LAS PARADOJAS DE LA ÉTICA Y EL DERECHO: LA HERMENÉUTICA Y SUS EFECTOS DE PODER

CASTOR M. M. BARTOLOMÉ RUIZ*

Resumo: A ética e o direito são discursos históricos submetidos aos condicionamentos da hermenêutica. As suas verdades produzem efeitos de poder. Esses efeitos de poder são paradoxais, como a própria verdade. Eles podem ser utilizados para reforçar o valor da propriedade ou da alteridade humana.

Palavras-chave: ética, alteridade, propriedade, direito, poder.

Abstract: The ethics and law are an historical discourse conditioned by de hermeneutics. Theirs truths make the power effects. These power effects are paradoxical, so the truth. They can be used to enforce the property value or the human alterity.

Key words: ethics, alterity, property, law, power.

1. Algunas encrucijadas de la ética y del derecho

El derecho constitucional representa el marco ideal para un modelo de convivencia social. Las constituciones recogen generalmente en los preámbulos o capítulos iniciales los llamados derechos fundamentales. Ellos constituyen el marco jurídico prescriptivo para el resto de las leyes que vendrán posteriormente. Si la constitución representa el ideal jurídico de las relaciones sociales, los derechos fundamentales constituyen la esencia de ese ideal. Los derechos fundamentales son, podemos decir, el ideal máximo al que aspira la constitución, y también el límite mínimo que no puede ser violado por ninguna otra ley, institución o práctica social (BAEHR. 2001).

Los derechos fundamentales son un ideal máximo y un límite mínimo, el ideal máximo de lo que se pretende y el límite mínimo de lo que se exige. Esta dupla dimensión de los derechos fundamentales ya revela, en parte, la condición paradójica que habita las verdades y el discurso de la ética y del derecho, en concreto de los derechos fundamentales.

La dimensión paradójica se desdobla en otras paradojas cuando se asimila que el ideal que proponen los derechos fundamentales de una constitución es esencialmente un ideal ético, el cual a su vez se propone como fundamento de los derechos fundamentales

* Dr. Filosofia. Prof. pesquisador Programa Pós-Graduação Filosofia, Unisinos, RS. Coordenador Cátedra Unesco Direitos Humanos, Unisinos. Coordenador do GT *Ética e Cidadania,*da Associação Nacional de Pós Graduação de Filosofia (ANPOF). castor@netu.unisinos.br

constitucionales. La paradoja se ensancha cuando se problematiza la propia fundamentación de la ética. La ética no impone principios naturales dados, sino que propone verdades históricas construidas. La condición histórica de la ética submerge al derecho en la dimensión hermenéutica de la verdad. La verdad ética, que pretende fundamentar los derechos fundamentales de la constitución, es una verdad histórica y como tal está sometida a los avatares de la hermenéutica, es decir, de la constitución de su sentido y de la interpretación del mismo.

Los sentidos de las verdades éticas, y consecuentemente de los derechos constitucionales, no están dados por evidencias naturales, ellos son construidos históricamente como sentidos verdaderos para eses principios. La verdad de un sentido ético corresponde al sentido construido para esa verdad. Verdad y sentido se co-implicam (simbólicamente) hasta el punto de que el sentido de la verdad remite a la verdad del sentido. Una verdad es aceptada socialmente como verdadera porque el sentido dado para esa verdad legitima la validez de la misma. A su vez la validez del sentido que se crea para legitimar una verdad alcanza su culmen en la aceptación social de esa verdad como algo válido y legítimo para las personas y la sociedad que la instituyen.

Uno de los muchos aspectos donde se manifesta la condición paradójica de la ética y del derecho ya se encuentra en la disputa semántico-simbólica sobre la propia denominación de derechos humanos o derechos fundamentales. El Supremo Tribunal Federal (STF) todavía continua afirmando, a partir de la doctrina de los pensadores alemanes de hace 70 años, que sólo los derechos constitucionales son derechos fundamentales. Y que los derechos previstos en tratados internacionales son derechos humanos. Esa diferenciación semántica pretende conferir obligatoriedad al cumplimiento de los derechos fundamentales, es decir, constitucionales, y dejar los derechos humanos en el ámbito de las recomendaciones morales convenientes. En este trabajo, no realizamos distinción entre derechos fundamentales y derechos humanos. Entendemos que todo derecho fundamental es tal porque contiene alguna universalidad necesaria para el desarrollo de la dignidad humana, por lo tanto es un derecho humano. Y viceversa, cualquier derecho humano es necesariamente un derecho fundamental o no es derecho humano, ya que debe prescribir obligatoriedad en su observancia bajo pena de negar un derecho fundamental para la vida humana.[1]

Este preámbulo paradójico que imbrica verdad, ética y derecho, es uno de los grandes nudos “gordianos” que la filosofía y el derecho deben deshacer a cada momento. Lo *trágico* de

[1] Gregorio Peces Barba defiende el concepto de *derechos fundamentales* como um concepto más amplio que el de *derechos humanos.* Cf. Id. *Lecciones de derecho.* Madri: Dykinson, 2004, p. 19-28.

esta situación es que no podemos encontrar una fórmula universal que nos permita aplicar de forma general y abstracta una interpretación única, ni un método general para comprender las verdades éticas ni los sentidos del derecho. La creación de sentido y la interpretación de la verdad es constitutiva de la libertad humana y ésta remite inexorablemente a la condición trágica de la humanidad, es decir, a la necesidad de decidir en cada situación lo que es más justo y verdadero.

