

Sin prácticas, para poco y para poc@s sirve una teoría crítica de los derechos humanos

Without practice, a critical theory of
human rights is of little and little use to
anyone

David Sánchez Rubio
Universidad de Sevilla
ORCID ID 0000-0002-5372-9538
dsanche@us.es

Cita recomendada:

Sánchez Rubio, D. (2025). Sin prácticas, para poco y para poc@s sirve una teoría crítica de los derechos humanos. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 29, pp. 13-30.

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2025.9842>

Recibido / received: 23/05/2025
Aceptado / accepted: 06/07/2025

Resumen

En este trabajo se intenta justificar la centralidad de la dimensión socio-material de los derechos humanos, sus prácticas relacionales y el conjunto de acciones que los hacen en cada momento. Marcan su contenido. Las teorías, lo que se dice sobre derechos humanos, las instituciones que los objetivan normativamente y las sentencias judiciales son un complemento, siempre necesarios, pero insuficientes. Tres son los bloques con los que se intenta demostrar la centralidad de la praxis de los derechos humanos y algunos caminos para consolidarla: a) destacando la necesidad de visibilizar y enfrentar las desigualdades sociales y sistémicas, junto con las relaciones de poder que las sostienen y las consolidan; b) asumiendo que la lucha individual y colectiva por los derechos y sus procesos relacionales y acciones prácticas son el origen y el fundamento de su reconocimiento y desarrollo; y c) finalmente, a partir de los aportes del pensador alemán y costarricense, Franz Hinkelammert, se hace una diferencia entre una ética, con su racionalidad, funcional a las instituciones y las producciones humanas, y otra racionalidad con su ética funcional al ser humano y a la Naturaleza, denominada «humanismo de la praxis».

Palabras clave

Derechos humanos, desigualdad, relaciones de poder, ética funcional, humanismo de la praxis.



Abstract

This paper attempts to justify the centrality of the socio-material dimension of human rights, their relational practices and the set of actions that make them at each moment. They mark their content. Theories, what is said about human rights, the institutions that normatively objectify them and judicial sentences are a complement, always necessary, but insufficient. There are three blocks with which we attempt to demonstrate the centrality of the praxis of human rights and some ways to consolidate it: (a) highlighting the need to make visible and confront social and systemic inequalities, together with the power relations that sustain and consolidate them; (b) assuming that the individual and collective struggle for rights and their relational processes and practical actions are the origin and foundation of their recognition and development; and c) finally, based on the contributions of the German and Costa Rican thinker, Franz Hinkelammert, a difference is made between an ethics, with its rationality, functional to institutions and human productions, and another rationality with its ethics functional to the human being and to Nature, denominated «humanism of praxis».

Keywords

Human rights, inequality, power relations, functional ethics, humanism of praxis.

SUMARIO. 1. Introducción. 2. Desigualdad y relaciones de poder. 3. La lucha y la sensibilidad por derechos humanos contra cinismos y tecnocracias. 4. Humanismo de la praxis frente a éticas funcionales a las instituciones.

1. Introducción

Franz Hinkelammert en su libro *El grito del sujeto* (1998), entre las curiosas coincidencias y los comunes denominadores que existen entre las figuras históricas de Sócrates y de Jesús, que tanto han influido en nuestro imaginario, señala aquella referida a que lo que sabemos y lo que conocemos de ambos no procede directamente de ellos, sino que nos llega por la información transmitida por terceras personas. Ninguno de los dos dejó obra personal escrita y que fuera de autoría real y contrastada. Platón y Jenofonte escribieron sobre la vida de Sócrates, y los evangelistas (junto a otras fuentes como la comunidad Q) nos mostraron las experiencias de vida y las enseñanzas de Jesús. Este curioso dato, desde que lo conocí, me llamó mucho la atención. Me sacó de las dudas mi admirado y querido Helio Gallardo cuando lo escuché, como testigo directo y privilegiado, en una de sus amenas y magistrales clases que, sobre derechos humanos, impartió hace más de 17 años en el marco del Programa de Doctorado «Derechos humanos y Desarrollo», y que el malogrado y añorado Joaquín Herrera Flores y yo dirigíamos en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Helio Gallardo preguntó a los presentes en el aula cuál era la razón de que ni Sócrates y ni Jesús dejaran obras escritas, de puño y letra. Después de un largo silencio, la respuesta que dio, tras el desconcierto y la intriga de los presentes, fue que el motivo se debe a que ambos, desde el punto de vista de la ética y de su coherencia, querían enseñar que lo más importante en la vida son las obras, lo que verdaderamente hacemos en el día a día, nuestras actuaciones, no lo que decimos en nuestras relaciones con nuestros semejantes y en nuestros ámbitos de convivencia. Por esta razón, la práctica y la acción marcan el real contenido de nuestros procesos relacionales y de nuestras tramas sociales que acompañamos, socio-materialmente, y en su entramado político y existencial con lo simbólico, lo teórico, lo discursivo y lo conceptual. Las acciones, la praxis y el hacer práctico son la base de la vivencia y del convivir existencial y diario de los seres humanos.

Asimismo, en otra sesión de sus clases en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, el pensador chileno, cuando explicaba, recreándose en Eduardo Galeano, que uno de los problemas fundamentales de los derechos humanos se sitúa en la separación abismal que existe entre la teoría y la práctica, entre lo que se dice y lo que se hace, ponía otro maravilloso e interpelante ejemplo. Pedía a los oyentes que imaginaran a un profesor de universidad de reconocido prestigio, que fuera un especialista, gran conocedor del mundo teórico, normativo e institucional de los derechos humanos, con una capacidad comunicativa y discursiva seductora, acompañada de una espléndida pedagogía, por su fácil oratoria y su magnífica puesta en escena, en el modo de explicar en sus clases los derechos humanos. A continuación, Helio Gallardo subrayaba que, simultáneamente, pensáramos que cuando ese personaje llegaba a su casa, descubriéramos que se comportaba de manera miserable y machista, despreciando y maltratando a su compañera, obligándole a obedecer todo lo que le ordenara y, además, agrediendo a sus hijos. Ese mismo profesor, ya como recreación, podía incluso ser pederasta o un asesino. Con ello el pensador chileno quería mostrar esa disfuncionalidad que, cotidianamente, existe en nuestras sociedades y en muchos de sus integrantes. En términos de justicia y dignidad, hacemos todo lo contrario de lo que nos reclaman nuestros mandatos éticos, jurídicos o religiosos.

Este comportamiento referido a los derechos humanos me gusta expresarlo en términos de bipolaridad. Quienes aparentemente tienen cierta sensibilidad por derechos humanos, no las personas cínicas y nihilistas que los ignoran sistemáticamente, dependiendo quién, cuándo y dónde, los reconocen o no los reconocen, modulando su potencial dimensión universal y sus efectos prácticos en permanente proceso de significación y creación, poniéndolos entre paréntesis en función de criterios diversos como la raza, el sexo, el género, el origen étnico y/o geográfico, la espiritualidad religiosa, la ideología, la edad, etc. Somos bipolares según la situación y el contexto en el que nos movemos y dependiendo de con quien.

