

Capítulo sexto

Intersubjetividad crítica y sujeto vivo de derechos humanos

1. Introducción

La FL tiene como un tema central de su reflexión al “sujeto vivo”, y en conexión con él a la satisfacción de las necesidades para la vida. La recuperación del sujeto no sólo es referida a un sujeto intersubjetivo (alteridad crítica) y a un sujeto de la praxis de liberación, sino también al sujeto como sujeto vivo, como un ser corporal, por el que la satisfacción de necesidades se constituye como un hecho radical. Esto no quiere decir que el sujeto intersubjetivo y el sujeto de la praxis queden relegados a un segundo sitio, otorgándole la primacía al sujeto vivo. No se trata de jerarquizar a los “sujetos”: la subjetividad crítica de derechos humanos debe ser una subjetividad en alteridad (intersubjetiva), en praxis de liberación y desde su corporalidad como sujeto vivo. Es decir, para que el sujeto de derechos humanos realmente sea tal, debe ser alternamente un sujeto vivo, intersubjetivo y práxico³⁸⁶. La ausencia de cualquiera de ellos, o la ausencia total de sujeto, significaría que la subjetividad de derechos humanos no sería una subjetividad crítica.

³⁸⁶ En su obra sobre la *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert señala que el sujeto lo es como sujeto cognoscente, sujeto actuante y sujeto práctico, pero también lo es como sujeto vivo. Por cuestiones de exposición, y más en función de nuestra exposición sobre el fundamento de derechos humanos, hemos preferido hablar del sujeto intersubjetivo, del sujeto de la praxis de liberación, y del sujeto vivo. No obstante, es importante tener en cuenta que estos tres sujetos suponen en cierta forma los sujetos señalados por Hinkelammert, pero nuestro objetivo principal es fundamentar derechos humanos y no realizar un análisis sobre el sujeto. Aunque, como hemos visto, las fundamentaciones que hemos propuesto necesariamente tocan el tema del sujeto (Cf. Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002).

En este capítulo se analizará la importancia que tiene para el pensamiento jurídico crítico, el sujeto vivo como criterio para pensar el contenido material de los derechos humanos. Se hará sobre la base del pensamiento de Franz Hinkelammert³⁸⁷ y dando continuación a varios de los conceptos de la FL de Enrique Dussel analizados en los capítulos anteriores.

2. Subjetividad crítica a la racionalidad instrumental

El sujeto vivo rechaza al sujeto moderno, pero sin caer en la negación post-moderna de la subjetividad. El rechazo parte de que el sujeto moderno equivoca el hecho radical, el punto de partida para la reflexión filosófica³⁸⁸. Este sujeto al ser una “conciencia” que se autofundamenta, carece de corporalidad viviente como referencia. La conciencia se refleja sobre sí misma, y la “autoconciencia” se establece como el punto de partida. Los diversos modelos ideales de sujeto³⁸⁹ se vuelven empíricamente imposibles para el sujeto real, corporal, viviente, con necesidades y con exigencia de satisfactores concretos según el momento de la realidad histórica en que se desarrolla. De ahí que comprender los derechos humanos en este sujeto incorporeal termina en un idealismo incapaz de reconocer la alteridad, de generar una praxis de liberación, y de asumir la materialidad de la historia para generar transformaciones en el sistema buscando que sus estructuras sean capaces de satisfacer las necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

³⁸⁷ Franz Joseph Hinkelammert (1931) nace en Alemania. Obtuvo el doctorado en Economía en la Universidad Libre de Berlín. Desde 1963 se instaló en Latinoamérica, empezando por Chile, y en donde permaneció hasta el golpe militar contra Salvador Allende. Desarrolló una importante labor académica como profesor de la Universidad Católica de Chile y como miembro del CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Económica Nacional). En 1973 vuelve a Alemania, donde continúa su labor docente como profesor visitante del Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín. En 1976 regresó de nuevo a América Latina, afincándose definitivamente en San José de Costa Rica, y al año siguiente fundó, junto con el teólogo de la liberación Hugo Assmann, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

³⁸⁸ Enrique Dussel describe de la siguiente forma este hecho radical: “Todo acto cognitivo (*ego cogito*), todo ‘lugar’ del enunciado, todo sistema, el ‘mundo’ de todo *Dasein*, toda intersubjetividad consensual discursiva, todo pre, sub o inconsciente, toda subjetividad anterior al ‘mundo’ presupone siempre ya *a priori* un sujeto humano concreto vivo como último criterio de la subjetividad”. (Dussel, Enrique. *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998, p. 521).

³⁸⁹ Entre estos modelos ideales de sujeto, Dussel menciona el de Hegel, que niega cada nivel de objetos hasta alcanzar al final como “Resultado” el “Saber Absoluto”, la inmediatez de la teoría y la praxis en la Verdad donde la Razón y la Realidad son idénticas. El modelo de Husserl, en el que la subjetividad pura es el fundamento de la intencionalidad; la intención en cuanto “conciencia-de” constituye, según Dussel, el correlato de *noesis-noema*, desde un “Yo originario” última referencia: *ego cogito cogitatum*; el valor tiene su fundamento último en la subjetividad transcendental pura (DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación, op. cit.*, p. 516).

En virtud al sujeto vivo, la subjetividad de derechos humanos se constituye como un referente crítico de la praxis, encaminado a responder a la interpe-lación que las víctimas realizan a través de la alteridad. Es decir, si el sujeto de la praxis dirige su actuar para lograr una liberación integral, por medio de la organización y el consenso de la comunidad de víctimas que transforma el sistema a través de “nuevos derechos”, la satisfacción de necesidades para la vida es el marco material de esa praxis, de esa organización y de ese consenso entre las víctimas:

El juicio de hecho crítico (desde el marco material de la ética) se enuncia como la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos reales del sistema, y como ‘medida’ o criterio de los fines del mismo: si la vida no es posible, la razón instrumental que se ejerce en hacerlo imposible es éticamente perversa³⁹⁰.

El sujeto vivo evita que el sujeto de la praxis quede tan sólo en un sujeto *prag-matista* que aplica la razón instrumental en función del cálculo de utilidad. Esta es una forma de ejercer la razón que hace imposible la reproducción de vida, pues a la larga significa el suicidio. Hinkelammert señala que entre los siglos XIV al XVI, en los inicios de la Modernidad, la racionalidad medio-fin, que es la racionalidad concebida a partir del individuo y se caracteriza por ser la racionalidad económica hegemónica, se impone —o se pretende imponer— a la sociedad entera³⁹¹. Es una racionalidad que atenta contra la vida y niega derechos humanos, y por eso es “la irracionalidad de lo racionalizado, que es, a la vez la ineficiencia de la eficiencia”³⁹². A la eficiencia y la racionalidad económica se les consideran los aportes de la competitividad, y ambas son transformadas en los valores supremos. Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de la realidad, pues provoca que se perciba como “realidad virtual”. El maíz o el trigo son producidos si son competitivos, no porque alimenten; una pieza de ropa no se fabrica, aunque caliente y dé abrigo, si su producción no es competitiva. Con esta realidad virtual, según la cual todo tiene su criterio en la competitividad, desaparece el valor de uso de las cosas. No obstante, esto se extiende a todas las facetas de la vida, incluyendo aquellas relacionadas

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 523.