La condición histórica de la verdad parece que nos retira el substrato de cualquier fundamentación última del la ética y consecuentemente del derecho. En cuanto personas y sociedad tenemos que asumir la condición trágica de nuestra libertad la cual se manifiesta en nuestro poder creador, tanto del sentido ético como del fundamento último de lo que cada sociedad denominará derechos fundamentales. Sin duda que esa condición trágica trae una inseguridad radical para las personas y para las instituciones, para la ética y para el derecho. La tentación permanente es apagar la inseguridad de la condición trágica con una gran dosis de dogmatismo, o diluirla en un relativismo subjetivista. Éste último, en el caso del derecho, llevaría a una arbitrariedad ilimitada y como consecuencia a una actitud autoritaria y absolutista (CAMPBELL. 2001).

No podemos salir de nuestra condición creadora de sentido e intérpretes de la realidad. La persona y la sociedad crean el sentido para su existencia y las verdades que legitiman ese sentido. Sin embargo esa creación de sentido (su condición hermenéutica) no se realiza en el vacío; la persona y la sociedad no crean a partir de la nada ni se pueden proponen construir un sentido de forma absoluta e indefinida. Cualquier creación humana siempre debe tener como referencia la alteridad. En primer lugar la alteridad del otro ser humano y concomitantemente la alteridad de la vida como un todo. La alteridad es una referencia no normativa pero sí reguladora de la creación de sentido y consecuentemente de las verdades éticas y del derecho que las regula. La alteridad humana implica la condición de una vida digna y la perspectiva de existencia realizada y feliz. Los límites y horizontes definidos por la alteridad actúan como referencias para la creación del sentido ético y para la construcción de las verdades que legitiman el sentido. A su vez, cualquier normatividad reguladora de los sentidos éticos tendrá que confrontarse inexorablemente con los límites y horizontes de la alteridad, es decir, con la vida humana digna y con la existencia humana realizada o feliz. La dignidad o indignidad humanas actúan como parámetros definidores de la validez de los sentidos éticos y consecuentemente del derecho que los regula.

Esta tensión entre el ideal máximo y el límite mínimo, nos remite a una primera dimensión paradójica de los derechos fundamentales. Ellos representan un ideal (de máximos)

al que se aspira y un límite (de mínimos) que no se puede violar. La interpretación liberal de las constituciones, que es la más común en nuestras sociedades, entiende que los derechos sociales, económicos y culturales son un ideal máximo al que hay que aspirar pero que no puede ser reglamentado estrictamente por leyes positivas. Al contrario interpreta que los derechos políticos y civiles son el límite mínimo que el derecho positivo debe salvaguardar de forma estricta con leyes muy claras y precisas. Esta interpretación del derecho constitucional no deja de ser paradójica en muchos aspectos y pone en evidencia que por detrás de cualquier verdad hay un efecto de poder, y que cualquier interpretación discursiva produce efectos de poder. La hermenéutica de la verdad, de la ética y del derecho está correlacionada a los intereses de los sujetos que la practican y a los efectos de poder que esa interpretación produce.

La paradoja de la ética y del derecho es que no existe un supuesto valor objetivo de la verdad ética ni una interpretación neutra del derecho. Todo valor ético y toda interpretación jurídica se realizan históricamente y la historicidad es la condición de posibilidad de su propia realización. A su vez la condición paradójica de la ética y del derecho, por ser tal, es fecunda y productiva. No se puede pretender anular la tensión que habita la verdad de la ética ni la hermenéutica del derecho, porque es precisamente esa tensión histórica que produce el sentido de la verdad y la comprensión del derecho. Cuando se anula la tensión paradójica de la verdad ética y del derecho, se comete una arbitrariedad dogmática que poda el sentido de la ética y reduce la validez del derecho. La condición paradójica de la ética y del derecho posibilita la creación libre y fecunda de sentidos y verdades. Si negamos la condición paradójica de la ética y del derecho con toda probabilidad estaremos vaciando su potencialidad de sentido y reduciéndolas a un sentido arbitrario.

La historicidad introduce en la verdad (y su sentido) la dimensión de perspectiva, es decir, de parcialidad. La parcialidad no necesariamente significa manipulación consciente del sentido, sino que la parcialidad es concomitante a la interpretación coherente de las verdades. La construcción de la verdad es siempre histórica y la interpretación del derecho también. No podemos salir de la historicidad de la verdad ni de la condición hermenéutica del derecho. Por este motivo, es muy importante que tomemos conciencia de esta dupla condición (humana) de la verdad y del derecho, para que los efectos de poder inherentes a la producción de verdades y a la interpretación de las mismas tengan como referencia la alteridad humana y no los intereses ocultos de particulares o minorías privilegiadas.

La mejor forma de entender cómo se procesa la condición hermenéutica de la verdad y los efectos de poder que produce, es efectuar un análisis genealógico de alguna verdad, para

comprehender algunas de sus interpretaciones y captar algunos de sus efectos de poder. Para este objetivo, proponemos la realización de un análisis genealógico mínimo del sentido de la propiedad, específicamente de la propiedad de la tierra: de su valor ético, de su interpretación jurídica y de los diversos efectos de poder. En concreto proponemos un análisis comparativo entre el sentido de la propiedad de la tierra en Locke y sus variadas interpretaciones, concluyendo en la actual coyuntura brasilera.

Los derechos humanos y la propiedad, son símbolos clásicos para conflictos modernos. Ambos están entrelazados, en nuestra perspectiva, en la insoslayable búsqueda de la justicia, que a su vez está regida nada más ni nada menos que por el paradigma de la alteridad humana. Las relatividades pos-modernas se contrastan con el umbral de lo humano, y la condición histórica de la verdad exige un contexto de interpretación para cualquier comprensión de lo humano. La validez (absoluta) de la alteridad humana y la condición hermenéutica (relativa) de la verdad se confrontan frente a frente, no para negarse (como muchos lo pretenden) sino para establecerse como correlativos. Es una relatividad necesaria. El relativismo necesario implica los diferentes haciéndolos correferentes y correlativos, necesarios uno para el otro. La relatividad necesaria sale del armario de las aporías metafísicas y se instala como construcción hermenéutica de la verdad y epifanía histórica del rostro humano. Una co-existencia conflictiva y creativa que exige una aproximación histórica de la realidad con posibilidad de construir un sentido ético del derecho a partir de su dimensión hermenéutica.

