

## *Derechos humanos, ética de la liberación y ética de la multiculturalidad*

*Cuando se habla de crisis de la razón,  
se piensa en la razón globalizante  
que quería dar una imagen definitiva del universo...  
El pensamiento del laberinto, y de la enciclopedia,  
es débil en cuanto que es conjetural y contextual,  
pero es razonable porque permite el control intersubjetivo,  
no desemboca ni en la renuncia ni en el solipsismo.  
Es razonable porque no aspira a la globalidad  
y es débil como débil es el luchador oriental  
que hace suyo el ímpetu del adversario y cede para después  
encontrar en la situación que el otro ha creado  
los modos (conjeturables) de responder victoriosamente...  
El luchador oriental no tiene regla preparada de antemano...  
Es "débil" frente a quien cree que la lucha  
depende de un diccionario.*

Umberto Eco,  
en "El antiporfirio"

### **1. Ética y sistema global**

La situación mundial actual se nos presenta bajo el signo del desconcierto y la muerte. Las amenazas de descalabro económico mundial, la destrucción del medio ambiente, el hambre de amplias zonas poblacionales, las guerras étnicas y la violencia delincencial generalizada ensombrecen hasta el discurso más optimista. Por otra parte, el problema no se reduce a la mera acumulación de *un problema junto a otro*, como mera yuxtaposición; más bien, los alarmantes niveles de deterioro ecológico, que hacen peligrar toda vida en el planeta, no son un asunto aislado o ajeno a la situación de grandes masas de personas a quienes la vida se les niega ahora, y se les ha venido negando desde que se comenzó a gestar el actual sistema económico y político mundial. Llamémosle a éste capita-

lismo, neoliberalismo o como mejor lo querramos; el caso es que se trata de un sistema que *produce víctimas*, y no por alguna insuficiencia o “distorsión” en orden a procedimientos, leyes o normas, sino por la *índole del mismo*, y del sistema legal que lo sustenta. Esto mismo es lo que hace más patente la necesidad de una *reflexión sobre nuestros principios morales y sobre los mecanismos para viabilizarlos*, y, dado que las fundamentaciones religiosas y tradicionales, así como los recursos a la ciencia, no gozan precisamente de un gran prestigio en estos días, se nos vuelve un imperativo *la fundamentación racional de unos principios éticos*, los cuales deberán ser universales, que en lenguaje de fines de siglo significa que serán mundiales o “globales”.

Es indudable que el nuevo milenio nos planteará grandes retos y dificultades, pero tal vez ninguna tan urgente como este problema de la fundamentación de una ética global, dado que, si bien hemos mencionado someramente algo de los signos de muerte presentes en nuestros días, no debemos olvidar los de *desconcierto*: la cultura contemporánea con sus tendencias nihilistas y autodestructivas, la nueva postura frente a los valores tradicionales y no tan tradicionales —nueva postura que no es problema esencial en tanto si estamos de acuerdo o no con esos valores, sino en cuanto se trata de valores “descartables”, “desmontables”, en todo caso “virtuales”—, en suma, el postmodernismo *light* que invalida *a priori* todo intento de fundamentación racional y de búsqueda de consensos. Desde esta perspectiva, abordaremos los planteamientos de algunos pensadores latinoamericanos que, consideramos, desarrollan un esfuerzo sostenido de reflexión sobre este asunto tan importante. No se trata únicamente de exponer sus ideas, sino de ponerlos a discutir y ver en qué sentido podemos hablar de similitudes y divergencias. A grandes rasgos nos aventuraremos a señalar la coincidencia y diferencia esenciales que existe entre lo planteado por F. Hinkelammert y Enrique Dussel, representantes de la *ética de la liberación*, por un lado, y las ideas de Alejandro Serrano Caldera y su *ética de la multiculturalidad*, por el otro. Para esto iniciamos con una breve reflexión en torno al problema de la *fundamentación de la legalidad*, basándonos en Serrano Caldera. Luego, continuamos con Hinkelammert y su tratamiento del despotismo de la ley, y con Dussel en su análisis sobre la interpelación del orden legal por parte de las víctimas del mismo. Al final, desarrollamos en tres partes las ideas de Serrano Caldera en torno a estos problemas: la necesidad de la recuperación del nexo entre ética y política, la naturaleza “débil” de sus planteamientos y su idea fundamental de “unidad en la diversidad”, la cual articula su peculiar visión de los derechos humanos dentro del contexto de una ética de la multiculturalidad.

## 2. Legalidad y legitimidad

La reflexión sobre el bien común nace de la legítima aspiración a la paz y al bienestar de los seres humanos, y está ligada al problema de la *legitimidad del orden institucional vigente*. Es así que un criterio de legitimación o deslegitimación

de cualquier sistema político, en la actualidad lo encontramos en el reconocimiento o no de dicho bien común. Por lo tanto, podemos hablar de la existencia, hoy en día, de un consenso sobre que el bien común, sea cual sea su específica concreción, es la última aspiración de todo proyecto político que quiera calificarse de humano.

Ahora bien, el problema de la fundamentación de eso que llamamos bien común no es un asunto nuevo. Hoy está muy en boga hablar del *principio del diálogo o de la comunicación* que debe existir entre las partes involucradas en la búsqueda del bien común, de tal modo que el contenido de éste se logra luego del ejercicio democrático entre las partes, pero no en tanto la voluntad de la mayoría que se impone a los menos, sino en tanto es necesario llegar a un *consenso*. La construcción de un bien común a todos pasa necesariamente por la participación de todos, por la cooperación entre todos.

Este consenso, que se erige como principio absoluto del bien común en las "sociedades democráticas", encuentra su racional expresión en el *orden legal del sistema hegemónico*. En nuestros días, el "aparato" jurídico es presentado como la expresión máxima del ideal ilustrado de orden y progreso en cuanto al entendimiento entre los hombres. Es a partir de este supuesto que Serrano Caldera hace una relectura de la expresión hegeliana "todo lo real es racional, todo lo racional es real", la cual se ha encarnado jurídicamente como "*lo que existe está justificado*". La subordinación del orden *legal* a las *razones y fundamentaciones morales* que estarían en la base del mismo han dejado paso a la situación inversa: *lo jurídico obtiene su justificación en sí mismo*. Es imposible, para Serrano, no hacer una alusión a las ideas del filósofo estadounidense Richard Rorty en torno a este asunto: la búsqueda de un fundamento de nuestros principios morales, jurídicos, etc., choca frontalmente con la constatación desnuda de *la validez ética de lo que es*. En efecto, para Rorty *lo que es* se justifica por el mismo hecho de *ser*, de la verificación bruta de que *está ahí*, con lo cual toda crítica de los actos aceptados por costumbre por un grupo humano se vuelve inútil y absurda, como absurda es la distinción entre los que *es* y lo que *debe ser*.

El conservadurismo presente en las ideas antes expuestas no debe hacernos perder de vista que, en ningún momento, el traerlas a colación en este lugar implica deslegitimar de un plumazo el orden jurídico en su esencia. Más bien, lo que —apoyándonos en Serrano Caldera— queremos decir es que, subyacentes a todo orden legal o sistema normativo racional, encontramos una serie de valores éticos que son su mismo fundamento, los mismos que en un momento determinado podrían servirnos para tomar distancia crítica de las mismas leyes y cuestionar su *aceptada* legitimidad. Y es que ya aparece en nuestras palabras precedentes una idea que es fundamental: *la fundamentación racional de la normatividad*, idea que se encuentra en la raíz del concepto central de lo que conocemos como Estado de derecho: *la subordinación del poder a la ley*. Ya Locke

y Rousseau trataron abundantemente sobre el reto fundamental para las sociedades que quieren entrar en la modernidad: la ley se coloca sobre el poder omnímodo del rey; se trata de una lucha de la ley contra el absolutismo. Al revés de Maquiavelo, para quien el poder crea (a su conveniencia) la ley, ésta no puede fundarse más que en la *racionalidad/universalidad* que anima los ideales humanistas de la época, no en la *arbitrariedad (irracionalidad)/particularidad* de los designios del déspota.

Ahora bien, justo aquí es que, tras vencer el absolutismo del rey, nos topamos con el peligro de un *absolutismo de la ley*, peligro que, según Serrano Caldera, lo podemos verificar en nuestros días. Aquí nuestro autor recurre a Kelsen, el cual resume su idea de lo jurídico más o menos con la frase *todo lo que existe es jurídico*:

Para el positivismo jurídico y el normativismo de Kelsen, la calidad de sujeto y de persona derivan de ese sistema cerrado [el sistema jurídico], de esa pirámide, más que de la razón entendida como una entidad abstracta, de la naturaleza o del derecho divino (*DRP*, 20-21)<sup>1</sup>.

El significado de estas afirmaciones lo desarrollaremos a la luz de las investigaciones de Hinkelammert y Dussel. Enseguida, pasamos de la mano del primero a unos planteamientos que, por heterodoxos, nos parecen muy interesantes y *postmodernos*, lo cual nos exige que en un inicio nos detengamos en una clarificación de en qué consiste esta peculiaridad, para así, en un segundo momento, poder volver sobre nuestro problema.

