

Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas. Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación¹

Human Rights from Historical Victims. Critical Analysis from Liberation's Intercultural Ethics

JUAN MATÍAS ZIELINSKI
Universidad de Buenos Aires
jmzielinski@gmail.com

Resumen: Nos concentraremos en el análisis de la noción de 'Derechos Humanos' desde la perspectiva de la ética intercultural de la liberación. Se presentará una programática latinoamericana de derechos humanos desde el punto de vista de la opresión de la vida de las víctimas históricas. Para cumplir nuestro objetivo, sintetizaremos algunos de los elementos más importantes de la ética de la liberación de Enrique Dussel y de la ética intercultural de Raúl Fornet-Betancourt. En un primer paso, presentaremos a la memoria histórica de las víctimas —*memoria passionis*— y a la memoria reprimida de los proyectos de liberación —*memoria liberationis*— como fundamento de la ética intercultural. En un segundo paso, presentaremos al principio de opresión —*principium oppressionis*— y al principio de exclusión —*principium exclusionis*— como fundamento de la ética de la liberación.

Palabras clave: Derechos Humanos, Ética Intercultural de la liberación, Víctimas Históricas, Opresión/Exclusión, Memoria histórica.

1 Este artículo tuvo su origen en el Seminario de Doctorado “La Filosofía Intercultural y su aporte a la comprensión de las ‘ciudadanías interculturales emergentes’” (Tilcara, UBA, FFyL.) a cargo de la Dra. Alcira Beatriz Bonilla (UBA-CONICET). El artículo está enteramente dedicado a los integrantes del equipo de investigación del Proyecto UBACyT: “Ética, derechos, pueblo y ciudadanía, desde el enfoque filosófico intercultural” (UBA, FFyL., Directora: Dra. Alcira Beatriz Bonilla), quienes, desde la permanente discusión, aportes y atenta escucha, lo hicieron colectivamente posible.

Abstract: We will focus our analysis on the concept of 'Human Rights' from the perspective of liberation's intercultural ethics. We will present a Latin American human rights program from the particular point of view of historical victim's life oppression. In order to achieve this objective, we will summarize some of the most important elements of Enrique Dussel's liberation ethics and Raúl Fornet-Betancourt's intercultural ethics. In a first step, we will present the historical memory of victims —*memoria passionis*— and repressed memory of liberation projects —*memoria liberationis*— as the fundament of intercultural ethics. In a second step, we will present the principle of oppression —*principium oppressionis*— and the principle of exclusion —*principium exclusionis*— as fundaments of liberation ethics.

Key words: Human Rights, Liberation's intercultural ethics, Historical victims, Oppression/Exclusion, Historical memory

Recibido: 23/9/2013

Aprobado: 29/11/2013

I. Introducción

Este artículo convoca a pensar la cuestión de los 'Derechos Humanos' a la luz de la ética latinoamericana. Para llevarlo a cabo se recurrirá a lo que se denomina como una 'ética intercultural de la liberación'. Si bien esta expresión puede resultar, en principio, un tanto ambigua para aquellos que escinden ambos desarrollos teórico-prácticos, a saber, la Filosofía Intercultural por un lado y la Filosofía de la Liberación por otro, se sostiene, sin lugar a dudas, su necesaria complementariedad y potenciación argumental recíproca. Como sostiene el Dr. Daniel Berisso, se deben pensar, en permanente reciprocidad, los supuestos interculturales de la Filosofía de la Liberación y los supuestos liberadores de la Filosofía Intercultural (Berisso 2011, 227). Como exponente de la Filosofía (ética) Intercultural se tomarán los aportes recientes del Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt. En diálogo con ella, y desde la Ética de la Liberación, se asumirán las aportaciones del Prof. Dr. Enrique Dussel. Como marco general de estos aportes, se presentará, además, el abordaje que realizaron otros autores pertenecientes al movimiento de la Filosofía de la Liberación (algunos de ellos, también, protagonistas de la Teología de la Liberación), tales como Franz Hinkelammert o Ignacio Ellacuría.

En principio, se reflexionará sobre los derechos humanos desde el acervo interpelante de la memoria de los sufrientes la cual, al decir de Fornet-Betancourt, en tanto que “memoria histórica del sufrimiento del otro, de la historia de las injusticias cometidas por el hombre a sus semejantes, debería ser constitutiva de la reflexión filosófica como tal” (Fornet-Betancourt 2001b, 285). Se hará desde los principios de la memoria histórica de las víctimas —*memoria passionis*— y de la memoria reprimida de los proyectos de liberación —*memoria liberationis*. Desde allí, y habiendo encontrado un *ethos* liberador de los derechos humanos radicado en la memoria histórica de las víctimas, se interrogará sobre las condiciones de posibilidad para llevar adelante una programática 'universal' de los derechos humanos en un contexto cultural polilógico. Esta primera sección se denomina 'Derechos humanos, memoria de las víctimas e interculturalidad' (II). La misma contiene los siguientes subapartados, a saber: 'Primer criterio de universalización crítica de los derechos humanos: La memoria liberadora de las víctimas' (II.a.) y 'Diálogo intercultural y derechos humanos: El desafío de la universalidad

en la polifonía cultural' (II.b.).

Posteriormente, se reflexionará sobre los derechos humanos desde la interpelación actual que realizan las víctimas, por la negación de su querer-vivir, al sistema totalizado (fetichizado) desde el criterio del *principium oppressionis* y del *principium exclusionis* —los 'sin-derecho'. Esta segunda sección se denomina: 'Derechos humanos, negación de la vida de los 'sin derecho' y praxis de liberación' (III). La misma contiene los siguientes tres sub-apartados, a saber: 'Segundo criterio de universalización crítica de los derechos humanos: La interpelación al 'estado de derecho' de los 'sin-derecho' por la negación de la vida humana' (III.a.), 'El Otro —'sin derecho'— como interpelación al sistema vigente — estado de derecho—' (III.b.), 'La ética de la liberación: Programática latinoamericana de derechos humanos desde la crítica ética al sistema vigente por la negatividad de las víctimas' (III.c.).

Ya desde los cuatro principios anteriormente mencionados, dos de carácter memorial —*memoria passionis* y *memoria liberationis*— y dos de carácter inmediato —*principium oppressionis* y *principium exclusionis*—, se presentará una programática de *historización* de los derechos humanos (Ellacuría, 2010) poniendo todas sus afirmaciones y declaraciones teóricas abstractas en fuerte confrontación con la 'realidad' de los olvidados, oprimidos y excluidos. Dicha historización, como método y propuesta, se explicitará en la tercera sección denominada: 'La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y mayorías populares' (IV).

II. Derechos humanos, memoria de las víctimas e interculturalidad

La globalización, como estrategia occidental de expansión dominante, ha nivelado la diversidad cultural en orden a la homogeneidad —universalizando lo particular hegemónico². De este modo, expresa Raúl Fornet-Betancourt:

La 'sociedad mundial' o humanidad globalizada lo que describe, en el fondo, es un 'mercado mundial', que se ha hecho posible debido a la expansión de Occidente y que nivela la diversidad cultural de tal modo que no pueda arreglárselas sin la imposición de las formas de vida y los modelos consumistas occidentales (Fornet-Betancourt 2009, 43).

La globalización, entonces, se presenta como una nueva

2 Dice Santos: "Lo que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de un localismo dado" (Santos 2002, 63).

colonización del mundo por el capital sometiendo a los pueblos enteros a la lógica del mercado capitalista (Fornet-Betancourt 2003b, 65). En este contexto, afirma Santos: “los derechos humanos pueden (y han sido) utilizados para avanzar tanto formas hegemónicas como contra-hegemónicas de globalización” (Santos 2002, 59). A su vez, comprende que: “si las globalizaciones son paquetes de relaciones sociales, lo último está atado a la generación de conflictos, por tanto, de perdedores y ganadores” (Santos 2002, 62). Por todo ello, se considera relevante ubicarse en una tradición filosófica, la que sostiene la fuerza emancipadora de los derechos humanos, que articula su discursividad desde las víctimas históricas, desde aquellos que han 'perdido' ante la expansión de los fuertes. Sobre la noción de subjetividad de esta tradición humanista, crítica y ética dice Fornet-Betancourt:

Nos referimos a una subjetividad concreta y viviente que, alimentada por la memoria de liberación de todos los que han luchado por su humanidad negada, se funda como existencia comunitaria en resistencia para continuar dicha tradición de liberación [...] con su caracterización como foco fontanal de rebelde resistencia queremos resaltar más bien ese momento de fundación ética originaria como existencia libre y solidaria con el destino del otro en cuanto que es precisamente esta dimensión de afirmación 'subjetiva' o, lo que es lo mismo, esa capacidad de autodeterminación y autoestimación la que la lleva a poner la *humanitas* como el límite y/o la frontera que no podrán ser transgredidos en ninguna persona humana, como tampoco violados por ninguna persona ni por ninguna práctica social ni sistema político o económico. La rebeldía y/o la resistencia implican así el reconocimiento de la *humanitas* como valor último que debe ser realizado *en y por* cada uno. Es entonces la frontera donde se dice 'basta' y se protesta por el maltrato o se reclaman los derechos (humanos) negados. Dicho de otro modo, es la frontera que traza la misma lucha del sujeto por la justicia como compromiso solidario con la *humanitas en y para* todos (Fornet-Betancourt 2003b, 57).

Por ello, esta 'vuelta al sujeto', en tanto que sujeto humano viviente —actuante y padeciente—, recupera radicalmente el principio de vida como principio estructurante, negativamente, para ejercer toda crítica filosófica a la globalización y, positivamente, para actualizar desde la defensa de los derechos humanos en el diálogo intercultural la memoria de liberación de las víctimas históricas. En este sentido, expresa Gutiérrez: “hablar de derechos humanos es pensar [...] en las legítimas demandas y aspiraciones de los grupos humanos afectados por el actual proceso de globalización” (Gutiérrez 2002, 292). Hacerlo implicará

fortalecer las redes interculturales de solidaridad para resistir la ofensiva del capital contra los derechos de las personas, comunidades y pueblos de todo el mundo, construyendo, contra las estructuras de opresión y exclusión, espacios de relaciones socio-económico-culturales de resistencia que promuevan un nuevo modo de vivir y luchen contra el orden de la muerte (Gutiérrez 2002, 323).

II.a. Primer criterio de universalización crítica de los derechos humanos: La memoria liberadora de las víctimas

Los derechos humanos como conjunto normativo y legal de declaraciones abstractas deben ser permanentemente contrastados a la luz de la memoria histórica de las víctimas. Pues, es la memoria histórica de las víctimas la que, activada y actualizada en cada una de las luchas por la liberación de la vida humana, nos sirve como dinamizador e interpelador continuo ante las formales declaraciones de las legislaciones dominantes. De esta manera:

La memoria histórica confronta a la filosofía [y al derecho]³ con el desafío de recuperar y activar aquellas experiencias históricas liberadoras que, testimoniando situaciones de sufrimiento e injusticia, la 'cultura' oficialmente reconocida [...] se empeña en reprimir y condenar al olvido, pero que deben ser rememoradas en tanto que momentos de una historia de liberación todavía abierta [...] en la lucha del ser humano por la realización de un orden racional justo (Fornet-Betancourt 2001b, 285).

