹ como se puede comprobar en *Isaías 1,17*. Es liberar de la opresión al pobre.

³⁶ Idem, pp. 262-264.

³⁷ J.A. DE LA TORRE RANGEL, *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de Las Casas*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991, pp. 174 y 175; y J.A. DE LA TORRE RANGEL, “Aportes para la constitución de un iusnaturalismo histórico desde América Latina”, en D. SÁNCHEZ RUBIO, J. HERRERA FLORES y S. CARVALHO (coords.), *Anuário Iberoamericano de direitos humanos (2001/2002)*, Lumen Juris, Rio de Janeiro, 2002, pp. 299 y ss.

³⁸ J.A. DE LA TORRE RANGEL, *Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas*, Escuela Libre del Derecho y Editorial M.A. Porrúa, México D.F., 1992, p. 222.

³⁹ A. ROSILLO, *Liberación y justicia social. Derechos humanos desde la Teología de la Liberación*, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2012, pp. 101-104.

5. ALGUNAS PROPUESTAS ÉTICAS Y VALORATIVAS

En este último apartado, voy a destacar algunos de los planteamientos del pensamiento de liberación en respuesta a la interpelación, que al inicio mencioné, del texto presentado por José Geraldo de Sousa Júnior en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla sobre repensar el pensamiento crítico ante los desafíos que se nos presentan en el mundo actual globalizado. La necesidad de elaborar y proponer valores y horizontes de orientación en un mundo convulso, requiere la búsqueda de alternativas que tienen que servir de inspiración al mundo no solo económico y político, sino también al mundo del Derecho. Junto con la teoría crítica, los autores de esta corriente latinoamericana de liberación, ofrecen diversos materiales e insumos que contribuyen, entre otras muchas opciones, a crear las condiciones de vivir en comunidad desde dinámicas de inclusión, respeto y garantías de dignidad, haciendo posible una vida vivible con el reconocimiento de derechos para todos, sin modular lo humano ni cuestionarlo con excepciones y/o normalizaciones excluyentes. Teoría crítica y el pensamiento de liberación confluyen con lo que Jacobo Muñoz dice es el propósito emancipatorio del teórico crítico: “su ocupación consiste en acelerar un proceso que debe conducir a la sociedad sin injusticias”⁴⁰. Son propuestas axiológicas y referentes éticos que van en esta dirección y sirven como criterios de orientación que deben estar presentes en la cultura jurídica y como soporte crítico. Puede ayudar como parámetros con los que enjuiciar los fundamentos, las funciones, la estructura, los objetivos del mundo jurídico y su relación con otros sistemas normativos. Asimismo, guían sobre las posibles consecuencias y las repercusiones que conllevan todas las actuaciones e interpretaciones relacionadas con la producción y la aplicación de las normas, junto con las actuaciones de las instituciones y actores-sujetos que las gestionan, traduciendo los análisis en función de cómo se estructuran las relaciones y las estructuras de poder y consolidan, o desigualdades y asimetrías, o igualdades y reconocimientos de espacios de libertad y dignidad.

El camino que voy a seguir tiene tres bifurcaciones: a) primero la apuesta por lo humano desde una fe antropológica ecuménica y realmente universal que se basa en un principio y en un criterio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana; b) seguidamente, me centraré en un

⁴⁰ J. MUÑOZ, “Introducción” al libro de M. HORKHEIMER, *Teoría crítica y teoría tradicional*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2000, p. 21.

imperativo categórico que exige el deber de denunciar cualquier proceso de victimización, es decir, que produce víctimas. Este imperativo se proyecta por la necesidad de analizar la historia desde la mirada de los vencidos para que no haya injusticias en nuestro presente y en nuestro futuro; y c) finalmente, la última bifurcación se detiene en denunciar y enfrentar los procesos idolátricos y de fetichización de las producciones humanas. En términos de Derecho, se plasma en minimizar la denominada inversión o reversión ideológica de los derechos humanos.

5.1. Fe antropológica: el ser humano como ser supremo para el ser humano

El teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, en su libro *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret* nos habla del significado de “fe antropológica”, para referirse a aquella parte de la estructura valorativa de la existencia humana que tiene como referente al ser humano, y desde él articula una especial significación a nuestras decisiones, independientemente de que las creencias sean trascendentes o inmanentes, basadas en la fe religiosa o en la razón atea o sin dioses. Cualquier producción humana debe tener como referente las necesidades y las condiciones de existencias dignas de los sujetos protagonistas de esas creaciones y mediaciones: los seres humanos con nombres y apellidos, sin excepciones⁴¹. Para Juan Luis Segundo, lo que de común hay en todo ser humano, ya sea un creyente religioso o ya sea un ateo o un no creyente religioso, es una fe antropológica concreta por la libertad y/o por valores que hagan mejor su realidad junto con sus semejantes, apostando por el testimonio de quienes le inspiran en esa fe y estructurando su existencia en torno a una significación específica con la que los valores se concretizan a través de los medios que los hacen posible⁴². El saber, la política, la cultura y el Derecho se articulan siempre con este propósito.

Esta fe se entiende desde un antropocentrismo universal, pero situado en los términos señalados antes por Mario Casalla. No se basa en un universalismo de las apariencias, abstracto e imperial, ni en un antropocentrismo mal dirigido por ser nominado y dominado por una sola cultura que rechaza a otras, sino situado, que no discrimina y que es respetuoso de la pluralidad,

⁴¹ J. L. SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2010. Especialmente, pp. 20 y ss.