### 3. La ley que mata

Franz Hinkelammert, en una obra reciente<sup>2</sup>, realiza unas peculiares consideraciones hermenéuticas, donde pretende fundamentar su método de análisis del evangelio de Juan, de tal forma que sirva para pensar la actual situación mundial. Según él, toda interpretación parte de una dificultad: la incertidumbre respecto a las intenciones del autor y al "texto original". Por ejemplo, así como no podemos saber *con certeza* qué era lo que pretendía Sófocles con su *Edipo rey*, de igual forma no podemos conocer *con exactitud* el contenido y rasgos distintivos del manuscrito original del "libro del profeta Isaías". Pura incertidumbre, a pesar de que en mayor o menor medida *algo* sabemos de Sófocles y del "libro de Isaías"; pero este *algo* sigue ahí, recordándonos cada vez nuestras limitaciones interpretativas (*Cfr.* Hinkelammert, pp. 11-12, 15-17).

Entonces hay que preguntarse: ¿qué sentido tiene interpretar un texto sino como *reinterpretación*? Si es muy probable que a Sófocles su *Edipo rey* le dijera *algo*, es *absolutamente claro* que a mí me dice "esto específico". O tal vez no me diga nada. Pero, en todo caso, es el que interpreta el que da la pauta. Y bien, ¿qué sucede al *reinterpretar* un *texto*? Pues es claro que el documento en cuestión será llevado ante la realidad del que interpreta de tal modo que se vea

reestructurado, *reescrito*, a partir del nuevo contexto; con bastante probabilidad, el sentido de un texto puede verse transformado radicalmente según los diversos contextos interpretativos a los que se vea sometido. Pero el verdadero problema no se encuentra en la opción por la fidelidad al contexto original o la fidelidad al nuevo contexto, sino en si la relectura que hagamos tienda a volver significativo un texto o a ocultarlo: *se trata de la elección entre una relectura críptica y otra crítica de los textos.*

*Lectura críptica* significa que el texto es presentado como *pieza arqueológica* o *misterio* y, por lo tanto, como irrelevante para la vida de los hombres. También es críptico el texto que se presenta como *maldito*, en tanto representa un peligro para el que traba contacto con él. Al contrario, una *relectura crítica* coloca al texto en el centro de la vida humana y sus contradicciones; se trata de un escrito *operativo* y, por ende, altamente significativo para el que lo lee. Esto es lo que se pretende evitar con los textos *inmunizados*: la inmunización esconde el hecho de que *bajo un texto hay otro texto*, o sea, otra interpretación; el texto inmunizado se interpreta *desde el presente, pero afirmando que es del pasado*, lo cual lo vuelve un texto prescindible como instrumento de análisis de los tiempos presentes.

Podemos notar con claridad cómo la lectura que hace Hinkelammert es postmoderna, en tanto libre y abierta, y viene a ser legitimada por el ejercicio de actualización que hagamos de ella y la capacidad discursiva para entrar en debate con otras "lecturas"<sup>3</sup>. Hinkelammert realiza su análisis del evangelio de Juan en esta perspectiva, considerando el texto como inmunizado y, además, planteando que este texto obedece a una *estrategia literaria*:

Se trata de un texto teológico, pero no es comprensible si no se toma en cuenta que la reflexión teológica no tiene como objeto la teología, sino la realidad. Teológicamente habla de la realidad. Por eso puede resultar lo que efectivamente resultó: un teatro-mundo (Hinkelammert, p. 10).

Teatro-mundo, o sea, el "drama" representado por los "actores" es una metáfora de lo que sucede en el mundo de los hombres, en su vida cotidiana, ya que las penas y glorias narradas no se restringen a los "personajes" de la trama<sup>4</sup>. Esta "representación", además, es la clave para entender el resto del evangelio:

El evangelio de Juan... tiene un argumento central, alrededor del cual toda una historia es desarrollada... Esta parte central me parece ser el juicio a Jesús llevado a cabo por el gobernador romano de Palestina, Pilato (Hinkelammert, p. 23).

Según Hinkelammert, el prendimiento de Jesús, el interrogatorio del Sumo Sacerdote, el juicio realizado por Pilato y la crucifixión, que se describen en Jn 18,12 - Jn 19, 22, conforman la escena central, en torno a la cual gira el conjunto de la narración del evangelio. Desde esta perspectiva, el mensaje central del

evangelio es posible hallarlo aquí, sobre todo en el juicio de Pilato, el cual tiene lugar luego de que el Sanedrín lo ha condenado por haberse llamado a sí mismo Hijo de Dios<sup>5</sup>.

Pilato sólo está al servicio del déspota, en cambio los judíos sirven a la Ley. El orden legal está por encima del déspota en tanto no depende de la conservación de su poder, sino que su valor le está dado por sí mismo; la ley es absoluta, no importando los resultados o los agentes (por lo menos en teoría); en cambio, el déspota necesita legitimar constantemente sus actos mediante el ejercicio de su poder. Una vez éste disminuye, su ley deja de ser efectiva. Entonces, la crítica joánica está dirigida al *asesino que lo es por la ley*, no al sediento de sangre; es el asesino racional, aquel que tiene “buenas intenciones”, el que se adscribe al *despotismo de la ley* (Cfr. Hinkelammert, pp. 74-75, 81-83).

La ley se vuelve despótica cuando *mata al que se hace Hijo de Dios*, esto es, al *déspota* (por ejemplo, el emperador). Los hombres de la ley sustituyen al déspota (César) por el despotismo de la ley: seguramente que matarían al emperador romano si pudieran; de hecho lo condenan indirectamente. Ahora bien, éste no es el caso de Jesús, ya que al llamarse a sí mismo Hijo de Dios no está imponiendo ningún tipo de despotismo, sino que se presenta como *servidor* de los demás:

Jesús, habiendo encontrado un borriquillo, se montó en él, según está escrito: *No temas, hija de Sión; mira que viene tu Rey montado en un pollino de asno* (Jn 12, 14-15).

La actitud de Jesús ridiculiza al déspota y sus aspiraciones de poder:

Jesús... hace presente un sujeto rebelde, que destrona efectivamente al rey en su aspiración de legitimidad (Hinkelammert, p. 64).

Jesús es Hijo de Dios *porque es un hombre* y porque renuncia a considerarse él solo, en exclusiva, divino y diferente al resto de los hombres. No es al rey a quien le corresponde llamarse Hijo de Dios: *Jesús renuncia al camino del despotismo para alcanzar la filiación divina*. Jesús “es el hombre en cuanto no es rey” (Hinkelammert, p. 65). Entonces, ¿qué hace Jesús que le vale la condena por blasfemia? ¿Con qué actitudes respalda su autodenominación como Hijo de Dios a tal grado que los judíos lo quieren matar?

[Jesús] presenta la figura de un anti-rey... monta en un asno, animal impuro según las leyes de pureza judías y despreciado (Hinkelammert, p. 64).

Ésta es la rebelión del sujeto, que es la rebelión de Jesús... [Jesús] hace rebasar la tradición de la ley mosaica y descubre entonces el sujeto universal frente a la ley, es decir a cualquier ley (Hinkelammert, p. 72).

La ley no sólo es despótica por eliminar al déspota sino también porque *mata al que se enfrenta a la ley*. Jesús, al proclamarse Hijo de Dios, está diciendo:

todos los hombres son hijos de Dios, con lo cual se deslegitima la ley que ya no se encuentra al servicio del ser humano y ataca a todos aquellos que colocan a la ley por encima del sujeto viviente<sup>6</sup>.

Y es que Jesús mismo dijo que ha venido a dar la vida (*Cfr.* Jn 6, 63), lo cual nos indica cuál es el problema central de su predicación y su radical acusación. Por una parte, el mensaje central de Jesús, según la interpretación que hace Hinkelammert del evangelio de Juan, es que *la ley es la cárcel del cuerpo*, no el cuerpo la cárcel del alma, como se ha interpretado generalmente este evangelio, no sin cierto “gnosticismo”. En el discurso de Juan existe una polarización ley-vida, que busca desenmascarar los sistemas legales que esconden la muerte para los hombres: el dualismo esencial es, según Juan, la lucha entre la vida y la muerte que subyace a todo sistema de aplicación de leyes, las cuales, pudiendo estar al servicio de los seres humanos que las crearon y para quienes han sido creadas, generalmente se pliegan a los mecanismos de injusticia que entonces se ven artificialmente legitimados.

Otro es el problema de la acusación a los judíos, el cual ha sido presentado por la mayoría de intérpretes del evangelio con claras señas antisemitas. Hinkelammert plantea que tal acusación contra el pueblo judío no existe realmente en el texto, y se trata más bien de una acusación contra todo despotismo de la ley. Obviamente que tal reduccionismo del evangelio de Juan es bastante útil, ya sea para encubrir la realidad de injusticia que se encuentra bajo los formalismos legales, como para cometer más injusticias contra algunos sectores determinados de la humanidad: los judíos, y con ellos los apóstatas, los herejes, los que cuestionan el orden legal establecido. Pero no son éstos los destinatarios de las fuertes acusaciones de Jesús, sino todo aquél que antepone la ley a la vida del hombre (*Cfr.* Hinkelammert, pp. 82-91).