Con esta breve introducción que anticipo con el título de este trabajo, «Sin prácticas, de poco y para poc@s sirve una teoría crítica de los derechos humanos», pretendo justificar la necesidad de dar un giro más que copernicano sobre dónde hay que poner el foco y la atención sobre el contenido de los derechos humanos. Al contrario, frente a lo que generalmente se enseña sobre los mismos, ya sea en la escuela o en las facultades y universidades, la dimensión socio-material de los derechos humanos, sus prácticas relacionales y el conjunto de acciones que los hacen son las que marcan su realidad y su dimensión fáctica, en definitiva, su contenido. La teoría, los discursos, lo que se dice, se piensa y se reflexiona sobre ellos, ya sea en forma de libro, artículo o, incluso, se refleje en una sentencia judicial, es un acompañamiento, un apoyo y un complemento importante, pero no tan central como lo que se hace y se acciona relacionamente. De poco sirve hablar bien y conceptualizar certeramente los derechos humanos, si la sensibilidad por el reconocimiento y por su efectividad brilla por su ausencia, no existe o es mínima por afectar a unos pocos en el día a día y en lo cotidiano. Muchos menos si no hay una práctica convivencial estructural, no solo puntual, que los garantiza. Tampoco ayuda con fuerza una crítica que puede ser atinada teóricamente y que sirva para unir a una elite académica, pero que o solo destruye y no construye espacios de reconocimientos mutuos, o solo se mueve en niveles institucionales reducidos, porque no abre, ni pretende, el desarrollo y la implementación de sociabilidades y de prácticas de emancipación y procesos de liberación que deshacen estructuras, entornos y contextos relacionales de dominación, discriminación y marginación en todas esferas sociales y en cada ámbito convivencial de vida.

Sí quiero avisar a navegantes que el enfoque que doy sobre derechos humanos es iusfilosófico. Esto, en principio, me genera una contradicción muy grande, ya que considero que todo lo que se diga sobre los mismos, se realiza bajo el soporte de una praxis, sobre la base de entornos relacionales, de tramas sociales y a partir de las acciones de cada ser humano, incluso de quien reflexiona y piensa sobre los derechos humanos. Por ello, lo que siempre explicito conceptualmente y desde la teoría es un acompañamiento a los modos como se hacen y deshacen derechos humanos en cada espacio social. Además, considero que una teoría crítica sobre los derechos humanos tiene que partir de los contextos de vida y el mundo relacional en el que actúan, testimonian, experimentan y protagonizan los seres humanos que individual y colectivamente sufren violaciones plurales y diversas con las que se afrentan, dañan, perjudican y anulan la dignidad. No solo eso, sino algo que va más allá: la mirada con y desde abajo y con y desde los de abajo debe ser mucho mayor y más central que la mirada desde arriba, y con y desde los de arriba. Exige un mayor grado de exigencia y responsabilidad de cara a una más coherente universalidad ubicada y situada.

Esto también implica reconocer que los criterios de discernimiento éticos y morales, junto con los constructos teóricos y simbólicos que están conformados con componentes ideológicos y culturales, son muy importantes y nunca hay que desmerecerlos. Nos sirven de apoyo, en tanto mapas o muletas mentales con los que poder orientar y encaminar las acciones humanas, para decantarlas hacia un camino u otro en el modo de relacionarnos con el mundo. Son necesarios, pero siempre insuficientes, en el sentido de que las posibles pautas de conducta que señalan los marcos éticos y los epistémicos, se encuentran insertos en tramas sociales y entornos relacionales que son la base de la experiencia existencial y vital de todos los seres humanos. En esta retroalimentación e interrelación permanente, lo que quiero señalar es que la práctica socio-material es y debe ser la base sobre la que gira cualquier proceso de reconocimiento o no reconocimiento, de violación o no violación de los que entendemos y practicamos como derechos humanos.

Para profundizar un poco más, voy a caminar a través de una triple ramificación con sus potenciales bifurcaciones: a) por un lado, haciendo mención a cómo las teorías críticas pueden ayudar a una práctica de derechos humanos potenciando dos de los elementos o componentes que la caracterizan: visibilizar y enfrentar las desigualdades sociales y sistémicas, junto con las relaciones de poder que las sostienen y las consolidan; b) en segundo lugar, asumiendo que la lucha por los derechos y sus procesos relacionales y acciones prácticas de emancipación y liberación con las que tod@s somos tratados como sujetos y tratamos a tod@s como sujetos, son la base para la construcción de una realidad en la que lo universal sea coherente y verdaderamente cierto, radicalmente situado, al confrontar desde lo cotidiano las exclusiones concretas y particulares predominantes con las que se tratan como objetos a los seres humanos. Luchando y actuando desde prácticas de inclusiones concretas y particulares, habrá menos separación entre lo que se dice y lo que se hace, es decir, las tramas sociales y las acciones de reconocimientos y respetos mutuos, irán de la mano con los discursos y teorías de inclusiones abstractas. Se complementa esta idea con un concepto de democracia entendida como «demoarquía», cuyo eje está en los procesos prácticos que hacen que el poder será del pueblo, para el pueblo y desde el pueblo; y c) finalmente, a partir de los aportes del pensador alemán y costarricense, Franz Hinkelammert, diferenciaré entre una ética, con su racionalidad, funcional a las instituciones y las producciones humanas, y otra racionalidad con su ética funcional al ser humano y a la Naturaleza, denominada como un «humanismo de la praxis». Gracias a la primera se establecen las condiciones de posibilidad para que las instituciones como el mercado o el Estado puedan existir y desarrollarse apoyándose en mecanismo de funcionamiento perfecto.

Por medio de la segunda, el ser humano, junto con la Naturaleza, a partir de los entornos relacionales, y sus sociabilidades, generan realidades convivenciales en donde ambos son los seres supremos para todos los seres humanos y, por tanto, tratados con dignidad plena.

2. Desigualdad y relaciones de poder

En relación con la desigualdad y el poder o los poderes, siguiendo a la iusfilósofa vasca María Ángeles Barrére Unzueta, que se apoya en Cardinaux y Palombo, el pensamiento cumple una función crítica: x) cuando desvela las relaciones de poder; y) cuando lucha a favor de la igualdad cuando hay desigualdad que discrimina; y z) cuando instituye sujetos de derechos y no sujetos pasivos (2019).

En la misma línea, el iusfilósofo brasileño Antonio Carlos Wolkmer (2017), 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, 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, frente a desigualdades que discriminan y sistemas de dominación, buscando instancias donde el ser humano sea reconocido como sujeto, instancias jurídicas, políticas, económicas, sociales y culturales que deben ser plurales (Wolkmer, 2017).

También, en la misma sintonía de Antonio Carlos Wolkmer, el pedagogo brasileño Paulo Freire (1972), entiende por teoría crítica aquel pensamiento no dogmático, permanentemente autoconstruido. Es tanto una teoría como una práctica, que pretende liberar al ser humano de las mediaciones y de las relaciones de poder que lo dominan.

Por tanto, el pensamiento crítico posee dimensiones cuestionadoras, inconformistas y propositivas sobre las formas de conocimientos, los sistemas institucionales y las prácticas relacionales que conforman las sociedades y las organizaciones humanas con sus producciones y mediaciones. Las teorías críticas, aunque sea poniendo pequeños granitos de arena, compendian 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 (2019) 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, sistémico y estructural que las sustenta y que responde a la idea de opresión o «poder sobre». Guillermo Moro (2010) 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, generacionales y medioambientales.

