

David Sánchez Rubio

# Algunos aportes del pensamiento de Franz Hinkelammert sobre la idea y la práctica de Derechos Humanos

---

**Resumen:** *En este trabajo se exponen cinco aportaciones del pensamiento de Franz Hinkelammert en el campo de los derechos humanos que están interrelacionadas y muy vinculadas entre sí: 1) una fe antropológica por el ser humano; 2) la crítica a la razón utópica extendida a los procesos idolátricos y fetichistas de las producciones humanas, junto con los principios de imposibilidad de las ciencias empíricas y a la forma como afecta a la condición humana; 3) la inversión ideológica de los derechos humanos; 4) el imperativo categórico contra los procesos de victimización; y 5) el criterio y el principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en su circuito con la Naturaleza.*

**Palabras clave:** *derechos humanos; fe antropológica; idolatría; razón utópica; inversión ideológica; vida humana.*

**Abstract:** *This paper presents five contributions of Franz Hinkelammert's thought in the field of human rights that are interrelated and closely linked to each other: 1) an anthropological faith in the human being; 2) the criticism of utopian reason extended to the idolatrous and fetishistic processes of human production, together with the principles of impossibility of the empirical sciences and the way in which it affects the human condition;*

*3) the ideological inversion of human rights; 4) the categorical imperative against victimization processes; and 5) the criterion and principle of production, reproduction and development of human life in its circuit with Nature.*

**Keywords:** *human rights; anthropological faith; idolatry; utopian reason; ideological investment; human life.*

## 1. Introducción

Si tengo que ser sincero, hay tres autores que a lo largo de mi vida como investigador y filósofo del derecho me han inspirado por sus teorías, por sus ideas y por sus paradigmas. Sin duda, son mis principales referentes y quienes más me han influido en el modo de ver la realidad en general, y la realidad política, jurídica, social y cultural en particular, pero para ser más afinado y preciso, sus enfoques sobre los derechos humanos orientan mi manera de hacerlos y de decirlos. Ellos son Joaquín Herrera Flores, Franz Hinkelammert y Helio Gallardo. Hay otros autores que también están presentes, como Edgar Morin, Leopoldo Zea, Albert Camus, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Ángela Davis, Alda Facio, Jesús Antonio de la Torre Rangel e Ignacio Ellacuría, entre otros, pero la triada Franz-Helio-Joaquín conforman el eje principal sobre el cual



estructuro gran parte de mi propio pensamiento que se proyecta sobre una voz, que es la mía y que es fruto de la confluencia de muchas voces. No obstante, como este trabajo es un modo de homenajear a la obra de Franz Hinkelammert, voy a intentar describir algunas de las ideas que considero son fundamentales para lo que creo es un enfoque crítico, socio-materialista y socio-histórico de los derechos humanos. Evidentemente, el pensamiento de Hinkelammert es, además de profundo y amplio, inabarcable en los campos de la teología, la economía, la economía política, la ética y la filosofía, principalmente, pero yo ahora solo me situaré en el área de los derechos humanos dentro del paradigma dialógico, recurrente e interdisciplinar que aparece en la obra de Franz Hinkelammert. Para ello destacaré y expondré cinco aportaciones basilares que están interrelacionadas y muy vinculadas entre sí: 1) en primer lugar, una fe antropológica por el ser humano, que en las propias palabras del pensador tico-alemán lo sintetiza con la expresión de que el ser humano debe ser siempre el ser supremo para el ser humano (en su relación con la Naturaleza, pues los entornos relacionales con ella posibilitan las condiciones de vida); 2) en segundo lugar, la crítica a la razón utópica extendida a los procesos idolátricos y fetichistas de las producciones humanas, junto con los principios de imposibilidad de las ciencias empíricas y a la forma como afecta a la condición humana y sus condiciones de vida; 3) seguiré en tercer lugar con la inversión ideológica de los derechos humanos que visibiliza ese modo que Occidente tiene de garantizar los derechos violándolos y modulándolos interesadamente; 4) en cuarto lugar, me detendré en el imperativo categórico contra los procesos de victimización que inferiorizan, barbarizan, discriminan, explotan, oprimen y excluyen; y 5) finalmente, como cierre en abierto, me situaré en el criterio y el principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en su circuito con la Naturaleza.

Los cinco puntos parten de un común denominador. Tal como vamos a ver, en el pensamiento de Hinkelammert hay una clara centralidad de lo humano junto con la Naturaleza en el reconocimiento de los derechos. Y se hace más fuerte por el nuevo contexto de la globalización del

capitalismo ecocida, globalifóbico y pluricéfalo con sus distintos brazos y cabezas dominadas bajo la racionalidad instrumental con arreglo a fines y que ignora a los sujetos terrestres. Con el sistema capitalista estamos viviendo un presente sin futuro en donde la especie humana y el planeta 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 ha habido una posibilidad de responder en términos de real y efectiva universalidad, pues la interdependencia y la responsabilidad es máxima. 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. Nos tenemos que interpelar si queremos construir o un mundo en el que quepan solo unos pocos, excluyente, o construir un mundo en el que realmente quepamos todos y en el que quepan muchos mundos, incluyente, con esperanza de asegurar nuestro presente inmediato y nuestro futuro, sentando las bases que lo garanticen para las próximas generaciones. Los cinco puntos que voy a tratar tienen como trasfondo esta preocupación, presente en la obra de Hinkelammert, por nuestras posibilidades de vivir en comunidad y desde dinámicas de inclusión, respeto y garantías de dignidad y de una vida vivible, sin modular lo humano ni cuestionarlo con excepciones y/o normalizaciones excluyentes. Vayamos con cada uno de ellos.