³⁹¹ Cf. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley*. Heredia: EUNA, 2005, p. 19. Esta racionalidad medio-fin puede verse desarrollada por distintos autores modernos. David Hume fundamenta la racionalidad medio-fin como racionalidad, que une el pensamiento causa-efecto de las ciencias naturales con el pensamiento medio-fin de las ciencias sociales y los junta en el mercado y la propiedad privada. Adam Smith parte de los resultados de Hume y los desarrolla hacia la tesis de la autorregulación del sistema del mercado, que en principio no requiere del Estado sino para imponer y asegurar la ética del mercado en forma de una legislación garantista de la propiedad privada (Cf. *Ibidem*, p. 23).

³⁹² *Idem*.

con lo jurídico y derechos humanos. Una cultura humana que no produce competitividad tiene que desaparecer, y su desaparición podrá ser interpretada como un devenir natural de los acontecimientos y por el “ejercicio de la libertad” de sus miembros que optaron por dejar de utilizar, por ejemplo, su lengua (es más competitivo hablar inglés que *guató**, por ejemplo); o, igualmente desde este criterio, se ha de considerar que las transformaciones sociales que no aumenten la competitividad no deben realizarse. El dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce; es más, impide siquiera verlos. Significa la afirmación de la Totalidad y la negación del Otro; el encubrimiento del rostro de la víctima, quien lo es por su propia responsabilidad, por no ser “competitivo”.

Por eso un sujeto práctico o actuante no es suficiente. El concepto de “acción racional” formulado por Max Weber es el concepto que subyace a la teoría económica neoclásica³⁹³. Este concepto concibe a esa acción como una acción lineal; vincula de forma lineal medios y fines, y busca definir la relación más racional, con la finalidad de juzgar acerca de los medios utilizados para conseguir fines determinados. Entonces el criterio de racionalidad formal juzga sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costos: lograr un determinado fin con el mínimo de medios. Los fines correspondientes no pueden ser generales, sino exclusivamente específicos, aquellos que pueden ser realizados por la actividad calculada del ser humano. Son en especial los fines de las empresas: productos, servicios, etc. Para alcanzar estos se requieren medios, y a partir de esto se vinculan medios y fines de forma lineal. Entonces el medio no es un fin, sino que el fin decide sobre los medios. La teoría de la acción racional hoy dominante parte de esta relación, se pregunta por su eficiencia, y su juicio sólo es cuantificable si tanto los fines como los medios son expresados en términos monetarios. Sucede entonces, como afirma Hinkelammert:

Si toda la sociedad se organiza por el criterio de la eficiencia que se impone en la lucha de mercados, la competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez de los demás valores. Lo que se llama racionalidad de la acción se resume, pues, en la competitividad y la eficiencia. Los valores que aumentan la competitividad son afirmados, y los valores que intervienen en ella son valores por superar. La competitividad como valor supremo no crea los valores, sino que es el criterio de su validez³⁹⁴.

* El *guató* es una lengua indígena del sur de Brasil, que se considera constituye una rama independiente de las lenguas macro-yé. Por el poco uso entre el pueblo indígena *guató* se considera un idioma fuertemente amenazado y en peligro de extinción. [Nota del editor].

³⁹³ Cf. *Ibidem*, p. 33.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 35.

A la par de esta teoría de la acción racional aparecen las justificaciones de la competitividad como valor supremo. El ejemplo más claro es la teoría enarbolada por Adam Smith, según la cual la competencia produce de forma no intencional la armonía social y realiza el interés general; es la famosa "mano invisible" que coordina las actividades productivas y realiza mediante esta coordinación el bien común. Hinkelammert resume esta tesis así: "lo racionalizado no produce irracionalidades"³⁹⁵.

Ante la competitividad como fin supremo, aparece el sujeto vivo cuya praxis no está basada en este tipo de racionalidad. Hinkelammert ejemplifica esto con la competencia de dos actores que están cortando la rama de un árbol sobre la cual se hallan sentados. Al guiarse por la racionalidad medio-fin, entonces el trabajo y el serrucho son los medios y el fin es cortar la rama. Nada se dice sobre las condiciones de sobrevivencia del actor (¿de qué lado de la rama debe colocarse para asegurar su vida?). Entonces es una acción racional y se producirá un resultado predicho científicamente: la rama cortada. No obstante, cuando el actor logra el fin, cae y muere; como resultado de la acción racional el actor es eliminado. Pero es el actor que tiene como fin cortar la rama del árbol, y que en el momento en que lo logra ya no puede tener fines, porque está muerto: "En la realización del fin de la acción, el propio fin se disuelve". Ante esto, se plantean dos posibilidades. Una es que el actor puede saber que ese será el resultado de su acción, y entonces comete intencionalmente un suicidio; no obstante, el fin es cortar la rama no el suicidio. Si así fuera, los medios hubieran cambiado y se utilizaría alguno más eficiente para ese fin. La segunda posibilidad es que los actores no tengan conciencia de que morirán con el éxito de su acción. En este caso, su muerte es un efecto no intencional de su racionalidad medio-fin. El actor muere como consecuencia de su propio acto; un acto que es racional según teoría de la acción racional. Es un suicidio no intencional, por decirlo de alguna manera.

La acción cae en una contradicción performativa al disolverse el actor, y el fin de la acción también se disuelve como resultado. Entonces la acción pierde sentido. Podría tenerlo si el actor cortara una rama distinta para tener leña para calentar su casa. Pero si corta la rama sobre la que se encuentra sentado, no hay sentido posible. Cualquier construcción de sentido tendría que hacer abstracción del actor, pero entonces no habría acción posible. Con el sujeto muerto, no hay quien ejecute la acción. Ésta puede tener sentido para otros, no para él. El actor que corta la rama sobre la que se encuentra sentado nunca

³⁹⁵ *Idem.*

podría dar sentido a su acción. El sin-sentido de la acción está en sí misma. Para que tenga un sentido, su efecto —sea este intencional o no— no debe ser el suicidio. De ahí que “¿[c]uál es el sentido de la vida? Su sentido es vivirla. No existe un sentido externo a la vida misma. Eso sería como el ser del ser. Por ello una acción puede tener —potencialmente— sentido sólo si no implica el suicidio del actor”³⁹⁶.

3. La racionalidad reproductiva

Contrario a la racionalidad medio-fin, Hinkelammert señala que la vida del actor no puede ser un fin, dado que no puede ser tratada como un fin en competencia con otros. Quien elige la muerte, elige la disolución de todos los fines posibles. La vida es la posibilidad de tener fines, y, sin embargo, no es un fin. Por eso, si abordamos al actor como un ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio-fin, entonces lo miramos como sujeto. El actor, antes de ser actor, es sujeto humano; sólo se transforma en actor cuando ha decidido sobre el fin y calcula los medios, incluyendo en estos su propia actividad. Desde esta perspectiva, Hinkelammert continúa con el ejemplo de la rama:

Por tanto, si el actor que descubre que está cortando la rama sobre la que se encuentra sentado se decide por su vida, actúa como sujeto y se sale de la relación medio-fin. Pero no lo hace según un cálculo medio-fin, por cuanto este cálculo no es posible. Él se impone como sujeto a la misma relación medio-fin. Se trata de una racionalidad, si bien no es una racionalidad medio-fin. La racionalidad medio-fin es lineal, en tanto que esta otra racionalidad es circular. Es la racionalidad del circuito de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene dicha acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. Él se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana³⁹⁷.