Insistiendo sobre el tema de la desigualdad, María Ángeles Barrére Unzueta remarca desde una mirada feminista, la necesidad de enfrentar las desigualdades

institucionales, relacionales 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, relacionales y estructurales. No hay que reducir la confrontación a las desigualdades en sus consecuencias y en sus efectos dañinos y perversos, sino desde su raíz, previamente y yendo a sus fuentes de conformación y estructuración, intentando en todas las esferas sociales, desarrollar espacios de convivencia no desiguales y que no inferioricen a los seres humanos. En este sentido, el concepto de interseccionalidad amplía el análisis de todos los colectivos que sufren, cotidianamente, distintos tipos de dominación y exclusión por razones raciales, de clase, de género, sexuales, coloniales, ecológicas, medioambientales, etc., sobre instancias no únicamente institucionales, sino estructurales y sistémicas (Barreré, 2019). Las desigualdades discriminatorias poseen rostros diversos: sobre las mujeres, que representa a la mitad de la población de la especie humana y sobre colectivos, junto con la Naturaleza entendida como sujeto, que según el lugar geográfico pueden ser minoría o mayorías, con plurales y diferenciadas subjetividades raciales, étnicas, religiosas, ideológicas, sexuales y/o con identidad de género no binaria (LGTBI+), entre otras.

Asimismo, las desigualdades se sostienen sobre relaciones de poder que jerarquizan asimétricamente la realidad social sobre dispositivos que adjudican posiciones de superioridad de un@s sobre la inferioridad de otr@s. Por esta razón, un pensamiento crítico en general y una teoría crítica de los derechos humanos en particular, pretende investigar y enfrentar activamente los dispositivos y las estructuras de poder con sus consecuencias, que influyen, afectan y aparecen en todos los campos del mundo jurídico y no jurídicos, y cuyas dinámicas pueden consolidar entornos relacionales de dominación e imperio, con las que se tratan a algunos seres humanos como objetos, despreciándolos e inferiorizándolos, o entornos relacionales de emancipación y liberación, en donde todos los seres humanos son tratados como sujetos y dignamente.

Hay que tener en cuenta que las relaciones de poder ahora se vuelven mucho más complejas y sofisticadas, afectando biológica, corporal, mental, cultural, espiritual, ambiental y psíquicamente sobre la ciudadanía y sobre todos los seres humanos en su relación con la Naturaleza, desde la combinación de la bio-política o el bio-poder estudiado, entre otros, por Foucault (2025) y el psico-poder analizado por Byung-Chul Han (2017 y 2018). Pese a que algunos poderes son nominados y son visibles (p.e. el poder soberano reflejado en las instituciones del Estado), otras relaciones de poder son más difusas, anónimas, imperceptibles, ilocalizables, ocultas y difíciles de descifrar, siempre aparecen refrendadas por determinados actores o grupos oligárquicos que expanden un gobierno de elites sobre estructuras fractales de dominación, establecidas verticalmente en forma de red, esparcidas interseccionalmente (Lugones, 2008) y heterárquicamente desde dinámicas excluyentes e injustas (Grosfoguel, 2014). Asimismo, el historiador del derecho sevillano Bartolomé Clavero habla de poderes innominados que son los que instituyen realmente la realidad y son los que significan las normas y las instituciones, funcionando como su base y soporte (Clavero, 2007; Medici, 2011). El poder del padre de familia y el poder propietario junto con el poder colonial y el poder de las iglesias sobre la espiritualidad religiosa, entre otros, se complementan con múltiples dispositivos de control y terminan consolidando una subjetividad indolente, pasiva,

obediente y subyugada, así como un imaginario que aparenta una realidad donde nunca pasa nada, en la que el *statu quo* hay que mantenerlo por medio de jerarquías, asimetrías y desigualdades indiscutibles y blindadas.

Gustavo Zagrebelsky lo explica muy bien a nivel planetario en su libro «Libres siervos». Ahora el ejercicio del poder global se diluye en su ejercicio por fuerzas anónimas y abstractas, despersonalizadas, inexorables y no controladas por la ciudadanía que son los mercados, las inversiones y los inversores, el equilibrio financiero, la deuda pública, el desarrollo y el crecimiento, la innovación y la tecnociencia, la competencia y la competitividad, el consumo, los bancos... funcionan y operan como fantasmas que no se pueden discutir (Zagrebelsky, 2017). Y, tal como nos indica el sociólogo mexicano Pablo González Casanova (2000), refuerza un capitalismo corporativo apoyado en una combinación del paradigma científico clásico mecanicista, con el nuevo paradigma de las nuevas ciencias en su versión militarizada que es funcional al sistema y que excluye, elimina y externaliza todo lo que le pone en peligro (nuevo paradigma basado en la tecno-ciencia, la cibernética, las teorías de los sistemas organizacionales complejos y autorregulados, la informática, las matemáticas, la robótica, la neurociencia, la biología, la nanotecnología, la genética, etc.); el modo de difundirse y expandirse se realiza por los medios de comunicación y las instituciones de investigación y las universidades subvencionadas por las mega-corporaciones. Una de las armas letales para realizarlo se ejerce por el *Big Dataismo*, tal como dice Santiago López Petit (2020, p. 55), la vida controlada por la biopolítica es entendida ahora como un algoritmo que organiza el mundo.

Trasladándolo al campo del Derecho, no tenemos que olvidar la presencia constante del elemento ideológico y la omnipresencia de las relaciones de poder, tan ocultada e ignorada por la mayoría de las posiciones jurídicas cimentadas en el mecanicismo científico. Las normas y las leyes son productos de voluntades e intereses concretos. Las luchas, los conflictos sociales y las experiencias de contrastes expresan los diversos proyectos de vida de los grupos y clases sociales que discrepan en el modo como interpretar, gestionar, ordenar y consolidar sus imaginarios y cosmovisiones de organización institucional, en lo económico, lo político, lo social, lo religioso y lo cultural. Estas dimensiones de disputa, choque, pugna y enfrentamiento son las fuentes y el motor de la dinamicidad, la mutabilidad y el cambio continuo y permanente. El Derecho, como toda creación humana, es un producto artificial, discursivo, procedimental y material, siempre sujeto a interpretación. Está «contaminado» por las «estructuras de pensamiento y de acciones» de quienes lo crean, producen, recrean y reproducen a lo largo del tiempo. Además, el Derecho legitima el poder (que también lo crea), lo instituye, le dota de autoridad. Asimismo, faculta a decir o a hacer a quienes, jerárquicamente, conforman, la cúspide y la estructura social. Posee una alta carga simbólica y es un instrumento que es expresión, consolidación de los poderes tanto instituidos como instituyentes e innominados. El Derecho implica una lucha y una tensión continua (de ahí su dinamicidad compleja) entre la sujeción a los poderes y sus reglas y el ejercicio de dominio de estos poderes sobre las reglas. En este conflicto y combate, se buscan privilegios, equilibrios precarios o inestables entre intereses colectivos, de grupos, individuales y generales. El papel del Derecho depende de las relaciones de fuerza y la lucha de clases en el marco de los conflictos sociales. Donde hay poder, hay resistencia. La resistencia está en el interior de las relaciones de poder y siempre aparece una dialéctica entre dominadores y dominados, incluidos y excluidos (Lyra Filho, 1982 y Sousa Júnior, 2011). Además, las luchas en esa praxis dialéctica (Machado, 2024), se desdobl原因 dentro del marco normativo y jurídico estatal, con derechos ya legalizados y, también, fuera de él, en el marco normativo establecido por la sociedad y más allá de los aparatos del Estado. Por ello, los nuevos

paradigmas jurídicos deben partir de la aceptación y el reconocimiento de una normatividad plural en pugna, a ser efectivizada por los intereses de las clases populares con sus luchas frente a los intereses de las clases dominantes.