## 2. Fe antropológica y ser humano como ser supremo

Desde mi punto de vista, el pensamiento de Franz Hinkelammert, tiene una fe por lo humano enraizada en la doble tradición griega y hebrea a las que me referiré a continuación, sabiendo combinar las dimensiones filosófica, teológica y económico-política de lo abstracto, conceptual y reflexivo, junto con los tipos ideales de las ciencias vinculados con los procesos de perfección y utópicos ya anticipados por la Grecia clásica, pero proyectados siempre sobre el carácter individual, concreto, particular, fraterno, solidario de la condición de cada uno de los seres humanos que conforman la especie *sapiens*, con atención especial a su condición de víctima, más arraigado en la tradición hebrea. El cristianismo originario y el marxismo heterodoxo sintetizan muy bien su obra, aunque sea bastante simplista y reduccionista decirlo. Pero voy por partes.

Refiriéndose a las culturas griega y hebrea, Pablo González Casanova (2004, pp. 359-360) alude a la herencia que ambas aportan a Occidente y al resto de civilizaciones. Para el sociólogo mexicano, sin desmerecer los saberes de otras culturas, hay una superioridad de las ciencias en Occidente en el conocimiento y en la transformación del mundo basado en las creencias de los griegos en el siglo VI a.C. Le dio una autonomía a la filosofía, desprendida de la mitología y como expresión del amor a la verdad, teniendo a la lógica y a la geometría como formas abstractas capaces de articular nuevas teorías. Los tipos ideales de las ciencias se convirtieron en medidas y razones del mundo. Incluso en el ámbito de las creencias cívicas fueron defendidas la democracia, la tolerancia y la virtud de saber luchar por la verdad, teniendo, además, la disposición de sacrificar la propia vida por ellas.

González Casanova (2004, p. 360) también incluye al pensamiento judeo-cristiano como precursor de las creencias y ciencias en Occidente. La religión siempre estuvo presente, incluso en los científicos que fueron declarados herejes. Pero lo que quiero subrayar ahora 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, 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 anunciaban el Reino de Dios en la Tierra, adquiriendo dimensiones ecuménicas “cuando los pescadores y carpinteros encabezados por Jesús hicieron de Jehova 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 populares (pp. 262-264).

Asimismo, el filósofo español Reyes Mate (2011, pp. 33-35), recurriendo a Walter Benjamin, y dialogando con Lévinas y Rosenzweig, cuando habla sobre la justicia y la injusticia, se refiere a dos modos diferentes de pensar y/o filosofar a dos grandes patrones que forman parte de las distintas tradiciones que han fecundado a la cultura occidental: a) el primero, inspirado en Atenas, tiene a la visión como modelo, enraizado en la filosofía griega, en el que la teoría y el pensar son la luz iluminadora de la realidad. Se caracteriza por ser especulativo con los conceptos y basado en las abstracciones de las experiencias singulares, buscador de las esencias de las cosas, además de manifestar un desprecio epistémico a los detalles y a lo individual. El paradigma hegeliano, con el platonismo como antecedente, es el mejor ejemplo con su visión idealista de la historia desde los vencedores y la frialdad (que es burguesa) hacia el sufrimiento humano y la injusticia social. Nos encontramos con un patrón que mira desde arriba; y b) el segundo patrón está basado en Jerusalén. Se relaciona con el oído y la escucha. La cultura hebrea es su fuente y raíz principal, siendo más experiencial que el primer patrón, además de ser sensible a lo concreto, a lo particular, a la alteridad y a la llamada del otro. Se basa en la compasión, la interdependencia, la corresponsabilidad y posee una sensibilidad por

el sufrimiento humano y los procesos de injusticia. Nos encontramos con un patrón que escucha desde abajo.

No es de extrañar que el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo (2010, pp. 24-35), haya indicado lo que de común hay en todo ser humano, ya sea un creyente religioso o ya sea un ateo o un no creyente religioso: 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 posible. Tanto el saber como la política se articularían conjuntamente con este propósito.

Pues bien, la combinación dual greco-hebraica aludida y que aparece en el pensamiento de Franz Hinkelammert, la intentaré describir con algún detalle en este y en los siguientes apartados, aunque con mayor detenimiento en el próximo, con los efectos negativos y positivos, las luces y las oscuridades que los procesos de abstracción e idealización inherentes a las producciones humanas (y que van más allá de la racionalidad científica y la búsqueda de un mundo mejor por parte de la política), repercuten sobre sus condiciones de posibilidad de existencia posible, deseable y factible.