2. Las paradojas del derecho natural en el discurso de John Locke

"Así es la condición auténtica de la esclavitud; ésta no es sino el apéndice de un estado de guerra entre un legítimo vencedor y un cautivo" (LOCKE. 2001, p. 404).

Entre los varios objetivos de este escrito, nos proponemos mostrar cómo muchas de las cuestiones filosóficas y jurídicas del problema de la propiedad de la tierra afectan directamente a los grandes conflictos sociales de nuestras sociedades globalizadas. Queremos comprobar cómo muchos de los principios filosóficos que están en conflicto en el problema de la tierra son, *mutatis mutandis*, los mismos que afectan a la desigualdad estructural del modelo neoliberal de globalización social (EVANS. 2001.).

Tomamos como punto de partida de nuestra reflexión filosófico-jurídica sobre la reforma agraria y los derechos humanos la obra de John Locke (1632-1704), *El Segundo Tratado del Gobierno Civil.*

Para comprender la influencia histórica de Locke sobre el discurso de los derechos humanos, es conveniente recordar que Locke fue asesor directo de Lord Ashley, que llegó a ser el III conde de Shaftesbury cuando Inglaterra era la potencia hegemónica de Europa. Durante el reinado de Carlos II de Inglaterra, Shaftesbury se transformó en el Presidente del *Consejo de Colonización y Comercio* y posteriormente en *Chanceler* del Reino. Shaftesbury tenía derechos de propiedad sobre grandes latifundios en la colonia inglesa de Carolina del Norte. A pedido de Shaftesbury, Locke participó de la elaboración de una constitución para aquel territorio, que después se convertiría en un estado norteamericano. De esta forma Locke se consagró como un teórico de la primera constitución de un territorio inglés. Posteriormente, con la independencia de las trece colonias, la influencia del pensamiento de Locke, especialmente de su obra *II Tratado del Gobierno Civil,* será decisiva en la constitución de Virginia, de 12 de junio de 1776, donde las principales tesis que Locke defiende en el *II Tratado del Gobierno Civil,* serán incorporadas en la que fue denominada de Primera Constitución Moderna.

Es sabido que tanto la constitución de Virginia como la propia obra de Locke, contribuyeron de forma decisiva para la construcción del discurso moderno de los derechos civiles, entendidos como derechos naturales que preceden a la formación del Estado y que el Estado debe respetar. Ésta es una generación de derechos que fueron creados contra el Estado, es decir, para reducir el poder del Estado sobre el individuo o, dicho de otra forma, para preservar los derechos individuales contra el poder Estatal.

También es suficientemente conocido que Locke y la constitución de Virginia piensan la propiedad privada como base constitutiva de los derechos civiles. La prioridad otorgada a la propiedad sobre la persona hizo que la primera constitución liberal naciese una gravísima contradicción histórica entre los principios enunciados y la práctica de sus autores. Contradicción que acompaña como un estigma al liberalismo económico a lo largo de su historia.

Los derechos del hombre proclamados en la constitución de Virginia: "Todos los hombres son por naturaleza libres e independientes" *(All men are by nature equally free and independent)*, contienen una contradicción histórica entre las verdades del discurso y la práctica de los enunciadores del mismo. Los enunciadores del discurso ("venerables padres de la patria norteamericana") proclamaron la libertad y la igualdad natural de todos los hombres

al mismo tiempo que mantuvieron la realidad de un estado esclavista — las trece colonias que formaron los EEUU. Ellos enuncian un discurso de igualdad natural formal en cuanto, en su mayoría, mantuvieron esclavos a su servicio y no tomaron medidas políticas para abolir la esclavitud los nuevos territorios independientes. La esclavitud continuó durante casi dos siglos más y el esclavo pasó a integrar la categoría simbólica de propiedad y no la de persona.

Es importante comprender que esta transferencia simbólica de la persona para el concepto de propiedad, continua siendo una de las lógicas que alimenta los conflictos sociales de la globalización neoliberal, al reducir el ser humano y la vida en general a la condición de mercancía permitiendo la mercantilización de la vida dentro de la lógica de costo y beneficio.

Resulta igualmente paradójico el discurso de T. Jefferson, de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América (1779), en la se proclama como "auto-evidente que los hombres son creados iguales con derechos inalienables", en cuanto se mantiene la esclavitud de los negros, se niega el voto a los no propietarios y se impide cualquier participación política a las mujeres.

> Tenemos por auto-evidentes estas verdades, que los hombres son creados iguales, estando dotados por el creador con ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad. Que para asegurar estos derechos los hombres instituyen gobiernos, derivando su justo poder del consentimiento de los gobernados, y que cuando cualquier gobierno deja de perseguir estos fines, el Derecho de las personas les autoriza a destituirlo o derrubarlo.

La constitución de Virginia o el discurso de Jefferson son un ejemplo muy claro de la condición histórica de la verdad y la dimensión hermenéutica del derecho. Ellos pretenden recoger verdades éticas evidentes y codificar derechos naturales objetivos, sin embargo, para entender la visión liberal de la propiedad privada, es pertinente preguntar, ¿a quién designa el concepto de *hombre* de la declaración de Virginia o el discurso de Jefferson? La respuesta es que el concepto hombre de la declaración de Virginia y del discurso de Jefferson no abarcan a todos los hombres, en el sentido que nosotros damos al concepto en el siglo XXI, sino que el concepto hombre de ambos discurso se refieren esencialmente a los varones propietarios de tierras o de otros bienes. Ambos discursos, no interpretaban el concepto simbólico de hombre y de igualdad como incluyendo a las mujeres, a los esclavos ni los hombres sin propiedad. La exclusión de estos grupos sociales era implícita (podemos decir que auto-evidente para los autores) en el sentido del discurso y en la comprensión de sus verdades. De hecho el derecho positivo derivado de ambos discursos es un derecho que mantiene una hermenéutica excluyente de los negros, las mujeres y los pobres, como categorías sociales no pertenecientes

al concepto jurídico de persona formulado en el discurso de independencia ni en las primeras constituciones estatales ni en la federal.