En definitiva, las desigualdades y los poderes que las sostienen, demanda un pensamiento que actúe, no sin riesgos, contradicciones, ambivalencias y errores, mediante reflexiones y prácticas preocupadas por visibilizar, subrayar, resistir y confrontar 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 en todas las esferas sociales, bien bajo dinámicas de exclusión con las que nos tramamos unos a otros como objetos, o bien bajo dinámicas de inclusión con las que todos nos tratamos como sujetos. Esta dimensión acompaña epistemológicamente el mundo de las acciones, las relaciones, las interrelaciones, los procesos y entornos relacionales que son los que, verdaderamente, dan la justa medida del contenido real y práctico referido al hacer y al deshacer de los derechos humanos, al grado de modulación en términos de violación, vulneración, reconocimiento, efectividad y realización. De poco sirve y para poc@s denunciar sin un mínimo actuación y de praxis, que contribuya a transformar las sociabilidades y ámbitos convivenciales desde dinámicas de emancipación y de liberación que generan el goce, el disfrute y la celebración de una dignidad radical para tod@s.

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 relacionales que, como ciudadanos, desarrollamos día a día dentro y fuera de los aparatos del Estado.

3. La lucha y la sensibilidad por derechos humanos contra cinismos y tecnocracias

Muy relacionado con lo dicho hasta ahora, está el componente de lucha de los derechos humanos. Cuando reflexionamos sobre ellos, sucede algo similar a la imagen que tenemos de un iceberg. Si pensamos en este gran bloque de hielo, percibimos que hay un tercio de su estructura que está en la superficie y que vemos, pero existe otra parte bajo el agua que está oculta y que no conocemos. Desde el inicio partimos de una idea equivocada se nos viene inmediatamente a la cabeza: parece como si solo la punta del iceberg fuera la única parte que realmente existe. No tenemos en cuenta los dos tercios que se ocultan debajo del agua y que son sus verdaderos cimientos. Comprender para actuar haciendo derechos humanos de un modo complejo, completo e integral, requiere explicar y facilitar, tanto los elementos que forman parte de la superficie que está a la vista, como los elementos existentes en su estructura y que permanecen debajo del agua y que, por ello hay que visibilizar y mostrar. Al igual que el iceberg, los derechos humanos esconden todo un mundo de matices y riquezas que no nos son ajenos, extraños ni desconocidos, sino que están muy cerca o forman parte de nosotros, en nuestro vivir cotidiano, en nuestros comportamientos y en el modo como desplegamos nuestras acciones, ya seamos estudiantes o profesores, padres de familia o hijos, empresarios o abogadas, jueces y juezas o policías, funcionarios, representantes políticos, sindicalistas o ciudadan@s.

Ya he reiterado en otras ocasiones, confluyendo con otras voces que, generalmente, para entender derechos humanos se suele acudir a una idea teórica y filosóficamente armada de los mismos, basada en las normas jurídicas, en las instituciones con el Estado a la cabeza y en ciertos valores que le dan fundamento

(como la libertad, la igualdad y la solidaridad), y que están o bien cimentados en la misma condición humana o bien reflejados en sus producciones normativas e institucionales. La parte del iceberg que vemos enfoca derechos humanos como si fueran solo aquellos derechos reflexionados por teóricos/as y filósofos/as y reconocidos tanto en el ámbito internacional como nacional, por las constituciones, normas fundamentales, cartas magnas, tratados y declaraciones basadas en valores. Con todo ello nos encontramos con una comprensión y concepción normativista, estatista, formalista, teórico-abstracta, delegativa, burocrática (en el sentido de que son las instancias estatales y sus funcionarios las únicas responsables de garantizarlos), y pos-violatoria, es decir, que derechos humanos se protegen cuando se violan, no antes (Sánchez, 2011 y 2015). De ahí que debamos abrir el horizonte a estadios pre-violatorios y a instancias multigarantistas, que van más allá de lo instituido, de lo teórico, lo normativo, lo formal y lo estatal-funcionario, otorgándonos más poder y protagonismos a nosotros mismos, los seres humanos, en tanto sujetos relacionales empoderados y con capacidad constante y permanente de crear y significar realidades.

Cuando hablo de luchas me refiero tanto a la lucha y a la acción social colectiva, expresada en forma de movimiento social en su diversa expresión, como a la lucha individual y cotidiana. Ambas son los ámbitos y los lugares que dan origen a los derechos humanos y los mantiene vivos en tanto procesos relacionales y de contrastes. En los dos casos, los derechos humanos tienen más que ver con la definición de Joaquín Herrera (2005), entendidos como procesos de lucha por abrir y consolidar espacios de libertad y dignidad humanas, es decir, como procesos de apertura y de consolidación de espacios de lucha en favor de la dignidad. En concreto, pueden ser concebidos como el conjunto de prácticas, acciones y actuaciones sociopolíticas, simbólicas, culturales e institucionales tanto jurídicas como no jurídicas, realizadas por seres humanos cuando reaccionan contra los excesos de cualquier tipo de poder que les impide que puedan autoconstituirse como sujetos plurales y diferenciados. En este caso, las luchas se manifiestan por medio de demandas y reivindicaciones populares en forma de movimientos sociales.

Según Helio Gallardo, estas luchas parten del imaginario burgués en el tránsito a la Modernidad, pero van más allá de ese imaginario y trascienden el molde trazado por la lucha burguesa, extendiéndose los imaginarios a toda movilización y reacción frente a cualquier expresión de poder. La matriz y la base de derechos humanos están constituida socio-históricamente por la formación social moderna, por sus instituciones, dinámicas y lógicas. La lucha de la burguesía como sociedad civil emergente y moderna, fundamentó derechos humanos a través de su dinámica reivindicativa de liberación frente a todo impedimento ilegítimo establecido por los reyes, los señores feudales y la Iglesia, quienes no reconocían la ampliación de las experiencias de humanidad expresadas en las particularidades de la vida burguesa (Gallardo, 2007 y Sánchez, 2018). Pero esta matriz, que posee un horizonte de esperanza y posibilidades muy fuerte, en su origen y posterior desarrollo, estuvo y continúa estando desgarrada por tensiones, oposiciones y conflictos diversos. Ejemplos los tenemos en los pueblos indígenas, los colectivos de mujeres y las luchas feministas, los movimientos LGTB+, las luchas del proletariado y la clase trabajadora, los colectivos y movimientos contra el racismo, la colonización y la esclavitud, las luchas de los estudiantes, de los grupos ambientalistas, etc. Por tanto, nos encontramos con unos derechos humanos generados desde múltiples colectivos que reaccionan contra distintas y plurales expresiones de poderes que se exceden y se extralimitan, incluso con el asesinato, violando y agrediendo la dignidad de los seres humanos, así como también impidiendo la posibilidad de su goce, su disfrute y su celebración.