En cierto modo, lo que quiero expresar lo explica Reyes Mate de manera ilustrativa acudiendo de nuevo a Walter Benjamin y a su denuncia en el modo de formulación de los derechos humanos que realiza la cultura occidental y que, como veremos, también sucede con muchas de sus instituciones, principios y valores. No son los hombres libres e iguales porque los derechos no hablaban de seres humanos empíricos, concretos y particulares, con nombres y apellidos, sino que se referían a un hombre trascendental, ideal pero inexistente. Benjamin reflexionaba sobre el hecho de que, para dotar al colectivo de rasgos humanos, el individuo tiene que cargar con lo inhumano. Se amputa y sesga su condición. El desprecio de la humanidad en el plano individual y personalizado provoca el reconocimiento de la humanidad en el plano colectivo y abstracto. Veremos cómo este dispositivo funciona también de una manera más general, con las producciones

y creaciones humanas con las que, supuestamente, se generan las condiciones de satisfacer las necesidades humanas y las condiciones de desarrollar sus capacidades. Volviendo con los derechos humanos, para ser más precisos y con las palabras de Reyes Mate (2011):

Si colgamos del árbol de la humanidad los frutos granados de los derechos humanos, a sabiendas de que los individuos en su vida real están privados de ellos, es gracias a una fraudulenta operación intelectual que priva de significación teórica lo que ocurra en la vida real. El resultado final es que el individuo carga de hecho con la inhumanidad, sin que los derechos humanos se conmuevan, mientras el hombre abstracto aparece embellecido con todos los encantos de la humanidad. (p. 47)

Esta apuesta por lo humano corporal y necesitado o con necesidades, con nombres y apellidos, se refleja claramente en la convicción ética de Franz Hinkelammert (2007) y que sirve de criterio de discernimiento y, además expresa un compromiso y una fe antropológica muy fuerte por cada miembro de nuestra especie: el ser humano siempre debe ser el ser supremo para el ser humano, evitando las idolatrías y las fetichizaciones de sus propias producciones o mediaciones (instituciones, valores, principios, teorías, creencias, saberes, etc.), que por diversas razones, terminan por convertirse en algo superior, creando como un objeto o en algo inferior a cada ser humano. Todo esto, teniendo claro que nunca hay que confiarse incluso en la manera de concebirnos, porque siempre hay que estar en guardia con los mismos conceptos que vayamos elaborando sobre qué hay que entender por humano, por ser humano y por Humanidad. La fe antropológica de Franz Hinkelammert (2007) apuesta por ese mundo que sea la casa de todos, sin excepciones, pero no es una fe entendida como el antropocentrismo al uso que normalmente se le asocia a la cultura occidental con la culminación de los aportes de la Ilustración y la Modernidad. Hay un error cuando se habla críticamente de antropocentrismo en la cultura occidental en su trayectoria histórica con la culminación del tránsito a la Modernidad y su confluencia con

el capitalismo, en el sentido de que se considera al ser humano el centro del mundo natural. Tal como señala el pensador tico-alemán, la cultura occidental nunca fue antropocéntrica porque el ser humano particular y concreto, con nombre y apellidos en ningún momento fue el centro, ni su referente. Fueron otras cosas u otros entes, en concreto, las producciones y las creaciones culturales creadas por los *sapiens* modernos y occidentales, a las que fue fetichizando e idolatrando por encima de la misma condición humana particular y concreta de la mayoría de su especie con la que se ha ido encontrando, depredando, robando, expropiando y hasta eliminando. Por esta razón, según la época, más que antropocéntrica, fue y es más mercado-céntrica, estado-céntrica, científico-céntrica, tecno-céntrica, fe-céntrica, egocéntrica, capital-céntrica, varón-céntrica...

En este sentido, considero que lo humano se caracteriza por su pluralidad y hay muchas versiones y concretizaciones de cómo se puede ser *homo sapiens*. En todas ellas, hay un entorno relacional con la Naturaleza. No obstante, solo ha sido una de sus versiones la que ha tratado de hacerse hegemónica y ha intentado mostrarse como la única expresión de lo humano y como centro de todo, siendo destructora de la biodiversidad y el medioambiente. Pero no solo eso, la versión de la modernidad propia de la cultura burguesa (con su idiosincrasia competitiva, de autonomía egoísta, colonizadora del planeta, ganadora y mercantilizadora de todas las parcelas de la vida humana, animal y vegetal, heterosexual y desde modelo del hombre blanco, propietario codicioso, creyente religioso o creyente exclusivo de la racionalidad científica) ha intentado convertirse, pese a ser una parte de los muchos componentes o expresiones que conforman nuestra especie, en el todo de lo que debe entenderse por Humanidad, discriminando y marginando a otros colectivos y a otras culturas que también han pertenecido y pertenecen a la riqueza Babel o la existencia babelizada de los *homo sapiens* en sus florales relaciones con la Naturaleza.