La declaración de los 'Derechos Humanos' debe ser, por tanto, entendida como un proceso histórico y contextual en el que diferentes colectivos sociales protestan por la negación de su vida y buscan afirmar el valor de su humanidad universalizando determinados valores en orden a ese fin. Este accionar político se apoya en dos momentos fundamentales, a saber: a. la denuncia —el grito de las víctimas— ante las injusticias que padecen y; b. el reclamo proyectivo por la legitimidad de sus derechos negados por el legítimo reconocimiento de su humanidad en cuanto tal.

Ahora bien, como se dijo, la declaración de los 'Derechos Humanos' se hizo con un fin marcadamente universalizante preñado de afán de mundialidad. Desde la ética intercultural se hace menester pensar cómo se lograría articular una declaración de corte universal en el contexto actual caracterizado por el pluralismo cultural pero también por un

3 Nota: aclaración del autor.

universalismo abstracto y falso (generalización de una particularidad). Por ello, es relevante reflexionar sobre la categoría de 'Derechos Humanos' de manera tal que no revistan una universalización colonizadora de un grupo particular dominante, sino más bien, un criterio general que dialogue con el *polylogos* cultural sin homogenizaciones particularistas. En esta tarea, se puede definir a los derechos humanos como una respuesta a experiencias extremas de sufrimiento e injusticia (Hoppe 1998, 296). De ser así, se podrá comprenderlos como una tradición y propuesta abierta a las particularidades contextuales que, de algún modo, se presentaría como 'trascendente a las culturas' (Fornet-Betancourt 2001b, 288), pero que, sin embargo, operaría en cada una de ellas en contra del olvido de la memoria histórica de las víctimas —*memoria passionis*— y en contra de la represión, por parte de los grupos dominantes interesados en la hegemonía cultural, de los proyectos de liberación —*memoria liberationis*. En definitiva, y al decir de Fornet-Betancourt:

Los derechos humanos deben ser analizados a la luz de y en conexión con la dialéctica de opresión y liberación que se constata en cualquier tradición cultural [...] como un desarrollo histórico concreto que va cristalizando un *ethos* de liberación humana como alternativa de emancipación frente a las condiciones de dominación que desprecian al ser humano (Fornet-Betancourt 2001b, 288).

Si se reconoce a la memoria histórica de las víctimas como un *ethos* propio de los derechos humanos, se permitirá acercarse hacia un primer criterio de universalización crítica de los mismos. En ello, se podrá considerar un cierto 'criterio fundamental' que permitirá 'trascender' los espacios culturales particulares y que servirá como principio crítico, como fundamento ético, tanto al interior de las culturas como en el proyecto inter-cultural. Es importante recalcar que, como tarea fundamental, se debe llevar adelante un trabajo crítico al 'interior' de cada cultura a la luz del objetivo común —*ethos*— de los derechos humanos. Para ello, se requiere un fuerte acercamiento auto-crítico que permita, llegado el caso, corregir o desarrollar alternativas liberadoras de acuerdo con las exigencias éticas que la programática común demande. Por esto, el autor cubano afirma que:

El *ethos* que anima a los derechos humanos, puede ser hoy en día una importante fuente de inspiración para la crítica a que cualquier cultura debe poder ser sometida desde su propio horizonte de vida y de sentido (Fornet-Betancourt 2001b, 294-295).

La comprensión de la cultura como espacio de conflicto permanente permite comprenderla como un conjunto de manifestaciones históricas tensionadas por la lucha diaria de los grupos sub-alternados. Así, la contextualidad e historicidad se convierten en criterios fundamentales para desentrañar aquello que concebimos como 'las culturas de los pueblos'. Las culturas no pueden ser reducidas meramente a la tradición —aquellos aspectos que se han 'estabilizado'—, como así tampoco a la mera 'innovación' —aspectos nuevos o creativos—, sino, más bien, a la dialéctica entre tradición e innovación. De alguna manera, se debe reconocer que tanto la tradición como la innovación se inscriben en procesos socio-culturales complejos en los cuales se evidencia una lucha por definir lo 'propio'. Por tanto, toda pluralidad de tradiciones devela siempre subyacentes conflictos de poder por la lucha de la hegemonía de la interpretación (Fornet-Betancourt 2009, 39). Es importante por ello llevar adelante un proceso autocrítico de la 'propia' cultura, reflexionando sobre los desarrollos genéticos o matrices fundantes como fenómenos plurales, contingentes y conflictivos, interpelando, de esta manera, a las 'estabilizaciones' hegemónicas.

Por tanto, ante el desafío de centralizar a la memoria histórica de las víctimas —*memoria passionis*— y a la memoria reprimida de los proyectos de liberación —*memoria liberationis*— como *ethos* propio de los derechos humanos, se presenta como prioritario sostener, consecuentemente, una programática de 'desculturalización'. Según Fornet-Betancourt, este programa debe ser entendido como: “un método con cuya ayuda se puede evitar tanto la sacralización de tradiciones culturales como también la instrumentalización de lo 'propio' a través de la preponderancia de grupos políticos sociales dominantes” (Fornet-Betancourt 2009, 39). La 'desculturalización' no se hace desde una perspectiva políticamente ingenua, aún más, se debe realizar desde la memoria de aquellos que han sido, en tanto que víctimas históricas, reprimidos y silenciados en su tradición liberadora. Desde este enfoque, se debe concebir a la historia y al desarrollo de las culturas a partir de un hilo conductor, a saber, la dialéctica opresión/liberación (Fornet-Betancourt 2009, 42). Existe, por tanto, en cada cultura un 'arriba' y un 'abajo', una cultura de las elites y una cultura del pueblo. Mientras que la primera es dominante, hegemónica y propietaria —tanto del capital cultural legítimo como del capital socio-económico—, la segunda es marginalizada, reprimida, ocultada y silenciada. Esta comprensión es determinante para activar el

rol emancipador de los derechos humanos, es decir, que sobre la base de esta contradicción fundamental se puede desarrollar una programática humanitaria que permita recuperar las 'tradiciones sepultadas' (Benjamin 1980, 691) o, como se lo ha denominado en este trabajo, la memoria activa y subversiva de las víctimas históricas y sus proyectos reprimidos de liberación socio-económico-cultural. Por ello, el objetivo de la programática propuesta radica en “revalorizar las memorias de culturas hoy marginalizadas y amenazadas [...] porque continúan siendo fuente de identidad para sus miembros” (Fornet-Betancourt 2009, 52). Identidad que es comunitaria y basada en las aspiraciones humanas de liberación que se sublevan ante la indignidad y la opresión. En definitiva, los derechos humanos pueden ser hoy motor fundamental de este proceso popular y emancipador.

II.b. Diálogo intercultural y derechos humanos: El desafío de la universalidad en la polifonía cultural

La propuesta de Fornet-Betancourt incita a reflexionar sobre los derechos humanos como un elemento trans-cultural nodal que permite desarrollar y promocionar una cierta 'energía liberadora de la humanidad' (Fornet-Betancourt 2001b, 288). Desde esta óptica, se puede evidenciar el criterio universalizante que los derechos humanos contienen, a saber, su calidad ética basada en la dimensión de memoria histórica viva de las personas que siendo violentadas en su vida humana han luchado por su dignidad —universalizando, de este modo, el sentido auténtico, no esencial ni ontológico, de la humanidad en su conjunto. Más allá de lo afirmado, la pretendida 'universalidad' de los derechos humanos debe ser pensada, renovando el criterio homogenizador de la tradición filosófico-europea, desde el diálogo intercultural. Ahora bien, este desafío programático debe intentar superar la dicotomía a la que nos sometió la cultura occidental moderna, es decir, se debe intentar no caer ni en un universalismo negador de la diferencia ni en un pluralismo radical negador de todo proyecto común para la humanidad. Con precisión lo explica Fariñas Dulce:

La cultura occidental moderna se ha visto condicionada a desenvolverse en dos direcciones contrapuestas: o bien ha intentado alcanzar una unidad superior mediante el presupuesto epistemológico de la *reductum ad unum*, intentando marginar, ocultar, reducir o inferiorizar las diferencias que pudieran amenazar a aquélla, o bien ha pretendido ontologizar, absolutizar y sacralizar las

diferencias por sí mismas de manera exclusiva y excluyente, siendo estas incapaces entonces de conseguir un punto de unidad compartido, de encuentro, de armonía o diálogo (Fariñas Dulce 2005, 195).

Por tanto, y como afirma Santos:

Es imperativo trascender el debate sobre el universalismo y el relativismo cultural. Dicho debate es inherentemente falso, cuyos conceptos polares son conjunta e igualmente perjudiciales para una concepción emancipadora de los derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural, como postura filosófica, es erróneo. Todas las culturas aspiran a valores y asuntos últimos, pero el universalismo cultural, como postura filosófica, es erróneo (Santos 2002, 68).

En este sentido, sostiene Fernet-Betancourt:

La interculturalidad [...] afirma la necesidad de identidad, tanto personal como colectiva, sin caer en posiciones fundamentalistas, es decir, sin renunciar a la construcción de una nueva universalidad [...] lo primero que hay que revisar críticamente es la contradicción que ha creado el globalismo de la globalización hegemónica entre universalidad y particularidad; pues es falsa en tanto que supone que global equivale a universal, no viendo que esa su globalidad no es más que una particularidad globalizada (Fernet-Betancourt 2009, 50-51).

Por tanto, se debe buscar un acuerdo proyectivo en orden a relacionar interactivamente, por un lado, la universalidad de los derechos humanos con la polifonía cultural del mundo y, por otro, las diferencias culturales con una construcción solidaria de valores comunes — macroética mundial. Con todo, se debe considerar que la 'universalidad' que propuso la Modernidad europea, que fue contexto histórico de aparición de los 'Derechos Humanos' como declaración, basaba su validez formal en criterios ilustrados. Desde esa cosmovisión, se advertía una cierta naturaleza humana universal común para todos los seres humanos al modo de una racionalidad abstracta, eterna e inmutable (conciencia cartesiana) (Peces-Barba 1995, 299). En ese marco, la universalidad no revestía tan solo carácter de proyecto sino, fundamentalmente, de necesidad ontológica de la razón moderna (Fariñas Dulce 2005, 199). Al respecto dice Santos:

El concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto bien conocido de presuposiciones, todas las cuales son indistintamente occidentales, a saber: que existe una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; que la naturaleza humana es esencialmente diferente de y superior al resto de la realidad; que el individuo tiene una dignidad absoluta e

irreducible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado; que la autonomía del individuo requiere que la sociedad sea organizada de una forma no jerárquica, como una suma de individuos libres (Panikkar 1984,30) [...] todas estas presuposiciones son claramente occidentales y liberales, y fácilmente distinguibles de otras concepciones de dignidad en otras culturas (Santos 2002, 67).

Con todo, ese 'modelo' de racionalidad típicamente ilustrado ha colaborado históricamente con la aceptación de la existencia de un conjunto de derechos innatos e intrínsecos a todos los seres humanos brindándoles estatuto de imprescriptibles, inalienables y universales (Pérez Luño 1995). Por tanto, y como se dijo, para que el programa intercultural pueda efectivizarse se debe llevar adelante un fuerte replanteamiento sobre lo que se entiende por universalidad. Esto significa que toda supuesta universalidad debe basarse, no solo en la aceptación de ella por todas las culturas, sino, más bien, en una programática plurilógica —no dialéctica— de solidaridad plurisemántica entre las distintas construcciones culturales que conforman la humanidad. Por tanto, si comprendemos a los derechos humanos como un 'patrimonio común de toda la humanidad' también se debe, necesariamente, impedir que sean monopolizados o interpretados mono-céntricamente por una cultura particular-dominante que pretenda autoadjudicárselos —ejerciendo un claro acto de imperialismo cultural, político o ideológico hegemónico. En resumidas cuentas, dice Fonet-Betancourt:

Los derechos humanos como parte de la memoria de liberación de la humanidad presentan [...] experiencias y acciones de sujetos vivientes y concretos en las que se manifiesta un objetivo humano que puede ser reconocido y compartido por otros seres humanos como una finalidad común (Fonet-Betancourt 2001b, 292).