*Jesús es crucificado por no querer matar*, porque no trata con indiferencia —no mata— al hombre que sufre y cuyas necesidades vitales están por encima de cualquier legislación. El olvido del *sujeto viviente* por parte del orden legal da pie a una violencia especial y que es contra la que dirige sus más fuertes críticas la prédica de Jesús: la violencia de la ley que genera *víctimas*. Tal ley queda deslegitimada en tanto no está basada en la justicia. La *ley legítima* es aquella que no niega la vida humana sino que está en función de ella, y es todo lo contrario a las leyes injustas, que ejercen violencia contra aquel que pretende reivindicar su condición de sujeto viviente frente al *sistema-que-da-muerte*. La *ley legítima* es aquella que *no produce víctimas* (*Cfr.* Hinkelammert, pp. 206-210).

Esta peculiar interpretación que hace Hinkelammert del evangelio de Juan no sólo es interesante desde un punto de vista teológico, escriturístico o hermenéutico, sino que da pie para reflexionar sobre *la diferencia entre legalidad y legitimidad* anunciada arriba, la cual cobra aquí toda su fuerza, dado que ante nosotros tenemos un orden legal que se descubre ilegítimo en la medida en que ha colo-

cado la racionalidad utilitaria por encima de la vida humana concreta. Por otra parte, es preciso que nos detengamos sobre *el papel que juegan las víctimas* en la crítica áctual del sistema mundial que, a través de su ordenamiento legal presuntamente justo, lleva a grandes grupos humanos a la muerte. Para ello abordaremos los planteamientos de Dussel.

#### 4. El tercero excluido y la ética de la liberación

Al inicio de nuestro artículo señalábamos cómo lo jurídico tiene —o debe o puede tener— su fundamentación en la racionalidad del consenso de los que interactúan en aras del bien común. Los llamados a la reconciliación y a la consiguiente cooperación de las partes en algún tipo de conflicto se han convertido actualmente en discurso obligado y en lugar común en lo que a solución de problemas se refiere. Pero, ¿está claro *realmente* que es mejor cooperar que tratar de eliminar al rival? En tanto conducta que nos permita fundamentar una ética —el cual es nuestro problema— indudablemente responderemos que sí. La verdadera dificultad surge cuando, en el mundo real, nos encontramos con diversas comunidades dialogantes y cooperantes *confrontadas* entre sí. Entonces podemos preguntarnos: ¿cuáles son los límites de la cooperación? Si está claro que debemos cooperar, ¿qué determina al sujeto interpelante, ése frente al cual se me impone la cooperación?

A nuestro modo de ver, no basta con apelar a la pertenencia a una misma especie biológica o *phylum*<sup>7</sup>, pues probado está que la viabilidad de algunas especies animales se ha configurado a partir del exterminio de muchos de sus individuos por parte de otros congéneres más fuertes<sup>8</sup>. En todo caso, no nos parece que sea un argumento suficiente para oponerlo al que reclama el derecho a exterminar a *otros seres humanos*, porque la búsqueda del bien común por parte de *su propio grupo de vida* así se lo exige. La lógica dialógico-cooperativa se encuentra aquí con una posibilidad que no la contradice formalmente: *los miembros de una comunidad cooperante pueden decidir por consenso excluir, del diálogo ético y hasta de la misma existencia, a otros grupos humanos.*

Enrique Dussel, en su libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*<sup>9</sup>, pretende fundamentar una ética a partir de una constatación fundamental: la existencia de víctimas de las instituciones “buenas” del sistema que se presume justo:

Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un ‘sistema-mundo’... que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte (Dussel, p. 11).

Se trata, entonces, de someter a una radical *crítica* al sistema u orden legal vigente y esta crítica se plantea a partir de una pregunta fundamental: ¿por qué

hay víctimas? De esta manera, la existencia de la víctima es criterio de la crítica, en tanto su sola presencia cuestiona radicalmente la supuesta justicia de este "orden legal".

Globalización-Exclusión quiere indicar el doble movimiento en el que se encuentra apresada la periferia mundial: por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital... pero, por otra parte, la exclusión material y discursivo-formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizatorio (Dussel, p. 17).

Dussel habla aquí de "exclusión material y discursivo-formal", con lo cual se refiere a las relaciones de injusticia que impiden a grupos de personas el agenciarse las mínimas condiciones de vida, así como el intervenir en las discusiones/decisiones sobre las políticas por seguir en este que es el único lugar para vivir: el planeta Tierra. Es esta exclusión la que determinará la ética del nuevo milenio, la cual podrá considerarse, en un primer momento, como una *ética de la vida*, en tanto el principio fundamental que servirá de punto de partida para cualquier valoración moral será la víctima real, el hombre de carne y hueso al cual se le está llevando a la muerte:

La muerte de las mayorías exige una *ética de la vida*, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan (Dussel, p. 17).

Ahora bien, dado que esta muerte no viene dada por la mera naturaleza o por mecanismos deterministas de cualquier índole, sino por las estructuras económicas y políticas mundiales, se hace necesario precisar aún más esta ética como *ética de la liberación*, la cual funciona como mecanismo necesario de interpelación del orden legal que produce víctimas. Estas víctimas son los seres humanos a quienes *la ley* ha escamoteado su condición de *vivientes*. No se trata de los que sufren las consecuencias de lo que según el "orden social" es entendido como "mal" (la "delincuencia", la "marginalidad", los "vicios", el comportamiento "antisocial", etc.), sino de los que padecen *la injusticia* de manos de *La Justicia*:

Aparece desde las propias entrañas del 'bien', del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte claman por la vida. Son las víctimas no intencionales del 'bien'. Ahora, de pronto, desde estas víctimas, la verdad comienza a descubrirse como la no-verdad, lo válido como lo no-válido, lo factible como lo no-eficaz, y lo 'bueno' puede ser interpretado como lo 'malo' (Dussel, p. 297).

Se trata de la inversión de la moral que se basa en el orden legal. Y esto conlleva una nueva manera de acercarse a las normas que rigen nuestras sociedades, no desde lo que éstas dicen hacer, sino desde lo que efectivamente hacen, entendiendo este "efectivamente" como *lo que sucede realmente en la vida de los seres humanos a quienes tales normas afectan*. Estamos de nuevo ante la

oposición *ley-vida* señalada por Jesús de Nazareth/Juan/Hinkelammert, lo cual no significa la destitución de toda ley, sino su *relativización a partir de la corporalidad humana*:

Cualquier acción, institución o sistema de eticidad se 'deposita' como algo acontecido, hecho, como una realidad pasada, que se produce y 'reproduce'. En cuanto tal, es punto de partida para cualquier acción futura; pero, al mismo tiempo, es lo 'opaco', lo que oculta, lo que disciplina y comienza a limitar, oprimir, dominar: es la doble cara de toda institución. La distancia entre lo 'ya dado' y lo por darse (el 'desarrollo'), pero 'impedido' por lo 'habitual', exige saber de-construir lo 'ya dado' para dar paso a lo nuevo. Esta de-construcción es un proceso *negativo*, crítico (Dussel, p. 297).

La crítica ejercida por la ética de la liberación no ignora la validez relativa de las instituciones sociales en sus diversas especificidades, es más, reconoce su carácter positivo en tanto punto de partida de todo intento de ordenamiento de la vida humana. Pero resulta que ese orden *no debe* luego enajenarse de la vida concreta y física de los seres humanos, sus creadores, de tal modo que se convierta en un medio para que unos hombres sometan a la opresión, a la marginación y a la muerte a otros seres humanos; si esto es así, el fin para el que fue creado el sistema social es desplazado y sustituido por los intereses de uno o más grupos de potentados.

Ahora bien, es preciso enfatizar que la acción crítica no es el resultado de un mero análisis de los datos y de las características de las estructuras e ideologías marcadas por la injusticia, sino que, más bien, se trata de una acción que proviene de una concreta toma de postura:

Lo que permite situarse desde la *alteridad* del sistema, en el mundo de la vida cotidiana del sentido común precientífico, pero no-cómplice éticamente, es el saber adoptar la perspectiva de las *víctimas* del sistema de eticidad dado... Para la conciencia cómplice del sistema, las víctimas son un *momento* necesario, inevitable, un aspecto funcional o 'natural'... Para la conciencia *crítica*... las *víctimas* son re-conocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por alguna situación de muerte (en el nivel que fuera, y hay muchos y de diversa profundidad o dramatismo)... A la luz de la mera presencia de las víctimas *como víctimas*, se produce la *inversión* en la que consiste el ejercicio de la razón ético-crítica: el sistema de eticidad vigente, que era para la conciencia *ingenua*... la medida del 'bien' y del 'mal', se torna ante la presencia de sus víctimas, *en tanto que sistema*, en lo *perverso* (lo 'malo') (Dussel, pp. 298-299).

Pero, aun si *reconocemos* a la víctima en tanto ser humano, ser humano al que se le está negando su humanidad, ¿es que no puede ser válido éticamente el que un sector de la humanidad decida por consenso que otros hombres desapa-

rezcan del planeta? ¿Es que el reconocimiento de la víctima deberá llevarme ineludiblemente a la compasión? ¿No puede llevarme también al deseo de victimizarlo aún más? En otras palabras, ¿qué razón puedo dar para afirmar que la defensa de la vida humana debe ser para todos un *principio ético mundial* que oriente nuestras preferencias? La respuesta de Dussel no se hace esperar:

Este juicio material ético *negativo* es posible... desde el ámbito de la *positividad* de la afirmación de la vida del sujeto humano, como criterio y principio ético, y, también, desde la afirmación de la dignidad reconocida del sujeto que se lo niega como víctima (Dussel, p. 299).