Hinkelammert (2007) denuncia este antropocentrismo mal dirigido que termina convirtiéndose en un fetichismo hacia una de las creaciones o producciones humanas (institución:

el mercado, la propiedad privada, el capital o el Estado; forma de saber o conocimiento: la fe, la razón, la ciencia o una teoría filosófica; o cualquier producto cultural como la tecnología o la idea de patria), que terminan idolatradas por encima de nuestra condición de sujetos relacionales, procesuales, históricos y en permanente cambio, al ser considerados esos objetos producidos y esas objetivaciones culturales como entes superiores. No se trata de este antropocentrismo de apariencias, de falsas promesas y de abstracciones. Una de las claves se sitúa en el ámbito de las sociabilidades de respeto y de reconocimiento entre nosotros y no en el problema del endiosamiento de aquello que construimos, para que las producciones y creaciones humanas estén en función de nuestras condiciones de vida y en relación armónica y de respeto con la Naturaleza. Tal como afirma Hinkelammert (2007), si los seres humanos nos aceptamos y nos respetamos unos a otros, también habrá, como consecuencia, consideración y protección de la Naturaleza y de los animales. Si no nos respetamos entre nosotros, es lógico que tampoco respetemos ni a animales, ni a vegetales ni a la Naturaleza. Por eso el respeto por lo humano en su particularidad y pluralidad ya conlleva el respeto por el circuito relacional con la Naturaleza y toda su biodiversidad. Derechos humanos y derechos de la Naturaleza tienen que ir siempre juntos, en simbiosis y unidos en su defensa y en su práctica. Nos encontramos con una fe antropológica que reivindica que todos los seres humanos en armonía con la Naturaleza sean los seres supremos para los seres humanos. Existe un circuito natural de la vida del sujeto, un metabolismo entre los seres humanos como ser natural y la naturaleza circundante y dada. Formamos parte de ella y con ella y desde ella proyectamos fines para realizarlos mediante medios adecuados (Hinkelammert, 1995, p. 285).

### 3. De sábados, idolatrías, fetiches y endiosamientos

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. 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 que puede estar dirigido 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.

En el seno de la cultura occidental moderna e ilustrada, con el bagaje de los aportes de la Grecia clásica y la tradición hebrea, nos encontramos con dos métodos de acceso, de reacción y gestión de la realidad sociable y relacional. El pensamiento de Franz Hinkelammert (1984, pp. 21, 23, 26-27), los analiza: 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 (Hinkelammert, 2002, y Sánchez Rubio, 1999, 191-195). No voy a entrar a describirlos de nuevo en detalle, pero sí me voy a detener en el ideal de progreso infinito cuyo imaginario científico y político produce un quiebre y una fractura cuando, por imposible de alcanzar en su perfección, 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.

En este sentido, Hinkelammert afirma 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. 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. 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 transformar la realidad en una *empiria* por medio las producciones humanas materiales, institucionales y tecnológicas. Para Hinkelammert, el estar vivos y la vida de todo ser humano posibilita articular los fines posibles que nuestra condición finita y contingente nos permite y que desde lo factible se materializa. 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. Lo veremos en el último punto con el criterio y el principio de vida humana.

Asimismo, no tenemos que olvidar 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 segundo 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, 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 existir.

Aquí es cuando entran los procesos de fetichización e idolatrización de las creaciones y producciones humanas y que 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. En un plano más general y más amplio, al transformarse cualquier objeto producido por el ser humano en sujetos superiores a este, se termina sacrificando y destruyendo las vidas y condiciones de existencias de los seres humanos (Hinkelammert, 1984, pp. 22-23).

En función de todo lo que vengo diciendo, no nos debe extrañar ni sorprender que Franz Hinkelammert se posicione, junto con otros teólogos como Arturo Paoli (2006) y Juan Luis Segundo (2010), o algunos filósofos integrantes del pensamiento de liberación como Enrique Dussel (1998) y también de iusfilósofos como Jesús Antonio de la Torre Rangel (2014) y Alejandro Rosillo (2012), en esa tradición del cristianismo originario que reclama que 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 matar.

Hay un relato bíblico del *Nuevo Testamento* que explica bastante bien lo que vengo diciendo. En el *Evangelio de Marcos*, 2: 27-28, se narra la historia del incumplimiento de la ley basada en los dictados de la tradición oficial judía por parte de Jesús, al abrirse camino arrancando espigas y saciando el hambre a todos los que estaban con él, con los panes que solo a los sacerdotes les era lícito comer. También se cuenta cómo Jesús sana la mano paralizada de un hombre. El trasfondo de ambas narraciones se centra en el dilema que plantea saber si hay que obedecer una ley que impide comer a la gente y, también, si ese día, que es el sábado (*sabbat* o *shabat*), día sagrado de la semana en la tradición judía que significa descanso, y que en la tradición cristiana tiene su equivalente en el domingo, está en función del cumplimiento legalista y automático de la ley que prohíbe trabajar, según establece la tradición, ya que la ley es la que proporciona la vida y está por encima de los seres humanos o, por el contrario, si la ley es para la vida, es decir, si su cumplimiento está en función del ser humano y sus condiciones dignas de existencia. En este caso supone plantearse lo que es prioritario: cumplir la ley, no comer para saciar el hambre y no trabajar para sanar a un enfermo, abandonándolo a su suerte o desobedecer la ley para poder alimentarse y para salvar una vida y hacerla más digna. El propio Jesús afirma en el *Evangelio de Marcos* que el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado, siendo el Hijo del hombre el señor del sábado. Asimismo, pregunta si es lícito hacer el bien el sábado en vez del mal y si también lo es salvar una vida en vez de destruirla.