El concepto de igualdad tal y como es formulado por la declaración de Virginia es formal y no real. Enuncia una supuesta naturaleza metafísica del ser humano y no una condición histórica exigible. La igualdad no es considerada, por la declaración de Virginia, como un principio de justicia regulador de las relaciones sociales, sino como el principio que posibilita el reconocimiento de igualdad metafísico-jurídico de carácter formal o procedimental pero que no interfiere en los derechos sociales de los individuos.

El carácter formal y restrictivo de la declaración de Virginia fue corregido a lo largo del tiempo por medio de diversos conflictos sociales que abolieron la esclavitud, impusieron el reconocimiento (muchas veces parcial) de la igualdad de derechos políticos y sociales las mujeres y de los trabajadores. A pesar de todo, el carácter formal de la igualdad formulado por el liberalismo económico y político continua funcionando como un auténtico freno social para la igualdad económica, legitimando la desigualdad económica como elemento constitutivo de las relaciones. Una respuesta más detallada a estas cuestiones requiere un otro estudio más amplio que no podemos desarrollar con en este texto.

El carácter paradójico inherente a la dimensión hermenéutica de las verdades discursivas se detecta principalmente en sus efectos de poder. Los ejemplos anteriormente esbozados son buena prueba de ello. Pero también podemos mencionar a la constitución brasileña de 1824, la cual, entre otras cosas, prohibía la tortura, determinaba que las prisiones debían ser limpias y espaciosas y los prisioneros separados de acuerdo con la gravedad de sus delitos. Se afirma que estos y otros derechos son “derechos de los ciudadanos brasileños”. Pero ya los miembros de la asamblea constituyente afirmaban que ni esos derechos ni el concepto de ciudadanía brasileña se aplican a los negros, porque son africanos, ni a los indios, porque son botocudos y no aceptan el Estado Nacional. Es decir, que los efectos de poder de los derechos constitucionales definidos en 1824 afectan a un 10% o 20% de la población. La interpretación restrictiva de los derechos los convierte en privilegios de una élite social. Una vez más se constata que la verdad ético-jurídica está sometida a la condición hermenéutica de la historicidad y que la interpretación de la verdad se define por los efectos de poder que produce.

3. Las paradojas del sentido de la propiedad en John Locke

Retornando al análisis de la obra de Locke, no es tan conocida la relación que establece entre la propiedad de la tierra y el derecho natural a la propiedad. Recordemos que la tierra era el principal medio de producción en el siglo XVII. El discurso de Locke pretende armonizar los intereses de la nueva burguesía con los principios de una nueva forma de gobierno no absolutista. Locke, siguiendo la senda simbólico-conceptual abierta por Hobbes, parte del concepto de un hipotético estado de naturaleza humano. Ese estado de naturaleza tiene como características principales la igualdad natural y la libertad. Ambas son vistas como derechos naturales que el Estado moderno debe proteger, y ambas funcionan como límites y reguladores del Estado.

Lo interesante es que Locke, así como Hobbes, reconoce que en el estado de naturaleza no existe propiedad privada pues en ese estado de naturaleza nada es de nadie porque todo es de todos. "Dios que dio a todos los hombres la tierra en común, también les proporcionó la razón para que la utilizasen de la forma más ventajosa para la vida y más apta para todos" (LOCKE. 2001, p. 407)

Resulta como mínimo instigador ver que uno de los principales teóricos de la defensa de la propiedad privada admite que ella no es un derecho natural inherente al estado de naturaleza. Si en el estado de naturaleza no existe propiedad privada, ella no puede ser invocada como un derecho natural de igual forma que lo pueden ser la libertad y la igualdad, que sí son constitutivas del estado de naturaleza.

Dada la dificultad de otorgar a la propiedad privada el carácter de derecho natural, Locke se propone el objetivo filosófico de crear un discurso que fundamente la legitimidad y la superioridad moral y jurídica de la propiedad privada sobre la propiedad colectiva del estado de naturaleza. Locke construye ese discurso tomando como principio básico de su análisis la cuestión de la propiedad de la tierra. Por eso el capítulo V del *Segundo Tratado del Gobierno Civil,* lo titula *De la propiedad* y toda su reflexión gira entorno al derecho de propiedad particular de la tierra.

Locke es consciente del problema que representa, para el discurso burgués, aceptar la propiedad común como parte constitutiva del estado de naturaleza. Surge una cuestión inevitable, ¿por qué el Estado debe respetar, proteger y defender la libertad y la igualdad jurídica como derechos naturales de los individuos y no debe defender también el derecho a la propiedad comunitaria como un derecho natural? ¿Por qué el Estado debe defender el derecho de propiedad privada si la propiedad privada no es parte del estado de naturaleza?

Si se acepta que la propiedad privada no es un derecho natural, el Estado tampoco tiene por qué proteger de forma absoluta la propiedad privada. Sin embargo el liberalismo económico, del cual Locke es un digno representante, tiene como uno de sus dogmas indiscutibles la defensa a ultranza de la propiedad privada y de los derechos de los propietarios, entendidos como un derecho previo y superior a cualquier necesidad social. Así pues, ya en el siglo XVII encontramos definido el marco de la disputa de poder entre las verdades que legitiman el derecho de propiedad y las verdades que construyeron el discurso de los derechos sociales y económicos.