⁴² Idem, p. 24.

de las diferencias y de las particularidades de cada ser humano corporal y concreto, con nombre y apellidos. Se entiende en el sentido afirmado por Franz Hinkelammert: si los seres humanos nos aceptamos y nos respetamos unos a otros, nunca se cuestiona el compromiso por cada miembro de nuestra especie que, también, conlleva el respeto por la Naturaleza y su biodiversidad, por lo que el ser humano siempre debe ser el ser supremo para el ser humano⁴³. Hinkelammert lo explica a través de la llegada de la Modernidad y el proceso de secularización y de desprendimiento frente a una religión, que no deja de estar presente en versiones distintas, que sigue considerando como ser supremo a Dios y/o a determinadas mediaciones y producciones humanas que lo sustituyen o lo acompañan, como es el caso del Mercado o el Estado. En este proceso, considera que Dios se hace hombre, se hace ser humano para que todos nosotros seamos protagonistas de nuestra historia y libres en nuestras tomas de decisiones para poder realizarnos mientras vivimos. Esta idea la retoma del joven Marx, quien en su crítica a la religión abre el camino doctrinal para que el hombre sea la esencia suprema para el hombre, haciéndose eco, junto a otros autores, como Goethe y Feuerbach, del espíritu que se tenía de la Revolución Francesa como acto de liberación⁴⁴.

La fe antropológica no se queda en un punto fijo o en algo estático. Se traduce en un humanismo de la praxis que se refleja en el principio de “agencia humana” defendido por el filósofo chileno Helio Gallardo, quien lo retoma del logro burgués de la Modernidad sobre la capacidad de individuación del *homo sapiens*. El compromiso y la sensibilidad con lo humano se manifiesta en una disposición y un impulso a luchar por crear las condiciones que permitan a todo ser humano de dotar de carácter (libidinal, sexual, cultural, social, política, económica, étnicamente) a sus propias producciones en entornos que no controla en su totalidad. Asimismo, se vincula con la toma de conciencia, la lucha y la reivindicación para que se generen las condiciones con las que se dispute por crear las condiciones que permitan a todo ser humano dotar de carácter y sentido (libidinal, sexual, cultural, social, política, económica, étnicamente) a sus propias producciones en entornos que no domina a cabalidad⁴⁵.

⁴³ Ver F. HINKELAMMERT, *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*, Arlekin, San José, 2007; y F. HINKELAMMERT, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995, p. 285.

⁴⁴ K. MARX y F. ENGELS, *Escritos sobre la religión*, Sigueme, Salamanca, 1974, p.100.

⁴⁵ H. GALLARDO, *Siglo XXI: producir un mundo*, Arlekin, San José, 2006, p. 176; y H. GALLARDO, *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*, Francisco Gómez Editor, Murcia, 2008.

En otros trabajos también lo he conectado con el criterio de “riqueza humana” abordado por Joaquín Herrera Flores e inspirado en Marx, con el que defiende la capacidad humana genérica y socio-materialista, individual y colectiva, de reaccionar culturalmente frente al mundo, de reaccionar frente a sus entornos relacionales, en un permanente, continuo e inacabado proceso de creatividad y significación, con sus consecuencias tanto positivas como negativas. En términos de fe por la dignidad humana, siguiendo el razonamiento de la riqueza humana, los derechos humanos permiten *el despliegue*, por parte de todos, “de la potencialidad humana para construir los medios y las condiciones necesarios que posibiliten la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos”⁴⁶.

Desde la agencia y la riqueza humanas, la fe antropológica se manifiesta en el impulso de potenciar y cultivar la autoestima, la autonomía y la responsabilidad de cada uno de los seres humanos que conforman la especie humana. Sentirnos protagonistas de nuestro destino y valorar nuestras capacidades de significar, re-significar realidades, de crear y recrear mundos diversos y plurales junto con nuestros semejantes, puede ser un antídoto frente a complejos, pérdida de autoestima, sentimientos de culpabilidad, depresión o actitudes de sometimiento y aceptación de humillaciones. Sentirnos activos y sujetos dignos e instituyentes desde nuestras particularidades, con nombre y apellidos, con capacidad de transformar y enfrentar todo aquello que nos empequeñece o anula, que nos hace crecer y nos impide decaer ante las adversidades.

Finalmente, la fe antropológica, desde el pensamiento de liberación, se asienta en una apuesta por la vida, dentro del mandato bíblico de no matar, y un rechazo de dar la muerte, donde se justifica el ofrecer buenas razones para matar. Se parte de la evidencia de la vida, de vivir, de estar todos vivos para poder desarrollar contenidos existenciales desde la agencia y la riqueza humanas.

Con Judith Butler ya comenté que afirma que todo ser humano debe ser digno de duelo y de ser llorado cuando muere, sin excepciones. Con ello también reclama que toda vida humana debe ser dignamente vivible, sin que haya una preferencia de valorar más a quienes consideramos más cercanos afectiva y culturalmente, y desvalorizar y no sentir afecto por quienes están más alejados de

⁴⁶ J. HERRERA FLORES, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005, pp. 18, 37, 60 y 89; ver también D. SÁNCHEZ RUBIO, *Miradas críticas en torno al Derecho*, cit., p. 60.

nuestra cotidianidad y nuestra identidad cultural⁴⁷. En esta línea misma línea, Franz Hinkelammert defiende el proyecto utópico que posibilite la vida de todos los seres humanos, sin que haya ninguna expresión de marginación. Los humanos somos seres necesitados y las víctimas son la primera opción porque son quienes menos posibilidades tienen de vida o la poseen precariamente. Se alinea por un imaginario trascendental y de imposibilidad, pero que permite discernir posibilidades, en las que en ninguna sociedad deben existir ni excluidos, ni explotados, ni oprimidos, en definitiva, una sociedad sin víctimas.