Aunque el relato se cuenta en términos normativos y de la relación entre los seres humanos con la ley y la autoridad, se proyecta sobre cualquier producción o creación humana en forma de valores, principios, instituciones y ejercicio de poder. La convicción ética del sábado para el ser humano, se expresa en el sentido de que la ley es para la vida digna de los sujetos y sus

condiciones de existencia, con los oprimidos y victimizados a la cabeza, y no al revés, no es la ley (ni la autoridad en cualquiera de sus versiones) la que les da la vida a los seres humanos de manera ciega y automática. Nunca debe convertirse en una mediación idolatrada, en algo fetichizado que se transforma en un ente superior a quienes la crean y la producen (Hinkelammert, 1998<sup>a</sup>; 1998b).

Pero como acabo de decir, esta enseñanza sobre el sábado para el ser humano no solo se centra en el papel que debe cumplir cualquier autoridad, norma y/o ley en su relación con los seres humanos que, en tanto sujetos, las producen y, según los casos, las deben obedecer sin cuestionar o deben cuestionarlas y discernirlas. Se trata de algo más. Se refiere a cualquier obra, mediación o producción humana y su interpelación cuando se idolatra y se convierte en un fetiche que está por encima de los seres humanos y sus condiciones dignas de existencia. Por ejemplo, si sustituimos el sábado por el mercado, debemos preguntarnos si tanto en el pasado como en el presente, el mercado es para el ser humano o el ser humano es para el mercado. Lo mismo hay que hacer con el Estado: ¿es el Estado hoy en día para el ser humano o el ser humano para el Estado? La pregunta se hace más interesante no solo en los países europeos y del mal llamado primer mundo, sino en aquellos países ubicados en regiones como la de América Latina, África o Asia donde la mayoría de ellos no están libre de sospecha a la hora de analizarlos desde su honestidad en el tema de la corrupción y el no ejercicio de la violencia institucional y para-institucional, y tampoco se libran de esta sospecha con respecto a su insensibilidad por derechos humanos. Igualmente ocurre con una figura o concepto como el de trabajo: ¿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 sucesivamente podemos 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 tal como mencionamos desde las reflexiones de Reyes Maye y Walter Benjamin, ¿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, empuja y aliena de múltiples maneras a la gran mayoría de la humanidad.

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.

#### **4. Inversión ideológica de los derechos humanos**

Los derechos humanos pueden ser concebidos como el conjunto de prácticas, acciones, relaciones 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 auto-constituirse como sujetos plurales y diferenciados. Además, son satisfactores del sistema de necesidades y capacidades humanas y aluden a bienes y tramas jurídicas y no jurídicas que permiten y desarrollan los medios, las acciones, los procesos, los procedimientos y las relaciones sociales con los que poder satisfacer las necesidades humanas y disfrutar de una vida digna de ser vivida (Herrera Flores, 2005b; y Sánchez Rubio, 2018). También guardan una estrecha relación con la capacidad humana genérica y socio-materialista 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 dignidad 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* (Herrera Flores, 2005b, pp. 18, 57, 60 y 89).

Como complemento, Helio Gallardo (2006) afirma que los derechos humanos apuntan

hacia una producción de comunidad humana universal en la cual a nadie y a ningún pueblo se le puede discriminar negándole la capacidad para producir su humanidad y ofrecerla como testimonio de autoproducción de la especie, o sea, de la humanidad. (p. 176)

Se vinculan con la toma de conciencia, la lucha y la reivindicación para que se generen las condiciones con las que se lucha 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 controla en su totalidad.

Cuando se impide a un ser humano su capacidad socio-materialista de reaccionar culturalmente frente al mundo, de reaccionar frente a sus entornos relacionales 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 lo que Franz Hinkelammert (1987) denomina la inversión ideológica de los mismos. Suele ser un comportamiento propio de la cultura occidental 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.

No se trata del mismo tipo de inversión que ocurre cuando cualquier persona viola una norma concreta de un ordenamiento jurídico específico. Conculcar una norma conlleva una sanción. Se asegura contra aquel que la viola y el castigo o la pena pasan a ser violaciones legítimas establecidas por el sistema estatal (Hinkelammert, 1987, pp. 135-136). La 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* (Hinkelammert, 1987, p. 136). No se trata de un delincuente que viola una norma, sino de un enemigo de todo lo humano que pierde por ello toda su dignidad. Se mata sin escrúpulos a quien pone en peligro el sistema.

Para el pensador tico-alemán, la primera gran inversión ideológica sucedió con el mensaje del cristianismo originario de su primera etapa, y que estaba basado en una de las 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 (Hinkelammert, 1998a, pp.147-149). 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 (p. 149).