En cuanto a las luchas cotidianas e individuales, que también son políticas, no solo jurídicas, tenemos que percibir el hecho de que todos estamos implicados en las prácticas y en los diversos modos de efectividad que hacen realidad los derechos humanos. De hecho, esta dimensión enfrenta el efecto estático y congelado o puntual y azaroso de las formas jurídicas expresadas en leyes y reglamentos, por medio del conjunto de actuaciones y relaciones personales, concretas y cercanas encaminadas a hacer efectivos los derechos proclamados y objetivados jurídico-positivamente. Incluso desde nuestras acciones del día a día que reconocen y hacen derechos, que no los violan, se enfrenta mejor esa deficiencia generalizada de entender derechos humanos a partir de bellos discursos de inclusiones abstractas, pero que poseen un suelo y un terreno cimentado en exclusiones y asimetrías concretas y particulares, que están estructuralmente establecidas.

Si con el primer tipo de lucha por los derechos, a través de los movimientos sociales, nos encontramos con unos derechos humanos generados desde poderes constituyentes e instituyentes populares con una potencial y mayor fuerza colectiva transformadora, en este segundo tipo de lucha relacional del día a día, que empieza desde el desayuno y desde cuando nos despertamos y nos levantamos, los derechos humanos son ejercidos por poderes instituyentes de carácter más «cotidianistas», expresados con la facultad o potencialidad individual y personal y las acciones particulares desenvueltas por cada persona, diariamente, en cada espacio social (Sánchez, 2018). Por medio de ellas, las inclusiones de reconocimiento y realización concretas y particulares se pueden extender, fortaleciéndose, a nivel más estructural.

Por otro lado, una de las versiones formales y positivistas de los derechos humanos y que está generalizada, se manifiesta en un discurso que denomino tecnocrático y que provoca la pasividad y la inacción ciudadana. Se basa en el sentido político de la gobernanza, entendida como gobierno de tecnócratas que debe gestionarlo todo en términos económicos y de austeridad. La tecnocracia y la deudocracia –el pago de la deuda pública y sus intereses– marcan las acciones institucionales en torno a los derechos humanos que solo se garantizan en función del presupuesto público y el coste económico que conllevan (Holmes y Sunstein, 2011). Solo pueden ser reconocidos, arbitrariamente, por una especie de sentimiento caritativo de burocracias públicas y privadas que consideran a los derechos humanos como regalos para quien realmente se lo merecen por criterios de eficiencia, ideológicos y de benevolencia. Son los técnicos, inspirados desde consideraciones financieras, especulativas y económicas crematísticas quienes dan y quitan la mano, atacando y quebrando la legalidad y la normatividad de los estados constitucionales de derecho, haciendo retroceder el papel de la ley, del derecho, de los estados sociales de derecho y de las constituciones garantistas (Zagrebel'sky, 2017). Irónicamente, el buenismo ético de los ilusos idealistas y utópicos se sustituye por otro buenismo, el empresarial. La bondad de los empresarios y los tecnócratas se impone frente a cualquier propuesta de justicia social.

Frente a esa concepción autores como Ignacio Ellacuría y Helio Gallardo, entre otros, tratan de complejizar esa estructura de derechos humanos estrecha, reducida y simplificada que hay que saber ampliar para que la teoría vaya de la mano con una práctica no discriminadora ni excluyente. Helio Gallardo señala, al menos, cinco partes o cinco elementos que conforman la estructura de derechos humanos: a) la reflexión filosófica o dimensión teórica y doctrinal; b) el reconocimiento jurídico-positivo e institucional a nivel nacional e internacional; c) la eficacia y efectividad jurídica estatal –políticas públicas y sentencias judiciales–; d) la lucha social; y e) la sensibilidad sociocultural (Gallardo, 2000, 2006a, 2006b y 2007).

El mismo Ignacio Ellacuría, reconociendo lo complejo y ambiguo de su significado por ser enfocado desde múltiples perspectivas, amplía la comprensión de los derechos humanos diversificándolas a partir de varias dimensiones, algunas coincidentes con los elementos arriba subrayados: a) como necesidades de la convivencia social y política en tanto elemento biológico; b) como exigencia física antes que moral aludiendo a su carácter material; c) como producto histórico y que continuamente hay que historizar, siendo fruto y parte de procesos y praxis de colectivos humanos, expresando una dimensión de producción socio-histórica y relacional; d) como aspiraciones naturales que se van actualizando de manera desigual; e) como prescripciones éticas, valores e ideales utópicos que se cumplen o incumplen, se aplican o inaplican, provocando mayores o menores dosis de humanidad; f) como momentos ideológicos y momentos ideologizados en el instante que se hacen exclusivos de una minoría. Derechos humanos pueden ser privilegio para unos pocos y no ser garantizados ni realizados para muchos; g) como derechos positivos gestionados por instancias estatales e internacionales; y h) como convenciones y contratos entre individuos y/o estados (Ellacuría, 2012). Estas cinco últimas dimensiones explicitan la tensión y la posible reversibilidad entre lo teórico-axiológico y lo práctico y lo realmente efectivizado, además de explicitar a qué colectivos se les reconoce e incluye más y qué colectivos se les excluye, no se les reconoce y se les discrimina en la praxis y en lo socio-material.

Una vez incorporados estos distintos elementos que conforman la estructura global y abierta del iceberg de los derechos humanos, se puede enfrentar mejor y con más contundencia el paradigma iuspositivista y, en cierta medida, también garantista, aunque este es mucho más emancipador, que predomina en la cultura jurídica y también social. Este paradigma los aquilata, los estrecha y los enmarca blindándolos desde un prisma exclusivamente formal, estatal y normativo. Incluso sus discursos vienen acompañados por un lenguaje excesivamente técnico, poco claro y muy difícil de entender para cualquier ciudadano de a pie (Arenas, J. y Wences, I., 2024).

Uno de los errores de enseñar, pensar y concebir derechos humanos aparece cuando se reduce al imaginario institucionalizado, oficial y generalizado cimentado en los tres primeros elementos señalados por Helio Gallardo con sus matices: a) la dimensión normativa e institucional –derecho positivo, convenciones y contratos en la terminología de Ellacuría–; b) la dimensión teórico-filosófica y la eficacia jurídico-estatal –circuitos judiciales–, sumado el elemento de los valores (f), pero solo en relación a aquellos valores objetivados y positivizados en normas y teorizados por técnicos, operadores jurídicos y filósofos/as especialistas. Aunque sean elementos necesarios, son insuficientes.

De esta manera se desconsidera o se da escasa importancia a otros ámbitos fundamentales, al situarlos por debajo del tercio del iceberg que aparece en la superficie. Es lo que sucede, por ejemplo, con la lucha social y su dimensión sociohistórica e instituyente, que, incluso cuando se reconoce, se hace de manera muy puntual y reducida, limitada a un momento originario y fundante. También ocurre con la eficacia no jurídica y la eficacia jurídica no estatal al descartarse el carácter político y pluralista tanto del Derecho como de los derechos humanos y que, también, pueden ser hechos y deshechos fuera de las instancias estatales. Los pueblos indígenas son un claro ejemplo de ello con sus propios sistemas normativos.