El movimiento de liberación mexicano del EZLN con su reivindicación de *una sociedad en la que quepan todos*, lo refleja muy bien⁴⁸. No hay un modelo de sociedad previamente establecido ni apriorístico. Satisfacer las necesidades de cada uno y cada una de nosotros es un criterio y una racionalidad reproductiva que nos permite saber si la vida es o no es garantizada en función del reconocimiento mutuo de los sujetos. Por esta razón, Hinkelammert nos propone un criterio de discernimiento y un criterio de validez universal que sirve para enjuiciar modelos de sociedad en tanto que son válidas si incluyen a todos sus miembros y son inválidas si excluyen⁴⁹. Sin entrar en consideraciones concretas de qué o cuál 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 por parte del resto. Asimismo, las condiciones de posibilidad de cada acción se logran afirmando la vida.

Para que el ser humano pueda desplegar sus capacidades humanas sobre la satisfacción de sus necesidades, para que pueda producir y reproducir mundos, tiene que vivir. De ahí la importancia que tiene asumir e incorporar una racionalidad y una ética de la vida y de lo vivo, una ética reproductiva que sepa resistir sensible y comprometida con el sufrimiento humano. Todo ser humano debe vivir y no ser sacrificado ni ser asesinado por un valor, un ideal, una institución, en definitiva, una producción o creación humana.

Sobre esta racionalidad reproductiva construye Enrique Dussel su arquitectónica de la ética (y la política) de la liberación bajo el rótulo de criterio y principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, cuyos pilares son formales, materiales y de factibilidad⁵⁰. Como criterio de

⁴⁷ J. BUTLER, *La fuerza de la no violencia*, cit.

⁴⁸ F. HINKELAMMERT, *Critica de la razón utópica*, DEI, San José, 1985, p. 151.

⁴⁹ F. HINKELAMMERT, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995, p. 312.

⁵⁰ Ver E. DUSSEL, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998; y Id., *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.

realidad, para que el ser humano pueda sentir, respirar, hablar, comunicar, crear, recrear, significar y resignificar mundos, debe vivir. Solo si estamos vivos podemos construir realidad. Por esta razón, tanto Hinkelammert como Dussel parten de la consideración de que la vida humana es el fundamento interno de la realidad. La vida humana (no abstractamente considerada) funciona como criterio que juzga sobre toda acción, tanto sobre aquello que la produce, reproduce y desarrolla como sobre aquello que la aniquila o degrada. No se refieren a ella como fin, ni como programa que se puede cumplir o en el que se fracasa. Se trata más bien de la condición para cualquier cosa, acción o evento que esté dentro de los marcos de la realidad histórica del ser humano. Sin vida de los sujetos, no hay educación, ni discusión, ni razonamiento, ni valoración, ni sentimiento.

Si trasladamos la mirada al mundo del Derecho y de los derechos humanos, hay una estrecha relación entre ambos con la administración de la vida y de la muerte de todas las personas del planeta, con nombre y apellidos. El pensamiento de liberación con este criterio y principio, proporciona fuentes de discernimiento para poder construir una cultura sensible en derechos, responsable y con conciencia de defender las condiciones de existencia humana, a partir de la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas que a todos nos permiten vivir. Para ambos pensadores, la vida humana y el mundo natural en el que está inserta, son el fundamento que limita el margen de posibilidades de la Humanidad. No todo es posible. La vida es lo debido.

Hoy en día, las más de cincuenta guerras extendidas por el planeta, no solo las de Ucrania y Gaza, el cambio climático, el deterioro y la deforestación del medioambiente y la biodiversidad, la desertización de las tierras, las migraciones forzadas, el incremento del odio y la xenofobia, el desarrollo ciego de las nuevas tecnologías, la cada vez mayor polarización y militarización de la Tierra con el dualismo amigo/enemigo y el riesgo del uso de armas nucleares y atómicas, etc., nos interpelan como especie. A partir de esta apuesta por lo humano como ser supremo y de sus condiciones de vida, todos y cada uno de nosotros sin excepciones, con nombres y apellidos debemos tener la posibilidad de construir y reconstruir mundos en todos los órdenes de la vida, enfrentando cualquier limitación, obstáculo o cierre que lo impide en el presente y en el futuro, sin caer en reproducir la cultura sacrificial, fetichista e idolátrica que mata y excluye a determinados seres humanos. Cualquier acción o política pública y privada, como mínimo, debe tener

en cuenta y apostar por las condiciones de existencia de todos los sujetos que conforman la Humanidad, porque la vida de cada persona es el soporte de todo lo demás⁵¹.

En este contexto tan adverso, en el que incluso parece que hay que pedir perdón por posicionarse en favor del pacifismo y en la no violencia, me gustaría recordar, porque creo que es pertinente con respecto a la finalidad de la razón reproductiva de Franz Hinkelammert y de Enrique Dussel, la fuerte disputa que se dio en los años cincuenta entre Albert Camus y Jean Paul Sartre sobre la justificación de la muerte de seres humanos por la defensa legítima del proletariado por la justicia social y de la que se hace eco Reyes Mate.