Como se dijo, este 'programa común' debe ser fácticamente desarrollado, como medio insustituible, desde el diálogo intercultural. El mismo se dará como un diálogo permanente entre culturas conscientes de su historicidad, desarrollando un proceso de mutua transformación entre las culturas para el mejoramiento del ser humano (Fonet-Betancourt 2009, 45). Desde él, y a través del intercambio experiencial, se debe posibilitar el diálogo dialógico (Panikkar, 1990) entre las diversas tradiciones culturales —desde las memorias históricas de liberación— encontrando en ellas 'equivalentes homeomórficos' (Panikkar 2004, 36). Los mismos deben posibilitar la mutua comprensión y el trabajo solidario

común. De este modo, dice Santos:

Contra el universalismo debemos proponer diálogos interculturales sobre preocupaciones isomórficas [...] diferentes nombres, conceptos y *Weltanschauungen* pueden comunicar aspiraciones o preocupaciones similares o mutuamente inteligibles (Santos 2002, 68-69).

La propuesta de Santos para el diálogo intercultural se puede sintetizar en un programa de 'hermenéutica diatópica'. La misma radica en:

La idea de que los *topoi* de una cultura individual, sin importar qué tan fuertes puedan ser, son tan incompletos como la cultura misma. Dicha incompletud no es apreciable desde la cultura, dado que la aspiración a la incompletud induce a tomar *pars pro toto*. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, en consecuencia, alcanzar la completud —siendo este un objetivo inalcanzable— sino, por el contrario, elevar la conciencia de la incompletud a su máximo posible participando en el diálogo, como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante. Aquí yace su carácter diatópico (Santos 2002, 70).

Es necesario, por tanto, comprender la universalidad de los derechos humanos según las palabras de Fariñas Dulce, en tanto que:

Fruto de un diálogo abierto y conflictivo entre la autonomía de las diferentes culturas e identidades o como fruto de una interpelación mutua de las plurales culturas y cosmovisiones del mundo [...] de diferentes luchas o conflictos sociales, culturales, económicos y políticos (Fariñas Dulce 2005, 207/209).

En síntesis, Fornet-Betancourt propone fomentar:

La interacción entre las diferentes tradiciones culturales de la memoria de liberación de la humanidad, el diálogo intercultural puede, por tanto, contribuir a precisar el carácter de la participación cultural en la configuración del *ethos* de los derechos humanos en el sentido concreto de un esfuerzo por lograr, con el apoyo de la diversidad cultural, una cultura universal de liberación humana, entendiendo que sería universal porque nace de la participación solidaria de las culturas en este proyecto [...] con la intención de complementar y de fortalecer pluriculturalmente el objetivo fundamental: la defensa del ser humano en su vida y dignidad (Fornet-Betancourt 2001b, 293-294).

Es decir, todo proceso de 'universalización' debe ser comprendido como un desarrollo dialógico entre los distintos universales concretos que se expresan en cada una de las culturas participantes. Cada universal concreto, es decir, los universales locales de cada cultura son, en cuanto tales, incompletos. Por eso, entendemos, con Santos, que:

El reconocimiento de la incompletud y debilidad recíprocas es una condición *sine qua non* para un diálogo intercultural. La hermenéutica diatópica edifica sobre la identificación local de la incompletud y la debilidad, y sobre su inteligibilidad translocal. En el área de los derechos humanos y la dignidad, el apoyo social para las reivindicaciones emancipadoras que potencialmente contienen solo es alcanzable si dichas reivindicaciones han sido apropiadas por el contexto cultural local. La apropiación, en este sentido, no puede ser obtenida a través de la canibalización cultural. Esta requiere del diálogo intercultural y de la hermenéutica diatópica (Santos 2002, 73).

solo en ese proceso se podrán comprender los universales (o los criterios axiológicos fundamentales) de las 'otras culturas' así como los universales (o valores regulativos centrales) de 'nuestra' propia cultura. Por tanto, todo proceso de diálogo entre las culturas debe ser visto, al decir de Fariñas Dulce, como

Un proceso recíproco de conocimiento, comprensión, traducción y aprehensión de los fundamentos básicos de cada cultura. No se trata solo de saber que existen otras culturas y otras identidades, sino de aprender juntos desde y con las otras culturas como medio para luchar contra el imperialismo cultural y los tópicos sociales (Fariñas Dulce 2005, 224).

Uno de los puntos más fuertes de crítica al intento 'universalizador' de los derechos humanos radica en su origen occidental. Podemos constatar que, al menos en su origen, la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, nacen ligados a una clase social (la burguesía), a una raza (blanca), a una cultura (europeo-occidental) y a un género (masculino) (Fariñas Dulce 2005, 200). Es decir, nacen sujetos a los 'propietarios' occidentales pero con pretensión de universalidad para todos los seres humanos. El concepto de sujeto 'hombre' que encubría estaba acotado a un tipo de actor social muy específico y excluyente (Fariñas Dulce 2005, 201). En la misma dirección, afirma Hinkelammert:

es visible la afinidad entre las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII y las normas de la ética del mercado [...] se trata sobre todo del reconocimiento de la propiedad privada, del cumplimiento de contratos, de la exclusión del asesinato, pero también de las seguridades del individuo frente al Estado y su jurisdicción (Hinkelammert 2001, 11).

En síntesis, en su origen, los derechos humanos han sido para Fariñas Dulce:

Un producto cultural de Occidente que giró alrededor del *egocentrismo* de individuos, colectivos empresariales y élites económicas cuyas posesiones solo

se podían conseguir mediante la negación de los derechos de otros seres humanos [no contemplados en la definición ilustrada de 'hombre']⁴ y la expropiación de las riquezas naturales de otros pueblos del planeta (Fariñas Dulce 2005, 201).

En la misma línea de 'crítica al origen', nos dice Santos:

El sello liberal occidental en el discurso dominante de los derechos humanos puede ser rastreado en muchas otras instancias: en la Declaración Universal de 1948, que fue preparada sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación que, no obstante, fue restringido a los pueblos sometidos al colonialismo europeo; en la prioridad dada a los derechos civiles o políticos sobre los derechos económicos, sociales y culturales, y en el reconocimiento del derecho a la propiedad como el primero y, por mucho años, único derecho económico (Santos 2002, 68).

Como es de esperar, esta primera 'universalización' de los derechos humanos resulta, al menos hoy, ciertamente deficitaria e insuficiente. Sobre todo, porque se establece como la universalización de una particularidad hegemónica, dominante y 'superior'. A partir de ello, si se mantuviese la noción de universalidad desde la que emana la primera declaración formal, se quedaría en deuda con las diferencias culturales, con los diferentes horizontes antropológico-cosmovisionales y, por sobre todo, con los seres humanos excluidos fácticamente —no formalmente— de su programa. Por ello, si de algún modo se debe pensar hoy la universalidad de los derechos humanos debe ser desde el compromiso pluri-cultural con la construcción de valores comunes que busquen la solidaridad global para un mundo más justo.

Volviendo a la crítica sobre el origen europeo y monocultural de los derechos humanos, y asumiendo una posición nada ingenua pero prospectiva, Fornet-Betancourt considera que el origen europeo-occidental de la declaración fundante no debe invalidar la pretensión de universalización del contenido marcadamente emancipador que de ella se desprende —con rinde liberador para todas las culturas. Así lo expresa:

Sería un argumento débil recurrir [...] al origen histórico de la idea de los derechos humanos —que está, sin duda, hipotecada culturalmente—, para pretender negar la posible, y a mi modo de ver también deseable, universalización del 'contenido emancipador' (Bielefeldt 1992, 146) de los

4 Nota: la aclaración es nuestra.

derechos humanos haciendo valer justo su procedencia 'europea' y rebajar así su ethos a la categoría de un producto regional (Fornet-Betancourt 2001b, 289).

En este sentido, sería una debilidad práxica quedarse arraigado en una mera crítica a la idea de los derechos humanos por su innegable origen europeo. Superando dicha posición, la universalización de los derechos humanos se debe considerar como una 'causa abierta' representando un desafío y una lucha permanente en la propia cultura, en especial, contra los intereses de los grupos dominantes *ad-intra* de la misma. La potencia liberadora que despiertan los derechos humanos hace alusión, pues, a la recuperación de la 'tradicición' de aquellos seres humanos que han luchado por el reconocimiento de sus derechos en defensa de su humanidad en cuanto tal. En todo caso, Fornet-Betancourt propone rescatar que:

La historia de los derechos humanos nos transmite un capítulo de la historia *humana* de la memoria liberadora, puesto que en ella se encarna la lucha de los seres humanos oprimidos y que sufren injusticia de su 'propio' orden (Fornet-Betancourt 2001b, 290).

III. Derechos humanos, negación de la vida de los 'sin derecho' y praxis de liberación

En este apartado lo que se problematizará no será, al decir de Dussel,

La dialéctica [...] entre: 'derecho natural a priori versus derecho positivo a posteriori' [...] sino entre: 'derecho vigente a priori versus nuevo derecho a posteriori', siendo el nuevo derecho la instancia crítica a posteriori (es decir: histórica) y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiante (Dussel 2001, 152).

Se hará en base a dos principios: el *principium oppressionis* y el *principium exclusionis*.

El primer principio, *principium oppressionis*, devela la consideración del Otro como oprimido *en la totalidad* (siendo parte funcional y no Sujeto). La crítica se fundará, por tanto, en que en todo mundo de la vida (*Lebenswelt*) hay un Otro oprimido y dicha opresión está justificada por la noción de 'bien' —moralidad vigente. Estos Otros son negados, en tanto que oprimidos por las Totalidades hegemónicas, los mundos de la vida y las eticidades dominantes. _Por tanto, la noción de 'bien' dominante de

cada una de las culturas fundamenta la moralidad vigente y, de ese modo, justifica la no-existencia del Otro como Otro. Por necesidad, el 'bien' de una cultura, como Totalidad, no puede justificar como fundamento último la moralidad de los actos (ya que legitimaría, así, la inmoralidad de la opresión). Por ello, la Ética de la Liberación nace desde el imperativo interpelante de la persona indignamente oprimida. Este *principium oppressionis*, que vale para todo sistema social funcional, es concreto ya que la opresión histórica sobre el cuerpo del Otro negado es concreta (efectiva). El llamado, como proyecto de liberación, radica en reconocer al Otro como oprimido en una Totalidad totalizadora ('sistema') para, desde allí, desde la dinámica irrupción —analéctica— de la Alteridad interpelante, reconocerlo como Sujeto en la creación de 'nuevos derechos'.