Por otro lado, la inversión ideológica guarda relación con la imposibilidad real de que todos los seres humanos tengan reconocidos sus derechos plenamente, en toda su integridad. Nunca podrán garantizarse en su cabalidad y en su totalidad. Por esta razón hay que establecer un criterio de preferencia, un orden de prelación que establezca cuáles son los derechos que tienen prioridad sobre el resto, en el caso de que colisionen o entre en conflicto entre sí. Pero el problema se agudiza porque ese principio de jerarquización está indisolublemente unido a la producción y distribución de bienes materiales y

sociales con los que se satisfacen las necesidades humanas. Por eso, todo derecho humano tiene que ser realizado en un marco de posibilidad y factibilidad que viene determinado por el marco del producto social que la sociedad produce.

El principio de prelación establecido por el derecho o el grupo de derechos viene condicionado por determinadas formas de regulación del acceso a la producción y a la distribución de los bienes. Es decir, todos los derechos se median por aquellos derechos priorizados que determinan las formas consideradas legítimas de acceso a los medios materiales y sociales. En nuestras sociedades juega un papel importante el acceso a la propiedad privada bajo la dinámica del mercado crematístico y competitivo y se proyecta sobre todo el mundo ético y valorativo. Son las propias relaciones de producción las que se convierten en el principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos (Hinkelammert, 1987, pp. 139, 157-161).

Joaquín Herrera Flores lo explica con lo que denomina el método de acción social dominante 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 (Herrera Flores, 2005a, pp. 14 y 254). En función de ese método-orientador de la acción social dominante o no dominante, articulamos nuestras relaciones humanas con nosotros mismos, con nuestros semejantes y con la naturaleza. Los valores sociales se refieren a las condiciones y circunstancias sociales y naturales bajo las que se produce la riqueza y se crean las condiciones de la pobreza, como también se institucionalizan los procesos de división social, sexual, étnica, racial y también del hacer humano. Por medio de los valores sociales se crean las bases de acceso desigual a los recursos necesarios para una vida digna (Herrera Flores, 2005a, p. 13). La obtención del máximo beneficio (acumulación), la propiedad privada, el crecimiento perpetuo, la competitividad y el cálculo del coste-beneficio de la racionalidad instrumental de medios y fines serían algunos de los elementos nucleares de

la cultura burguesa capitalista que se ha hecho hegemónica, omnipresente, omnipotente y omnisciente con la mercantilización individualista de todas las parcelas de la vida. Son todas ellas las producciones humanas del mercado capitalista fetichizadas e idolatradas convertidas en algo superior a los seres humanos. Eliminan e ignoran las condiciones de vida digna de todos los sujetos que quedan supeditados y subordinados a sus criterios totalitarios de abstracción y de idealización.

A través de estos dispositivos, la universalidad de los derechos humanos se modula y se relativiza en función de lo que el sistema y el método de la acción dominante establece como prioritario en el reconocimiento de los derechos. Se transforma en un falso universalismo. La desigualdad del valor social y del producto social expresado en términos de pobreza, reconoce los derechos solo a quienes salen beneficiados de esa asimetría y aceptan el sistema, pero dejan de reconocerlos e incluso viola invirtiendo el criterio de reconocimiento universal de los derechos a los seres humanos que lo cuestionan o sufren pasiva y compulsivamente la pobreza de la distribución desigual y de división social, sexual, étnica, racial, etaria y geográfica. Dependiendo quién, cuándo y dónde, los derechos se reconocen o se violan para garantizar el método de acción social dominante referido por Joaquín Herrera Flores.

Detrás de todo esto subyace uno de los problemas que la cultura occidental tiene al abstraer, idealizar y simplificar la realidad compleja en general y la realidad humana, en particular, pero, en este caso, de la realidad más aplastada que es la de quienes sufren injusticia, no solo al nivel epistémicos, sino también al nivel jurídico, ético y con los derechos humanos (Reyes Mate, 2011, p. 47). Por ejemplo, el derecho, en su versión estatal, al formalizarse por medio de procedimientos y normas generales abstrae la singularidad de cada ser humano concreto y particular. El Estado, como autoridad moral justifica el sacrificio de los individuos y la violencia. Su derecho convierte en norma un momento de la vida de un pueblo y lo detiene, lo retiene impidiendo su fluir vital y son los individuos quienes son alcanzados en su singularidad (Reyes Mate,

2011, p. 20). El mismo discurso de los derechos humanos se modula, se revierte y se pone entre paréntesis dependiendo, tal como he dicho, a quiénes, cuándo, dónde y cómo se les reconoce o no se le reconoce su dignidad y libertad, por razones raciales, religiosas, etno-culturales, de clase, de sexo y género, etarias, etc. Resulta ser otro dispositivo de inversión ideológica de los derechos humanos que ejemplifica muy bien lo que denomino la dimensión contradictoria y *angelmónica* de la naturaleza humana (Sánchez Rubio, 2018). Por esta razón, el juicio de la historia sobre el singular es injusto porque se sacrifica y supedita la injusticia concreta a lo universal, al interés del todo que puede representarse en el Estado, la Historia o la Humanidad, deshumanizando la dignidad de quienes son aplastados y no encajan dentro del modelo hegemónico declarado universal (Reyes Mate, 2011, p. 20). Además, sobre ello se construye una marcha triunfal de la historia de los vencedores, que pisotea a sus víctimas silenciando sus injusticias.