El escritor y premio Nobel francés defendía que nunca la muerte de un ser humano y, menos de un niño, estaba justificada. En cambio, el filósofo francés consideraba que la lucha de clases y la toma del poder por parte del proletariado, legitimaba la muerte y la caída de seres humanos por el camino⁵². Para Camus, el sufrimiento de un niño y de un inocente es incompatible con la lucha del proletariado contra la opresión y que Sartre defendía. Nuestro referente, reconociendo los fracasos de no lograrlo e intentando enfrentarlos, es que nunca debemos aceptar el sufrimiento, como injusticia, de nadie. No hay excepción. Un solo caso de injusticia es tan importante como todas las injusticias⁵³. Albert Camus señala en *El hombre rebelde* las contradicciones, las paradojas y los límites que cualquier valor o principio puede tener, como la dignidad, la libertad o la igualdad, para no sacrificar vidas humanas si se convierte en un absoluto, y después de analizar de qué forma en la historia de la lucha por la justicia o la dignidad humana en Occidente, se han utilizado medios contrarios a los principios y valores proclamados. Camus nos lanza la siguiente reflexión preguntando: “¿El fin justifica los medios?” Es posible. ¿Pero qué justifica el fin?”. Camus señala: “a esta pregunta, que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebelión responde: los medios.”⁵⁴ Hay que reconocer un límite infranqueable, inviolable, que no se puede rebasar y que debería ser siempre respetado. Por el bien de todos, no

⁵¹ F. HINKELAMMERT, *Critica de la razón utópica; Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, 1987; Id., *Cultura de la esperanza...*, cit.

⁵² R. MATE, *El tiempo, tribunal de la Historia*, Trotta, Madrid, 2018, pp. 93 y ss.

⁵³ Idem, pp. 97 y 99.

⁵⁴ A. CAMUS, *El hombre rebelde*, en Id., *Obras completas*, tomo III, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 341.

se pueden dar buenas razones para matar, ni sacrificando a un inocente⁵⁵. No hay razones éticas, solo estados de necesidad, autodefensas para sobrevivir que fracasan por los medios utilizados y sus resultados.

Afín a este razonamiento, Helio Gallardo remarca que, en contextos de sujeción y dominación, la praxis de liberación no debe tener como propósito eliminar al dominador, sino defender una sensibilidad, una espiritualidad y una cultura de amor, de respetos mutuos, de fraternidad sin cainismos, de crecimiento en humanidad con la que todos avancen inspirándose en el propósito de construir una sociedad sin exclusiones, sin colonizaciones, sin marginaciones, sin discriminaciones y sin explotaciones⁵⁶. Quien es humillado no debe convertirse en una nueva fuente de humillación hacia el que le humilló. Si se dan razones para matar, nos encontramos con un proceso de inversión de los derechos humanos con el que se construye una sociedad que justifica la existencia de víctimas y la vulneración de sus derechos. Lo veremos en el último apartado.

5.2. Imperativo categórico contra los procesos de victimización y la historia a contrapelo

En segundo lugar, el compromiso y la fe antropológica por lo humano plural, concreto y diferenciado es una semilla que puede ayudar a construir un mundo en el que quepamos todos y todas, junto con el respeto a la Naturaleza. Si hablamos de la universalidad de los derechos humanos, para que sea coherente, realmente efectiva y llegue al máximo de personas, tiene que ser construida sobre el rechazo de toda expresión de violación de derechos y de toda manifestación de injusticia social. Por esta razón, el compromiso por la dignidad universal sin modulaciones como marco de lo posible, se manifiesta responsablemente a través del denominado imperativo categórico contra todos los procesos que producen víctima y que Franz Hinkelammert retoma a partir de los planteamientos marxianos y del cristianismo originario.

Siguiendo la idea de Karl Marx sobre la supremacía del ser humano sobre el ser humano que ya señalamos, se da un paso más en el reconocimiento de la dignidad de toda la Humanidad, pasada y presente. Ahora

⁵⁵ R. MATE, *El tiempo, tribunal de la Historia*, cit., p. 95.

⁵⁶ H. GALLARDO, *Siglo XXI: militar en la izquierda*, Arlekín, San José, 2005; y Id., *Siglo XXI: producir un mundo*, Arlekín, San José, 2006.

el centro está en el humanismo de la praxis mencionado arriba y en lo que Hinkelammert dijo acerca de Pablo de Tarso sobre el Reino de Dios y la fe de Jesús (no la fe en Jesús), referido a *Gálatas*, 3, 26-29: "ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer". Los protagonistas y los referentes para construir una sociedad sin injusticias y sin sufrimientos elegidos son los pobres, los plebeyos y los despreciados, que son la raíz de que se entiende por derechos humanos. Se trata de un proyecto de un humanismo de la praxis, un proyecto universal de justicia para toda la Humanidad que denuncia cualquier discriminación individual y cultural con base en las diversidades y las diferencias humanas. Su origen está en la tradición judía, donde los elegidos son las viudas, los huérfanos y los extranjeros que buscan refugio. Pablo de Tarso, en la *Primera carta a los Corintios* 1: 28, señala quienes son los elegidos por Dios en su declaración de igualdad: los plebeyos y los despreciados del mundo, que son los maltratados y los pobres perseguidos por quienes mandan⁵⁷. Nos encontramos con un Dios liberador que llama a oponerse a cualquier esclavitud y abre un horizonte de liberación de los seres humanos que orienta la praxis. La igualdad se convierte en la exigencia de la opción por los pobres. En ese horizonte que abre, el ser humano pasa a ser el protagonista como ser supremo, desde la afirmación de la vida como la vida de todos. Ya no lo es Dios.

Franz Hinkelammert señala que, tras múltiples expresiones en las que Dios va dejando de ser el ser supremo (en tanto que Dios es el ser supremo hay un sometimiento a las clases dominantes) y que culmina en la Modernidad, Karl Marx retoma ese testigo en su crítica de la religión. Para Marx esta crítica desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y va seguida "del imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable,"⁵⁸ entendiéndolo como principio de acción liberadora y en respuesta a la ética kantiana de carácter más formal y epistémico. Con Pablo no se daban las condiciones para llevar a cabo la transformación, por no haber en su época sujetos humanos con capacidad de realizarla. Con la llegada de la Modernidad, se hace presente con la lucha de clases y con el papel del proletariado.