Sólo es posible someter a nuestra crítica al sistema que produce víctimas sobre la base de la afirmación de la vida humana como criterio material de toda reflexión ética. Esto quiere decir que sólo podremos pensar la ética como reflexión en cuanto la realizan seres humanos que, antes que ser reflexivos y dialogantes, son *vivientes*: la argumentación ética, el consenso previo sólo son posibles para los *vivientes*. La muerte elimina toda pretensión argumentativa. Pero, aún más, el que un grupo de “humanos *vivientes*” decida que otros “humanos *vivientes*” deben morir deja ver la contradicción que significa el que *se condene a la muerte a unos hombres, a partir de un acuerdo que presupone la vida humana*. Dussel trae a colación en este momento al filósofo alemán Immanuel Kant:

Una naturaleza cuya ley fuese destruir *la vida misma*, por la misma sensación cuya determinación es *atizar el fomento de la vida*, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal (Dussel, p. 301)<sup>10</sup>.

Se vuelve imposible fundamentar unos principios morales que sostengan que para que unos humanos vivan otros tengan que morir: una argumentación así no podría pretender una ética con carácter mundial, con lo cual tampoco tendría sentido hablar de globalización o mundialización jurídica, política o económica. ¿Podría darse el caso de que, dado que este fenómeno, la *globalización*, ya se está realizando en esos y otros ámbitos señalados, debemos aceptar *diversas, y contrarias*, normativas éticas? Dussel responde a esto con un rotundo no, ya que no se ve factible un ordenamiento mundial, económico o del tipo que sea, que eluda un *acuerdo mundial* sobre lo que estaría permitido y lo que no.

La incongruencia de una lógica argumentativa que ignora este principio fundamental de reproducción de la vida humana en todas sus dimensiones, se concretiza en nuestro caso en el problema de la contradicción implícita en el “orden mundial” actual, el cual supone unos “excluidos”. Es por esto que ya algunos analistas han comenzado a describir las *paradojas macabras* en que incurre el nuevo orden mundial:

Las barreras comerciales para las manufacturas de los países en desarrollo tienden a ser mayores que para los desarrollados (...) La nueva diplomacia

comercial, el proteccionismo y las políticas industriales y sectoriales de los países industrializados explican en gran medida por qué, en el proceso de globalización de la economía mundial, los países en desarrollo, en particular los de América Latina, están marginados (...) La supuesta lucha por la diversificación de los mercados ha tenido resultados nulos o contrarios a lo esperado<sup>11</sup>.

Paradójicamente, globalización y exclusión coexisten.

Pero, ¿qué pasa con aquellos que niegan las pretensiones de la ética *en su raíz*? Nos referimos a los cínicos, los que sostienen que *ninguna discusión moral podría evitar que lleven a cabo sus planes*. Estamos ante un caso verdaderamente serio, ya que se trata de los que sencillamente se niegan a participar en un proceso de diálogo en el que tengan que argumentar racionalmente su comportamiento. Los cínicos dicen: ¿por qué un comportamiento debería ser universal? ¿Por qué defender la vida si la muerte puede ser beneficiosa para algunos? ¿Por qué habría que comportarse racionalmente y no, más bien, irracionalmente? Estamos ante el tipo de acciones que no se fundan en un principio o un criterio racional: el acto se justifica por el acto mismo, o por el “gusto”, “placer” o “bien” que provoca al que lo realiza, no importando si es racional o no. Es un comportamiento humano que se caracteriza por ser contradictorio y circular, y que parece estar abocado a la cerrazón:

La *sociedad clausa* es aquella en que sus miembros se comportan entre ellos indiferentes al resto de los humanos, siempre preparados para atacar o para defenderse, constreñidos así a una actitud de combate... La *sociedad abierta* es la que abraza un principio que abarca toda la humanidad (Dussel, p. 301)<sup>12</sup>.

Contra esa *sociedad clausa* propone Dussel una *sociedad abierta*, justo la opuesta a la homónima de Popper (Cfr. Dussel, p. 306): *sociedad abierta* es aquella conformada por hombres que se reconocen en los demás hombres, y que *no hacen de la muerte la razón de su vida*. Sólo re-conociéndose en los demás es posible reconocer al otro, al que sufre y necesita de compasión.

El ‘mal’... el ‘mal originario’, fundamental... es descubierto por la razón ético-crítica en el fenómeno de la ‘totalización’ del sistema, *indiferente a la factibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida y a la participación autónoma argumentante de las víctimas*... El sistema de eticidad vigente... se ‘cierra’ sobre sí, no puede ya descubrir ni reconocer la alteridad y autonomía de sus víctimas... *La totalidad se ha tornado un sistema clauso, de muerte, y camina heroico (paranoico) hacia el suicidio colectivo*, como los nibelungos ante Atila, los Nazi derrotados ante los Aliados, la humanidad ante el problema ecológico o los gobiernos latinoamericanos ante la Deuda externa ‘inventada’ e impagable (Dussel, p. 300-301)<sup>13</sup>.

El asesino es un suicida, ya que sus acciones no sólo provocan víctimas en los que se ven lejanos, sino que estas víctimas están cada vez más cerca de sus ciudades. En su afán dominador, el cínico no se da cuenta que muy pronto quedará poco o nada que dominar y la muerte le alcanzará a él también. Y, por si fuera poco, cada vez le resulta más difícil establecer los límites, los criterios que le permitan administrar la muerte: hoy son los pobres, los africanos, los indocumentados latinoamericanos; mañana serán los ancianos, los minusválidos, los parados.

Dussel nos pone entonces ante la realidad interpelante del marginado, del *tercero excluido*, de tal modo que, en un segundo momento y *sólo en un segundo momento*, hagamos el movimiento reflexivo que nos lleve a nuestra propia “casa” y a nuestro propio “patio”. Pero eso significa que, *en el principio*, debemos escuchar a las víctimas, compadecer sus sufrimientos y trabajar para su liberación... pues de ello depende nuestra propia vida, tal y como nos lo hace ver —de nuevo— Henri Bergson:

La humanidad gime, casi sepultada por el peso del progreso que ella ha producido. Ella no sabe suficientemente que su futuro depende de ella. De ella depende *si quiere seguir viviendo*<sup>14</sup>.

## 5. La legitimación ética de la política

Regresando a nuestro punto de partida, hemos visto cómo la discusión sobre la fundamentación de una ética no es un asunto sencillo ni superfluo, sino de carácter urgente. Es necesario superar las justificaciones utilitaristas y dogmáticas de nuestras acciones y opciones sociales, emprendiendo un diálogo serio que nos comprometa en la búsqueda de condiciones de vida plena para todos. Somos todos los sectores sociales los que debemos, so pena de morir sin poder justificar nuestras opciones y nuestros actos, entablar la discusión crucial de nuestro tiempo. Como bien lo expresara Ignacio Ellacuría, hace poco más de veinte años:

Aunque el Estado debería ser hoy históricamente quien propugnase el bien común, ha de hacerlo en subordinación a la sociedad. La discusión del bien común debe proponerse en términos predominantemente sociales y, por tanto, con la participación inmediata del mayor número de integrantes de la sociedad<sup>15</sup>.

El diálogo que busca determinar el bien común no puede darse excluyendo a personas, grupos o sectores. Tal intento estaría condenado a ser reproductor de las contradicciones de un sistema que se llama a sí mismo “global”, pero que margina a grandes grupos de seres humanos. Es aquí que retomamos a Alejandro Serrano Caldera en su crítica al *absolutismo de lo jurídico-político* y a la *racionalidad hegemónica del utilitarismo tecno-económico neoliberal*, con lo cual se ha reducido al sujeto humano concreto hasta convertirlo en mero *objeto* y *prisionero* de su misma creación:

En la época contemporánea, el ser humano se ha visto atrapado entre la dictadura del Estado y la dictadura del mercado (DRP, 21).

Esta subordinación del sujeto humano a esas dos dictaduras (que no son más que dos encarnaciones, para nada extrañas entre sí, del *absolutismo del todo abstracto sobre lo concreto* y de las cuales se han encargado ya Hinkelammert y Dussel) nos ubica además frente a un problema que se encuentra en íntima relación con esto de la fundamentación de principios éticos, el cual es abordado por Serrano en estos términos: *el problema del divorcio contemporáneo entre política y ética*. Se trata, más bien, del olvido de ésta por parte de los que ejercitan —y piensan— aquella. Para Serrano Caldera se trata de un problema crucial para entender nuestro mundo contemporáneo:

Categorías que en la modernidad han sido excluyentes: la ética y la política... El mundo moderno cada día se aleja más de los presupuestos morales en el quehacer político (...)

La crisis de la política es mundial y, a mi modo de ver, uno de los factores más importantes de la crisis de la modernidad (DRP, 161).

Mientras la política se ha dedicado a *administrar el poder* atendiendo a los meros fines y en tanto los teóricos de lo político se han ocupado de *los métodos y las estrategias*,

la ética, por su parte... consiste en el conocimiento del comportamiento moral y en el porqué de la existencia de esas categorías y principios morales; es decir, su justificación... Es la parte de la filosofía que busca cómo entender y justificar racionalmente los contenidos morales (DRP, 163-164).