En segundo término, se realizará la interpelación a la noción de 'Derechos Humanos' desde el *principium exclusionis*. Desde este principio, el análisis se localizará en las corporalidades padecientes de los excluidos de toda comunidad de comunicación —Ética del Discurso. Ello implica que todo acuerdo o consenso es, en sí mismo, provisional y falseable ya que excluye por lo menos a algunos de los afectados en él. Este desafío problematizará la cuestión del 'estado de derecho' buscando que el Otro participe 'realmente' de la comunicación, lo que implica una irrupción efectiva debido a que el reconocimiento del Otro como Otro radica en el momento ético originario de reconocer al Otro como dis-tinto (y no como parte del Mismo). Por ello, dice Dussel: “reconocer' el nuevo Otro es ‘dar lugar al Otro’ para que intervenga en la argumentación no solo como igual, con derechos vigentes [formales]⁵, sino como libre, como Otro, como sujeto de nuevo derecho” (Dussel 2004, 274).

III.a. Segundo criterio de universalización crítica de los derechos humanos: La interpelación al 'estado de derecho' de los 'sin-derecho'

El planteamiento ético-político dusseliano se basa, en una primera instancia, en los principios generales que brindan las condiciones universales sobre la cuales se sustenta. A su vez, la universalidad del nivel de los principios se basa en tres momentos: a. el momento material de verdad práctica como mediación de la reproducción de la vida humana, como condiciones o principios de la producción y reproducción de la vida de la comunidad política; b. el momento formal de validez consensual

5 Nota: la aclaración es nuestra.

como exigencia de participación simétrica del afectado o de las condiciones o principios de los procedimientos normativos de legitimidad consensual; c. el momento de factibilidad de la razón instrumental, que delimita lo 'posible' empírica e históricamente o que trata de las condiciones o principios de la factibilidad política en la efectuación de los medios y fines de la acción concreta. Estos tres momentos son constitutivos de la universalidad ética que compete a todo acto contingente, son las condiciones generales de toda 'pretensión de bondad' (Dussel 2001, 146). Los tres principios generales de universalidad ética deben ser confrontados con dos niveles de concreción. Por un lado, se desarrollan desde mediaciones sistémicas, es decir, que estas condiciones ideales se cumplen institucionalmente a través de sistemas concretos (sistemas materiales, sistemas formales-procedimentales de ejercicio del poder político —sistema de derecho— y el sistema del Estado). En un segundo nivel de concreción, los principios universales, además de las mediaciones sistémicas, se desarrollan en el campo de la acción política concreta (instrumental-estratégica) de lucha por la hegemonía (Dussel 2001, 148).

A su vez, el 'estado de derecho' deberá regirse por el 'principio democrático' (Dussel 2009, 396-437). Por tanto:

La 'pretensión política de justicia' tiene en el sistema del derecho su garantía procedimental formal de legitimidad. Es una 'legítima pretensión' porque respeta un marco de decisiones institucionales que autorregulan su acción pública, en cuanto, en común acuerdo (simétrico-democrático) con todos los demás afectados, se han generado reglas, normas, una Constitución, leyes que valen para todos los ciudadanos equitativamente. Es decir, el 'sistema del derecho' juega dentro del sistema político una función específica, la de constituir la referencia formal o la institucionalización de los deberes y derechos que deben cumplir todos los miembros de la comunidad política en cuanto soberana. Se trata de la constitución de un 'estado de derecho' (*Rechtsstaat*). Como un cuerpo diferenciado donde los derechos fundamentales institucionalizados permiten promulgar una Constitución (en cumplimiento del Principio Democrático) como referencia próxima del derecho positivo en todas sus ramas [...] El 'sistema del derecho vigente' rige las conductas de los ciudadanos partícipes de una comunidad política que ha llegado a institucionalizar históricamente el marco legítimo que permite que las acciones sean legales. Es evidente que el 'sistema del derecho vigente' es fruto por institucionalización del ejercicio de un Poder comunicativo (diría Hannah Arendt) que ha debido contar con la hegemonía sobre la Sociedad Política (y de alguna manera también sobre la Sociedad Civil). El 'estado de derecho' es así el

momento en que los participantes con hegemonía *in actu* pueden actuar legalmente y cumplir sus fines (Dussel 2001, 150).

Ahora bien, como se dijo previamente, el punto de partida de toda ética o política de la liberación no se halla en el conjunto normativo vigente —como un Todo dado y divinizado (fetichizado)— sino en la situación crítica —negativa— de aquellos ciudadanos (negados de esa condición) que son/están excluidos del ejercicio de 'nuevos derechos' que el 'Sistema del derecho no puede/quiere todavía incluir. Estos 'ciudadanos', sea por opresión —*principium oppressionis*— o por exclusión —*principium exclusionis*—, son a los que se denomina como 'víctimas'. Las víctimas son aquellos que sufren los efectos negativos del cuerpo del derecho o de acciones políticas (Dussel 1998, 309-379). En referencia a ellas, dice Dussel:

Las víctimas de un 'sistema del derecho *vigente*' son los 'sin-derechos' (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos, vigentes). Se trata entonces de la dialéctica de una comunidad política con 'estado de derecho' ante muchos grupos emergentes sin-derechos, víctimas de sistemas económicos, culturales, militares, etc., vigentes (Dussel 2001, 151).

De este modo, los derechos humanos deben ser concebidos como frutos históricos —no esenciales ni apriorísticos— de aquellos derechos que se han ido reconociendo e institucionalizando como 'derechos vigentes' (en los 'sistemas del derecho' históricos). Sin embargo, estos 'derechos vigentes' deben estar siempre sometidos a la interpelación desde los 'nuevos derechos' de cuyos contenidos toman conciencia los 'sin-derecho' (Dussel 2001, 152). De este modo, los diferentes colectivos sociales de los 'sin-derecho-todavía' (con respecto al 'derecho vigente') deben luchar por la inclusión de los 'nuevos derechos' en aquellos que ya han sido aceptados, institucionalizados y se encuentran en 'estado de vigentes'. De esta manera, los 'sin-derecho-todavía' cuando luchan por el reconocimiento de un 'nuevo derecho' se presentan como el momento creador histórico, irruptivo e innovador del conjunto del derecho humano. La inclusión de 'nuevos derechos', como interpelación y transformación del sistema vigente del 'estado de derecho', renueva la totalidad sistémica desde la Exterioridad oprimida y excluida logrando, en el mejor de los casos posibles, un *nuevo* sistema de derecho que responda a la institucionalización de los 'nuevos derechos' propuestos por las víctimas históricas —los sin derecho— (Dussel 2001, 153). Es de fundamental

importancia reconocer que el 'origen' de los derechos humanos, en tanto que proceso histórico, se encuentra en la negatividad interpelante de las víctimas, siendo que, como aclara Dussel, “la negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etc.) indica al 'sin-derecho' como un 'hueco' negro dentro de 'sistema del derecho’” (Dussel 2001, 153). Será desde ese 'hueco' de negatividad que el 'nuevo derecho' se constituye en necesidad y que el 'sistema vigente' se convierte en falsable (descubriendo la inexistencia del 'nuevo derecho' en el 'estado de derecho vigente'). El 'tiempo intermedio' entre la negación del 'nuevo derecho' y su institucionalización sistémica sufre un triple proceso (Dussel 2001, 154): a. 'Deslegitimación' del derecho vigente que se transforma en derecho 'antiguo'; b. 'Legitimación' del nuevo derecho desde la primigenia no-vigencia y no-legitimidad. Se busca que pase a una situación de legitimidad; c. Derogación de ciertos aspectos del derecho antiguo contradictorios con el nuevo derecho. En el triple proceso conviven, simultáneamente, la deslegitimación del viejo sistema vigente y la legitimación del nuevo derecho. Por ello, afirma Dussel:

El proceso de legitimación originaria parte inevitablemente de la ilegalidad ilegítima, así como el proceso de des-legitimación deberá ir reconociendo, ante la lucha por el reconocimiento de los sin-derechos, la ilegalidad creciente de su antigua legalidad (Dussel 2001, 155).

En definitiva, sintetiza el autor:

El nuevo derecho vigente ha sido el fruto de un proceso crítico-creador de los movimientos que lucharon por el reconocimiento de estos nuevos derechos — antes no institucionalizados— [...] desde las víctimas (los sin-derechos que luchando han institucionalizado nuevos derechos), víctima de acciones injustas (justas, *legales* y *legítimas* desde el derecho antiguo; injustas, ilegales e ilegítimas desde el nuevo derecho) (Dussel 2001, 155).

III.b. El Otro 'sin derecho' como interpelación al sistema vigente del 'estado de derecho'

Dussel apela a la figura del 'Otro'⁶ como silenciado y excluido,

6 Todo horizonte del mundo es una *Totalidad* de sentido. Esta Totalidad es, en cuanto totalidad cerrada para sí, siempre *lo Mismo*. Si la Totalidad fuera la última, como Absoluto eterno, dicha totalidad sería una, la misma, *cerrada*. La Totalidad cerrada es solipsista y negadora del Otro como otro. 'Lo Mismo', en tanto que Totalidad, se cierra en un circuito sin novedad, sin irrupción, en el quietismo de la Identidad. Por ello, “la aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo” (Dussel 1973,

como el que está 'más allá' del 'estado de derecho'. Afirma críticamente que el 'nosotros' puede 'cerrarse', totalizarse, y argumentar sobre lo 'Mismo'. Se entiende por ello que la idea de comunidad, aunque sea comunicativa y argumentativamente intersubjetiva —Ética del Discurso—, no trasciende, en sí misma, la noción de 'Mismidad' (que excluye la 'Exterioridad'). El 'Otro', no participante y no-argumentante, recibe *a posteriori* los efectos del acuerdo (como afectado) pero sin haber sido parte constitutiva del consenso. El 'Otro' —en tanto que 'Exterioridad'— debe ser la condición *a priori* de posibilidad de toda argumentación, no como mera trascendentalidad en el 'nosotros' sino como trascendental a la misma comunidad. Sostiene J.C. Scannone que toda comunidad de

97). Más allá de la configuración del ser, como lo fundamentalmente ontológico, hallamos desde la irrupción del Otro aquello que está más allá de lo ontológico: lo *meta-físico*, lo *trans-ontológico*; 'el Otro' como lo "más allá siempre exterior de 'lo Mismo'" (Dussel 1973, 119). La revelación del Otro se da en el 'Cara-a-cara' que implica necesariamente la proximidad fáctica del encuentro —sin mediación— del estar una persona frente a la otra. Al decir de Lévinas: "En la oposición del cara-a-cara brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta (es decir: que me habla) en el rostro" (Lévinas 1968, 183). El 'cara-a-cara' con el Otro significa el más allá de la totalidad mundana, se abre una exterioridad meta-física o ética. Por esto: "nuestro mundo no ha sido solo pedagógicamente abierto desde el Otro; nuestro mundo queda esencialmente abierto desde la Alteridad, es alterativo por su propia naturaleza. El Otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo. El cara-a-cara es la experiencia primera radical de nuestro ser hombres" (Dussel 1973, 123). Por fuera de la Totalidad ('lo Mismo') irrumpe 'lo oído' —el reclamo de justicia de la víctima como Otro— como un ámbito más originario, desde un más allá de la Totalidad ontológica (desde 'el Otro' como dis-tinto de mi mundo que es 'lo Mismo'). La 'escucha' de la interpelación del Otro-víctima requiere de la negación de la Totalidad como un Todo (requiere ser 'ateo' del fundamento como Identidad) (Dussel 1973b, 125). La 'dis-tinción' que irrumpe en la palabra analógica del Otro posiciona a la revelación del Otro como pro-creación en la Totalidad (una nueva Totalidad como producto de un proceso previo de des-totalización desde la Exterioridad). La palabra que irrumpe desde el otro en la Totalidad no es interpretable desde las categorías (horizontes) de comprensión de la Totalidad vigente-dominadora. Pero dicha palabra, sin embargo, irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del Otro). Por ello, toda palabra irrumpiente del Otro es, primeramente, 'comprensible inadecuadamente' (Dussel 1973b, 132) para la Totalidad sistémica. Solo se puede comprender inadecuadamente lo Dicho teniendo confianza en el Otro —creyendo en el Otro—, solo porque él o ella lo dicen (Dussel 1973b, 127). Es el acto-opción de oír la interpelación de justicia, al modo trans-ontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra válidamente injustificada, legalmente cuestionada y socialmente invisibilizada. De este modo, se concluye que "esta palabra tenida por verdadera es la que permite avanzar en la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial, en vista a alcanzar el proyecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el Otro revela en su palabra y que es incom-prensible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en dicho mundo" (Dussel 1973b, 133).

comunicación será ética solo cuando ella logre respetar la irreductible alteridad ética del Otro en el seno del nosotros (Scannone, 1987: 396). En la comunidad real de comunicación, homologable a los 'estados de derecho' contemporáneos, 'el Otro' es ignorado, desconocido —no reconocido—, excluido, como un momento ético necesario para la manutención de una estructura vigente de injusticia. El mecanismo de exclusión fáctico que establece la 'comunidad de comunicación real' hace que 'el Otro' antes de ser 'afectado' (por las decisiones del consenso) sea 'excluido' (por su no participación). Esto requiere poner en discusión las reales condiciones de posibilidad de toda argumentación, por sobre todo, de las posibilidades de poder, real y efectivamente, participar (ser-parte) de dicha comunidad de comunicación, del nivel efectivo de participación y de la asunción de derechos en el 'estado de derecho'.