Para Reyes Mate, el que el hombre sea la esencia suprema para el hombre tiene que dar respuesta a cualquier situación de humillación, esclavitud,

⁵⁷ F. HINKELAMMERT, *Cuando Dios se hace hombre*, cit., pp. 65, 164, 242-245.

⁵⁸ K. MARX y F. ENGELS, *Escritos sobre la religión*, cit., p.100.

abandono o desprecio del ser humano. Cuando la soberanía del ser humano es negada, esta soberanía se muestra realmente cuando enfrenta las situaciones de negación. Entonces, el sufrimiento se convierte en el lugar filosófico de la verdad⁵⁹.

Desde mi punto de vista, este imperativo contra la producción de víctimas va más allá del imperativo que Theodor Adorno reivindicó como deber de la memoria y con motivo de intentar impedir que surgiera, de nuevo, y que no vuelva a ocurrir la barbarie impensable de Hitler y el Holocausto y nada semejante. No se trata solo de orientar el pensamiento y la acción, de modo que Auschwitz no se repita⁶⁰. Va más allá, debiendo manifestarse incluso en situaciones de aparente normalidad y no solo en acontecimientos impensables, inesperados y de excepcionalidad.

El imperativo categórico contra los procesos de victimización, consiste en el hecho de denunciar y enfrentar las situaciones en la que cualquier ser humano sea denigrado, humillado, abandonado, sojuzgado, vejado y vilipendiado; implica una opción por quienes son producidos como víctimas (victimizados) por medio de lógicas y dinámicas de dominación, discriminación, opresión, exclusión y marginación, dando cuenta tanto analíticamente de las causas y condicionantes que las producen, como contribuyendo, colaborando y participando en la generación de dinámicas, prácticas y procesos que las enfrenten. Ese cuestionamiento implica saber percibir la fuente de los gritos que demandan un más real y socio-material contenido de lo universalmente justo. Cuestionamiento que hay que hacerlo siempre, porque en todo momento de la historia de la Humanidad hubo, hay y habrá víctimas.

No por otra razón, Reyes Mate afirma que “allí donde el hombre es más negado y entregado a una estrategia de destrucción de la condición humana, allí precisamente se hacen presentes las exigencias del ser humano, las demandas de justicia”⁶¹. Asimismo, según Ignacio Ellacuría, la mejor forma y el método más adecuado para percibir un derecho humano real y dinámico es el de negar aquella condición de esclavitud, debilidad y opresión que viola una dimensión vital y existencia de los seres humanos que se traduce y significa en términos de dignidad, de libertad o de derechos, ya que este estado o condición negadora es la que ofrece un dato temático primario que sirve de

⁵⁹ R. MATE, *El tiempo, tribunal de la Historia*, cit., p. 80.

⁶⁰ Th. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 2005, p. 334; también ver R. MATE, *El tiempo, tribunal de la Historia*, cit., p. 13.

⁶¹ R. MATE, *Tratado de la injusticia*, cit., p. 70.

fuente no solo de análisis, sino, principalmente, para poder hacer justicia enfrentándola y, de modo dialéctico, anulándola, mediante su superación crítica y transformadora. Por ello, la situación de sufrimiento e injusticia exige vislumbrar el problema de los derechos humanos, la justicia y la dignidad desde lo que es la raíz más profunda de esa realidad negadora que produce el daño y la inferiorización de unos sujetos por otros, pues la condición de esclavo, débil u oprimido no cae del cielo ni es "primigenia, ni tampoco consiste en una mera carencia, sino que es derivada de una estricta privación, de un despojo múltiple y diferenciado", socio-históricamente producido⁶².

También, con una mirada afín al protagonismo de los despreciados, para el iusfilósofo mexicano de la liberación Alejandro Rosillo, "el sujeto por antonomasia de la praxis de liberación es la víctima que, adquiriendo conciencia de su situación, y en diálogo con otras víctimas, emprende acciones para dejar atrás, para superar, la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida."⁶³ Incluso basándose en los textos bíblicos, los derechos humanos son entendidos como una limitación de los privilegios de los poderosos a favor de los más débiles con el objetivo de crear y disfrutar una vida social más justa y fraterna. La integralidad de los derechos humanos está en función de la vida y a los medios de vida, como son la integridad física, la salud, el trabajo, la alimentación, la vivienda, la seguridad social, la educación y las libertades. Siguiendo a Leonardo Boff, a partir de las necesidades de los pobres se establecerían el orden de prioridades para su garantía⁶⁴.

Nadie puede ser subordinado ni ser discriminado por ningún otro ser humano, ni tampoco, por las instituciones que creamos (propiedad, dinero, mercado, Estado, religión). Estas deben estar en función del reconocimiento y la satisfacción tanto de nuestras necesidades, como de nuestras capacidades. Este imperativo categórico dirige la mirada tanto a las causas que ocasionan discriminaciones y opresiones como a las reacciones que las enfrentan. Por ello, los derechos humanos tienen en su reclamación frente a una injusticia a uno de sus componentes más importantes. Incluso Franz

⁶² I. ELLACURÍA, "Historización de los derechos humanos en los países subdesarrollados y oprimidos", en J.A. SENENT DE FRUTOS, Juan Antonio (ed.). *La lucha por la Justicia. Selección de textos en Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Universidad de Deusto. Bilbao, 2012, pp. 298-299.

⁶³ A. ROSILLO, *Fundamentación de derechos humanos desde América latina*, Ítaca, México D.F., 2014, pp. 110.

⁶⁴ A. ROSILLO, *Liberación y justicia social*, cit., p. 107.