La racionalidad reproductiva es, entonces, la propia del sujeto vivo; y es, además, parte del *logos* histórico donde se soporta la función liberadora de la filosofía. Para poder enfocar esta racionalidad, debemos asumir al actor más allá de sus relaciones medio-fin; percibirlo como sujeto y, por tanto, no como un fin sino condición de la posibilidad de los fines. El ser humano como sujeto

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 35 y 42.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 44.

vivo concibe fines y se refiere al conjunto de sus fines posibles. Pero no puede realizar todos los fines que bajo un cálculo medio-fin parecen posibles; por lo menos debe excluir aquellos fines cuya realización atenta contra su posibilidad de vivir. Si bien el sujeto determina sus fines, no puede desconocer la materialidad de la historia, como señala Ellacuría³⁹⁸. De ahí que el sujeto esté “atado” al circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida.

Para Hinkelammert, la racionalidad del sujeto vivo es crítica a la racionalidad del medio-fin en diversos aspectos; uno de ellos es el tipo de juicios que realiza. Como dijimos, la teoría de la acción racional parte de la acción medio-fin, de su eficiencia y de su medida por la rentabilidad lograda en la competencia en el mercado; al analizar la realidad, asume un criterio de falsación/verificación como criterio de validez empírica en última instancia. Si un fin es realizable, se tienen que demostrar los medios para alcanzarlo, y esta demostración es falseada en caso de que los medios no logren el fin; siendo así se debe de abandonar el fin o cambiar los medios que hagan posible realizarlo. Este proceso de falsación/verificación es tan parcial como lo es la relación medio-fin. En cambio, si juzgamos desde la perspectiva de la racionalidad reproductiva, llegamos a afirmaciones no falseables. Son afirmaciones empíricas que no son del tipo medio-fin; son de racionalidad circular, que incluye la vida del actor como el sujeto de su acción. Por tanto, los juicios correspondientes no son falseables. La afirmación “quien corta la rama sobre la cual está sentado, cae al abismo y muere” no es falseable. Contiene elementos falseables (se trata de un árbol, que debajo haya un abismo, etc.), pero la afirmación se sigue analíticamente del hecho de que el actor, como sujeto de sus acciones potenciales, es un ser natural. Nadie se muere de forma parcial.

En estos juicios de racionalidad reproductiva aparece el sujeto como la integralidad de sus acciones potenciales, y aparece la inserción del sujeto en el circuito natural de la vida humana como condición de posibilidad de esta vida. De este modo, tanto la división social del trabajo como la naturaleza aparecen, asimismo, como todos integrales. Estas relaciones no se pueden analizar en términos de racionalidad medio-fin ni por medio de juicios falseables. Consecuentemente, su criterio de verdad no puede ser de falsación/verificación de relaciones medio-fin. El juicio debe ser acerca de la posibilidad del sujeto de vivir con los resultados de las acciones calculadas según una racionalidad medio-fin. Se juzga sobre esta posibilidad a partir de la necesidad

³⁹⁸ Cf. Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 55 y ss.

del sujeto, como ser natural, de insertarse en el circuito natural de la vida humana. Es un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en el cual la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos de la vida. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades.

El criterio de vida o muerte se convierte en el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin pierde legitimidad en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva; aquella racionalidad es una racionalidad subordinada a la vida. La irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa. Como señala Hinkelammert, “[I]a racionalidad medio-fin aplasta la vida humana (y de la naturaleza), lo que evidencia su carácter potencialmente irracional”³⁹⁹.

La recuperación del sujeto vivo, como ser corporal y natural, desde cuya racionalidad se fundamenta una ética de la vida y de responsabilidad por la víctima, no debe entenderse como una nueva versión de naturalismo, que pueda someterse a la crítica de la “falacia naturalista”. En este sentido, Dussel señala que dicha falacia enarbolada por David Hume, pero reinterpretada por autores como Frege y Russell, se sitúa en un plano exclusivamente lógico-formal⁴⁰⁰. En cambio, el argumento sobre la vida se ubica en otro nivel, que es el concreto, el de la materialidad de la historia. En este sentido, todos los enunciados referentes al ser corporal y viviente humano, son enunciados descriptivos, tales como hablar, comer, vestirse, pintar, pensar, simbolizar, etc. Señala tres dimensiones del ser humano como sujeto, y como relación necesaria al modo humano de ser viviente:

- a) Tiene su vida bajo cierto control autoconsciente, a pesar de que transcurra en su mayor tiempo en instancias auto-organizadamente; por

³⁹⁹ Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 49.

⁴⁰⁰ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación*, op. cit., p. 137. En cambio, la Ética de la Liberación es una ética que parte de juicios de hecho; Dussel señala: “La ética se construye sobre juicios de hecho... y el hecho masivo al que nos hemos querido referir repetitivamente es la exclusión de la mayoría de la humanidad del proceso de la Modernidad y del Capitalismo, que son los que monopolizan para sus agentes la reproducción y el desarrollo de la vida, la riqueza como bienes de uso y la participación discursiva en las decisiones que los beneficia (al ‘Grupo de los siete’: G7) y que excluye a las víctimas.” (*Ibidem*, p. 568).

esto, la responsabilidad sobre sus actos y sobre su vida es “una consecuencia no sólo de la conciencia sino de la autoconciencia”⁴⁰¹.

- b) Está constituido por una intersubjetividad que lo constituye como ser comunicativo; así, la corresponsabilidad con el Otro es una consecuencia.
- c) Participa desde su origen en un mundo cultural, es decir, de símbolos, valores, normas, prescripciones, etc.

A partir de esto, Dussel afirma que “todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano *como humano* incluye siempre, necesariamente (por ser un sujeto *humano* y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que ‘entrega’ su propia vida a la exigencia de conservarla —y más si se considera que la motivación del puro instinto específico se ha transformado en exigencias de valores culturales—”⁴⁰². Y estas exigencias se expresan como normatividad ética porque se subsume el comportamiento meramente instintual, y se hace un desarrollo histórico; la historia subsume muchos momentos genéticos.

El vivir se transforma en un criterio de verdad práctica, en una exigencia ética, la exigencia del *deber-vivir*: “Desde el *ser-viviente* del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia del *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir”⁴⁰³. El paso de una “necesidad biológico-cultural” a una “obligación ética” es un pasaje dialéctico por fundamentación material que efectúa la razón reproductiva que “puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *natural* del comer-para-vivir y la responsabilidad *ética* del sujeto que está obligado o ‘debe’ comer-para-no-morir”⁴⁰⁴. Como habíamos señalado, es la relación crítica de la racionalidad reproductiva sobre la racionalidad instrumental del medio-fin⁴⁰⁵. El

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁰² *Ídem*.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, pp. 139-140.