El concepto de 'hegemonía', comprendido como el control que se ejerce en el consenso a partir de intereses ideológico-políticos dominantes, muestra como el 'acuerdo' (*Verständigung*) puede implicar dominación, exclusión y silenciamiento de la voz del Otro. Para que 'el Otro' pueda pasar de ser 'afectado' pasivo (sin participación) a 'participante' (con voz efectiva en la argumentación) debe interpretarse su no-ser en la comunidad de comunicación como exclusión fáctica en la 'Exterioridad'. Este paso acontecerá, si y solo si, se da un reconocimiento (*Anerkennung*) de la dignidad de la persona dominada, solo así, entonces, se podrá levantar la incomunicación y se formalizará una nueva estructura institucionalizada más justa. Este proceso es únicamente viable a través de la lucha del dominado como praxis de liberación. La mayoría de la humanidad está excluida fácticamente de las grandes declaraciones formales sobre derechos humanos y, aunque formalmente les compete y los 'alcance', quedan relegados a su no cumplimiento material y a su exclusión en los espacios de decisión legislativa.

Toda 'comunidad de comunicación real' —Apel— o 'estados de derecho' formales pueden constituir una sociedad hegemónica que impone como real su propia particularidad. Por esto, afirma Dussel:

solo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa [...] una comunidad de comunicación histórico-posible (una utopía concreta que no es ni la 'real' ni la 'ideal'); un 'proyecto de liberación' (Dussel 2004, 104).

Lo dado como 'Absoluto' o 'Totalidad' es lo 'Mismo' ('Mismidad' que

niega la 'Exterioridad') y se presenta como el sentido común naturalizado o lo 'obvio' (*selbstverständlich*) que niega desde siempre (y anula la posibilidad de pregunta sobre el por qué de la negación que antecede) al Otro como Otro (en el campo político, por ejemplo, al 'sin-derecho'). Solo la afirmación del Otro como 'Exterioridad' puede irrumpir en el 'acuerdo' de la 'Totalidad' y poner en cuestión el consenso hegemónico de la 'Mismidad', expresando desde su irrumpir la necesidad de un nuevo argumentar.

El 'Otro' interpelante, como víctima 'sin derecho', se constituye como la condición trascendental de posibilidad de toda la comunidad de vida y de todo argumentar posible. La voz que surge de la corporalidad sufriente del explotado, como el '¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!', irrumpe desde la Exterioridad del sistema ('desde afuera') siendo el origen de la necesidad de un derecho. Dicha exigencia no busca el acuerdo hegemónico de la comunidad real de comunicación, sino el mínimo reconocimiento de su dignidad y el derecho de palabra. La 'interpelación' es el acto lingüístico que tiende a producir las condiciones de posibilidad de la argumentación como tal: la posibilidad real y efectiva de poder participar en la comunidad. El '¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!' como 'acto de habla' es un acto interpelativo-exigitivo, el cual expresa que dicho 'hambre' es consecuencia de una injusticia pre-existente. La exigencia que manifiesta ese 'acto de habla' es un 'deber ser' para el 'estado de derecho', 'deber ser' que se basa en el compromiso con un 'proyecto de liberación' (como utopía viable) con el pobre, el oprimido y el excluido de la 'comunidad de vida'. Dicha exigencia refunda la 'comunidad real de comunicación' como una 'comunidad histórico-posible' desde el proyecto de liberación del Otro como gesto efectivo de recepción de la interpelación. De este modo, la 'conciencia ética' (Dussel 1973, 51/211) se deduce de la capacidad práctica de interpretar, aceptar y asumir, responsable y colectivamente, el enunciado exigitivo del Otro: el '¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!'. Como consecuencia de ello, afirma Dussel: “el que acepta la palabra interpelativa del Otro como otro, desde la conciencia ética, se sitúa, en cambio, ante él bajo la vigencia de la 'responsabilidad'⁷ *a priori*” (Dussel 2004, 121). La nueva comunidad se gesta a partir del proyecto de liberación y de la 'utopía concreta' —desde la que

7 Nota del Autor: Dussel se remite a la etimología latina del término como *spondere*: 'tomar a cargo', ser responsable por el Otro ante el tribunal dominador (de la comunidad real) para liberar al pobre de las manos del opresor.

parte el 'acto de habla'. La 'conciencia ética' como 're-sponsabilidad' ética es la condición efectiva de toda posibilidad real de argumentación o, en palabras de Dussel, es un “dejar lugar al Otro”; es permitirle 'ser-parte' [...] afirmar al Otro como otro y ‘proponer’ así el nuevo argumento como posible” (Dussel 2004, 121). El nuevo argumento hace que el 'consenso' logrado por los 'estados de derecho' (hegemónicos, por tanto, excluyentes de la 'Exterioridad' del Otro) sea 'falsable'. 'Liberar', entonces, radica en la posibilidad de construir una 'comunidad de comunicación' y de 'vida' de tipo 'histórico posible' (ni real ni ideal) que sea más justa, más racional y parte de una 'comunidad real de vida' desde la 'Exterioridad del Otro', interpretando y asumiendo su 'interpelación' como exigencia ética de la 'comunidad de comunicación y de vida ideal'.

III.c. La ética de la liberación: Programática latinoamericana de derechos humanos desde la crítica ética al sistema vigente por la negatividad de las víctimas

Será el principio material desde donde Dussel buscará iniciar, a modo de punto de partida originante, la arquitectónica de su propuesta ética. Dussel presenta como principio fundamental la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano como criterio de verdad (teórico-práctica) y como condición absoluta de posibilidad tanto de la argumentación como de los más elementales procesos de producción conceptual y lingüística. Las reglas de procedimiento formal deben articularse con la materialidad —ya que el nivel material es constitutivamente condición de posibilidad de toda pragmática. Es por ello que el nivel material de 'contenido', a saber, la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano, posee universalidad y determina, desde la propia materialidad, todos los niveles de la moral formal. A su vez, lo 'formal' de la moral determina el nivel de validez universal e intersubjetiva de la ética material. Desde esta articulación entre lo material (condiciones fácticas de vida) y el elemento formal (reglas procedimentales) se podrá, entonces, interpretar éticamente la materialidad de las víctimas desde el criterio material presupuesto ya siempre *a priori* en toda crítica. La crítica parte, en tanto que negativa, de la 'falta-de' realización material de los sujetos, es decir, de la imposibilidad de vivir, de la infelicidad y del sufrimiento de las víctimas (Dussel 2004, 339).

La arquitectónica ética de Dussel (Dussel, 1998) consta de seis

principios, ellos son: a. material universal; b. formal universal; c. factibilidad; a'. crítico-material; b'. crítico-formal; y c'. principio-liberación. Se detallará, en apretadísima síntesis, cada uno desde sus notas esenciales para, desde allí, plantear una programática latinoamericana sistemática de derechos humanos.

a. El principio ético material fundamental radica en la reproducción y desarrollo de la vida humana, de cada sujeto humano en comunidad (Dussel 1998, 129). Por tanto, quien actúa éticamente debe presuponer siempre las exigencias que la reproducción y el desarrollo responsable de la vida humana conllevan. Este sería el principio fundamental, aún no crítico, que debe fundamentar todo derecho humano. El desarrollo de la vida humana se concretiza en una comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*) desde una concepción dada de 'vida buena' cultural e históricamente estabilizada (por ejemplo, los valores y las concepciones de mundo). Este elemento de 'contenido' (material) se puede y debe compartir solidariamente teniendo como destinatario a la humanidad toda —con pretensión de universalidad. La pretensión de universalidad enfatiza la presencia del principio material universal al 'interior' de cada cultura sin caer, por ello, en ningún tipo de 'etnocentrismo' (como la voluntad de imponer la propia cultura a otra cultura, entendiendo lo propio 'particular' como lo 'universal'). Si bien las éticas materiales han acentuado sobre algún aspecto relevante del desarrollo y de la vida humana, ninguna ha postulado, como sí lo hace la ética de la liberación ahora, a la vida misma del sujeto humano como el criterio fundamental de una ética material. Por ello, todo aquel que actúe éticamente (todo actuar es ético por la indispensable constitución comunitaria de todo hacer) debe hacerlo conforme a la reproducción y desarrollo de la vida humana. Por tanto, el principio fundamental de todo derecho humano es:

La reproducción y desarrollo de la vida humana según sus necesidades básicas articuladas a las exigencias económicas, culturales, políticas, religiosas, éticas [...] el cumplimiento de las exigencias de la vida en general, y de los valores culturales, religiosos, estéticos y éticos de una cultura dada. Todo esto en un horizonte comunitario (de la 'comunidad de vida [*Lebensgemeinschaft*]'), intersubjetivo, histórico [...] es un principio material también intersubjetivo que tiene una pretensión de universalidad que alcanza por último, potencialmente, la co-solidaridad con la humanidad (Dussel 2004, 347).

En definitiva, Dussel propone que el principio material universal de la ética exige que todo aquel que obra, para hacerlo 'bien' éticamente,

debe: “producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, inevitablemente desde una 'vida buena' cultural e histórica” (Dussel 1998, 140).

b. En segundo lugar, Dussel presenta el principio moral formal universal (Dussel 1998, 201). Este principio moral formal es consensual y se basa en la intersubjetividad alcanzando, por ella, validez moral. Sin embargo, este principio no es aquí, como sí lo es en la *Ética del Discurso*, un único principio excluyente sino que está subsumido en un sistema más abarcativo: la arquitectónica de la ética de la liberación (Dussel, 1998). Por tanto, ya no será problemática la aplicación de la norma básica a la realidad histórico-concreta ya que, a través del giro que realiza Dussel, ahora la norma fundamental debe garantizar (como su función principal de orden procedimental) la aplicación del principio material antes enunciado. Por ello:

No se trata ahora solo de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino también y principalmente que la norma básica formal tenga por función la aplicación del principio material. Es decir, la intersubjetividad procedimentalmente adecuada alcanza la validez de un 'acuerdo' material, en cuanto aplica el criterio de verdad práctica y el principio ético de contenido [...] La moral formal toma en consideración el criterio de intersubjetividad, de donde se deduce la norma básica procedimental o el principio de universalidad que alcanza validez comunitaria. Pero, repitiendo, se invierte ahora lo que se ha afirmado al respecto, ya que se trata de un principio de 'aplicación' de la norma material. La norma material es la condición de posibilidad del 'contenido' de la 'aplicación' de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede (debe) reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano aquí y ahora; la norma material da el 'contenido' de lo consensuado (Dussel 2004, 350).