Hinkelammert subraya que es el punto de vista de los seres humanos de abajo, los oprimidos y explotados quienes conciben su libertad desde un más allá de aquella ley que no transgreden, pero que contribuye, aunque la cumplan, a seguir siendo victimizados y empobrecidos porque viven en sociedades desiguales que discriminan⁶⁵. Mostrándose los padecimientos de la comunidad de víctimas que sufre distintos procesos de inferiorización, dominación, marginación, humillación y exclusión y que busca subvertir el sistema que le niega las condiciones para la producción, reproducción y desarrollo de una vida digna de ser vivida, puede ser enriquecedor para poder reaccionar y no incurrir en ser causantes de equivalentes infamias y maldades.

Además, para Juan Luis Segundo, el Reino de Dios en Jesús al que se refiere Pablo de Tarso en la interpretación de Franz Hinkelammert, parece ser llamado como salida, por la propia historia de la deshumanización del hombre, historia que hay que enfrentar socio-históricamente intentando lograr que no existan los pobres, los empobrecidos y los victimizados para que todos puedan vivir en goce y plenitud de vida⁶⁶.

Por otra parte, en relación con la denuncia, la reclamación y la crítica a los procesos de victimización y a las luchas sociales, convendría recuperar las historias no oficiales de los vencidos y de los olvidados por la desmemoria de los vencedores. En la línea marcada por Walter Benjamin, para quien el sujeto de la historia es el lumpen, el que sufre, el oprimido, el que está en peligro, pero que lucha, protesta y se indigna⁶⁷. Nos permitiría ampliar nuestro horizonte de las demandas, reivindicaciones y reclamaciones contra diversos modos de ejercicio de poder.

Walter Benjamin empleó gran parte de su vida en comprender la historia de las clases sociales y los grupos oprimidos de todas las épocas y todos los continentes, los lumpen, pero poniendo especial atención a las víctimas producidas en el seno de la historia de la cultura occidental. El filósofo alemán era solidario con todos los que cayeron en nombre de la civilización, el progreso y la modernidad y por esa razón denunciaba, al igual que Bertolt Brecht, que todos los bienes culturales eran documentos de la barbarie, ya que nacen de las injusticias de clase, de la opresión social y con motivo de la

⁶⁵ F. HINKELAMMERT, *El grito del sujeto: del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José, 1998, p. 116.

⁶⁶ J. L. SEGUNDO, *La historia perdida*, cit., p.165.

⁶⁷ R. MATE, *Medianoche en la historia*, 2^a edición, Trotta, Madrid, 2009, p. 20.

implementación de políticas de desigualdad y exclusión⁶⁸. Las historias oficiales se construyen siempre desde quienes vencen y oprimen, silenciándose las de los vencidos. Masacres y guerras suelen ser el vehículo de transmisión que se justifican blanqueando la sangre roja derramada por el sufrimiento y la esclavitud de la mayoría popular, deshumanizada y vilipendiada, en nombre de la razón, el bien común y el proceso de madurez, evolución y avance de la humanidad. De ahí la necesidad de visibilizar, recuperar, resignificar esas otras historias que vayan a contrapelo, que sean críticas y cuestionadoras de las opresiones y recuperen otras versiones del pasado basadas en luchas emancipadoras y de liberación. Porque las vidas de unos no pueden ser el trampolín para que otros vivan mejor, ni tampoco se puede permitir pisotear las florecillas al borde del camino. Ningún individuo singular puede ser el precio del progreso de la historia⁶⁹.

En lo que afecta a la historia de los derechos humanos, supondría conocer la historia de las luchas a partir de todos los colectivos y grupos humanos que en todos los continentes se han levantado contra las perversidades cometidas por los imperios de todo tipo con el capitalismo a la cabeza en nuestra época presente, los fundamentalismos idolátricos e inquisitoriales religiosos, contra cualquier ejercicio de poder que discrimina, explota, margina, opri-me, victimiza por razones raciales, económicas, familiares, ideológicas, sexuales. Colectivos como pueblos o nacionalidades indígenas, luchas obreras, proletarias y campesinas, movimientos anticoloniales y luchas anti-racistas; movilizaciones y demandas contra patriarcalismos y heterosexismos, comunidades religiosas anti-idolátricas y con espiritualidades de fraternidad y ecuménicas, etc., suelen ser los de abajo silenciados, eliminados, ocultados e incapacitados como actores de las historias oficiales.

5.3. Contra idolatrías y endiosamientos. La inversión ideológica de los derechos humanos

Para terminar, de manera breve, me referiré a una de las consecuencias de tener en cuenta la fe antropológica por el ser humano, la racionalidad reproductiva y de desarrollo de vida, además de caminar teniendo como referente el imperativo categórico contra la producción de víctimas.

⁶⁸ Ver en este sentido M. LÖVY, *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Boitempo Editorial, São Paulo, 2010.

⁶⁹ R. MATE, *Medianoche en la historia*, cit., pp. 70 y 91.

Los procesos de fetichización e idolatrización de las creaciones y producciones humanas consisten en endiosar y poner en una posición de superioridad algo que crea y produce el ser humano para gestionar sus relaciones consigo mismo, con sus semejantes y con la Naturaleza. La fuente de su dispositivo de funcionamiento guarda relación con la crítica de Marx a la sociedad burguesa y la destrucción que provoca el capitalismo por su ideal de progreso infinito y sin fin, desencadenado por la abstracción de las relaciones y el modo de desarrollar las ciencias y los avances tecnológicos. También alude a la relación entre el capital y el trabajo vivo que queda subordinado, cuando la capacidad de producción de los trabajadores y los trabajadores mismos se cosifican como medios de producción y mercancías tasables en el mercado, alienándolos y reificándolos. No obstante, los procesos idolátricos funcionan en un plano más general y más amplio. En un lenguaje teológico, aparecen cuando se sustituye un dios supremo por otros dioses supremos. Es decir, cuando se transforma cualquier objeto producido por el ser humano en sujetos superiores a este, teniendo como consecuencia que se termina sacrificando y destruyendo las vidas y condiciones de existencias de los seres humanos en nombre de esa creación o producto creado por ellos⁷⁰.