Para resolver la dificultad anteriormente esbozada, Locke se propone elaborar un discurso que legitime la apropiación privada de aquello que en estado de naturaleza es común a todos, "sin tener por qué existir convenio expreso de todos cuantos concurren a esa posesión común". Locke se propone construir un discurso que legitime la apropiación privada de aquello que es naturalmente de todos, sin necesidad de que todos los afectados se pronuncien al respecto.

Resulta obvia la intención de Locke de que evitar que para cualquier legitimación discursiva de la apropiación privada de algo que es común sea necesario el consentimiento de todos los afectados. Visto desde nuestra perspectiva, diríamos que Locke evita instituir el consenso como principio de legitimación de la apropiación privada, y evita que los afectados, principalmente los perjudicados, puedan pronunciarse sobre la validez y la legitimidad del discurso y de las prácticas propuestas.

Uno de los primeros argumentos que Locke diluye en su discurso es la afirmación, que él considera natural, de que la propiedad común es una forma muy inferior de propiedad; en realidad presenta la propiedad común como una forma perjudicial de propiedad, un estadio previo a la civilización.

Locke asocia los conceptos-símbolos de propiedad común y propiedad privada a los conceptos-símbolos de barbarie y civilización. La propiedad común es algo inherente al estado de barbarie. Durante todo su discurso asocia la propiedad común a los *salvajes de América,* en cuanto la propiedad privada es un fruto de la civilización de los europeos. Hecha la asociación simbólica de los conceptos, no resta duda, para él, de que la civilización Europea es naturalmente superior a la de los salvajes de América y, consecuentemente, la propiedad privada es una evolución cultural superior a la propiedad común. Y afirma de forma conclusiva: "Dios ha dado a los hombres el mundo en común; mas ya que se lo dio para beneficio suyo y para que aprovechasen del mismo todas las ventajas posibles, es absurdo imaginar que Dios

pretendiese que ese mundo se conservase como una propiedad común sin cultivar. Dios lo dio para que el hombre laborioso y racional lo utilizase (y su esfuerzo devendría en título de propiedad" (LOCKE. 2001, p. 414).

Locke, ingeniosamente, construye su discurso sobre la propiedad (en especial sobre la propiedad de la tierra) afirmando que si se mantiene la propiedad común del estado de naturaleza, no habrá ninguna productividad. Para él la propiedad común del estado de naturaleza es una deficiencia que debe ser superada ya que impide el desarrollo individual y social. Él no imagina que se pueda pensar en el cultivo colectivo de la tierra o algún tipo de propiedad común de la misma. Su mentalidad burguesa vincula indisolublemente la producción a la propiedad privada. Locke en ningún momento llega a levantar la hipótesis de que pueda existir una propiedad comunitaria productiva, para él lo que es comunitario es constitutivamente improductivo y sólo la propiedad particular es productiva. Locke establece a lo largo de su discurso una vinculación simbólica evidente entre la productividad y la propiedad privada, y viceversa define la propiedad común como sinónimo de tierra improductiva. Con base en este prejuicio define la propiedad privada como el símbolo de la civilización y la propiedad comunitaria como el símbolo de la barbarie, en concreto de los salvajes americanos.

4. Una nueva paradoja de la verdad ¿Cómo se legitima la propiedad privada?

Pero todavía tiene que responder a la cuestión, ¿cómo se legitima la apropiación privada de algo que es naturalmente común? Tomando como base la asociación simbólica entre la productividad y la propiedad privada, Locke define que el principio que legitima la apropiación es el trabajo. Las cosas que existen en el estado de naturaleza son de todos. Lo que legitima la apropiación de algo como un bien particular es el trabajo que la persona realiza para conseguirlo o elaborarlo. La intervención directa de la persona sobre la naturaleza, sobre lo que es común, le confiere el derecho de propiedad. "El trabajo puso una marca personal que lo distinguió de lo común. El trabajo añadió a esos productos algo más de lo que había colocado la Naturaleza, común madre de todos, y de esa forma devinieron particularmente a su propiedad" (LOCKE. 2001, p. 410).

Locke desarrolla ampliamente el argumento de que es el *trabajo* lo que legitima la apropiación de aquello que antes era común. Locke insiste en que la propiedad privada de la tierra se realiza a través del trabajo productivo de cada individuo. De tal forma que una tierra

que no está produciendo se la puede considerar como una tierra en estado de naturaleza y consecuentemente susceptible de ser apropiada por cualquier persona que la trabaje.

> Por las mismas normas se determinaba que la apropiación de la tierra. La persona tenía un especial derecho a las tierras que él cultivaba y cosechaba, así como a los productos que recolectaba y disfrutaba antes que se corrompiesen; también le correspondían, pues, todo el ganado y las cosechas y la tierra por él vallada y que podía cuidar y explotar. Mas si permitía que la hierba de su tierra se corrompiera allí mismo o que los frutos de su cultivo se agusanasen sin recolectarlos y conservarlos, esa porción de tierra, a pesar de hallarse vallada, debía tomarse como desierta y estaba permitido que otro se apropiase de ella (LOCKE. 2001, p. 419).

Locke parte del principio antropológico de que la propiedad es la característica principal que define al ser humano. Para él, la persona se define social y políticamente como propietario. En su antropología filosófica, la propiedad es un elemento constitutivo de la humanidad: el ser humano sólo existe en cuanto propietario. A la objeción obvia de que existen muchas personas que no son propietarias de nada, Locke responde diciendo que todas las personas son naturalmente propietarias ya que, como mínimo, ejercen la propiedad sobre su cuerpo. La persona es siempre propietaria de sí misma y si quiere puede alquilar su cuerpo o la fuerza de su trabajo para conseguir otros bienes.