⁴⁰⁵ En otros términos, se trataría de una “verdad práctica” diferenciada a la “verdad analítica”. Al respecto, Dussel afirma: “Dicha ‘verdad práctica’ debe diferenciarse de la mera ‘verdad analítica’ de enunciados descriptivos de objetos físicos, naturales (que trata la falacia naturalista en un nivel lógico-formal instrumental), y aun de enunciados observacionales sobre seres humanos en tanto seres naturales, ya que éstos pueden permanecer en un nivel de mera intención descriptiva. Sólo los enunciados antropológicos directamente referidos a determinaciones

sujeto vivo, responsable éticamente por generar las condiciones necesarias para la producción, reproducción y desarrollo de su vida, expresa el modo humano de enfrentarse a la realidad de su corporalidad y sus necesidades; la vida en el ser humano no es únicamente un instinto sino una realidad:

La vida está bajo su responsabilidad. Es lo propio y exclusivo del *modo de realidad* de la vida humana: *tenerse bajo su propia responsabilidad*. Es el único viviente autorresponsable. Por ello es la única vida que se vive éticamente. La eticidad de su vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida⁴⁰⁶.

La racionalidad del sujeto vivo se enfrenta a la pretensión de mostrar como racionales las acciones que producen muerte. Hinkelammert denuncia la desorientación del mercado y del pensamiento sobre él en relación con la racionalidad reproductiva. Ante el criterio del mercado todas las acciones medio-fin son igualmente racionales, aunque desde la racionalidad reproductiva sean destructoras. Por tanto, las actividades devastadoras de la vida son promovidas por el mercado al igual que las actividades compatibles: "Cortar la rama del árbol sobre la que el actor se halla sentado, es tan racional como cortar cualquier otra". Se genera entonces una tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva; se trata de la muerte tanto de los seres humanos como de la naturaleza: "Esta tendencia destructiva es la irracionalidad de lo racionalizado"⁴⁰⁷. Ahora bien, esta tendencia a la destrucción no es necesariamente la finalidad de nadie, sino que resulta de la propia racionalidad medio-fin y por constituirse en una totalidad. El sistema coordinador de la división social del trabajo —el mercado— la hace surgir. Podrán tratarse de efectos externos para la racionalidad medio-fin, pero son indiscutiblemente internos para la vida y para la racionalidad reproductiva.

No obstante, cuando la racionalidad medio-fin pretende totalizarse, la racionalidad reproductiva no deja de existir y sigue haciéndose presente. Esta racionalidad no es una postura idealista, sino que responde a una exigencia material, al enfrentamiento del ser humano con la materialidad de la reali-

humanas y en función de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto en comunidad, son el tipo material y concepto (objeto de la razón práctico-material) sobre los que pueden fundarse las *obligaciones* o *exigencias éticas* libres, autoconscientes, responsables en el recíproco reconocimiento y corresponsabilidad de la vida de todos". (*Ibidem*, p. 209).

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 138.

⁴⁰⁷ Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley*, *op. cit.*, p. 53.

dad histórica; por tanto, se le asume para preservar la vida o se le soslaya para producir muerte. Cuando más se niega esta racionalidad, aumentan las situaciones que imposibilitan la satisfacción de necesidades, tales como el desempleo, la violencia, el subdesarrollo, la pauperización, etc. Entonces, como señala Hinkelammert, estas insatisfacciones se hacen sentir como exigencias y protestas, pero además “donde no hay protesta posible, como en el caso de la naturaleza destruida, la ausencia de la racionalidad reproductiva se hace presente por las crisis ambientales. (...) Y donde la protesta social no es posible, la ausencia de racionalidad se hace sentir en las crisis de la convivencia, las migraciones, la descomposición social, el crimen y la corrupción”⁴⁰⁸. De lo anterior se desprende la relación del sujeto vivo con el sujeto de la praxis de liberación. La praxis que busca la liberación integral ha de tener como momento material y objetivo la satisfacción de las necesidades de las víctimas; la transformación del sistema y la generación de una nueva institucionalidad deben de tener como objetivo posibilitar la vida y evitar la muerte:

Asegurar la vida por la transformación de todo el sistema institucional en función de la posibilidad de vivir de cada uno, es el objetivo de la praxis. Ésta, por tanto, no se reduce a simples prácticas. Significa asegurar al sujeto humano una institucionalidad que le garantice la posibilidad de su desarrollo y, por consiguiente, de realizar efectivamente un proyecto de vida en el marco de condiciones materiales garantizadas⁴⁰⁹.

La toma de consciencia de la víctima para generar una comunidad y constituirse en una subjetividad emergente que genera “nuevos derechos” tiene como momento inicial el enfrentamiento ante la muerte. Si el aprendizaje de la razón medio-fin es descrito como un aprendizaje de prueba y error, en cambio, el aprendizaje de la racionalidad reproductiva es diferente. Señala Hinkelammert que es un aprendizaje que se enfrenta a la muerte para evitarla; busca evitar el derrumbe de todos los fines con la muerte. Se persigue afirmar la vida y entonces el esfuerzo de evitar aquello que la amenace; se trata de un aprendizaje negativo. La praxis de liberación surge, en este contexto, como consecuencia de la experiencia, por parte de las víctimas, de las distorsiones que el mercado produce en la vida y en la naturaleza. Además, la afirmación de la vida no es un fin sino un proyecto: el conservarse como sujeto que puede tener fines. Es así como se genera una conciencia generadora de praxis de liberación:

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁰⁹ Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 338.

Se trata de conservar la vida del actor, y no de realizar algún fin positivo mediante una gama de alternativas de la acción por probar. Este aprendizaje en la lógica de la racionalidad reproductiva se refiere a un futuro desconocido con la posibilidad del fracaso. De ahí que los valores implícitos de este aprendizaje son diferentes: de solidaridad; de respeto a la vida propia y a la de los otros, incluyendo a la propia naturaleza; de cuidado y sabiduría. Son valores que relativizan la racionalidad medio-fin y la transforman en racionalidad secundaria. Su relativización es, asimismo, cuestión de vida y muerte⁴¹⁰.

Si bien la comunidad de víctimas toma conciencia y se organiza, generando un consenso para guiar su praxis (principio formal), éste debe tener como proyecto —y a la vez como límite— el desarrollo de la vida (principio material). Dussel señala que “la legitimidad no es sólo el consentimiento producto de la mejor argumentación por la participación simétrico-discursiva de los afectados, sino, también, la aceptación del orden institucional en cuanto logra la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de los miembros de dicho sistema”⁴¹¹. El sujeto tiene un horizonte objetivo que es de vida y muerte⁴¹². Si no contara con ese horizonte no sería un sujeto vivo; podría en cambio pretender ser un actor de la racionalidad medio-fin que no tiene como límite la vida y llega a generar, como hemos visto, el suicidio.

Según la ética del discurso, si todos los hablantes deciden su suicidio colectivo, es ésta una norma universal y válida. No obstante, como consecuencia de esta ética, señala Hinkelammert, la realidad se desvanece como resultado de esta norma; el discurso termina en el sinsentido y en lo absurdo. Por eso, considera que el interlocutor de una construcción ética debe ser el suicida,

⁴¹⁰ Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley*, op. cit., pp. 66-67.

⁴¹¹ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación*, op. cit., p. 540.