Sucede con cualquier producción humana. Aunque Franz Hinkelammert,⁷¹ los analiza con relación a dos mecanismos muy comunes en el ámbito de las ciencias empíricas y las ciencias sociales: a) en primer lugar, con los marcos categoriales de las ciencias sociales y empíricas; y b), en segundo lugar, con la razón utópica de los proyectos modernos de sociedades ideales y plenas y su relación con el arte de la política que juega con lo que es posible, lo que es deseable, lo que es imposible y lo que es factible. No voy a entrar a describirlos de nuevo en detalle, pues lo he hecho en otros trabajos⁷². Solo comentar que, en virtud del ideal de progreso infinito presente en el imaginario científico y político, se producen procesos de mala infinitud que repercute sobre las condiciones de existencia de los seres humanos. Las consecuencias nefastas se ocasionan cuando, por ser los conceptos trascendentales utilizados imposibles de alcanzar en su perfección y nunca serán hechos en la realidad, provocan la destrucción de lo humano y se sacrifica la realidad de lo posible y de lo factible, al caer en un proceso de regresión asintótica y de mala infinitud. Tanto los marcos categoriales de las ciencias

⁷⁰ F. HINKELAMMERT, *Crítica de la razón utópica*, cit., pp. 22 y 23.

⁷¹ Ídem, pp. 21, 23, 26-27.

⁷² D. SÁNCHEZ RUBIO, *Filosofía, derecho y liberación*, cit., pp. 191; y Id., *Miradas críticas*, cit., pp. 55 y ss.

sociales y empíricas como la racionalidad utópica de los proyectos modernos de sociedades ideales y plenas, utilizan conceptos e ilusiones trascendentales. Desde ellos construimos espacios imaginados que no existen en la realidad con los que elaboramos mundos sin imperfecciones y abstractos. El error y el problema aparece cuando perdemos la funcionalidad y el propósito de esos ideales de perfección que están destinados a establecer el marco de lo que es posible y de lo que es factible, porque no hay que entenderlos como fines en sí mismos a los que hay que acudir como destino final. Eso implicaría arrasar con todo lo que impide lograrlo. Se convierten en procesos de mala infinitud por ser inalcanzables. En cambio, hay que usarlos como muletas o mapas mentales con los que poder modificar, mudar, transformar la realidad en función de la vida de los sujetos humanos y las condiciones que la posibilitan. La ilusión de perseguir y realizar lo ideal, lo perfecto y lo imposible desvirtúa la persecución y la realización de lo que sí es posible para poder existir⁷³.

A nivel más general, si el ser humano debe ser siempre el referente en toda producción y entorno relacional, el problema de la fetichización y la idolatrización aparece cuando no se le reconoce su condición de dignidad, se le rechaza y se le pierde como horizonte de sentido y como bandera en los objetivos y medios destinados a gestionar las sociedades. Cualquier producción humana debe tener como referente las necesidades y las condiciones de existencias dignas de los sujetos protagonistas de esas creaciones y mediaciones: los seres humanos con nombres y apellidos, sin excepciones. El Derecho, el Mercado o los mercados, el Estado, cualquier ideología o creencia religiosa, la comunidad de comunicación, etc., son instrumentos y producciones que deben estar en función de nosotros y no, al revés, nosotros estar en función de ellos. Pero intentaré aclarar mejor esto con un ejemplo. Si hacemos referencia a la enseñanza de los Evangelios, en concreto, la recogida en Mt. 2: 27-28 sobre el sábado, y si se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado, proyectemos a continuación la misma pregunta, pero con cualquier otra mediación o producción humana. Por ejemplo, sustituymos el sábado por el Mercado, ¿se hizo y se hace el Mercado para el ser humano o el ser humano para el Mercado?, o sustituymoslo por el Estado: ¿se hizo y se hace la institución del Estado para el ser humano o el ser humano para el Estado? Lo mismo podemos hacer con el Derecho: ¿es el Derecho que generamos para el ser humano o el ser humano es para el Derecho? Asimismo, ¿el ser humano debe estar en función de una espiritualidad religiosa o toda manifestación

⁷³ Idem, p. 56 y 57.

religiosa debe estar en función del ser humano? Siguiendo con más interrogantes: ¿la mayoría de la Humanidad está supeditada a distintas expresiones del trabajo o casi todos los humanos estamos en función de un trabajo que depende de algo superior, el capital? ¿O sucede lo contrario, esas distintas formas de trabajo y el capital están al servicio de los seres humanos? Y así podemos seguir sucesivamente y hacernos la misma reflexión sobre el concepto de ciencia, de nuevas tecnologías, de desarrollo, de fe, de ideología, de propiedad privada o de valores como la libertad y la igualdad y, también con el modo como interpretamos los derechos humanos y la idea de Humanidad. ¿Los entendemos en función de los seres humanos o como seres humanos nos subordinamos a ellos? Evidentemente, una cosa es lo que debería ser y otra lo que es y realmente pasa en nuestra realidad. Pocos somos los humanos que privilegiadamente podemos estar fáctica y realmente por encima de un Estado, un Mercado, un trabajo, un capital, una propiedad privada, un desarrollo o una libertad que anula, somete, humilla, empequeñece y aliena, de múltiples maneras, a la gran mayoría de la Humanidad. Mientras que la realidad nos dice lo contrario de lo que debe ser, pues por lo general, todos los humanos estamos subordinados a nuestras propias producciones que fetichizamos e idolatramos, la fe antropológica que describí arriba reclama el referente humano como ser supremo para subvertir esa realidad alienante y para que siempre sea el sujeto protagonista y destinatario de todo lo que crea relationalmente.