Para Locke, el símbolo de la propiedad es la categoría antropológica que propicia el inicio de la sociedad civil. El individuo constituye la sociedad a partir de la propiedad. El acto de apropiación privada de los bienes origina la sociedad. Todo ser humano es esencialmente propietario porque en un estado de naturaleza donde todo es común, el ser humano tiene, al menos, su cuerpo como propiedad particular sobre la que los otros no tienen derecho. Locke entiende que la propiedad es el símbolo que origina la sociedad que la origina y posibilita su funcionamiento. La persona cuya esencia social es constituida por la propiedad podrá, de forma libre, vender o alquilar su cuerpo por un salario previamente acordado para obtener otros bienes.

> Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan a todos los hombres en común, no es menos cierto que la propiedad de su propia persona la tiene cada hombre. Nadie, a excepción del mismo hombre tiene derecho alguno sobre ella (LOCKE. 2001, p. 407-408).

En el conjunto de estos símbolos y verdades formulados por Locke encontramos ya la estructura básica del discurso que legitimará el capitalismo como modelo social; en él el trabajador vende su mano de obra y el capital la compra por un precio. Estos principios esbozan, como parte del derecho natural, el principio de economía política del capitalismo: *el alquiler de la fuerza de trabajo por un salario.*

El discurso de Locke, que instituye el trabajo como verdad simbólica para legitimar la propiedad privada, tuvo y continúa teniendo una amplia repercusión en casi todas las sociedades llamadas modernas.

Uno de los primeros teóricos que asumió y amplió el discurso de Locke sobre la relación que existe entre trabajo y propiedad fue Adam Smith. En su obra, *La riqueza de las naciones,* Adam Smith integró el argumento de Locke sobre la relación entre propiedad y trabajo como base teórico-simbólica que legitima el discurso del lucro del capital. Adam Smith creó también otros dos nuevos símbolos discursivos como el *valor de uso* y el *valor de cambio* que junto con la teoría del trabajo y la propiedad constituyen el marco teórico del liberalismo económico, influyendo decisivamente en otros muchos pensadores del liberalismo económico como David Ricardo, discípulo de Adam Smith. "Poseyendo utilidad, las cosas derivan su valor de dos causas: de su escasez y de la cantidad de trabajo necesaria para obtenerlas" (RICARDO. 1985; cap. I, parágrafo 3)

5. La constitución paradójica del discurso de los derechos fundamentales

> No veo nada de bárbaro o salvaje en lo que dicen de aquellos pueblos, y, en realidad, cada cual considera bárbaro a lo que no se practica en su tierra. (...) A esa gente llamamos salvajes como denominamos salvajes a los frutos que la naturaleza produce sin intervención del hombre. Y sin embargo a aquellos otros, a los que alteramos por procesos de cultura y cuyo desarrollo natural alteramos, a esos deberíamos aplicar ese epíteto.[2]

Todo discurso está atravesado por la dimensión histórica. La historicidad es parte constitutiva del discurso y de los sentidos que de él se derivan. La historicidad abre el discurso para la condición hermenéutica de las interpretaciones posibles. Las verdades del discurso, incluidas las del discurso de los derechos humanos, tienen una condición histórica insoslayable y consecuentemente su sentido es siempre hermenéuticamente construido. Por eso los sentidos de un discurso son correlativos al contexto histórico y al lugar social desde el cual se interpreta.

La condición histórica de la hermenéutica inherente al discurso, posibilita que un mismo discurso sea interpretado de formas diferentes e incluso contradictorias. Por eso las verdades

[2] Es muy sorprendente la capacidad que Michel de Montaigne (15933-1592) tuvo de comprender alteridad del indígena como alguien diferente e igual al mismo tiempo, en contraste con la mayoría del imaginario occidental que lo interpretó la persona y la cultura indígena a partir del dualismo de civilización y barbarie. Cf. MONTAIGNE, Michel. "Os canibais". In: Id. *Ensaios.* Libro I, cap. XXXI, Rio de Janeiro: Nova Cultura, 2000, p. 195.

de un discurso contienen en sí mismas una potencialidad paradójica: la de ser interpretadas en sentidos diversos e incluso contradictorios. La paradoja habita el discurso porque él es susceptible de interpretaciones variadas en contextos diferentes o incluso en un mismo contexto. No hay posibilidad de definir de forma estricta un sentido único (un sentido cerrado y conclusivo) para las verdades de un discurso. La condición histórica de la verdad provoca en ella una abertura semántica cuyos sentidos pueden variar según las circunstancias históricas y los sujetos que las interpretan.[3]

Toda verdad, en la medida que es aceptada por las personas y los grupos sociales, produce efectos sobre la vida y las prácticas de aquellos que la aceptan. Estos efectos son efectos de poder de la verdad. La verdad tiene el poder de modificar las prácticas de los sujetos que la aceptan. No existe verdad sin los correlativos efectos de poder sobre las prácticas de los sujetos. Los efectos de poder son inherentes a la constitución y a la aceptación de la verdad (RUIZ. 2004, p. 20-37).

Los efectos de poder no son por sí mismos buenos o malos, ellos son simplemente inevitables. La valoración ética de los efectos de poder de la verdad, es un paso posterior a los propios efectos de poder. Los efectos de poder producidos por una verdad pueden ser buenos o malos, dependiendo de las consecuencias y los principios que los originen. Es posible cambiar el sentido ético de los efectos de poder, pero no es posible evitar que una verdad aceptada socialmente produzca efectos de poder. El único modo de evitar los efectos de poder de una verdad es desconstruyendo la validez de la verdad, es decir, negando la propia verdad. Eso quiere decir que la única forma de evitar los efectos de poder de una verdad es anulando la propia verdad.