⁴¹² Desde la racionalidad medio-fin se niega la posibilidad de principios materiales, de la objetividad de las cosas; en cambio, el sujeto vivo —la subjetividad viviente— es en sí misma constitutiva de objetividad: “Los juicios de hecho del tipo de la racionalidad medio-fin no revelan este carácter de la realidad. Luego, una imaginación del mundo a partir de estos juicios no puede dar cuenta de la objetividad de las cosas. Al no poder fundar esta objetividad subjetivamente, es inevitable que vacile entre el cuestionamiento de la objetividad del mundo de las cosas (...) y la postulación dogmática de su existencia objetiva con argumentos que se basan en un simple círculo vicioso (...). Los juicios de hecho, en cambio, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son constituyentes de la objetividad de la realidad en el mismo acto en el cual juzgan sobre ella. En consecuencia, la objetividad es subjetiva, pero el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por tanto, contradice a los hechos, a la vez, hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad. Donde no hay necesidades, tampoco hay un mundo objetivo. La objetividad de la realidad existe únicamente desde el punto de vista del sujeto natural y necesitado”. (Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 70).

y no el escéptico⁴¹³. Para responderle, se debe introducir en el discurso la condición, que es empírica, de la posibilidad de todo discurso. En efecto, el hablante no sólo es un miembro de una comunidad de comunicación, un sujeto abstracto que conectado por la Internet establezca acuerdos y consensos con sus dialogantes, sino que es el ser natural y corporal que, además, “en el lenguaje reflexiona su vida concreta”⁴¹⁴. En este sentido, la importancia del sujeto vivo está en que constituye a la realidad como objetiva, en cuanto la determina como una mediación de la vida humana:

La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se *necesitan* alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los *contenidos* más relevantes de la vida *humana*). La vida humana es el *modo de realidad* del ser ético⁴¹⁵.

Por eso, en la praxis de liberación lo necesario materialmente como satisfactor para la vida y lo válido intersubjetivamente deben darse simultáneamente.

4. Intersubjetividad, praxis y necesidades de vida

Ya se había mencionado que el sujeto vivo guarda relación con la intersubjetividad. Como una posibilidad del propio actuar, Hinkelammert señala que existe “la dimensión del reconocimiento mutuo entre los sujetos, sin el cual la acción del sujeto no logra la afirmación de su vida”⁴¹⁶. Es decir, el sujeto

⁴¹³ Esta objetividad no pretende principalmente argumentar contra el escéptico sino contra el cínico que pretende negar la materialidad de la historia, y busca justificar ética y legalmente los sistemas que provocan la muerte: “no se argumentará contra el escéptico que pone en cuestión la razón en general; se argumentará contra el cínico que pretende justificar un orden ético fundado en la aceptación de la muerte, del asesinato o del suicidio colectivo”. (Dussel, Enrique. *Ética de la liberación*, op. cit., p. 141).

⁴¹⁴ Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 65.

⁴¹⁵ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación*, op. cit., p. 129. Este autor, basándose en Marx, argumenta de la siguiente manera este criterio material: “Podríamos (...) concluir que el *criterio material universal* con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera, de modo aproximativo: El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro *sujeto* humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad”. (*Ibidem*, p. 132).

⁴¹⁶ Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley*, op. cit., p. 67.

tiene que afirmar la vida del otro para que sea posible afirmar la propia⁴¹⁷; no se trata tan sólo de reconocerse como ciudadanos o como hablantes en una comunidad de diálogo, sino como seres naturales, que requieren entrar en la dinámica de la producción de vida. Es decir, el reconocimiento del Otro es más radical cuando la víctima nos interpela desde su calidad de ser natural que exige la satisfacción de necesidades de vida. El criterio negativo, material o de contenido, es el hecho mismo de *la imposibilidad de reproducir la vida* de la víctima. Así, la existencia de víctimas es siempre la refutación material de la “verdad del sistema” que la origina; Dussel observa:

La primera condición de posibilidad de la crítica es, entonces, el *reconocimiento* de la dignidad del otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica: *como viviente*. Este ‘conocer’ a un ser humano desde la vida; este ‘re-’ conocerlo: conocerlo ‘desde’ su vulnerabilidad traumática. Este volver sobre su estado empírico negativo y ‘re-conocerlo’ *como víctima* (...), es el momento analéctico de la dialéctica... La víctima es un *viviente humano* y tiene exigencias propias no cumplidas en la reproducción de la vida en el sistema. La re-sponsabilidad por el Otro, de la víctima como víctima, es igualmente condición de posibilidad, porque en su origen el destituido no tiene todavía capacidad para ponerse de pie. La re-sponsabilidad mutua (en primer lugar, de las otras víctimas), como veremos, es el segundo momento de esta condición de posibilidad⁴¹⁸.

Quedarse únicamente con el criterio de la producción de vida, del sujeto vivo, como criterio de derechos humanos correría el riesgo, entre otros, de terminar defendiendo un individualismo justificador de un egoísmo que afirmase un imperativo “sálvese quien pueda” o “viva quien pueda vivir”. Por eso es necesario completar este fundamento con la alteridad y la praxis de liberación. En este sentido, Hinkelammert señala que “[e] quererse salvar no es suficiente, si bien es condición necesaria. A partir de esta situación, toda relación humana tiene que ser reenfocada. No hay salida, excepto por un reconocimiento mutuo entre sujetos que, a partir de este reconocimiento, someten todo el circuito medio-fin a la satisfacción de sus necesidades. Si se parte de este reconocimiento, es necesaria una solidaridad que sólo es posible si este la sustenta⁴¹⁹. El sujeto se hace sujeto por la afirmación de su vida, pero esta subjetividad se complementa con la afirmación de la vida del otro:

⁴¹⁷ Cf. Hinkelammert, Franz. *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*. México: Centro de Estudios Ecueménicos-Dríada, 2010.

⁴¹⁸ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación*, op. cit., p. 371.

⁴¹⁹ Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley*, op. cit., pp. 68-69. El reconocimiento del Otro entra en conflicto con la racionalidad totalizadora del medio-fin: “La autorrealización solamente es

Que no se puede vivir sin que todos vivan es un postulado de la razón práctica y, a la vez, determina una praxis, la correspondiente a los derechos humanos de la vida. Según Lévinas, la traducción correcta del llamado amor al prójimo es: 'Ama a tu prójimo, vos lo sos' —lo cual es posible solamente si se trata de una actitud más allá del cálculo, y que el mundo sea hoy global significa que aquello sea ahora así en la realidad globalizada misma⁴²⁰.

El otro aparece con claridad en las crisis de los sistemas que causan muerte: "Surge así en y ante los sistemas, en los diagramas del Poder, en los lugares *standard* de enunciación, de pronto, por dichas situaciones críticas, el Otro que el sistema, el rostro del oprimido o excluido, la víctima no-intencional como efecto de la lógica performativa del todo formal racionalizado, mostrando su irracionalidad desde la vida negada de la víctima"⁴²¹. Además, la alteridad es constitutiva del reconocimiento de la vida como realidad objetiva, como señala Hinkelammert:

[L]a realidad objetiva de la naturaleza se constituye por el reconocimiento entre sujetos. Este implica la vida natural, así como la vida humana como ser natural. También la realidad objetiva de la naturaleza se constituye por el reconocimiento entre sujetos. Que no es el reconocimiento de la 'especie humana' como objeto de sobrevivencia. La especie humana como objeto es una abstracción que precisamente aplasta el reconocimiento entre sujetos. De lo que se trata es del reconocimiento del otro en una relación mutua de seres naturales y necesitados. Este reconocimiento no puede excluir a nadie. En este sentido es universal, sin constituir ningún universalismo abstracto. Es el criterio universal sobre todos los universalismos abstractos (...). De esta manera, es un criterio concreto de validez universal. No obstante, este carecer universal concreto lo especifica más. El reconocimiento mutuo entre sujetos desemboca en una opción por algunos sujetos, es decir, en la opción por aquellos cuya vida se halla amenazada de modo más directo. El criterio de

posible en el otro y junto a él. Por eso presupone una utilidad que está en conflicto con el cálculo de utilidad. Utilidad no es calculable porque rompe el cálculo de utilidad totalizado. Se trata de la utilidad que está en la afirmación del otro —en última instancia el otro es la humanidad y el cosmos— del cual soy parte al ser yo en el otro y el otro para que pueda vivir también. Que el otro viva es condición de la posibilidad de mi vida. Al afirmar yo esta relación me autorrealizo. Implica excluir el asesinato como medio de la autorrealización. Aparece un principio de la autorrealización que sigue de un postulado de la razón práctica que sostiene: asesinato es suicidio". (Hinkelammert, Franz. *Solidaridad o suicidio colectivo*. Heredia: Ambientico Ediciones, 2003, p. 26).