Igualmente, lo mismo pasa cuando se desconsidera la cultura, el saber y la sensibilidad popular, ya que son básicos para poder entender y conocer mejor derechos humanos y ponerlos más coherentemente en práctica, aludiendo a esa dimensión o componente utópico positivo y situado, que ayuda a la gente caminar frente a todo aquello que achica, reduce o aniquila la condición plural, abierta,

procesual y diferenciada de lo humano. Hay que tener en cuenta que la cultura y el saber popular también objetivan y reflejan sus valores y principios éticos en fuentes artísticas y productos culturales como música o canciones, fiestas, bailes, pinturas, refranes y otras expresiones que no se ciñen al patrón normativo-jurídico. Expresan la dimensión creadora, instituyente y constructora de realidad. El caso es que todos estos insumos infravalorados hay que supervisibilizarlos y mostrarlos, porque nos pueden permitir superar y/o enfrentar esa separación estructural que existe entre lo que se dice y lo que se hace sobre derechos humanos, y que impiden desarrollarnos como sujetos autónomos plurales y diferenciados.

Para finalizar, una de las causas de que la práctica se separe de los discursos sobre derechos humanos, procede de la despolitización de la vida pública y en común. Se prefieren ciudadanos siervos y esclavos que sean solo consumidores de todo lo que ofrezca el mercado capitalista. Es más, junto a un ataque a lo público, se despolitiza a la sociedad civil por lo que he dicho arriba sobre la gobernanza. La política pasa a ser también un asunto de tecnócratas, que no únicamente controlan la distribución en el reconocimiento de los derechos humanos. Se privatizan las instituciones del Estado bajo el dogma de la eficiencia. Zygmunt Bauman lo explica con la pérdida del espacio del *ágora* griega que servía de mediación entre la *ecclesia* –lo público institucional– y el *oikos* –el ámbito de lo privado– (Bauman, 2002) y que considera que es la base para desarrollar la autonomía de seres humanos libres. Lo público y lo privado discutido participativamente entre la ciudadanía se disminuye y se hace desaparecer, restringiendo la democracia deliberativa y más presencial a su mínima expresión, siendo sustituida por la deudocracia y la eficienocracia. El mundo económico aparentemente despolitizado, termina fagocitando al mundo político, pasando las instituciones a ser su brazo derecho y anulándose la capacidad instituyente de la ciudadanía (Sánchez, 2018).

Los políticos ya no definen la política y los gobiernos dependen menos de los parlamentos y de las elecciones, puesto que se deciden en otras esferas –mundo de los negocios y *lex mercatoria*–. Se nos retira en tanto ciudadan@s nuestra capacidad de significar y constituir nuestras realidades. Además, el mundo virtual con su incremento azuzado por la crisis generada con ocasión del COVID-19, fortalece el biopoder digital al crear nuestras propias prisiones en nuestras casas. El *ágora* tradicional se sustituye por el *ágora* de sala de estar o de cuarto de baño. Las máquinas portátiles de telecomunicaciones se convierten en nuestros nuevos carceleros y como bien denuncia Paul Preciado, la política ciudadana pasa a ser una telerrepública de nuestras casas (Preciado, 2020), cuyo basamento son las mónadas conectadas en las redes sociales sin una cultura ciudadana previa estructurada socio-materialmente de manera presencial y realmente participativa.

Por todos estos motivos, considero que, junto con un concepto complejo, sociohistórico y relacional de derechos humanos basado en sus prácticas, sus procesos instituyentes, sus entornos relacionales y sus tramas sociales, hay que articular una idea de democracia entendida como *demoarquía* (Rodríguez, 2005a y 2005b). No se trata de entenderla como el gobierno del pueblo y para el pueblo, tal como señaló Abraham Lincoln en 1863 en su discurso de Gettysburg, sino como el poder del pueblo, para el pueblo, con el pueblo y desde el pueblo. La democracia y sus procesos de democratización no solo se conciben como una forma de gobierno, sino, mejor como un conjunto de acciones, conceptos y mediaciones que tienen como objetivo posibilitar el poder del pueblo para el pueblo (*demos*) y desde el pueblo, desde la lucha, la reclamación y la reivindicación de los miembros de una comunidad o una sociedad que construye directamente comunidad en sus espacios de convivencia, en el sentido de la democracia radical de Douglas Lummis (2002) y que se sitúa y parte de lo local y lo cotidiano. Con la democracia debe ser la ciudadanía y

el pueblo en su conjunto, no entendido cuantitativamente solo como masa, sino como sujetos con poder soberano, quienes asuman su responsabilidad y el deber de autogobernarse por sus propios medios, tanto a nivel local, como regional y nacional. Todo ser humano tiene que participar directamente en todo aquello que le afecta en el ámbito de lo público no estatal y en los ámbitos comunales (Esteve, 2025), sin que sea incompatible con el apoyo complementario de mecanismos de representación. Por ello, esta idea de democracia se opone a cualquier tentación de la ciudadanía y del pueblo a abandonarse, como única expresión, en manos de expertos o de un número limitado de ciudadanos en aquellos espacios en donde se desarrollan las relaciones humanas y que se incardinan en torno al ámbito de lo público estatal. Democracia entendida como práctica plural de control y ejercicio del poder por parte de ciudadan@s soberan@s y como modo, forma y proyecto de vida, no solo concebida como gobernabilidad.

4. Humanismo de la praxis frente a éticas funcionales a las instituciones

Arriba comenté que los criterios de discernimiento éticos y morales, junto con los constructos teóricos y simbólicos que están conformados con componentes ideológicos y culturales, son muy importantes y nunca hay que desmerecerlos de cara a lo que hacemos diariamente y en relación con nuestras prácticas. Nos sirven como muletas mentales con los que poder orientar y encaminar las acciones humanas, para decantarlas hacia un camino u otro, en el modo de relacionarnos con el mundo. Las posibles pautas de conducta que señalan los marcos éticos y los epistémicos, se encuentran insertos en tramas sociales y en entornos relacionales que son la base de nuestra experiencia existencial.

Franz Hinkelammert, en muchos de sus trabajos (1985, 2007 y 2022), ha ido diferenciando entre una ética, con su racionalidad, que es funcional a las instituciones y las producciones humanas, y otra racionalidad que posee una ética funcional al ser humano y a la Naturaleza. La denomina como un «humanismo de la praxis». No es un humanismo del sentimiento o emocional, ni un juicio de valor. Se basa en el amor al prójimo y posee muchas expresiones (Hinkelammert, 2022, pp. 202-203, 228-229 y 316). Sirve de criterio orientativo para lograr la mejor convivencia social posible, bajo el referente de construir un mundo en el que quepamos todos y en el que quepan muchos mundos. Por ética entiende el conjunto de criterios, de dispositivos y de elementos normativos que hay que tener en cuenta para que el ser humano, como ser que es parte de una sociedad, pueda vivir. Toda sociedad posee una o varias éticas, por muy inhumanas e injustas que sean. Cada institución también posee una ética para que pueda existir. El problema es saber cuál es la más humana y cuál es la mejor convivencia entre los seres humanos, con el objetivo de que haga posible la producción y la distribución de bienes y servicios suficientes para tod@s, sin que las éticas con sus conceptos trascendentales de perfección se reduzcan a desarrollarse como meros mecanismos de funcionamiento de las instituciones, en tanto éticas del mercado o éticas del Estado, por ejemplo (Hinkelammert, 2022, pp. 92-94 y 202).