Los sentidos construidos para las verdades están íntimamente correferidos a los efectos de poder que ellas provocan. La abertura hermenéutica de la verdad y del discurso es inherente a su condición histórica, pero los sentidos potenciales de las verdades están íntimamente ligados a los efectos de poder que ellas provocan. Una verdad se interpreta, en gran parte, a partir de los efectos de poder que los sujetos perciben en ella o procuran adquirir por ella.

Como todo discurso, el discurso de los derechos humanos tampoco puede establecer sentidos unívocos ni sustentarse en verdades a-históricas. Los sentidos y las verdades del discurso de los derechos humanos son también correlativas al contexto histórico, al lugar

[3] Gadamer desarrollo ampliamente la condición hermenéutica de la verdad y la relación que existe entre la hermenéutica de la verdad y el derecho. Cf. GADAMER. *Verdad y Método.*Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 331 ss.

social y a los intereses desde donde se construyen e interpretan. El discurso de los derechos humanos, como todo discurso, está atravesado por las disputas de poder. Las verdades de cualquier discurso, y en especial el de los derechos humanos, son eminentemente históricas. La historicidad no resta validez a los principios, sino que los contextualiza. Eso quiere decir que las verdades no tienen un valor abstracto, pues toda verdad tiene una significación atribuida y un sentido socialmente dado. La verdad de un discurso, así como el discurso de la verdad, es siempre interpretado, y la interpretación del discurso depende de la situación o perspectiva social desde la que se realiza. No se puede enunciar una validez unívoca y abstracta de un discurso, ni siquiera del discurso de los derechos humanos, pues cualquier discurso y sus verdades son interpretados de formas diferentes según la perspectiva de los sujetos que los comprenden o crean.

Dada la condición paradójica del discurso, no debe sorprendernos que el discurso de Locke sobre la propiedad y la tierra hay sido interpretado con diversos sentidos, en muchos casos contradictorios.

El caso que nos ocupa de la propiedad y la tierra constituye un ejemplo paradigmático de la dimensión hermenéutica inherente a los derechos humanos. La teoría formulada por Locke sobre el origen de la propiedad privada a través del trabajo, que sirvió de fundamento para la legitimación del lucro capitalista, fue asumida e reinterpretada por Marx en un sentido totalmente contrario. Marx se apropió de la tesis liberal de que el trabajo crea la propiedad para reinterpretarla en favor de los trabajadores y contra los intereses de los capitalistas.

Dice Marx en el tercer *Manuscrito Filosófico*:

> La esencia subjetiva de la propiedad privada, la propiedad privada como actividad pura para sí misma, como sujeto, como persona, es el trabajo. Es evidente, por lo tanto, que sólo la economía política que reconocía el trabajo como su principio (Adam Smith) y ya no juzgaba la propiedad como simple condición externa al hombre, se puede considerar al mismo tiempo como un punto de energía real y de movimiento de la propiedad privada (MARX, 2002, 131).

Con base en este principio, Marx dedujo que el capital, y consecuentemente el capitalista, es intrínsecamente improductivo, ya que no trabaja. El capital por sí mismo (y el capitalista, en cuanto mero propietario del capital), es improductivo. El propietario del capital, por el simple hecho de ser propietario, no agrega ningún tipo de valor al proceso productivo. El único que agrega valor a la mercancía es el trabajador. El propietario del capital es simplemente un parásito que se apropia del valor producido por el trabajador. El trabajador alquila su fuerza de trabajo por un salario, generalmente de supervivencia, en cuanto ese

mismo trabajo produce una *plus valia* que es apropiada por los dueños del capital. Esa apropiación de la *plus valia* del trabajador constituye el principio de la explotación capitalista y el mecanismo por el cual se produce la diferencia estructural de clases dentro del capitalismo.

> Si dejamos de lado los valores de uso, las mercancías sólo tienen una propiedad en común: la de ser producto del trabajo humano abstracto. Un artículo sólo tiene valor porque encarna secretamente trabajo humano abstracto. Sin embargo, hay objetos que sin ser mercancías tienen un precio, pero no tienen valor porque no contienen trabajo humano (MARX, 1998, 55).

Para Marx, que sigue el principio de Locke, el único que crea riqueza es el trabajo y no el capital, por eso propone que sean los trabajadores los que controlen el capital y no a la inversa, como de hecho ocurre en la sociedad capitalista en que los trabajadores son controlados por el capital. En resumen, la misma teoría de Locke es reinterpretada por Marx en un sentido contrario aquel que Locke y sus seguidores pretendían. Marx, con base en la teoría de que el trabajo es el que produce la riqueza y legitima la propiedad, realiza la crítica del capitalismo, a sus mecanismos de explotación humana e incluso propone como alternativa la propiedad colectiva de los medios de producción.

5.1 La paradoja habita el discurso y las verdades. Por eso, paradójicamente, el Movimiento de los Sin Tierra (MST), Brasil, usa el argumento de Locke para legitimar su práctica reivindicativa de reforma agraria. El MST usa el principio formulado por Locke de que la propiedad de la tierra se legitima por su productividad, caso contrario es una tierra ociosa susceptible de reforma agraria. El MST no usa de forma consciente el discurso de Locke, pero utiliza conscientemente las verdades de ese discurso como legitimación de la lucha en favor de la reforma agraria. Como consta en los objetivos generales del I Encuentro Nacional, en 1984:

> 1. Que la tierra sólo esté en manos de quien la trabaja; 2. Luchar por una sociedad sin explotadores y sin explotados; 3. Ser un movimiento de masas autónomo dentro del movimiento sindical para conquistar la reforma agraria; 4. Organizar los trabajadores rurales en la base; 5. Estimular la participación de los trabajadores rurales en los sindicatos y en el partido político; 6. Dedicarse a la formación de líderes y a construir una dirección política de los trabajadores; 7. Articularse con los trabajadores rurales de la ciudad y de América Latina (STEDILE. 1993, p. 43).