Nuestro autor ubica en la modernidad esta ruptura de la unión entre moral y política que existía entre los griegos. En este sentido, sus reflexiones tienen como objetivo el que veamos la diferencia entre ambas concepciones y el carácter artificioso de las pretensiones éticas y políticas de un planteamiento divergente como el moderno.

La ética debe volver a ser el fundamento de la política, como lo fue para los griegos, en la *Polis* ateniense (DRP, 163).

En efecto, en la Grecia de la Antigüedad no existía esa división entre ética y política, que explica en parte por qué se vuelve tan difícil distinguir su “filosofía social” de su “filosofía política”. En esto tendría mucho que ver la concepción misma de *polis* a la que hace referencia Serrano: *polis* equivale a *sociedad de los hombres*, o sea, los griegos. *Ser hombre es pertenecer a una polis*. Además, en los griegos no encontramos de una manera enfática el problema del sujeto en tanto individuo y su oposición al sujeto en tanto *perteneciente a la polis*:

La política, en la obra del mismo nombre en Aristóteles y en *La República* de Platón es la justicia: es el valor ético principal sobre el cual debe montar-

se el quehacer político. El fin de la política es obtener la justicia; el contenido de la ética es la justicia y la justicia, según Ulpiano, es dar a cada uno lo suyo, no hacer daño a los demás y vivir honestamente (DRP, 164).

En la modernidad, por el contrario, lo ético se desarrolla de la mano del *sujeto individual* recién “descubierto” por Descartes y “explicitado” en todos sus recovecos por Locke, Rousseau y Kant:

La moral es una categoría subjetiva de carácter individual que establece una obligación que debe cumplirse de forma necesaria, independientemente de que los resultados sean beneficiosos o perjudiciales. Es el concepto kantiano y moderno de moral (DRP, 163).

Para la modernidad, lo ético compete a la decisión racional del individuo, asunto tan bien desarrollado por Kant. Lo político, al contrario, quedará signado por el precepto maquiavélico que separa la política de la moral, desarticulando toda relación de aquélla con la *actuación por principios universales e independientes del resultado* que caracteriza a ésta:

El consejo principal de Maquiavelo a Lorenzo el Magnífico es el de no mezclar la virtud con el poder y no identificar la moral y la virtud de un ciudadano corriente con lo que debe ser la moral y la virtud de un gobernante. Para este último lo ético y lo virtuoso es conservar el poder; lo inmoral es perderlo (DRP, 165-166).

En sintonía con lo anterior, Serrano señala más adelante:

No obstante, después de casi 500 años, este concepto de política [el de Maquiavelo] ha entrado también en crisis, y el mundo se vuelve ahora a los griegos y busca la ética como fundamento de la política (DRP, 166).

Es aquí que entra en la palestra de la discusión un problema que hasta ahora, a lo mejor, sólo se ha dejado entrever de modo marginal: nos referimos a la *democracia como modo de vida, como moral*:

La ética como fundamento de la política implica asumir una serie de valores que la política debe realizar honestamente. Es lo que Aranguren llama la *democracia como moral* (DRP, 166).

En la raíz de la ruptura entre ética y política se encuentra, según Serrano, el que se maneje la idea de que la *democracia establecida* es la única y, por lo tanto, el atenerse al orden y la racionalidad de ésta es la misión de todo político y de todo ciudadano. El problema estriba en que la democracia formal, el aparato estatal e institucional, se vuelve inoperante e insuficiente si no está animado por *valores* que sean desarrollados por los individuos y por los grupos sociales concretos.

La democracia —dice José Luis Aranguren— no es un *estatus* en el que pueda un pueblo cómodamente instalarse. Es una conquista ético-política de

cada día, que sólo a través de una autocrítica siempre vigilante puede mantenerse. Es más una aspiración que una posesión. Es, como decía Kant de la moral, en general, una tarea infinita en la que si no se progresa se retrocede, pues incluso lo ya ganado ha de reconquistarse cada día... La democracia nunca puede dejar de ser lucha por la democracia... antes y más profundamente que un sistema de gobierno es un sistema de valores que demanda una reeducación político-moral... El intelectual deberá ejercer una función moralizadora, crítica, utópica y heterodoxa respecto a la democracia establecida (DRP, 167).

Esta nueva percepción moral de la democracia —que no es tan nueva pues encuentra parte de su radicación en los griegos de la Antigüedad— asume, desde su raíz, el ideal de la búsqueda del bien común que ha animado a toda la ilustración, ya que contempla el *diálogo* y la *participación sin exclusión*, desde el momento en que se nos enfatiza que la democracia no se encuentra restringida a las estructuras institucionales “tradicionalmente democráticas”:

La democracia..., en su consideración más integral, es múltiple y encierra la democracia representativa, la democracia participativa... Hay diferentes modalidades de la democracia que en conjunto expresan a plenitud su contenido: la democracia económica... la democracia axiológica... la democracia en las relaciones internacionales (...) La democracia tiene que practicarse en las relaciones internacionales porque es muy difícil que haya una verdadera democracia nacional en un país específico si el mundo en sus relaciones internacionales está regido por la injusticia, la explotación, la insensibilidad, el utilitarismo y el cinismo (DRP, 15-16).

De más está decir que las “modalidades” apuntadas por Serrano no agotan las posibilidades, ya que no se conciben estas como categorías cerradas. Más bien hay que ver la democracia como un *valor* —en el sentido más concreto y cultural del término— que debe permear *todas* las expresiones de la vida social. Por supuesto que las alusiones directas, a las relaciones internacionales por ejemplo, son importantes e indican ciertas prioridades: no en balde hemos hablado desde el inicio de problemas mundiales y de una búsqueda de soluciones que es asimismo planteada en clave mundial. Pero de lo que se trata acá es de volver a nuestro problema central, a saber, el de la *fundamentación ética de nuestra praxis*, sobre todo la *praxis política*:

El planteamiento de la filosofía política actual debe tratar de fundar la política sobre la ética y asumir la democracia como actitud moral que debe conciliar la libertad y la justicia (DRP, 168).

Esta democracia como *actitud moral* implica que los diversos agentes sociales asuman una tarea de permanente reflexión y educación de la sociedad en los valores y los modos democráticos de vivir. Evidentemente que acá vuelve a

aparecer la exigencia del diálogo y los consensos mínimos que permitan el desarrollo social sin exclusiones, ya desde el inicio de la discusión sobre lo que deberemos entender por tal “desarrollo”:

La sociedad nace, entonces, cuando hay un fin común, por lo que un grupo de individuos sin comunicación... no es una sociedad mientras no hayan identificado racionalmente un fin común que haga nacer y desarrollar la conciencia comunitaria. La condición humana, desde este punto de vista, viene determinada por la conciencia social (DRP, 19).

La Nación —como señala José Ortega y Gasset— es ante todo un proyecto, un quehacer común para el futuro. Es por eso un proyecto ético que significa construir una escala de valores capaz de cohesionar a una comunidad y para fundar sobre esos valores el quehacer político y la democracia (DRP, 168).

La *educación en valores* es imprescindible para la construcción de la sociedad democrática y no se trata, por supuesto, de una mera copia de propuestas y estilos foráneos, extraños, sino de una búsqueda que debe comenzar en la propia casa. Aquí encontramos una primera característica de estos valores: *se trata de lo que cada pueblo o grupo cultural considera como valioso*. Serrano Caldera señala que

hay que construir [el país] sobre *valores culturales comunes*, sobre la *reivindicación de las raíces históricas* y sobre la *lectura de nuestros clásicos*, en donde hay mensajes que puedan servir como categoría ética y teórica para enfrentar la situación actual (...) La democracia más que un sistema político es un sistema de valores y una cultura (DRP, 14).

El esfuerzo que significa la construcción de un *proyecto de nación* no puede dejar de lado que los valores deben ser vivenciados como *propios*, debe existir una identificación con aquellos elementos concretos que constituyen el propio ámbito de vida. Esto implica que se desarrolle un verdadero interés por la historia de cada grupo cultural y/o nacional, de tal forma que podamos *actualizar las posibilidades* que nos permitan enfrentar de un modo más auténtico las realidades complejas que nos interpelan. Lo anterior, no obstante las referencias al pasado y las raíces, no debe desembocar en una especie de tradicionalismo mezclado con conservadurismo, no; más bien, es importante que se descubra todo el germen progresista que de alguna manera pertenece a nuestras experiencias como grupo cultural. Y esto significa que habrá algunos valores que deberemos privilegiar sobre otros, de tal forma que los esfuerzos por el fortalecimiento de la identidad cultural y/o nacional no termine convirtiéndose en *integrismo excluyente*, en posturas intolerantes que *no acepten la diferencia*:

La democracia así entendida es la recuperación y práctica de una serie de valores como la libertad, la racionalidad, la tolerancia, el respeto a la diferen-

cia y el aceptar que existen otros que piensan en forma diferente de la forma como nosotros pensamos (*DRP*, 167).

Esto nos deja ya en lo que podemos considerar, nos parece, el aporte fundamental de la crítica de la política realizada por Serrano Caldera: el carácter *plural* y *multicultural* que debe animar todo proyecto social. Ahora bien, tal aseveración responde no sólo a una intuición personal, por supuesto, sino que también se hace eco de lo que se considera un movimiento cultural y filosófico de gran importancia en nuestros días. Nos referimos al *pensamiento "débil"*, característico de la *postmodernidad*. Este *modo de pensar*, que se hace llamar débil, requiere algunas reflexiones que exponemos enseguida y a modo de un largo paréntesis, para luego retomar el problema de la ética de la multiculturalidad.