Para terminar, decir que, curiosamente, este dispositivo o esquema de comportamiento de idolatría y fetichización también aparece proyectado sobre el modo como se aplican, garantizan, reconocen y defienden los derechos humanos. Este problema tiene su dilema en términos de derechos y como una de sus principales paradojas, con los denominados procesos de inversión o reversión ideológica de los derechos humanos, en la terminología de Franz Hinkelammert y Helio Gallardo⁷⁴. Aparecen cuando se imposibilita, se impide, se coarta y se sanciona cualquier derecho humano o reivindicación a favor de la dignidad humana en nombre de otros derechos, es decir, cuando para defender y garantizar determinados derechos, se vulneran, simultáneamente, otros derechos, ya sea en nombre del progreso, de la fe, de la ciencia, del libre mercado o de la misma democracia.

⁷⁴ F. HINKELAMMERT, *Democracia y totalitarismo*, cit.; y H. GALLARDO, *Teoría crítica: matriz y posibilidad*, cit.

En términos de relaciones de poder, el ya mencionado arriba, método de la acción dominante que orienta el modo como se puede reaccionar ante los entornos de las relaciones humanas, en tanto que es el sistema director y el principio directriz de los procesos ideológicos, de los contenidos concretos y específicos que deben orientar las acciones humanas, así como de las formas de producción de los valores sociales con sus prácticas, que siempre están presentes en el mundo del Derecho, cuando se cuestiona, se justifica violar los derechos de quienes lo interpelan, critican y demandan. Cuando se impide a un ser humano su capacidad socio-material de reaccionar culturalmente frente al mundo, de reaccionar frente a sus entornos relationales para establecer una vida digna, cuando se anula y limita su potencialidad para construir los medios y las condiciones necesarios que posibiliten la capacidad de hacer y des-hacer mundos o cuando se discrimina a un pueblo negándole la capacidad para producir su Humanidad y todo ello se hace en nombre de los mismos derechos humanos, aparece la inversión ideológica de los mismos.

Suele ser un comportamiento propio de nuestra cultura jurídica y política, que se activa cuando establece un orden de prelación jerárquico de principios, valores, mediaciones e instituciones (p.e. la libertad, la propiedad privada y el mercado competitivo) y los defiende y protege vulnerando y violando los derechos de quienes lo confrontan o, simplemente, de quienes son ignorados porque no entran dentro del patrón o modelo de lo que, desde ese orden de prelación, se considera como humano. El mismo discurso de los derechos humanos se modula, se revierte y se pone entre paréntesis dependiendo a quiénes, cuándo, dónde y cómo se les reconoce o no se les reconoce su dignidad y libertad, por razones raciales, religiosas, etno-culturales, de clase, de sexo y género, etarias, etc. Esta inversión ideológica de los derechos es más general, más estructural y, también, más violenta, pues implica todo un mecanismo de suspender la Humanidad de quienes se oponen al orden de derechos predominante y jerarquizado, quienes terminan siendo acusados de cometer un delito de *lesa humanidad*⁷⁵. Se trata de calificar a un colectivo como un enemigo de todo lo humano, que pierde por ello toda su dignidad. La consecuencia es que se mata sin escrúpulos a quien pone en peligro el sistema.

Termino señalando que, para Franz Hinkelammert, la primera gran inversión ideológica de los derechos humanos sucedió con el mensaje del cristianismo originario de su primera etapa, y que estaba basado en una de las

⁷⁵ F. HINKELAMMERT, *El grito del sujeto*, cit., p. 136.

versiones de la tradición hebrea enraizada a partir de los mandatos ético de “no matar” y del “amor al prójimo”. Cambia y pasa de ser un mensaje pacifista que no puede constituir ni afirmar ningún imperio, ni tampoco es útil ni sirve para ninguna política del poder, a convertirse en una religión del imperio que da buenas razones para matar, y modula y casi elimina el reclamo ético del amor al prójimo. Y afirma: “quien piensa el mundo a partir de un principio que es el no al matar, difícilmente puede cristianizar al imperio que se basa sobre la dinámica de dar las buenas razones para matar.”⁷⁶ Posteriormente, a lo largo de la historia de Occidente, en todos los procesos revolucionarios han sucedido múltiples “termidores” que han invertido y revertido el mensaje de dignidad, liberación y emancipación de los de abajo, de los pueblos desposeídos, victimizados y sufrientes, resignificándose en su contrario, para pasar a ser nominado por los de arriba, por las clases dominantes. En nuestro presente, la ideología neoliberal del poder dominante lleva una lucha de clases desde arriba, donde los derechos humanos dejan de ser criterio de toda acción social, pasando a ser el mercado. Funcional a esta institución, los derechos se reducen a una minoría privilegiada de la Humanidad. Pero este es un tema que ahora no voy a tratar⁷⁷.

DAVID SÁNCHEZ RUBIO
Departamento de Filosofía del Derecho
Facultad de Derecho
Universidad de Sevilla.
c/ Enramadilla, 18-20.
41018 Sevilla.
e-mail: dsanche@us.es

⁷⁶ Idem, p. 149.

⁷⁷ F. HINKELAMMERT, *Cuando Dios se hace hombre*, cit., pp. 20 y 21.