## 5. El cuestionamiento de todos los procesos de victimización

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. 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 (2007; 2018) retoma a partir de los planteamientos marxianos y del cristianismo originario. Consiste en el hecho de echar por tierra y denunciar cualquier situación 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 universal. No por otra razón, el filósofo español Reyes Mate (2011, p. 70) 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*.

En una entrevista realizada en el año 2010 en un programa brasileño titulado *Sangre Latino*, el escritor uruguayo Eduardo Galeano afirmaba *que somos más que lo que dicen que somos*. Si la proyectamos sobre las normas jurídicas y sus instituciones, podríamos manifestar que somos más que lo que las normas y las instituciones dicen que somos. Históricamente, la fuente que nos inspira y sirve de referente para saber cuándo el ser humano reclama ser más, está en las luchas por sus derechos frente a distintos excesos de poder poseen y que los movimientos sociales han desarrollado en sus demandas y reclamaciones frente a la injusticia para reivindicar y demandar espacios de libertad y dignidad coartados, impedidos o limitados. No tenemos que perder de vista que el origen histórico de los derechos humanos se cimenta en aquellos procesos de lucha y reivindicación frente a distintos sistemas de sujeción y frente a diversos poderes idolátricos. El imperativo categórico contra todo proceso de victimización 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 Hinkelammert (1998a) 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 emprobrecidos (p. 116).

Helio Gallardo (2006) conecta muy bien la lucha por los derechos y el concepto de liberación, con el concepto de *praxis de liberación*, que lo define como todo aquel proceso, siempre abierto, de lucha (*ortopraxis*) con el que el pueblo intenta auto-constituirse y auto-identificarse como sujeto, enfrentando y combatiendo sujeciones vividas y prácticas de dominación y opresión, articulando posibilidades de transferencias de poder con las que poder adquirir y disfrutar control sobre sus existencias (pp. 76, 99 y 121). Situado en el contexto latinoamericano, su análisis puede proyectarse también a otras áreas geográficas.

Las luchas por los derechos humanos son luchas de liberación heterogéneas y ricas en sus matices y sentidos. Gracias a las luchas pasadas y presentes contra estructuras de sujeción, explotación y dominación, nos damos cuenta y tomamos conciencia solidaria de que somos siempre más en ese proceso de humanización incluyente, cuyos pilares se sostienen desde la pluralidad, la diversidad y la diferencia de lo humano. Las luchas son protagonizadas por movimientos y actores sociales que ejemplifican la insurgencia y la rebeldía contra todo aquello que nos achica y empequeñece es una manera constante, como proceso inconcluso y permanente, de crear y mantener valores que surgen en situaciones de injusticias frente a dispositivos que menguan nuestra condición, excluyendo, discriminando, eliminando y/o matando. Por esa razón, los derechos humanos creo que guardan mucha relación con las luchas por la liberación que expresan todo antagonismo o movilización insurgente que, en tanto, lucha, abre y consolida espacios de reacción, reivindicación y demandas a favor de la dignidad humana, del incremento y la apertura de la humanización inacabada de la vida digna de ser vivida por todos y por todas, desde el protagonismo participativo en el proceso de significación y dotación de carácter de sus propias producciones. Sin un imperativo de denuncia se hace difícil tomar conciencia de la barbarie humana y de su enfrentamiento y transformación en espacios de dignidad estructuralmente expandidos y consolidados.

El ser humano debe ser tratado siempre como sujeto y debe tratar a sus semejantes siempre como sujetos. Nunca debemos ser tratado y tratar a nuestros semejantes como objetos. Por ello, Helio Gallardo diferencia entre el pueblo que no reacciona que es el pueblo social que pasivamente acepta su lugar de sometimiento, frente al pueblo que reacciona y que es el pueblo político, plural y diverso, que, al vivir experiencias de contrastes, se hace protagonista al percibir que no es dueño de su destino y se organiza para lograr revertir su situación de dominación y sujeción, para transformar las asimetrías y, con ello, el carácter del poder (Gallardo, 2006, p. 85). Los actores principales del pueblo político son los movimientos sociales populares y, en sus luchas de liberación, se presentan como la forma de resistir y acumular fuerza para detener con eficacia los procesos complejos de dominación inherentes a la reproducción y expansión del capitalismo, cuyos horizontes de referencia son la no factibilidad del género humano en su pluralidad Babel y la degradación irreversible del hábitat natural (p.103).

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 fuente no solo de análisis, sino, principalmente, para poder hacer justicia enfrentándola y, de modo dialéctico, anulándola, mediante su superación crítica y transformadora (Ellacuría, 2012, pp. 298-299).