## 6. La fortaleza del pensamiento "débil"

Serrano Caldera asume lo "postmoderno" en tanto *reconocimiento de las diferencias y rechazo de un principio totalizante en filosofía*. En este sentido es que puede hablarse de un carácter positivo de la crisis que vivimos, la cual es, según él, la más importante y profunda desde el siglo XVI. La crisis de la modernidad no es otra que la *crisis de la razón como principio único y verdad intrínseca*, crisis que se convierte en fuente de posibilidades para repensar la tarea de la filosofía y el valor que deberemos asignarle a sus observaciones. Pero esto no quiere decir que el carácter postmoderno no tenga algunos problemas que es preciso señalar y superar. No se trata de aceptar acriticamente lo que nos dicen los Lyotard y los Vattimo, sino, más bien, hay que tratar de descubrir, más allá del mero discurso, los *intereses* que los animan:

En esta visión de las cosas [la visión postmoderna de Lyotard] el discurso emancipador queda abolido, la emancipación también; la filosofía que se forma como conjunción de teoría y praxis y como un pensamiento que proviene de la historia y va hacia ella, pierde todo sentido porque la historia también lo ha perdido. El pueblo como sujeto no representa ninguna legitimidad porque los sujetos como tales están deslegitimados; la idea del futuro pende de un cielo ahistórico, como pieza de arqueología en los museos de la modernidad. Todo lo moderno es ya arcaico (...) La postmodernidad no es solamente la deslegitimación y de construcción de los modelos, paradigmas y relatos que dejarían a la ideología, entre otras cosas, archivada en los museos del tiempo irremediamente pasado, sino que es la construcción de nuevos modelos a partir de una realidad globalizante (*DRP*, 189).

‘Aquí —dice [Vattimo]— el problema que se abre y que estos trabajos dejan abiertos es: ¿ontología del declinar, hermenéutica o, como también pienso que se debe francamente decir, nihilismo, no comparten una renuncia a la proyectualidad histórica en nombre de un puro y simple culto de la memoria, de la huella de lo vivido?’<sup>16</sup> (...) Más adelante y siguiendo a Heidegger

[Vattimo] nos propone repensar integralmente la filosofía, renunciando al pensamiento fuerte enraizado en categorías como autoridad y dominio, y asumiendo el pensamiento débil en la línea trazada por Nietzsche y Heidegger (DRP, 189-190).

La revisión crítica de lo que nos plantean estos pensadores nos descubre el conservadurismo que anima sus posturas, sea en la aceptación sin mayor oposición de la realidad globalizada y globalizante, sea en el recurso a las categorías “débiles” de la hermenéutica y el nihilismo nietzschiano y heideggeriano. Y es que, en efecto, puede que a simple vista sea evidente el escepticismo y el rechazo de los caminos trillados, expresado en el rechazo de los “grandes relatos”, y es indudable que en esto se trasluce el carácter positivo y fecundo de la libertad en el pensamiento. Pero Serrano Caldera nos pone en guardia ante el discurso oculto tras las expresiones nihilistas y escépticas (¿asépticas?), ya que, por una parte, el discurso postmoderno que ejerce su demoledora crítica contra la *razón totalizante* se cuida muy bien de hacer lo mismo con el *sistema globalizante*, pasando por alto que nunca antes los seres humanos estuvieron a merced de semejante *relato hegemónico*. Por otro lado, las relecturas hermenéuticas de los procesos y fenómenos históricos fácilmente caen en el tradicionalismo estéril que pretende en el fondo un *relativismo en los valores*, tomando como base el recurso a las tradiciones culturales, aislándolas del mismo proceso dialéctico que se encuentra en su raíz concreta: *la interrelación dialéctica entre valores culturales y relaciones humanas concretas*, procesos para nada autónomos o exentos de conflicto. Con mucha probabilidad, tales lecturas desembocan en un conservadurismo paralizante.

Ahora bien, no hay que perder de vista lo positivo que podemos encontrar en la postmodernidad. Es una característica de este movimiento cultural y filosófico su empeño en *desacralizar* la razón y sus grandes construcciones, y, aunque esto puede ser traumático y “paralizador” en un primer momento, puede significar asimismo grandes posibilidades de realización teórica:

No cabe duda que la des-construcción es uno de los conceptos claves del pensamiento postmoderno y en su progresiva disolución nos deja en la total orfandad de categorías legitimadoras del saber, la verdad, el espíritu, la libertad. Es la abolición de los relatos y el fin de la historia como narración, como sujeto y como acontecer (DRP, 191).

Lo que nuestro autor nos recuerda es que no podemos quedarnos en el mero rechazo de los “relatos”, en una especie de duda escéptica o suspensión de juicio (*epojé*) absoluto que nos condene a una perpetua indiferencia (*ataraxia*). Este sería el fin de la razón y de la ciencia, no sólo de la filosofía como más de alguno lo ha planteado por ahí, con lo cual, si somos coherentes, estaríamos condenados al inmovilismo tanto teórico como práctico. Pero tampoco hay, en este sentido, ingenuidad ni falsas esperanzas, sino la constatación de que a este

primer momento de *alerta frente al nihilismo paralizante* debe seguir un segundo de *valoración de la criticidad y posibilidad de renovación que significa el "pensamiento débil"*:

Uno de los hechos que más preocupan hoy... es una especie de escepticismo moral ante problemas vitales de la sociedad... pragmatismo deshumanizado (...) No obstante, el solo hecho de estar conscientes de las asechanzas de ese utilitarismo y de esa indiferencia nos coloca en el buen camino para buscar parámetros de valor moral (*DRP*, 11).

Esto último lo podemos encontrar en el filósofo italiano Umberto Eco, el cual es considerado uno de los representantes del postmodernismo "débil". Sobre la base de la *razonabilidad* como principio del desarrollo de la ciencia y del pensamiento en general, luego de la disolución de los grandes relatos, Eco critica la idea iluminista de *racionalidad*, la cual consistiría más bien en la adecuación de las construcciones teóricas a un supuesto orden propio de las cosas en el universo. No hay tal orden ni tal racionalidad, sino solamente la posibilidad de *construir modelos razonablemente útiles para desenvolvernos entre los fenómenos que apenas comprendemos*<sup>17</sup>. Pero es a partir de esta constatación —que no debe identificarse sin más con el mero nihilismo— que este pensador construye un planteamiento moral a todas luces interesante, y que podrá sugerir muchas cosas pero para nada irresponsabilidad. Tal fundamentación de la moral no es ingenua sino que parte de un problema que ya ha sido aproximado antes:

Mi problema [dice Eco] consistía en si existen "universales semánticos", esto es, nociones elementales comunes a toda la especie humana, que pueden ser expresadas por todas las lenguas. El problema no es tan obvio, desde el momento en que se sabe que muchas culturas no reconocen nociones que a nosotros nos resultan evidentes... Con todo, me he convencido de que existen, ciertamente, nociones comunes a todas las culturas, y de que todas se refieren a la posición de nuestro cuerpo en el espacio (...) Y ciertamente cada hombre tiene nociones de lo que significa percibir, recordar, experimentar deseo, miedo, tristeza o alivio, placer o dolor, y emitir sonidos que expresen estos sentimientos<sup>18</sup>.

Independientemente de su validez o del respeto que nos merezcan, las conclusiones morales que Eco entresaca de las afirmaciones anteriores hacen tambalear las críticas descalificantes que sostienen que el escepticismo absoluto y el relativismo constituyen el común denominador de los pensadores postmodernos:

Se tienen concepciones universales sobre la constricción: no se desea que alguien nos impida hablar, ver, escuchar, dormir... sufrimos si alguien nos ata o nos obliga a la segregación, nos golpea, hiere o mata, nos somete a torturas físicas o psíquicas que disminuyen o anulan nuestra capacidad de pensar (...) *Esta semántica* se ha convertido en la base para una ética: *ante*

*todo, debemos respetar los derechos de la corporalidad ajena, entre los cuales debemos incluir el derecho de hablar y pensar (...)* Ahora bien, ¿de qué manera [el hombre]... puede llegar a entender, no sólo que desea hacer ciertas cosas y que no desea que se le hagan otras, sino también que no debería hacer a los demás lo que no quiere que le hagan a él? Porque, y por suerte, el Edén se puebla pronto. *La dimensión ética empieza cuando entra en escena el otro.* Toda ley, moral o jurídica, regula siempre relaciones interpersonales, incluidas las relaciones con ese Otro que la ley le impone<sup>19</sup>.

Con lo anterior hemos podido ver cómo la postmodernidad no sólo es negatividad y planteamientos estériles, ya que lo que se ha llamado *pensamiento débil* muestra por su parte una gran fortaleza, en tanto se toma posición crítica frente a las pretensiones totalizantes y abstractas en aras de lo plural y concreto. Para otro momento habrá que dejar el asunto de la peculiar “construcción ética” que Eco realiza, y que a primera vista podría adolecer de cierta “universalidad sospechosa”, ya que por ahora nos interesa más bien el elemento común con lo que Serrano Caldera plantea por su lado. Este, en su rescate de lo postmoderno, se centrará en la crucial y concreta imbricación que existe entre teoría y práctica, entendiendo a la primera como *la razón de la práctica*, así como la práctica es *la historicidad de la razón*. Se trata de una postura teórica que se coloca en contra de la deshistorización y sacralización de la razón, movimiento que ha visto su culminación en los ideales de la modernidad y la ilustración.