El pensador tico-alemán distingue dos métodos de acceso, de reacción y de gestión de la realidad sociable y relacional (Hinkelammert, 1985, pp. 21, 23, 26-27 y 2002; Sánchez Rubio, 1999, pp. 191-195): a) en primer lugar, el establecido por los marcos categoriales de las ciencias sociales y empíricas, apuntalados por los conceptos trascendentales con los que, desde lo imposible, entendido como límite que el ser humano nunca va a poder rebasar y superar, se logra avanzar en el horizonte de lo posible y la práctico. Hinkelammert retoma el concepto de orientación trascendental de Kant, pero los pasa del individuo particular y dirigido a sí mismo y consigo mismo, hacia las relaciones sociales e intersubjetivas entre los individuos, es decir, los traslada de términos morales al ámbito de la praxis social (2022, pp. 52-54);

y b) el segundo, por medio de la razón utópica de los proyectos modernos de sociedades ideales, plenas y perfectas 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 en el reconocimiento de las necesidades y las capacidades humanas, todas articuladas relacional y socio-materialmente.

Para entender ambos métodos de acceso y gestión, hay que partir de la idea de que el ser humano tiene una serie de límites de conocimiento, epistemológicos y prácticos para acceder a la realidad. No puede abarcarla toda. En esos casos, lo que podemos y no podemos pensar o hacer, viene expresado en términos de condiciones de vida humana real y concreta –*conditio humana*–. Pese a que en nuestra forma de pensar intentamos trascender la realidad, nuestro carácter socio-material limita los conceptos universales que conforman los marcos categoriales de las ciencias empíricas que funcionan con tendencias trascendentales. Hay una relación continua entre la totalidad desconocida a los que aluden esos conceptos universales, y la real posibilidad de observar y experimentar lo que esos marcos trascendentales, potencialmente, nos indican como idealidad que nunca podemos abarcar y captar. Entre lo imposible y lo posible se establece una tensión, concretizada entre los seres actuantes, prácticos y relacionales que somos y el campo infinito y trascendente de opciones que creamos para transformar nuestra realidad finita en función de esas imposibilidades que nos sirven de criterios de orientación, y que permite al ser humano, a través de sus tramas sociales, transformar la realidad en una *empiria* por medio las producciones humanas materiales, institucionales y tecnológicas. Por esta razón, para Hinkelammert el estar vivos y la vida de todo ser humano, sin excepciones, posibilita articular los fines posibles que nuestra condición finita y contingente nos permite, y que desde lo factible se materializa en los entornos relacionales y en las tramas sociales. Solo si estamos vivos, podemos proyectar y realizar fines. Es nuestro modo de realidad que posibilita el establecimiento de opciones y fines posibles y factibles. Sirve de condición de posibilidad para todo lo que experimentamos, generamos y producimos (Hinkelammert, 1985, pp. 22 y 23, 56 y 57).

También hay que tener en cuenta, que somos seres que vivimos en sociedad, somos seres sociales, nos interrelacionamos unos con otros. Cada sociedad tiene un marco concreto de relaciones en el que el acceso a los medios o bienes materiales que se producen –división social del trabajo, el modo de producción, la distribución de los ingresos y el producto social– es fundamental para saber quién tiene más y mejores, o quién posee menos y peores opciones para vivir una vida digna de ser vivida. Dependiendo de cómo se organice el sistema de necesidades y de capacidades humanas, con sus satisfactores posibilitadores, comprobaremos si nos encontramos con un orden social o un proyecto de vida que incluye y reconoce a todos sus miembros o solo a unos pocos. Aquí aparece el elemento relativo al arte de lo posible de la política. Elaboramos proyectos de sociedades ideales, diseñadas en función de una ordenación adecuada de las relaciones humanas. Implica una tendencia de la naturaleza humana a lograr lo perfecto, a conseguir lo mejor. Desde ella construimos las utopías con las 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. 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 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 existir. Por ello, el ideal de progreso infinito y asintótico, tan propio del pensamiento occidental en muchas de sus expresiones ideológicas, políticas y científicas, provoca la destrucción de lo humano y sacrifica la realidad de lo posible y de lo factible, al caer en un proceso de mala infinitud. Como fin en sí mismo y perfecto, es imposible de alcanzar. Por ello, perseguirlo cueste lo que cueste, implica la eliminación de cualquier hipotética o real quiebra y fractura, es decir, de toda amenaza humana que pueda distorsionarlo y/o impedirlo.

A partir de todo este razonamiento, Hinkelammert concibe su humanismo de la praxis en tanto racionalidad preocupada por el reconocimiento de las condiciones de existencia dignas de los seres humanos. Posee un fuerte potencial para desenvolver espacios de convivencia en donde quepamos tod@s, mucho mayor a los espacios idolatrados desarrollados por las que, denomina, éticas y políticas funcionales a las instituciones como mercado, el dinero o el Estado, más preocupadas por el perfecto funcionamiento de estas. Dicho humanismo lo estructura a partir de varias fuentes, siendo una de las principales de Karl Marx (1974, p. 100), 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 liberación. Consiste en la afirmación de que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano desde el imperativo de echar por tierra, cuestionar y criticar todas las relaciones en el que el ser humano sea humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado (Hinkelammert, 2022, pp. 59, 66 y 67). En el mismo sentido, para Reyes Mate, el que el hombre sea la esencia suprema para el hombre tiene que dar respuesta a cualquier situación de humillación, esclavitud, 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 verdad (Mate, 2018, p. 80).

La otra fuente en la que basa el humanismo de la praxis es Pablo de Tarso. La hipótesis de trabajo de Hinkelammert 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 el que los elegidos son los pobres, los plebeyos y los despreciados, nos encontramos con la raíz de los derechos humanos, siendo la primera declaración de estos en la historia. Se trata, como ya he señalado, de un proyecto y de una racionalidad de, y para, la praxis con el que se discierne las mejores condiciones de convivencia. Este humanismo de la praxis es un proyecto universal de justicia e igualdad para toda la Humanidad. Sirve de criterio de orientación contra cualquier manifestación de discriminación individual y cultural, en base a el reconocimiento de las diversidades y las diferencias humanas. La igualdad no se entiende como uniformidad, más bien significa que no se acepta usar las diferencias, ni de las mujeres, como pretexto de discriminaciones, sin inferiorizar a nadie. Su eje y centro es el amor al prójimo (Hinkelammert, 2022, pp. 13, 19 y 40 y ss.).

En realidad, el humanismo de la praxis aglutina múltiples expresiones y especificaciones en tanto criterios de orientación. Hinkelammert señala la existencia de muchas versiones de conceptos trascendentales de perfección de la convivencia humana, que giran en torno al amor al prójimo: el «yo soy, si tú eres» del teólogo surafricano de Desmond Tutú y la tradición africana del Ubuntu; «el ama al prójimo, porque tú mismo eres él» de Levinas; el «de cada uno según sus capacidades y a

cada uno según sus necesidades» marxiano con su imperativo categórico contra cualquier proceso de victimización, etc. (Hinkelammert, 2022, pp. 204 y 228-230).

Por medio del humanismo de la praxis, las instituciones como el mercado, el dinero, la propiedad privada o el Estado, que siempre amenazan la vida humana por convertirse en autorreferentes y por beneficiar solo a unos pocos, ahora se articulan y desarrollan como condiciones de posibilidad de la vida humana, sin excepciones, que es el referente que los limita en su realización automática, ciega y excluyente (Hinkelammert, 2022, pp. 204 y 225-228). El ser humano, junto con la Naturaleza, a partir de los entornos relacionales y sus sociabilidades, ofrecen racionalidades con las que discernir, orientar y producir realidades convivenciales en donde ambos son los seres supremos para todos los seres humanos y, por tanto, tratados con dignidad plena. En cambio, con las éticas funcionales se establecen las condiciones de posibilidad para que las instituciones funcionen, y puedan existir y desarrollarse, por medio de mecanismo de funcionamiento perfecto cuyos valores no son ni derechos humanos ni la dignidad, ni la libertad. No los tienen como objetivo principal y central.