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 52.

⁴²¹ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 523.

verdad sobre la vida y la muerte, implicado en el reconocimiento mutuo de sujetos naturales y necesitados, llega a ser un criterio de verdad en cuyo centro se encuentra la víctima. Se trata de un ser para la vida, no para la muerte. El criterio de verdad es la víctima⁴²².

Lo anterior conduce a abordar, aunque sea brevemente, la cuestión de las necesidades. No pretendemos realizar una “teoría de las necesidades”, pues esto rebasa las intenciones de nuestra investigación y, por tanto, tampoco pretendemos presentar una conceptualización precisa y un catálogo de ellas⁴²³.

⁴²² Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley*, op. cit., pp. 72-73.

⁴²³ La cuestión de las “necesidades” ha sido abordada por diversos autores. Son frecuentes los intentos de diferenciar entre “necesidades”, “deseos” y “satisfactores”; la disputa entre la “universalidad” o la “historicidad” de las necesidades; y el intento de elaborar un catálogo de necesidades que a la par significaran la existencia de un derecho humano.

Las teorías de las necesidades que se han desarrollado abordan diversas facetas y dimensiones de ellas. Como decíamos, no es nuestra intención entrar a desarrollar una clasificación ni un catálogo de necesidades. Estas teorías son variadas y como apoyo teórico al fundamento de derechos humanos deben subsumirse de manera crítica, en estrecha conexión con la alteridad de la víctima y la praxis histórica de liberación. Según sus postulados, cada teoría de las necesidades fundamentaría diferentes derechos, si bien coincidirían en algunos.

Por ejemplo, Len Doyal y Ian Gough señalan la existencia de dos necesidades básicas, objetivas y universales: la salud física y la autonomía personal. También introducen la categoría de las *necesidades intermedias*, que contribuyen a la satisfacción de las necesidades básicas en todas las culturas; son objetivos más específicos, aunque también universales y transculturales, como las necesidades básicas, para cuyo logro pueden actuar como medios determinados *satisfactores* concreto, que ya no son universales sino condicionados históricamente. Estas necesidades intermedias serían: alimentos adecuados y agua limpia; alojamiento adecuado para la protección frente a la intemperie; ambiente de trabajo sin riesgos; medio físico sin riesgos; atención sanitaria adecuada; seguridad en la infancia; relaciones primarias significativas; seguridad física; seguridad económica; enseñanza adecuada; seguridad en el control de natalidad, el embarazo y el parto (Cf. Doyal, Len y Gough, Ian. *Teoría de las necesidades humanas*. Trad. José Antonio Moyano y Alejandro Colás, Barcelona: Icaria-Fuhem, 1994; principalmente el capítulo 8). Por otra parte, Martha Nussbaum, a la parte de criticar a aquellas posturas que sistemáticamente acusa de “esencialista” cualquier reflexión por encontrar caracteres o estructuras que conforman lo humano, realiza una descripción de la forma humana de la vida a través de límites y capacidades, y señala necesidades del cuerpo humano como de comida y bebida; de alojamiento; de apetito sexual; de movilidad. También habla de la capacidad de placer y dolor; de la facultad cognitiva; del desarrollo infantil temprano; de la razón práctica; de la socialidad; relación con otras especies y con la naturaleza; humor y sentido lúdico; separación. (Nussbaum, Martha. “Capacidades humanas y justicia social” en Jorge Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid: Catarata, 1999, pp. 43-104). Sobre esta lista señala que no es definitiva, y que se compone de dos elementos: límites y capacidades. Diferencia estos elementos de la siguiente forma: “En lo que toca a las capacidades, llamarlas parte del carácter humano es hacer un tipo de muy básico de evaluación. Es decir que una vida sin este elemento sería demasiado insuficiente, estaría demasiado pauperizada para ser una vida humana. Obviamente, entonces, no sería una *buena* vida humana. En cuanto a los límites, las cosas son más complicadas. Pues hemos dicho que la vida humana, en su forma general, consiste en una lucha contra estos

Sin negar la importancia de estas cuestiones, en este momento deseamos señalar otras razones que fortalecen el fundamento de derechos humanos en la satisfacción de necesidades para la vida.

Hinkelammert señala que, en términos teóricos, “la necesidad es la urgencia humana de vivir en un circuito natural de la vida. Fuera de este circuito no es posible la vida, y el propio sujeto humano se hunde”⁴²⁴. La condición que decide sobre la vida y la muerte es la satisfacción o no de necesidades; no obstante, la totalidad actual no discierne entre la vida y la muerte, sino que destruye toda vida que es exterioridad en referencia a su racionalidad de cálculo medio-fin. Parte de esta racionalidad es la negativa a distinguir entre necesidades y preferencias o deseos, o en considerarlas igual de legítimas unas y otras en nombre de una libertad pensada fuera de la realidad histórica, de manera idealista desprendiéndose de la materialidad, sin consideraciones geopolíticas y ambientales, desde la totalidad, y a espaldas de las víctimas⁴²⁵. Riechmann señala:

La relación de los satisfactores con las necesidades es la de los *medios* con los *fines*. La sociedad productivista/consumista se caracteriza, entre otros rasgos, **por la confusión constante, deliberada e incesante entre fines y medios —los medios se transforman en fines y estos se pierden de vista, se**

límites. Los seres humanos no desean pasar hambre, sentir dolor, morir. (...) Sin embargo, no podemos suponer que la conclusión evaluativa correcta a extraer es que debamos intentar, con todas nuestras fuerzas, liberarnos del límite”. (*Ibidem*, p. 69). Además, también concibe ciertas capacidades funcionales básicas a las que las sociedades deberían aspirar por el bien de sus ciudadanos.

Antonio Salamanca al desarrollar un “iusmaterialismo” para una política crítica, basado en el derecho a la revolución, propone un conjunto de necesidades materiales estructurales que legitiman la praxis revolucionaria. Estas se dividen en necesidades materiales de comunicación; necesidades materiales de libertad; y en necesidades materiales de verdad (Cf. Salamanca, Antonio. *El derecho a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica*. San Luis Potosí: UASLP-CEDH, 2006, pp. 23-42). En una obra más reciente, este autor aborda la política como la praxis material-necesitante de realidad de los pueblos que producen y reproducen su vida o su muerte. El fundamento de la Política es el propio de la vida de los pueblos como praxis material-necesitante de realidad histórica (Cf. Salamanca, Antonio. *Filosofía de la revolución. Filosofía para el socialismo en el siglo XXI*. San Luis Potosí: UASLP-CEDH, 2008, pp. 23-92). Entonces señala como contenido de la Política de la Revolución a la necesidad material de comunicación, a la necesidad material de intelección, y a la necesidad material de empoderamiento (Salamanca, Antonio. *Política de la revolución. Una política para el socialismo del siglo XXI*. San Luis Potosí: UASLP-CEDH, 2008, pp. 21-111).