Serrano enfatizará en este sentido que *los conceptos no son sólo una construcción racional y lógica, sino más bien un conjunto formado por razón y experiencia, lógica y realidad. En suma, una integración entre razón y realidad.* Historia y teoría no son asuntos ajenos, ya que *los conceptos como los hechos históricos son hechos históricos*: si bien no es cierto que haya determinismos históricos, tampoco podemos sostener la más completa a-historicidad, so pena de perder de vista las mutuas implicaciones y correlaciones entre los fenómenos históricos y los movimientos teóricos. Es por esto que, ante el bloque totalizante constituido por la unión entre *hegemonía del poder* y *hegemonía filosófica*, se hace preciso proponer una visión nueva de la historia, así como de la filosofía, la cual se plantea ahora, más que como *discurso o exposición teórico-abstracta*, como un *diálogo* que se ve constantemente *cotejado con la práctica y la realidad concreta*. Es aquí que hay que ver lo postmoderno en la obra de Serrano Caldera, no en un supuesto nihilismo, sino en la comprensión de que a la verdad se llega a través del diálogo que reconoce sus propias limitaciones y que respeta las diferencias, así como en la referencia constante a lo concreto. En este sentido es que hay que leer una frase suya que resume, de alguna manera, su concepción de libertad en “clave postmoderna”:

Lo esencial de la libertad humana es la necesidad de decidir (...). La libertad —dice Ciorán en *Le Mauvais Demiurge*— es el derecho a la diferencia;

como es pluralidad, postula el desmigajamiento de lo absoluto, su resolución en un polvo de verdades, igualmente justificadas y provisionales (*DTM*, 78-79).

## 7. “Unidad en la diversidad”: derechos humanos y ética de la multiculturalidad

Si tuviéramos que señalar una divergencia entre lo que arriba hemos apuntado de la ética de Eco y lo que nos propone Serrano Caldera, de inmediato podríamos pensar que tal diferencia consiste en el pretendido *universalismo* del primero en contraposición al *multiculturalismo* del segundo. Pero no es tan simple. Hay algo más complejo en lo que Serrano llama *unidad en la diversidad*:

Una serie de acontecimientos están determinando una readecuación del mundo contemporáneo en lo que pareciera vislumbrarse un nuevo plano de coincidencias mínimas, un acercamiento de los polos en contradicción y la posibilidad de una concertación en los diferentes focos de conflicto regional (...) Se está elaborando un marco de no-confrontación, de ‘unidad en la diversidad’ sobre la base de coincidencias mínimas y de respeto recíproco (*EFH*, 98-99).

No se trata de aislacionismo cultural, sino de una visión universal pero que no es equivalente a *homogeneización*: universalidad es multiculturalidad, unidad en las diferencias, las cuales no desaparecen sino que continúan enriqueciendo el marco general. Por eso es que la línea fundamental en este planteamiento de Serrano Caldera tiene un *carácter binario*, ya que los principios de fundamentación no por ser universales anulan las peculiaridades de los diversos sujetos particulares:

Se volverá imperativa la elaboración de un plexo de principios y valores universales de común aceptación y aplicación en todos los países del mundo sobre la base del pluralismo ideológico internacional (...) Los principios y valores deberán ser los Derechos Humanos individuales y colectivos; los derechos civiles y políticos de todos los hombres y los derechos económicos, sociales y culturales de todos los pueblos. Su instrumento deberá ser el derecho internacional, entendido no como un mecanismo de dominación de los fuertes sobre los débiles, sino como un instrumento de concertación mundial en el cual se equilibren los intereses y derechos de todos los pueblos. (*EFH*, 100).

En este sentido es que el discurso de Serrano Caldera se orientará fundamentalmente hacia una propuesta concreta de *educación en valores* —de lo cual algo hemos dicho arriba—, pero se trata de unos valores muy peculiares y concretos, los cuales deben contribuir a la constitución de una sociedad basada en el *respeto a la diferencia*:

Estamos viviendo una época de descalificación del adversario, de rechazo a debatir las ideas; porque no se debate, se insulta; no se discute, se descalifica

(...) Encubrimos nuestra incapacidad dialógica con el argumento (que es un autoengaño) de que para nosotros no existen los términos medios (...) Hay que luchar por una sociedad unida, pero no uniformada, pues, como enseña Octavio Paz, la unidad no es la uniformidad, y, en ese sentido, no queremos tener un pensamiento homogéneo 'que uniforma sin unir', sino un pensamiento y una actitud plural que 'una sin uniformar' (DRP, 13).

El establecimiento de esos valores debe situarse, en primer lugar, en la propia historia, en la tradición de cada grupo cultural que, si sabe buscar, encontrará en su pasado las experiencias que pueden proporcionar *ahora* posibilidades de plena realización moral. Serrano sostiene que en los *Diálogos de Huexontzinco*, experiencia *nahua* de los valores buscados, podemos encontrar los centroamericanos elementos sugerentes:

Este impresionante diálogo de sabios... reunidos en Huexontzinco debería ser símbolo de nuestra cultura y raíz de nuestra identidad. En él deberíamos tratar de encontrarlos al encontrar entre sus reflexiones y expresiones los valores de la sabiduría, la paz y la tolerancia ausentes en un mundo tan polarizado y confrontativo (...) [Se trata de] nuestro más alto símbolo de la cultura del diálogo (...) Un diálogo de esta naturaleza sugiere no tanto alternativas inmediatas a problemas inmediatos, por importantes que estos sean, sino que nos enseña el tejido de valores con los cuales construir nuestra existencia como personas y como pueblos, independientemente del grado de coincidencias o discrepancias que existan en sus proposiciones y contenidos (DTM, 68).

Pero no pueden quedarse nuestros valores en una especie de concha cultural y aldeana, sino que debemos procurar que tales valores de pluralismo y participación sean aceptados mundialmente, dado que las relaciones fundamentales que determinan nuestra praxis social, económica, política y nuestros valores éticos son asimismo mundiales. Esto hace que Serrano asuma positivamente —a diferencia de Hinkelammert y Dussel— la tarea de formulación y actualización de los Derechos Humanos:

Se requiere una educación fundamental en Derechos Humanos en la que se prioricen valores como la paz, la democracia, la libertad, la tolerancia y el respeto a la diferencia (...) Asumir, por principio, que hay otro ser humano que puede pensar diferente de la manera de como yo lo hago y que tiene el mismo derecho que tengo yo de expresar y defender sus ideas (...) Si ambos interlocutores parten de ese presupuesto moral, el diálogo es posible (DRP, 12).

El nuevo rostro de la violencia se hace visible en la globalización de los procesos que atentan contra la identidad de las culturas diferentes a las culturas dominantes. El derecho a la identidad cultural es un derecho humano fundamental. El derecho a la diferencia es garantía para que el género huma-

no pueda preservar la inmensa riqueza espiritual que confiere la pluralidad de las culturas (...) Los Derechos Humanos son la piedra angular de la sociedad en nuestro tiempo... su defensa es la labor más importante del mundo contemporáneo y la defensa de nuestra identidad cultural exige elaborar una nueva ética y una nueva escala de valores (DRP, 22).

Es justo aquí, en la diferente percepción que se tiene sobre el valor de los derechos humanos, que aparece un problema filosófico y ético que se constituye en la diferencia de fondo con la ética de la liberación. Mientras que en ésta los derechos humanos son la *mera expresión jurídica de la exclusión* que se hace de *los que nunca serán llamados* a participar en el diálogo ético, en la percepción de Serrano Caldera se descarta el problema de la *exclusión*, no en tanto inexistente, sino en cuanto no permite una postura alternativa al esquema hegemónico: para él, *la existencia de lo otro se da independientemente de la existencia de lo uno*, existe un *reconocimiento recíproco de lo uno y lo otro*, y no se trata de un mero reconocimiento *externo* al otro (*tercero excluido*) ni integración *del otro al uno*, sino *relación dialéctica* entre el uno y el otro. Pero esta dialéctica no es entendida en el sentido de *síntesis como fusión*, como lo habrían planteado Hegel y Marx, sino como *articulación de componentes*. Es por eso que *en la ética de la multiculturalidad el otro no necesita ser llamado*, ya que no se encuentra en relación de dependencia respecto al uno.

Hay que suprimir la categoría que sostiene el "problema" del otro: se trata del *uno*, absoluto, totalizante y excluyente. A juicio de Serrano, es esa dependencia del *uno* la que imposibilita a la ética de Hinkelammert y Dussel escapar de su dinámica de exclusión y, por consiguiente, esto no deja que se evalúe más que negativamente toda elaboración jurídica que pretenda universalidad, por ejemplo, los derechos humanos. Al contrario, para Serrano Caldera, éstos ocupan un lugar *fundamental y fundante*:

La crisis de nuestro tiempo es esencialmente una crisis ética (...) Los derechos humanos deben descansar en una ética integral acorde a los problemas y contradicciones de nuestro tiempo. Esa filosofía moral debe preservar y perfeccionar los alcances ya obtenidos a través del reconocimiento de los derechos (...) El ser humano, como tal, tiene derecho a la vida, a la integridad, a la dignidad y a la libertad, cualquiera sea su situación socioeconómica, política o ideológica y cualquiera el país en que se encuentre. Este es un principio universal y genérico (DRP, 23).