Este principio moral formal garantiza procedimentalmente toda formulación o legislación sobre derechos humanos teniendo prioritariamente como fin el tratamiento democrático del principio material universal. Mientras que la 'pretensión de verdad' ética refiere al contenido material, la 'pretensión de validez' formal refiere al cumplimiento de las reglas de consenso intersubjetivo (Dussel 1998, 202). De este modo, afirma Dussel: “la función ética de la norma básica de la moral formal es la de fundamentar y aplicar en concreto las normas, juicios éticos, decisiones, enunciados normativos o diversos momentos de la ética material” (Dussel 1998, 201).

c. En tercer lugar, Dussel ubica al principio de factibilidad. En apretada síntesis, desde el principio de factibilidad se debe concebir que:

El que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines; su validez se juega por la 'eficacia' formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón instrumental-estratégica. Quien no cumple estas exigencias empírico-tecnológicas intenta un acto imposible (Dussel 1998, 266).

O como afirma Franz Hinkelammert: “ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad” (Hinkelammert 1984, 238). Todo ello, porque en este principio se considera como fundamental a la razón estratégico-instrumental. El momento estratégico-instrumental subsume los dos anteriores y les otorga efectividad y facticidad. Es por ello que:

Es operable o factible concreta o éticamente una acción, norma institucional o sistémica, que cumpla a) con las condiciones de posibilidad lógica, empírica, técnica, económica, etc., es decir, que en todos esos niveles sea posible, las que son juzgadas desde b) las exigencias (deónticas): b.1) ético-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales de la validez; dentro de un rango que va desde b.a) acciones permitidas éticamente (que son las meramente 'posibles' ya que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.b) acciones debidas (que son las 'necesarias' para el cumplimiento de las exigencias humanas básicas: materiales —de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano — y formales —de participación de los afectados en las decisiones—) (Dussel 2004, 352-353).

De esta manera, solo los actos que cumplan con este principio de factibilidad ética serán buenos, justos o moralmente adecuados. Lo 'bueno' será aquello que permita fácticamente, a través de su realización posible técnico-económicamente, el desarrollo de la vida —principio material universal— y la promoción de la simetría en la participación discursiva —principio moral formal universal. El primer elemento considera que lo éticamente verdadero es aquello que permite vivir (principio material) y el segundo elemento presenta como lo moralmente válido aquello que permite participar simétricamente en los acuerdos y

consensos. Ambos se sintetizan en la factibilidad que, según la razón instrumental y estratégica, se efectúan real y efectivamente como 'bien' a través de una 'pretensión de bondad' (Dussel 2004, 354). En síntesis:

La razón instrumental deberá ser enmarcada dentro de las exigencias de verdad práctica (reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano) y de validez intersubjetiva (plena participación igualitaria de los afectados en la argumentación práctica) y subsumida positivamente en la acción [...] estos principios [...] sobredeterminan el *criterio de factibilidad* y lo subsumen transformándolo en un *principio de operabilidad* o *principio ético de factibilidad* (Dussel 1998, 264).

En definitiva, cualquier declaración o legislación referida a derechos humanos no será 'buena' en tanto que no sea debidamente desarrollada en concreciones fácticas, asumiendo, en la estrategia técnico-económico-instrumental, el principio material y formal de la ética presentada. En síntesis, dice el autor:

El criterio de factibilidad queda definido entonces por la posibilidad empírico tecnológica y económico-histórica, de las llamadas circunstancias, de poder contextualmente realizar algo: el fin puede ser realizado exclusivamente por ciertos medios, elegido mediante el cálculo y usado de determinada manera. Calculabilidad y eficacia formal son las exigencias de su validez (Dussel 1998, 276).

a'. En cuarto lugar, y como desarrollo crítico del primer principio ético material, se presenta el principio crítico-material ya que de la afirmación de la vida se puede fundamentar, por tanto, la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima. Desde ahí, será de donde se puede (y se debe) ejercer la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad (Dussel 1998, 369). Aquí, el origen de los derechos humanos: la crítica ética al sistema vigente desde la negatividad de las víctimas (Dussel 1998, 309). Desde el contenido ético irreductible que postula el principio ético material, a saber, la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano, que ha alcanzado validez intersubjetiva, se descubre proféticamente un hecho incuestionable: la existencia de víctimas históricas, ¡Hay pobres, dominados y excluidos! Desde la existencia real de víctimas se hace criticable todo aquello que no permite vivir (Dussel 1998, 369). El sistema vigente encuentra en los rostros de los oprimidos y excluidos una contradicción radical ya que la mayoría de ellos se encuentra privada de los derechos que el mismo sistema ha proclamado en tanto que 'estado de

derecho' (por ejemplo, las asunciones institucionales de derechos humanos que no se cumplen o son patrimonio de unos pocos). Desde la positividad del criterio material ético de la vida se descubre, en los rostros y las corporalidades de los pobres, excluidos y oprimidos, la negatividad de la materialidad (pobreza, hambre, muerte por desnutrición, miseria, opresión de la corporalidad en la relación laboral, etc.). El 'Otro' se revela, desde su Alteridad y dis-tinción, como lo dis-tinto de la Totalidad perversa (sistema vigente). A partir de este encuentro cara-a-cara con la interpelación de los Otros excluidos y oprimidos se generan dos movimiento básicos: a. nace la conciencia ético-crítica, que reconoce al Otro en su corporalidad sufriente a partir de su justa interpelación, y que tiene como protagonista a la figura de la misma víctima que se reconoce (a sí misma y a las otras víctimas) como dominada y excluida y; b. la crítica temática sobre las causas de opresión y exclusión que es realizada por aquellas personas que han tenido alguna experiencia con los oprimidos/excluidos y que buscan pensar reflexiva (científico-filosóficamente) y solidariamente la opresión y exclusión del Otro. Este cuarto momento implica situarse y localizarse en la negatividad del sistema desde la materialidad de la corporalidad sufriente de la víctima (a quien le es negado el desarrollo y reproducción de su propia vida) y desde fuera o trascendentalmente al sistema vigente (Totalidad). Por tanto, el origen de la crítica radica, como se dijo, en el reconocimiento del Otro, en la afirmación de la víctima como viviente —negada por el sistema como objeto—, en la apertura a la revelación del Otro como interpelación que in-voca por la re-sponsabilidad —llamado de la víctima a la solidaridad y la justicia— (Dussel 1998, 370-371). La palabra interpelante de las víctimas históricas es territorio crítico ante el sistema vigente y posibilita la crítica de-constructiva de la 'validez hegemónica' del sistema dominador y dominante (ya que es la noción de 'bien' vigente la que es ilegítima e inmoral, la que no permite el desarrollo y reproducción de la vida humana). En este sentido, se descubre la negatividad de las víctimas en tanto que víctimas. Es decir, el hecho mismo de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima (Dussel 1998, 371). A razón de este movimiento es que:

La alteridad del dominado descubre como ilegítimo al sistema material, el 'contenido', el 'bien' (lo que hemos llamado el *principium oppressionis*). De la misma manera, el principio de validación intersubjetivo formal, puede ser también puesto en cuestión desde la necesaria exclusión de los afectados

todavía no descubiertos como afectados en sus necesidades por el sistema dominador (lo que he llamado el *principium exclusionis*). Se trata de una consensualidad intersubjetiva crítica de segundo grado. Los excluidos, asimétricamente no participantes, pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica anti-hegemónica (Dussel 2004, 356-357).

Como punto de partida del principio ético crítico se encuentra la propia corporalidad sufriente de las víctimas históricas, del Otro como oprimido materialmente (de la vida) y excluido formalmente (del discurso). En síntesis:

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda esta crítica, es, entonces, la contradicción que se produce en la corporalidad (*Leiblichkeit*) sufriente del dominado [...] es un criterio de 'contenido', de corporalidad, que se opone al no-poder-vivir, de ética material —que quita verdad y validez al sistema o proyecto de 'vida buena' que produce la pobreza o la infelicidad de las víctimas, de los dominados o excluidos. El sujeto ético de la víctima, del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluido. Del criterio y principio ético-material universal se deduce ahora un principio crítico-ético material-negativo o la prohibición del matar a las víctimas, la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte [...] al Otro (Dussel 2004, 357-358).

Ante ello, el imperativo ético crítico radical se basa en el reconocimiento de la dignidad del sujeto humano, del Otro, el tomarlo a cargo, el ser responsable por el Otro a partir de la 'escucha' activa ante su interpelación (Dussel 1998, 372). En conclusión, y a modo de síntesis entre los momentos negativo y positivo, el imperativo se enunciaría del siguiente modo:

Quien actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido in actu que a las víctimas de una mediación (sistema de eticidad, norma, etc.) dada se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que está obligado a en primer lugar, b.1) negar la 'bondad' de una tal mediación, es decir: criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar, b.2) actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo (Dussel 2004, 359).

A partir de ello, se hace imprescindible tomar responsablemente la vida dañada a cargo y denunciar al sistema vigente que la causa (Dussel 1998, 375). En conclusión, manifiesta Dussel:

Los que operan ético-críticamente han de re-conocer a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro como otro que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir [...]; de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una co-rresponsabilidad por

el Otro como víctima, que obliga a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (Dussel 1998, 376).

b'. En un quinto lugar, Dussel presenta, como desarrollo crítico del momento formal-universal, el principio crítico discursivo de validez de intersubjetividad anti-hegemónica (Dussel 1998, 460). Se evidencia la imposibilidad de que las víctimas participen efectivamente de la comunidad hegemónica de comunicación (¡Ya que su 'bondad' genera la víctima!) por la asimetría que los distancia y la falta de reconocimiento que su palabra recibe. La única excepción se gesta cuando el oyente intrasistémico reconoce al Otro, haciendo ejercicio pleno de su razón ético originaria, que es anterior a la argumentación —pre-argumentativa y posibilitadora de todo discurso por reconocimiento del Otro como persona —, y se co-responsabiliza con la víctima. Esta conciencia ética del oyente intrasistémico, antes que darse en él mismo, se ha dado previamente en el proceso comunitario e intersubjetivo de concienciación⁸ del conjunto de las víctimas y, a partir de ello, él tuvo la posibilidad de oír proféticamente su interpelación trascendental. Como resultado de este movimiento, las víctimas —dominados y excluidos— junto con el aporte crítico o científico (del oyente intrasistémico o, al decir de Gramsci, del 'intelectual orgánico') constituyen una crítica temática. Fundamentalmente, el criterio formal procedimental crítico, según Dussel, es: “un criterio de validez, de participación intersubjetiva de los excluidos en una *nueva* comunidad de comunicación de las víctimas” (Dussel 1998, 462). Dicha comunidad debe estar basada en el 'principio *crítico* democrático', el cual debe incluir, como imperativo ético fundamental, el hecho de la exclusión de la comunidad de comunicación política que, por sí misma, ya institucionaliza, desde el orden político en el Poder, a todo un conjunto de sujetos políticos negados como tales o simplemente nunca descubiertos como 'sujetos actuales' de dicha comunidad de comunicación (Dussel 2001, 163). En esa comunidad nueva, se deben articular tanto los esfuerzos de los 'intelectuales orgánicos' como los de los dominados-excluidos para establecer una comunidad de comunicación antihegemónica que trabaje, como dijimos, según el 'principio democracia' (nueva intersubjetividad consensual no hegemónica), en un proyecto de

8 La concienciación es “el devenir progrediente de la conciencia ético-crítica, intersubjetivamente solidaria, como ejercicio de la razón discursivo-crítica, que comunitariamente aprende a argumentar (creando *nuevos* argumentos) contra la argumentación dominante” (Dussel 1998, 463).

liberación al modo una utopía factible o inédito viable. La intersubjetividad consensual de la comunidad de comunicación anti-hegemónica establece acuerdos para llevar adelante el proyecto de liberación, sin embargo, estos no son reconocidos como válidos por la sociedad hegemónico-dominante (negación por el 'sistema de derecho vigente' de los 'nuevos derechos'). Allí, entonces, Dussel determina un momento fundamental, cuando:

Aparece entonces la 'verdad' del sistema como no-verdad [...] —la existencia de la víctima como criterio de falsación—, y, además, la 'validez' hegemónica se opone a la nueva validez crítica de la comunidad de comunicación de las víctimas —aparece como 'no válida': criterio de invalidación (Dussel 1998, 463).