⁴²⁴ Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley*, op. cit., pp. 46-47.

⁴²⁵ Hinkelammert señala que el reconocer necesidades humanas o sofocar su satisfacción en nombre de las preferencias, hace actualmente la diferencia entre socialismo y capitalismo. (Cf. Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 322).

desvanecen en el universo de los objetos—; en la crítica de esta sociedad y en la formulación de alternativas mostrará la pareja de conceptos *necesidad/satisfactor* toda su potencia crítica. Decíamos que las necesidades no son intencionales, y en ese sentido no podemos elegir las: sencillamente están ahí. *Pero sí que podemos elegir los satisfactores*. Las necesidades básicas están dadas, pero podemos autodeterminar —al menos en parte— los deseos y los satisfactores. Mantener abierta esta posibilidad resulta crucial para cualquier perspectiva de emancipación en un ‘mundo lleno’, un mundo cuyos límites ecológicos se han alcanzado o —en algunos ámbitos— incluso se han sobrepasado ya⁴²⁶.

En este sentido, nos es útil la diferenciación entre la necesidad y el deseo, realizada por Joaquin Sempere; aquélla está ligada a la autorreproducción de la vida del sujeto, mientras que el deseo es más ocasional, no está ligado a la autorreproducción del sujeto⁴²⁷. O como afirma Hinkelammert:

*La satisfacción de las necesidades, hace posible la vida; la satisfacción de las preferencias, la hace agradable. Pero, para poder ser agradable, antes tiene que ser posible. Cada cual puede hacer su proyecto de vida según su gusto, solamente en cuanto sus gustos y la realización de esos se basen en la satisfacción de las necesidades*⁴²⁸. Los deseos son legítimos si no impiden la satisfacción de las necesidades de otros seres humanos, si no niegan la alteridad y si no causan la muerte tanto de otros seres humanos como de la naturaleza. En efecto, derechos humanos deben ser la juridificación de las necesidades, no de los “deseos” y, mucho menos, de los deseos ilegítimos⁴²⁹.

El fundamento de derechos humanos en la satisfacción de las necesidades para la vida no tiene relación únicamente con lo que usualmente se conocen como derechos económicos y sociales; es fundamento de cualquier derecho legítimo, incluyendo los llamados “liberales”, mientras no se constituyan en meros privilegios. Hinkelammert demuestra que, a partir del análisis de la teoría del mercado y de la planificación, la explotación y la dominación sólo pueden darse derivados del concepto de necesidad. Con la división social del trabajo y la distribución de los ingresos se determinan las posibilidades de vivir de cada persona; entonces aparecen las posibilidades de explotar y dominar:

⁴²⁶ Riechmann, Jorge. “Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir” en Jorge Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir*, op. cit., p. 19. (Negrillas nuestras).

⁴²⁷ Sempere, Joaquim, *L'explosió de les necessitats*, Barcelona: Edicions 62, 1992, p. 20.

⁴²⁸ Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 322.

⁴²⁹ Cf. Salamanca, Antonio. *El derecho a la revolución*, op. cit., p. 10.

Acaparar y concentrar los medios materiales de vida es destruir las posibilidades de vida del otro, ya que lo que se concentra y se quita no son simples riquezas sino medios de vida —viveres en el sentido más literal de la palabra—. La dominación hace posible la explotación y ésta da materialidad a la dominación. Ninguna dominación puede ser definitiva sin el manejo de la distribución de los medios materiales de la vida⁴³⁰.

La explotación y la dominación se generan en función de las necesidades, no de las simples preferencias. La satisfacción o no de preferencias puede significar una vida más o menos agradable, de mayores o menores gustos, pero no podría significar explotación y dominación. En cambio, donde hay necesidades existe una relación de vida o muerte al decidir sobre la división social del trabajo y la distribución de los ingresos. Las necesidades tienen relación con la posibilidad de vivir, mientras que las preferencias se relacionan con vivir a niveles cuantitativamente distintos. Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad; esto es parte de la materialidad de la historia. La libertad se ejerce desde la materialidad; suponer lo contrario es un idealismo que ideológicamente es usado contra la vida de los pueblos. Solamente si la voluntad logra movilizar condiciones materiales de posibilidad de sus fines, aparece el camino, y el máximo absoluto para este camino es el tamaño del producto social de medios materiales.

5. Conclusión

Sobre la base de lo dicho en este capítulo, se puede afirmar que para la FL es necesario defender un principio material universal, que es negado por el sistema hegemónico global: *el deber de la producción y reproducción de la vida de cada sujeto humano*. No se trata de defender un criterio dogmático de derechos humanos⁴³¹, sino de evitar el pensamiento débil que por falta de un principio material permita que el cínico justifique ética y legalmente los sistemas

⁴³⁰ Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 323.

⁴³¹ El argumento relativo a las necesidades humanas se ha considerado como una “vuelta” a la naturaleza humana, pero no en los términos esencialistas y dogmáticos del iusnaturalismo racionalista. Por ejemplo, Jorge Riechmann señala: “*Hay naturaleza humana*, y esta afirmación no tiene por qué entenderse en sentido esencialista. Los seres humanos tenemos —empíricamente— ciertas características que nos definen como humanos. La vida humana —como hecho empírico— tiene cierta estructura, cierto conjunto de rasgos definitorios, y ello transculturalmente”. (Riechmann, Jorge. “Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir”, op. cit., p. 22).

que causan muerte; sistemas que pueden utilizar de manera ideologizada el discurso de derechos humanos. Se trata de asumir que el ser humano como ser natural necesita orientarse por sus intereses materiales; toda su vida es corporal y necesita satisfacción de sus necesidades en términos corporales. Aun las llamadas “necesidades espirituales” son materiales, pues se basan en la satisfacción de las necesidades corporales (por decirlo de alguna manera, se refieren a un espíritu o un alma en un cuerpo). Es un fundamento que no parte de una ética ilustrada basada en el individuo abstracto y universal, ni en sujetos sin corporalidad que desconocen su situación histórica, sino del sujeto vivo que requiere la satisfacción de necesidades materiales⁴³². Dice Hinkelammert que “[s]e trata, por tanto, de una ética de los intereses materiales, que es necesaria para la vida humana, que descansa sobre la satisfacción de necesidades corporales, sea siquiera posible. Surge del campo de lo útil, que se enfrenta a la utilidad calculada, que en su lógica autodestructiva destruye lo útil, en nombre de lo cual se presenta”⁴³³. Es una ética necesaria, pues sin ella la humanidad no puede seguir viviendo; es una “ética de los intereses materiales” como una condición de la posibilidad de la vida humana frente a las amenazas por la autodestructividad de la razón medio-fin, que es una razón de los intereses calculados.