Concluyendo, este referente de la racionalidad del humanismo de la praxis, con sus distintas versiones, nos pone en guardia y sienta las bases para confrontar y evitar las fetichizaciones de nuestras propias producciones o mediaciones que se manifiestan de múltiples maneras: en forma de instituciones –mercado, propiedad privada, dinero, Estado–; o como valores, principios –libertad, igualdad, tolerancia–; en forma de teorías, creencias, saberes –fe, razón, ciencia, teoría filosófica–; o como un producto cultural –como ejemplo, la tecnología o la idea de patria o nación–. Por diversas razones, todas ellas terminan idolatrándose, convirtiéndolas en algo superior, y rebajando la condición humana a objeto o a algo inferior. En estos casos, las éticas sobre las que se construyen sus posibilidades de funcionamiento pueden ser injustas e inhumanas por el sesgo decantado hacia lo institucional y el sacrificio que justifican de la misma condición de vivir, haciendo prescindible al ser humano. Los derechos humanos no son el objetivo ni la finalidad, sino el funcionamiento perfecto de las instituciones y los «derechos» que lo hacen posible. Por el contrario, con el humanismo de la praxis, aunque los riesgos de injusticia siempre aparecen debido a la contingencia humana y sus contradicciones, reversiones, contrastes y ambivalencias continuas, se hacen potencialmente menos presentes o se disminuyen por representar una racionalidad que permite discernir mejor la modulación de lo universal y la presencia de la inversión/reversión ideológica de los derechos humanos. Si el ser humano debe ser siempre el referente en toda producción y entorno relacional, el problema aparece cuando no se le reconoce, se le rechaza y se le pierde como horizonte de sentido y como bandera en los objetivos y medios destinados a gestionar las sociedades.

En definitiva, la naturaleza humana se caracteriza por ser relacional. Desde las relaciones humanas se expresan los ámbitos de convivencia excluyentes y discriminadores o incluyentes e integradores tanto con nosotros mismos, con nuestros semejantes y con la Naturaleza. El hacer, la acción, la actuación y la praxis de relaciones construyen los medios con los que los procesos culturales y simbólicos crean los valores, los principios, los saberes, los poderes y las instituciones con las que dar curso al sistema de necesidades y capacidades humanas. Estas pueden estar dirigidas a todos los miembros de una sociedad o solo a unos pocos desde lógicas de desigualdad y jerarquía o desde lógicas de igualdad y horizontalidad. El humanismo de la praxis ofrece criterios para que la práctica sea haciendo y posibilitando derechos humanos, no violándolos.

Bibliografía

- Arenas Arias, G.J. y Wences, I. (coords.) (2024). *¿Cómo puede alguien cumplir una ley que no entiende?* Marcial Pons.
- Barrère Unzueta, M^a A. (2019). *Feminismo y Derecho. Fragmentos para un Derecho antisubordiscriminatorio*. Ediciones Olejnik.
- Bauman, Z. (2002). *En busca de la política*. F.C.E.
- Clavero, B. (2007). *El orden de los poderes. Historias Constituyentes de la Trinidad Constitucional*. Trotta.
- Demo, P. (2019). Direitos humanos supremacistas a brasileira. De como fabrica cidadanías privilegiadas. Mimeo. 2019. Disponible en: <https://pedrodemo.blogspot.com/2019/10/ensaio-450-direitos-humanos.html>
- Ellacuría, I. (2012). Hacia una conceptualización de los derechos humanos. En J.A. Senent de Frutos (Ed.), *La lucha por la justicia social. Selección de textos en Ellacuría (1969-1989)*. Universidad de Deusto.
- Esteva, G. (2025). *Zapatismo/EZLN. Antologías de la dignidad. Textos de 1994-2021*. Akal.
- Foucault, M. (2025). *Microfísica del poder*. Siglo XXI.
- Freire, P. (1972). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI.
- Gallardo, H. (2000). *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*. Editorial Tierra Nueva.
- Gallardo, H. (2005). *Siglo XXI: militar en la izquierda*. Arlekin.
- Gallardo, H. (2006a). *Siglo XXI: producir un mundo*. Arlekin.
- Gallardo, H. (2006b). *Derechos humanos como movimiento social*. Ediciones desde abajo.
- Gallardo, H. (2007). *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*, Imprenta Francisco Gómez.
- González Casanova, P. (2000). *Las nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política*. Anthropos.
- Grosfoguel, R. (2014). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global. En B. Sousa Santos y P. Meneses (Ed.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal.
- Han, B.Ch. (2016). *Sobre el poder*. Herder.
- Han, B.Ch. (2017). *Psicopolítica*. Herder.
- Herrera Flores, J. (2005). *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Los Libros de la Catarata.
- Hinkelammert, F. (1985). *Crítica de la razón utópica*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto: del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2022). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la Modernidad. Crítica a la razón mítica en la historia occidental*, 2ª edición. Escuela de Economía, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional.
- Holmes, S. y Sunstein, C.R. (2011). *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos*. Siglo XXI.
- López Petit, S. (2020). El coronavirus como declaración de guerra. En VV.AA, *La sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Lugones, M^a (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Lummis, C. D. (2002). Siglo XXI.
- Lyra Filho, R. (1982). *O que é direito?* Brasiliense.
- Machado, A. A. (2024). *A teoria do direito, hoje*. Cultura Académica Editora.

- Marx, K. y Engels, F. (1974). *Escritos sobre la religión*. Sígueme. Salamanca.
- Mate, R. (2018). *El tiempo, tribunal de la Historia*. Trotta.
- Medici, A. (2011). *El malestar en la cultura jurídica*. Editorial de la Universidad de La Plata.
- Moro, G. (2010). "Introducción" al libro de Kennedy, D., *Izquierda y derecho. Ensayos de teoría jurídica crítica*. Siglo XXI.
- Preciado, P. (2020). Aprendiendo del virus. En VV.AA, *La sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Rodríguez Prieto, R. (2005a). *Ciudadanos soberanos*. Almuzara.
- Rodríguez Prieto, R. (2005b). *Construyendo democracia: una propuesta para el debate*. Aconcagua libros.
- Sánchez Rubio, D. (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Desclee de Brouwer.
- Sánchez Rubio, D. (2011). *Encantos y desencantos de los derechos humanos*. Icaria.
- Sánchez Rubio, D. (2015). Contra una cultura estática y anestesiada de derechos humanos. Por una recuperación de las dimensiones constituyentes de la lucha por los derechos. *Derechos y libertades*, 33, 99-133. <https://www.dykinson.com/revistas/revista-derechos-y-libertades/539/10.14679/1013>
- Sánchez Rubio, D. (2018). *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*. Akal.
- Sousa Junior, J.G. (2011). *Direito como liberdade. O direito achado na rua*. Sergio Antonio Fabris.
- Wolkmer, A.C. (2017). *Teoría crítica del Derecho desde América Latina*. Akal.
- Zagrebelsky, G. (2017). *Libres siervos. El Gran Inquisidor y los enigmas del poder*. Trotta.