Además, esta universalidad de los principios que garantizan la vida y la dignidad del ser humano no debe radicarse exclusivamente en unos *derechos del individuo*, como si fuera posible pensar al individuo sin su concreta dimensión social:

La reafirmación de valores comunitarios en que se armonicen lo individual y lo colectivo son indispensables (EFH, 135).

Esto ya nos da una pista de cuál es el tipo de integración que Serrano hace de los derechos humanos, integración que no implica claudicación ante las tendencias hegemónicas de los planteamientos universales que contemplan. Al contrario, no debemos olvidar que la asunción de los derechos humanos se hace sobre la base de un derecho fundamental que representa una valor esencial en este planteamiento: *el derecho a la diferencia* y el valor de la *unidad en la diversidad*. Por lo tanto, ante las exigencias mundiales que nos interpelan como grupo o como pueblo, nuestro aporte no debe rehuir a la originalidad y la diferencia:

Nuestra respuesta no va a ser una respuesta económica, ni una alternativa tecnológica, pero puede ser una respuesta moral (...) Los derechos humanos historizados son parte importante de esta alternativa moral y jurídica en el mundo (...) El contenido esencial de estas normas internacionales, sin perjuicio de las particulares condiciones de los diferentes países, es el reconocimiento de la persona como centro de la historia (*DRP*, 17).

Hay que destacar, no obstante, la distancia que hemos puesto entre Serrano y los representantes de la ética de la liberación, que los planteamientos de aquél sí poseen un carácter crítico con respecto a los mismos derechos que hasta ahora se han defendido. Esta criticidad se basa en ese *reconocimiento de la persona como centro de la historia* que ya hemos mencionado arriba, lo cual exige, en primer lugar, que

al lado de los logros obtenidos hasta el momento en la conceptualización y normación de los derechos humanos, se vuelva imperativo elaborar una filosofía moral más profunda que los sustente en una más ancha categoría ética y que comprenda tanto la crítica a la alienación de nuestro tiempo como la elaboración de los mecanismos de su superación (*DRP*, 24-25).

La necesidad de fundamentación —*legitimación*— es un imperativo irrenunciable si no se quiere caer en el peligro de una ley ajena al hombre concreto de carne y hueso. Por lo tanto, es necesario mantener una cierta *distancia metodológica y teórica* entre los derechos humanos y los fundamentos éticos que deban sostenerlos. Pero esta “distancia” no es total, que se entienda bien, sino, por el contrario, se realiza sin perder de vista el cuerpo jurídico que en principio no queda descalificado. Es más, la crítica ética de éste necesita del mismo discurso jurídico que pone claridad y orden donde debe.

Por otro lado, es necesario que la crítica ética se complemente con otro ejercicio de análisis impostergable: *la historización de los derechos humanos*. Serrano recurre a las ideas vertidas al respecto por Ignacio Ellacuría:

Es necesaria la historización dialéctica de los derechos humanos partiendo de una situación histórica y de una realidad concreta para su concreta universalización... Los derechos humanos historizados, como señala Ignacio Ellacuría, ‘descubren el carácter dialéctico, que les es históricamente esencial, despo-

jándoles así de su apariencia estática y niveladora. Descubren y desenmascaran la utilización interesada de la doctrina de los derechos humanos, cuando se la emplea para legitimar el *estatus quo* mediante su proclamación formal universal, que hace de la universalidad de los mismos una burla sangrienta, porque no sólo no se da esa universalidad, sino que se le 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'<sup>20</sup> (DRP, 25).

Por supuesto que, en el esquema que venimos desarrollando, no es la pretensión de universalidad lo negativo de los derechos humanos, sino *su apariencia estática y niveladora*, lo cual implica una *huida de lo concreto e histórico hacia lo abstracto e ideológico*, así como el olvido de las diferencias culturales y las peculiaridades de los pueblos e individuos.

De esta manera podemos concluir la exposición de los planteamientos fundamentales de la ética de Alejandro Serrano Caldera, recalcando la idea esencial que hemos manejado en este trabajo: la interrelación dialéctica entre derechos humanos y ética de la multiculturalidad, la cual viene a ser no una anulación sino un complemento importante para la ética de la liberación y la crítica del orden jurídico y del sistema global injusto, realizadas por Hinkelammert y Dussel. A modo de recomendación final, las siguientes palabras de Serrano Caldera sirven perfectamente a nuestro propósito de que estas reflexiones queden abiertas y receptivas a toda crítica y ulterior reelaboración:

Considero imprescindible, como faena propia de los derechos humanos, la elaboración de una nueva filosofía moral que responda a los problemas y a las exigencias de nuestro tiempo. Una ética del desarrollo y de la democracia que sirva de soporte a las decisiones económicas y a los procesos políticos, sociales, culturales y tecnológicos (...) Definidas las nuevas categorías filosóficas será necesaria la preparación de nuevos y cada vez más elaborados instrumentos jurídicos en donde esta filosofía y esta ética se vuelvan norma jurídica nacional e internacional que enmarque las relaciones entre los seres humanos y entre los pueblos (DRP, 25).

## Notas

1. Utilizaremos un sistema de siglas para referirnos a la obra de Serrano Caldera que empleamos en este artículo, a saber: *EFH: El fin de la historia: reaparición del mito*, La Habana, Editorial "13 de marzo", 1991  
*DRP: El doble rostro de la postmodernidad*, San José, CSUCA, 1994  
*DTM: Del tiempo y sus metáforas*, Managua, CIEETS/Instituto Martin Luther King UPOLI, 1996.
2. F. Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*, San José, Editorial DEI, 1998.

3. En una lección impartida en la UCA, en julio de 1998, en la que explicó su libro, Hinkelammert dijo que esta manera de interpretar un texto está prefigurada —a modo de ilustración— en la *relectura/reescritura* de la obra cumbre de Cervantes que narra Borges en su conocido relato “Pierre Menard, autor del *Quijote*” (Cfr. J.L. Borges, *Prosa completa*, vol. 1, Bruguera, pp. 425-433).
4. Cfr. Hinkelammert, pp. 87: [En el evangelio de Juan] “lo que se formulan son no solamente las categorías de aquel entonces, sino inclusive las categorías de nuestro propio tiempo”.
5. En otros pasajes del evangelio de Juan, podemos leer sobre este hecho: Jn 8, 31-59; 10, 22-39. Hinkelammert llama a estos pasajes —en los que Jesús se presenta a sí mismo como Hijo de Dios, originando la indignación de los judíos— “escenas preparatorias”, ya que “preparan” al lector para la escena fundamental narrada en Jn 18, 12 - Jn 19, 22.
6. Ver al respecto Jn 5, 1-18, donde claramente se ve que los judíos relacionan las afirmaciones de Jesús sobre su filiación divina y las curaciones en sábado. También es significativo el texto de Jn 10, 33-34: “Le respondieron los judíos: ‘No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios’. Jesús les respondió: ‘¿No está escrito en vuestra Ley: *Yo he dicho: dioses sois?*’”.
7. Cfr. S. Herrera, “Aproximación filosófica al problema del bien común”, *Realidad* 61(1998) 94-98.
8. Cfr. K. Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal*, México, Ediciones Siglo XXI, 1976. No debemos olvidar, por otra parte, que el problema de la determinación de eso que llamamos *especie* pasa por dificultades científicas, epistemológicas y antropológicas reales y profundas, con lo cual se vuelve una tarea poco menos que “kafkiana” el establecer sobre ese “problema” un principio de comportamiento ético.
9. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid / México, Editorial Trotta / UAM-I / UNAM, 1998.
10. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 53, en *Kant Werke*, Vol. VI, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, p. 52. [I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Editorial Porrúa, 1975, p. 40.]
11. M<sup>a</sup>. E. Cordero García y C. Rock de Sacristán, “América Latina en el nuevo entorno internacional”, *Equilibrio* 1 (1999) 29-30.
12. Este fragmento citado por Dussel es de Bergson, H.: *Les deux sources de la morale et la religion*, Paris, PUF, 1969, pp. 283-284.
13. Los subrayados son nuestros.
14. H. Bergson, *op. cit.*, p. 338, citado por Dussel, p. 301.
15. I. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en E. Támez, y S. Trinidad, (eds.), *Capitalismo, violencia y antvida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, Tomo II, San José, 1978, p. 94.
16. G. Vattimo, *Más allá del Sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós Studio, 1992, pp. 8-9.
17. Cfr. U. Eco, “El antiporfirio”, en *De los espejos y otros ensayos*, Barcelona, Editorial Lumen, 1988, pp. 358-387, y también del mismo autor, *El nombre de la rosa*, Barcelona, Editorial Lumen, 1985, pp. 595-597.

18. U. Eco, "Cuando entra en escena el otro", en *Cinco escritos morales*, Barcelona, Editorial Lumen, 1998, pp. 103-104.
19. *Ibíd.*, pp. 104-105. Las cursivas son nuestras.
20. I. Ellacuría, "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", *ECA* 502 (1990) 595.