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. Porque “el sujeto por antonomasia de la praxis de liberación es la víctima que, adquiriendo

consciencia de su situación, y en diálogo con otras víctimas, emprende acciones para dejar atrás, para superar, la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida” (Rosillo, 2014, p. 110).

Además, visto desde una perspectiva afín al cristianismo originario, para Juan Luis Segundo, el Reino de Dios en Jesús, parece ser llamado por la propia historia de la deshumanización del hombre y, por tanto, hay que enfrentarla socio-históricamente intentando lograr que no existan los pobres, los empobrecidos y los victimizados para que todos puedan vivir en goce y plenitud de vida (Segundo, 2010, p. 165). Por esta razón, la liberación y su praxis en tanto lucha, junto con el imperativo de denuncia contra los procesos de victimización, son los términos más aptos para expresar y criticar la situación de empobrecimiento y sufrimiento de los pueblos del mundo que carecen y son privados por procesos y causas estructurales, que tienen que ser histórica e integralmente confrontados desde procesos de liberación que también son integrales por su dimensión económica, política, ética, teológica y social inmanente y socio-material (Rosillo, 2012, pp. 86-87).

## 6. Racionalidad reproductiva y condiciones que la posibilitan

Finalmente, los cuatro puntos tratados sobre el pensamiento de Franz Hinkelammert y su relación con los derechos humanos, giran todos en torno a este quinto punto: la racionalidad reproductiva que se desarrolla por medio del reconocimiento mutuo de los sujetos, desde la cooperación, la reciprocidad, la amistad, la solidaridad y la fraternidad.

Judith Butler en su libro *La fuerza de la no violencia* (2021), 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 nuestra cotidianidad y nuestra identidad cultural.

En esta línea, Franz Hinkelammert (1985) defiende que 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 es la primera opción porque son quienes menos posibilidades tienen de vida o la poseen precariamente. Apuesta por un imaginario trascendental y de imposibilidad en el que en ninguna sociedad debe 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 bien (p. 151). 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 excluyen (Hinkelammert, 1995, p. 312). 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 matado por un valor, un ideal, una institución, en definitiva, una producción o creación humana.

Aunque no me voy a detener ahora en ello, 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 factibilidad (Dussel, 1998; 2007). Como criterio de 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 (Hinkelammert & Mora, 2006).

Por estas y otras razones, los ordenamientos jurídicos y los derechos humanos guardan relación con la administración de la vida y de la muerte de todas las personas del planeta, con nombre y apellidos. De ahí el reto de construir cultura sensible en derechos, responsable y con conciencia de defender las condiciones de existencia humana y de la naturaleza a partir de la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas que nos permiten vivir. 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. A partir de esta apuesta por lo humano y de sus condiciones de vida, todo ser humano, con nombres y apellidos debe tener la posibilidad de construir y reconstruir mundos en todos los órdenes de la vida, enfrentando cualquier limitación, obstáculo o cierre que lo impide, pero 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 demás (Hinkelammert, 1984; 1987; 1995).

## Referencias

- Butler, J. (2021). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- De la Torre Rangel, J. A. (2014). *La tradición iberoamericana de derechos humanos*. Porrúa.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.
- Ellacuría, I. (2012). "Historización de los derechos humanos en los países subdesarrollados y oprimidos", en Senent de Frutos, Juan Antonio (ed.), *La lucha por la Justicia. Selección de textos en Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Universidad de Deusto.
- Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI: producir un mundo*. Arlekin.
- González Casanova, P. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Anthropos.
- Herrera Flores, J. (2005a). *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*. Aconcagua.
- Herrera Flores, J. (2005b). *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Los Libros de la Catarata.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1987). *Democracia y totalitarismo*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1998a). *El grito del sujeto: del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1998b). *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2004). *Crítica de la razón utópica* (edición revisada y ampliada). Dewclee de Brouwer.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2018). *El totalitarismo del mercado: el mercado como ser supremo*. Akal.
- Hinkelammert, F. & Mora, H. (2006). *Hacia una economía para la vida*. DEI.
- Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Anthropos.

- Paoli, A. (2016). *El proyecto del reino*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales, Mispat.
- Rosillo, A. (2012). *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.
- Rosillo, A. (2014). *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*. Itaca.
- Sánchez Rubio, D. (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Desclée de Brouwer.
- Sánchez Rubio, D. (2018). *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*. Akal.
- Segundo, J. L. (2010). *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Biblioteca Testimonial del Bicentenario. Editorial Docencia.

**David Sánchez Rubio** (dsanche@us.es) es doctor en Derecho por la Universidad de Sevilla, profesor titular de Universidad y director del Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla. Entre algunos de sus libros publicados, destacan: *Repensar derechos humanos* (2007); *Encantos y desencantos de los derechos humanos* (2011); *Derechos humanos instituyentes. Pensamiento crítico y praxis de liberación* (2018). Es autor y también coordinador de *Podere constituyentes, alteridad y pueblos indígenas* (2020); y de *Derechos humanos y transformación social* (2021).

Recibido: 25 de julio, 2022.  
Aprobado: 1 de agosto, 2022.