Si la alteridad y la praxis de liberación contienen una dimensión preponderantemente intersubjetiva (sin negar que el sufrimiento de la víctima es objetivo, por encontrarse en la exterioridad del sistema), la satisfacción de necesidades otorga a derechos humanos un fundamento objetivo. Es un fundamento materialista de derechos humanos entendidos como los instrumentos jurídicos de una *democracia material*: “La satisfacción de las necesidades de los pueblos es la razón última para la democracia material. Las necesidades humanas es el factor validante de los ‘nuevos derechos’ (...) el dinamismo estructural material respectivo de la *comunicación-libertad-verdad* de los

⁴³² Pero el sujeto vivo como sujeto de derechos humanos no sólo se contrapone a los sujetos metafísicos de la Modernidad, sino también a las abstracciones jurídicas: “Que los derechos del mercado sustituyen a los derechos humanos explica por qué nuestra sociedad sigue hablando tanto y con tanta intensidad de derechos humanos. De hecho, se trata ahora casi exclusivamente de derechos del mercado y en el mercado; de derechos que puede tener tanto el individuo natural como la persona jurídica colectiva (como las empresas y las corporaciones: es decir, las instituciones). Sin embargo, al reducir la persona humana a un individuo con los mismos derechos que las personas jurídicas colectivas, la persona pierde su carácter de persona, o sea, de ser corporal hecho persona. Lo que se presenta hoy en la estrategia de globalización como derechos humanos es derechos como los de esos personajes colectivos que son Mercedes Benz, Siemens, Toyota y Microsoft”. (Hinkelammert, Franz. *Solidaridad o suicidio colectivo*, op. cit., p. 14).

⁴³³ Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley*, op. cit., pp. 493-494.

pueblos"⁴³⁴. Por eso, la dinámica de la racionalidad del mercado totalizado, la racionalidad medio-fin, se incomoda con la defensa de "necesidades" y prefiere reducirlas a "satisfacciones"; se soslaya entonces el fundamento material, real y objetivo de derechos humanos, perdiéndose en un subjetivismo idealista que es capaz de, cínicamente, legitimar los sistemas que causan muerte y deslegitimar las transformaciones del sistema que exige y persigue el sujeto de la praxis de liberación. Así, Hinkelammert señala que "[f]rente a un simple juego de preferencias, la exigencia de cambios aparece como un resultado de la envidia. Frente a necesidades, aparece como una exigencia de la posibilidad de vivir y como raíz de la legitimidad de todas las legitimidades"⁴³⁵.

Cabe insistir que el criterio de derechos humanos en la satisfacción de las necesidades, como lo concibe la FL, no es una puerta abierta para "el camino de la servidumbre", es decir, para justificar regímenes totalitarios donde el gobernante pretenda tener acceso directo al conocimiento de las necesidades de "su pueblo"⁴³⁶. Por eso, insistimos, es necesaria la presencia paralela del

⁴³⁴ Salamanca, Antonio. *El derecho a la revolución*, op. cit., p. 25.

⁴³⁵ Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 323.

⁴³⁶ El fundamento de derechos humanos en la satisfacción de necesidades humanas da pie al desarrollo de diversos análisis, tanto sociales como políticos y económicos. Pero en general, podemos señalar que la FL propone una democracia material, donde el sistema político tenga las vías adecuadas para que las víctimas puedan tener acceso al consenso del que fueron excluidas, presuponiendo que han de tener satisfechas sus necesidades para que su insatisfacción no signifique una opresión y una dominación que les impida construir ese consenso. Por ejemplo, sin entrar a mayor análisis, en el tema de la planificación económica, Hinkelammert señala que la oposición entre libre mercado y planificación planteada por la Modernidad y su racionalidad medio-fin no es la solución para la satisfacción de necesidades. El carácter finito del conocimiento humano no sólo imposibilita una planificación perfecta, sino que también demuestra la farsedad del mercado perfecto. La necesidad de asegurar la racionalidad económica conduce inevitablemente a una planificación económica. Pero, señala este autor, no se trata de planificar por planificar, sino que se busca al menos un mínimo de racionalidad económica en la *distribución de ingresos y en la estructura del empleo*. Así, la planificación económica se presenta como necesaria en la medida que se requiere asegurar una autonomía de decisión respecto a la distribución y el empleo, dado que solamente ella puede asegurar que las decisiones correspondientes estén desvinculadas del cálculo de rentabilidad. "Pero como ya dijimos, esta planificación no sustituye al mercado sino a la incapacidad del automatismo del mercado de producir alguna tendencia al equilibrio; por lo tanto, presupone el mercado. Luego, así como el mercado aparece para suplir la falta de un conocimiento completo, del mismo modo la planificación aparece para suplir la incapacidad del mercado para asegurar un equilibrio económico. Por ello, la planificación no aparece por la pretensión del conocimiento completo, como nos insinúa Hayek, sino por la imposibilidad de tal conocimiento. Ciertamente, si existiera un conocimiento completo no habría ni mercado ni planificación institucionalizados; habría tan sólo una simple relación espontánea entre los sujetos, que les permitiría coordinarse espontáneamente entre ellos para encajar en la división social del trabajo. Es decir, habría una verdadera anarquía sin institucionalización alguna. (...) la imposibilidad del conocimiento origina tanto el mercado como la planificación en relaciones de complementaridad". (Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*, op. cit., p. 330).

fundamento de la alteridad y de la praxis de liberación, de la intersubjetividad, para que derechos humanos realmente sean herramientas de liberación. La objetividad de las necesidades humanas se complementa con la intersubjetividad de la alteridad y la praxis de liberación. Aunque desde otras coordenadas ideológicas, en esto coincide en cierta forma Riechmann:

Donde se difumina lo objetivo, *lo que queda no es el recurso a la arbitrariedad de lo subjetivo, sino el esfuerzo de lo intersubjetivo*. Lo intersubjetivo que ya está ahí, que siempre estuvo ahí —*lo interhumano funda la humano*: así sintetiza Todo-rov, como veíamos, nuestra socialidad radical—; y el esfuerzo por construir una socialidad libre de dominación, una sociedad de iguales. La *estrategia de las necesidades básicas* es por ello indisociable de una concepción ambiciosa de la democracia, en la que la palabra clave resulta ser *participación*. Tal y como se afirmaba en el 'Programa de acción' sobre necesidades básicas que adoptó la OIT en la Conferencia Mundial del Empleo de 1976, 'una política orientada a la satisfacción de las necesidades esenciales supone la participación de la población en las decisiones que la afectan, a través de las organizaciones libremente elegidas por ella'⁴³⁷.

Este criterio nos señala que derechos humanos "son la formulación jurídica de la obligación que tiene la comunidad de satisfacer las necesidades materiales del pueblo para producir y reproducir su vida"⁴³⁸. En efecto, estos deben coadyuvar a producir y reproducir la vida, y ser herramientas de lucha para que los oprimidos, los excluidos y las víctimas dejen de serlo. Han de significar la juridificación de los medios pertinentes para superar las causas de dicha negatividad, y a la vez han de ser instrumentos de lucha para transformar adecuadamente las instituciones, con el fin de aumentar la vida de toda la comunidad.

⁴³⁷ Riechmann, Jorge. "Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir" en Jorge Riechmann (coord.). *Necesitar, desear, vivir*, op. cit., p. 17.

⁴³⁸ Salamanca, Antonio. *El derecho a la revolución*, op. cit., p. 26.