Por tanto:

El 'principio crítico democrático' parte del consenso alcanzado por la comunidad Di-ferente de los excluidos que constituye un nuevo criterio de validez (*Gultigkeit*), de legitimidad. Mejor aún, desde el consenso válido de los excluidos, ilegítimo y necesariamente ilegal en el origen de la lucha por el *An-Erkennung*, contra la legitimidad vigente del sistema político en el Poder excluyente, el indicado 'principio crítico democrático' declara la posible legitimidad de lo hasta ahora ilegítimo (los nuevos derechos descubiertos por los excluidos), y el comienzo de la corrupción del fundamento de la legitimidad de lo legítimo en el sistema hegemónico excluyente (Dussel 2001, 164).

A partir de todo este proceso, la comunidad de víctimas —los 'sin-derecho'— irán originando un nuevo paradigma práctico —la institucionalización de los 'nuevos derechos'— con verdad (material) y validez (formal) críticas (Dussel 1998, 463), desarrollando un doble movimiento:

El progresivo proceso de legitimidad de los nuevos derechos descubiertos y que comienzan a imponerse por la lucha por el *An-Erkennung*; y, por otra parte, el proceso de deslegitimidad del sistema de derecho legítimamente vigente desde el pasado y en el Poder (Dussel 2001, 164).

De esta manera, se alcanza validez crítica cuando:

Habiendo constituido una comunidad de víctimas excluidas que se re-conocen como dis-tintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta [...] consenso crítico que se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional [...] negativamente, llegando a comprender y explicar las causas de su alienación, y [...] positivamente, anticipando creativamente alternativas futuras (utopías y proyectos posibles) (Dussel 1998, 464).

Este proceso conlleva, como se dijo, un desarrollo necesario del nivel procedimental-formal-pragmático del proyecto de liberación. Será allí donde:

La comunidad de las víctimas [...] toma progresivamente conciencia de la no existencia institucional de ciertos derechos que comienzan a bosquejarse como posibles en la praxis emancipatoria misma. La transformación del sistema del derecho (negación de la positividad) es posible así históricamente en los momentos en que los sujetos excluidos, oprimidos, o simplemente las víctimas, al alcanzar la madurez suficiente pasan de objetos dominados a sujetos, subjetivación que los hace aparecer en la historia como actores de movimientos sociales transformativos (a veces revolucionarios). En los momentos originarios y creadores no solo se trata de una transformación, sino de la creación de sistemas nuevos (Dussel 2001, 166).

Será, así, la intersubjetividad de los dominados y excluidos la que, a través de la validez procedimental, logrará formalmente un nuevo principio de universalidad (contrario a los acuerdos y a la antigua universalidad de la intersubjetividad dominante). El principio formal-crítico podría enunciarse, entonces, del siguiente modo:

El que obra ético-críticamente debe [...] participar (siendo víctima o articulado como 'intelectual orgánico' a ella) en una comunidad de comunicación de víctimas, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora. Toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva crítica (Dussel 1998, 464).

A modo de conclusión dice Dussel:

Una vez iniciada la crítica en los grupos de dominados, va creciendo lentamente una comunidad de comunicación antihegemónica (de los mismos dominados y excluidos). Cuando la mayoría de un pueblo está dominado o excluido el principio de universalidad cambia de sujeto, y desde la comunidad de comunicación vigente hegemónica pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica de los dominados y excluidos. La intersubjetividad temática y refleja, autoconciente (concientizada) de los dominados y excluidos comienza ahora a comportarse como nueva intersubjetividad de validez futura. Es el proceso de liberación propiamente dicho en su nivel formal-pragmático (Dussel 2004, 361).

c'. En sexto y último lugar, Dussel propone el criterio crítico de

factibilidad y el 'principio-liberación' (Dussel 1998, 553). Habiendo definido el criterio material de reproducción y desarrollo de la vida humana, el principio-liberación es aquel momento que garantiza el segundo aspecto: el desarrollo de la vida. La praxis de liberación⁹ busca la salida efectiva de las víctimas de una situación material opresiva y negativa (en la cual la reproducción y el desarrollo de la vida les son negados). Este 'paso', según Dussel, debe entenderse como:

Praxis de liberación [en tanto que]¹⁰ 'salida' de las víctimas por deconstrucción del sistema en el que están siendo materialmente negadas y construcción de nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global: 'transformación' (Dussel 2004, 363).

En esa transformación, se vive un 'tiempo intermedio' caracterizado por la tensión entre la toma de conciencia de los nuevos derechos por parte de los movimientos que lo descubren hasta su institucionalización (Dussel 2001, 168). En este principio encontramos el desarrollo crítico de la razón estratégico-instrumental (nivel tres: factibilidad). La razón técnico-instrumental debe aplicarse con el fin de desarrollar y reproducir, de modo fáctico y viable, la vida del sujeto humano. Para ello, su acción y praxis están insertas dentro del proceso que inicia con la razón práctico-material (nivel uno: juicio de las normas según la verdad práctica del desarrollo y reproducción de la vida) y la razón discursiva (nivel dos: función argumentativa de validez intersubjetiva). Es por estos dos momentos previos, que la razón técnico-instrumental, devenida ética, desarrolla los medios viables (económicos, políticos, culturales) para la liberación de todos los dominados y excluidos (recuperación del derecho a la vida, a la comunicación argumentativa y a la solidaridad responsable y eficaz). Por tanto, el Principio-Liberación se enuncia del siguiente modo:

El que opera ético-críticamente debe (está obligado a) liberar a la víctima, como participante [...] de la misma comunidad a la que pertenecen las víctimas, por medio de a) una transformación factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) que causan la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna asimetría o exclusión de la participación) de la víctima; y b) la construcción a través de mediaciones con factibilidad

9 La praxis de liberación es "la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas. La posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas" (Dussel 1998, 553).

10 Nota: La aclaración es nuestra.

estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales o plenos (Dussel 1998, 559).

Toda transformación se desarrollará, entonces y primeramente, como juicio crítico al Poder dominador (Dussel 1998, 555). La mera existencia de la víctima es, en sí misma, manifestación de la crisis del sistema (Dussel 1998, 555). Toda praxis de liberación debe mostrar la fragilidad constitutiva de todo sistema dominante. La transformación política del estado vigente como orden político en el Poder debe ser emancipatoria y liberadora siendo, en definitiva, una lucha por la instauración de un nuevo orden (Dussel 2001, 160). En segundo término, se debe evaluar la capacidad práctica que la comunidad de víctimas posee —sus propias posibilidades de acción— ya que, en tanto que sujeto histórico emergente, conlleva una inevitable debilidad en la postulación de 'nuevos derechos'. Por último, debe buscar, efectivamente, transformar las causas de la victimación a través de la institucionalización de los 'nuevos derechos' que contienen las demandas de los antiguos 'sin-derecho'.

IV. La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y mayorías populares

La universalidad de los derechos humanos debe estar siempre sometida a la realidad de los oprimidos y de las grandes mayorías populares que luchan cotidianamente por su 'querer-vivir'. Por tanto, su validez universal debe fundamentarse —no como fundamentación metafísica sino histórica— en la situacionalidad concreta de los pueblos oprimidos en función de su liberación. La posible universalización de los derechos humanos debe ser cuidada de que no recaiga en una parcialización autoritaria, ideológica —diría Ellacuría—, que sea utilizada por los intereses de los grupos o clases dominantes como expansión o generalización de lo suyo particular en contra del servicio al hombre más vulnerado. Ellacuría propone, como método de 'comprobación' histórica de la 'verdad' de los derechos humanos, el método de la 'historización'. Para ello, plantea tres ejes analíticos fundamentales, a saber: a. el plano epistemológico —qué tienen de verdadero o falso sus afirmaciones—; b. el plano ético —qué tienen de justo o injusto sus propuestas y desarrollos—; c. el plano práxico-político —si está, real y efectivamente, ajustado o

desajustado históricamente a lo que ha proclamado en el plano abstracto — (Ellacuría 2010, 2). La 'historización' no consiste meramente en hacer una arqueológica conceptual de la noción de derechos humanos, sino en: a. la verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se concreta históricamente del derecho proclamado; b. la constatación de si el derecho proclamado resguarda las seguridades y 'libertades' de unos pocos privilegiados abandonando la protección y promoción de los 'últimos'; c. el examen de las condiciones materiales, reales y efectivas de las proclamaciones ideales; d. la 'desideologización' como proceso de develamiento de los intereses de los grupos dominantes por querer mantener sus privilegios por sobre los demás; e. en la introducción de las variables temporales y de factibilidad para convertir en realidad las proclamaciones ideales (Ellacuría 2010, 2).

El método de la 'historización' se opone de lleno a la normatividad abstracta que prescinde de toda circunstancia histórica efectiva creyendo, de este modo, que por el solo hecho de anunciar o declarar 'formalmente' los derechos humanos —inclusive haciéndolos 'legítimos' desde los sistemas legales y hegemónicos vigentes— ya se han dado todos los pasos necesarios. Esto no es así, ya que, desde las formalidades hegemónicas y las legislaciones dominantes —moralidad vigente— (Dussel), se pueden desarrollar prácticas que, de forma velada y ocultadora, defiendan los 'derechos' adquiridos por los más fuertes o adquiribles, en un futuro próximo, por los 'propietarios' de posiciones privilegiadas. Por esto, declara Ellacuría:

Cuando el derecho se convierte en privilegio, niega la esencia misma de derecho [...] y cuando deja de ser universal, deja por lo mismo de ser humano, deja de ser derecho del hombre para ser privilegio de clase o grupo de individuos (Ellacuría 2010, 3).

Por lo dicho, es prioritario enfocar el problema de los derechos humanos desde la óptica de la defensa del débil contra el fuerte y de las relaciones dialécticas de dominación —opresor/oprimido— tanto en el plano social, cultural como económico. Pero, para lograrlo, es necesario siempre partir desde la negatividad de lo negado, desde el desajuste entre lo proclamado y la 'realidad', desde la injusticia siempre presente y desde la falsedad de los discursos hegemónicos. Solo partiendo siempre desde allí, se podrán lograr cada vez menores niveles de opresión y exclusión. Si tuviésemos que pensar este proceso podríamos distinguir los siguientes

'momentos', a saber: a. detectar y partir, siempre, de las situaciones de agravio comparativo —desigualdad, opresión, exclusión, dominación, explotación—; b. apropiación crítica de la negatividad por parte de una clase emergente —sujetos de 'nuevo derecho' (Dussel)—; c. objetivación y sistematización de la protesta; d. ampliación y renovación, por transformación o revolución, del 'sistema de derecho'; e. comenzar el círculo nuevamente desde la negatividad que, nueva y continuamente, interpela por más justicia. Este círculo crítico permite comprender como no-definitivos algunos logros sociales y, también, convoca a estar siempre atentos a los nuevos excluidos y oprimidos para no 'cristalizar' las conquistas sociales adquiridas. El quedarse con lo ya obtenido como algo fijo y absoluto puede estar cubriendo, como dice Ellacuría:

Con el manto de universalidad ideal la particularidad real, favorable para unos pocos y desfavorable para las mayorías [...] la historización, referida a un momento preciso y a un grupo social determinado, exige plantear el problema de los DH desde lo que define más negativamente la situación determinada de un grupo social, sobre todo cuando este es una mayoría (Ellacuría 2010, 5).

En esta dirección, la negatividad debe verse en dos sentidos: a. desde la negación que expresa la realidad negada —aquello que no es y debería ser—; b. desde la realidad negadora, ya sea personal, grupal, de clase, estructural o institucional. En esta dialectización temática es importante sostenerse en la denuncia crítica —que nace de la 'escucha' del grito de las víctimas históricas— y en la utopía —como motor incondicional de la fuerza profética de los pueblos en la lucha por su dignidad y liberación—. Por ende, se necesita tanto de una apreciación ideal-utópica, que permita detectar determinadas situaciones de opresión como superables y modificables, como de la constatación efectiva de que se da fácticamente una negación. Allí, evidenciamos, con Ellacuría, que: “la denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real” (Ellacuría 2010, 6). De esta manera, la ética de liberación —en la vertiente de Ignacio Ellacuría—, nos invita a desarrollar un profetismo utópico que desde la negación material de la vida humana anuncia un futuro más justo viabilizando, con ello, modos de concreción históricos en orden a su realización.

En síntesis, dice Ellacuría:

La aplicación de la historización a los pueblos oprimidos y a las mayorías

populares muestra que el problema radical de los derechos humanos es el de la lucha de la vida en contra de la muerte, es la búsqueda de lo que da vida frente a lo que quita o da muerte [...] vida biológica [que]¹¹ es la base, si no el principio, de cualquier otra forma de vida (Ellacuría 2010, 6).

Es decir, si para algo existen los derechos humanos debería ser para cuidar la vida de las víctimas históricas, de aquellos que, por opresión político-social-cultural y económica, no pueden desarrollar, sostener y promocionar su vida. En Nuestra América no habrá, verdaderamente, una asunción plena y efectiva de los derechos humanos mientras siga habiendo hambre y miseria. Por ello, con Ellacuría, afirmamos que:

La mera vida biológica [...] se convierte en el derecho primario [...] se hace sumamente problemático conservar la vida biológica, sea por la extrema pobreza, sea por la represión y la violencia [mientras]¹² no se dan las condiciones reales para poder seguir viviendo biológicamente —hambre y falta de trabajo— y se dan, en cambio, cuotas altísima de represión para el sostenimiento del orden establecido (Ellacuría 2010, 7).

De esta manera, las 'necesidades humanas básicas' son un criterio necesario pero no suficiente. Si bien plantean con firmeza una instancia objetiva sin la que no puede haber vida humana biológico-social, no es suficiente ya que no siempre interrogan por las causas que generan su negación. Las 'necesidades básicas humanas' son derechos en tanto que son necesidades infligidas positiva o negativamente a quien las padece. En definitiva, y a modo de conclusión de este apartado, dice Ellacuría:

La historización de los DH vista desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares es la forma adecuada de alcanzar una universalización histórica de los mismos, pues pone al descubierto la ambigüedad de su proclamación, hecha desde una universalización abstracta. Descubre el carácter dialéctico, que le es históricamente esencial, despojándoles así de su apariencia estática y niveladora. Descubre y desenmascara la utilización interesada de la doctrina de los DH, cuando se la emplea para legitimar el *status quo*, mediante su proclamación formal universal y su negación real, que hace de la universalidad de los mismos una burla sangrienta, porque no solo no se da esa universalidad, sino que se la niega positivamente, ya que hasta ahora, tal como se han dado, se requiere la muerte y la opresión de muchos para la dominación y la libertad aparente de unos pocos [...] Denuncia la mentira de los países ricos y de las clases poderosas dominantes, que tratan de aparentar en que en ellos se da el pleno cumplimiento de los DH, cuando lo que se da es el

11 Nota: la aclaración es nuestra.

12 Nota: la aclaración es nuestra.

disfrute de derechos nacionalistas o clasistas, mediante la negación efectiva de los derechos que competen a la humanidad en su conjunto. Plantea el problema en toda su radicalidad, al enmarcarlo en el contexto de la vida y de la muerte, de la liberación y de la dominación. Obliga plantear una solución práxica, que lleve hacer justicia, porque los derechos son resultado de una lucha, que la parte dominante quiere usar a su favor, pero que la parte dominada debe poner a su servicio [...] si el derecho ha de ser 'humano', ha de tenerse en cuenta asimismo a la humanidad entera [...] no puede darse hombre bueno, si no se pone en relación con el bien común de la humanidad [...] en un mundo dividido, no radicalmente por las guerras sino por la injusta distribución de los bienes comunes, esa comunidad y esa humanidad no es estática y unívoca, por lo cual debe ponerse en vigor el principio de la prioridad de lo común y de lo humano sobre lo particular. Esto se logra dando prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos a la hora de plantear con verdad, con justicia y con justeza el problema de los DH (Ellacuría 2010, 9-10).

V. Breve consideración final

A partir de las reflexiones que se han realizado en este artículo, se puede aseverar que, efectivamente, los derechos humanos, como categoría y significativo, ocupan un lugar irremplazable en las luchas de liberación por la vida —materialmente cultural y culturalmente material—. Los derechos humanos se posicionan, hoy día, como configurador semántico fundamental de los mínimos comunes de todo diálogo intercultural y como núcleo crítico-emancipador radical de las prácticas de liberación política, social, económica y cultural.

Por otro lado, se considera que todo acercamiento a los derechos humanos, al menos como tópico intelectual y político, debe estar fuertemente asociado, como se ha insistido recurrentemente en este artículo, a la negatividad de las situacionalidades histórico-contingentes. Se ha querido dar cuenta de la necesidad, permanente y constitutiva, de interpelar a los derechos humanos desde la exigencia ética irrenunciable que expresan las corporalidades sufrientes. Todo acercamiento abstracto, formal y meramente declarativo carece de fuerza profética, de 'verdad' —como diría Ellacuría—, de esa verdad que se revela únicamente en la realidad de los que sufren y padecen la vida negada. Si se pierde de vista esta 'óptica' crítica, los derechos humanos quedarán solo relegados a la mera vacuidad de un contenido general. Considero, por tanto, que este es el gran aporte que realiza la ética latinoamericana a la reflexión sobre los derechos humanos: Humanizar los derechos humanos implica palparlos,

criticarlos y juzgarlos desde la muerte próxima de los Otros. Es decir, ver los derechos humanos vigentes desde los que aún faltan, desde las corporalidades sufrientes que aún han quedado sin ser protegidas.

VI. Referencias bibliográficas

- Balibar, Étienne (1992), *Les frontières de la démocratie*, París.
- Benjamin, Walter (1980), "Über den Begriff des Geschichte" en *Gesammelte Schriften*, Tomo I y II, *Abhandlungen*, Frankfurt/M.
- Berisso, Daniel (2011), *Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana* (*De una ética de la liberación a una praxis intercultural*), Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, en prensa.
- Bielefeldt, Heiner (1992), "Die Menschenrechte als -das Erbe der gesamten Menschheit-" en Bielefeldt, Heiner /Brugger, W./Dicke, K. (Eds.), *Würde un Recht des Menschen*, Würzburg.
- Dussel, Enrique (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires. Vols. I-II, 1973; vol. III, Edicol, México, 1977; vols. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.
- Dussel, Enrique (1973), "La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)" en AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Bonum, Buenos Aires.
- Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.
- Dussel, Enrique (2001), *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Dussel, Enrique (2004), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid.
- Dussel, Enrique (2009), *Política de la liberación II. Arquitectónica*, Trotta, Madrid.
- Ellacuría, Ignacio (2010), "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en Bartolomé Ruiz, C., *Direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção*, UNISINOS - UNESCO, San Leopoldo: Casa Leiria.
- Fariñas Dulce, María José (2005), "Universalidad e interculturalidad" en Tamayo Acosta, Juan José (Dir.), *10 palabras clave sobre derechos*

- humanos*, pp. 195-231, Editorial Verbo Divino, España.
- Fornet-Betancourt, Raúl (edit.) (1998), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M.
- Fornet-Betancourt, Raúl (edit.) (2000), *Menchenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M. / London.
- Fornet-Betancourt, Raúl., Sandkühler, Hans Jörg, (edit.) (2001a), *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M. / London.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001b), *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2003a), *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Editorial Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. (Comp.) (2003b), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004), *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2006), *La interculturalidad a prueba*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2009), *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz, Aachen.
- Gutiérrez, G. (2005), "Globalización y derechos humanos" en Tamayo Acosta, Juan José. (Dir.), *10 palabras clave sobre globalización*, pp. 285-325, Editorial Verbo Divino, España.
- Hinkelammert, Franz (1984), *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José o Hinkelammert, Franz (1994), *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus/Grünwald, Luzern/Mainz (Versión alemana).
- Hinkelammert, Franz (2001), "Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo" en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de la Ideas*, Año 2/Nro.2., pp. 11-28.
- Hoppe, T. (1998), "Priorität der Menschenrechte" en *Herder-Korrespondenz*.
- Panikkar, Raimon (1984), "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", en *Cahier 81*, pp. 28-47.

- Panikkar, Raimon (1990), *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca.
- Panikkar, Raimon (2004), “Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad” (Conferencia inaugural) en Fornet-Betancourt, Raúl (Ed.), *Interculturality, Gender and Education*, pp. 27-44, Frankfurt/London, IKO-Verlag.
- Peces-Barba, G. (1995), *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, BOE-Universidad Carlos III, Madrid.
- Pérez Luño, A.E. (1995), *Derechos humanos. Estado de derecho y constitución*, Tecnos, Madrid.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El otro derecho*, Nro. 28, Julio-2002, pp. 59-83, ILSA, Bogotá D.C., Colombia.
- Scannone, J.C. (1987), “Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad”, en *Stromata* (Buenos Aires) 43, N°3/4 Julio-Diciembre, pp. 393-397.
- Tamayo Acosta, Juan José (Dir.) (2002), *10 palabras clave sobre globalización*, Editorial Verbo Divino, España.
- Tamayo Acosta, Juan José (Dir.) (2005), *10 palabras clave sobre derechos humanos*, Editorial Verbo Divino, España.

Reseñas y Homenajes