Este es un ejemplo histórico de como un mismo discurso es interpretado de formas diferentes con objetivo de producir también prácticas diferentes. Una misma verdad, la constitución de la propiedad por el trabajo, es susceptible de interpretaciones contrarias (una

para legitimar la propiedad privada, la otra legitimar la reforma agraria) y consecuentemente produce efectos de poder contradictorios.

Estos son ejemplos que muestran que las verdades de un discurso nunca están construidas de forma cerrada ni con un sentido exclusivamente denotativo, sino que su condición hermenéutica le injerta una potencialidad hermenéutica que le posibilita ser interpretado en varios sentidos. Todo discurso y sus verdades tienen una dimensión hermenéutica. Por eso cualquier interpretación debe hacerse de forma histórica, dentro de un contexto social determinado y atravesando los campos de poder y los conflictos de intereses inherentes a cada discurso. El discurso de los derechos humanos, en cuanto discurso, no permanece impune a la dimensión hermenéutico-simbólica de sus verdades y a la historicidad de sus enunciados.

6. El discurso de la civilización y la barbarie y sus efectos de poder

Después de esta reflexión todavía queda una cuestión en el aire, si los discursos y las verdades deben interpretarse históricamente, debemos preguntarnos cuál fue la intencionalidad de Locke al construir su discurso sobre la propiedad y la tierra. ¿Por qué Locke construyó la teoría del trabajo como principio de apropiación de la tierra? ¿Es ésta una verdad abstracta o está tejida por otros intereses no explícitos?

Como enunciamos anteriormente, el principio simbólico creado por Locke para legitimar la apropiación privada de la tierra, es utilizado hoy por el MST para legitimar su discurso y su práctica a favor de la reforma agraria. Ese mismo discurso continua siendo utilizado por diversos movimientos de trabajadores para reivindicar su participación en el proceso productivo y en los lucros del capital. Pero volviendo a la pregunta anterior, ¿cuál era la intención de Locke con este discurso?

Todo discurso genera una práctica, o sea, produce efectos de poder. Para comprender mejor los efectos de poder que el discurso de Locke sobre la apropiación privada de la tierra produjo o quiso producir, tenemos que volver nuestra mirada para lo que estaba ocurriendo en las nuevas tierras del continente americano en el siglo XVII. Locke hace referencias permanentes en su discurso a los salvajes americanos. Esas referencias no son casuales ni anecdóticas, ellas son el indicio de una de las intenciones ocultas, es decir, uno de los efectos de poder deseados, inherentes al discurso que Locke está construyendo.

Al retornar nuestra mirada sobre lo que está ocurriendo en las tierras del nuevo continente, es importante recordar que Locke trabajó durante una gran parte de su vida como consultor financiero de las compañías de Indias Occidentales, y muchas de esas compañías comerciales tenían como foco principal de sus negocios el tráfico de esclavos y la adquisición y explotación de tierras en el nuevo continente. Locke, además de consultor de las compañías de Indias, era el mismo accionista de una de las mayores compañías navales que se dedicaban al comercio con las nuevas tierras y al tráfico de esclavos. Recordemos también que el tráfico de esclavos fue el negocio más lucrativo de los siglos XVII y XVIII que posibilitó amasar inmensas fortunas personales principalmente en Inglaterra y Holanda, de la cuales Locke es un ejemplo. Como ya señalamos anteriormente, su propio mecenas, Lord Ashley (III Conde de Shaftesbury), de quien era secretario, era también un gran propietario de tierras del nuevo continente, en Carolina del Norte.

En el siglo XVII, Inglaterra estaba implementando el proceso de invasión y ocupación de las nuevas tierras. Esa invasión y ocupación no era nada pacífica, ya que aquellas tierras estaban ocupadas por otros pueblos indígenas. Los pueblos aborígenes no aceptaron pacíficamente ser expulsados de sus tierras, diezmados y exterminados en guerras de invasión y ocupación.

Una gran parte de los colonos ingleses que iban para las nuevas tierras eran personas con profundas convicciones religiosas, muchos de ellos pertenecían a las nuevas sectas religiosas perseguidas por los anglicanos. Cuáqueros, metodistas, menonitas, anglicanos y otros muchos grupos religiosos participaban activamente en el proceso de ocupación de las tierras indígenas de América del norte. Era inevitable que en ese conflicto surgiese la cuestión de la legitimidad o no de la ocupación o invasión de aquellas tierras, de la moralidad o inmoralidad que los europeos tenían para expulsar a los que eran primeros habitantes de aquellas nuevas tierras. Es en este contexto que deben ser interpretados los efectos de poder del discurso de Locke.

La casi la totalidad de los grupos indígenas norteamericanos eran nómadas. Vivían de la caza, de la pesca y recogían frutos silvestres. Eso significa que no cultivaban la tierra y como consecuencia — según la teoría de Locke — no ejercían una apropiación privada sobre ella. Eran grupos que vivían una cultura del paleolítico y consecuentemente tenían un relación con la naturaleza, específicamente con la tierra, acorde con los las interacciones culturales de su modo de vida.

A su vez, la conquista de América se legitimó a partir del dualismo de civilización y barbarie. El dualismo simbólico de civilización y barbarie se construyó, entre otros factores, por la existencia o no de la propiedad privada. Para los europeos, y siguiendo la teoría de Locke, la propiedad privada de la tierra es un señal inequívoco de civilización y viceversa, la falta de apropiación privada de la tierra es un señal de barbarie que retrotrae los pueblos indígenas y la tierra por ellos habitada a un estado de naturaleza original en que todo es de todos y consecuentemente nada es de nadie.

La civilización europea se consideraba superior a los que denominaba de bárbaros salvajes. Con base en este dualismo de civilización y barbarie, los que se autodenominan civilizados se otorgan a sí mismos el derecho de conquista y tutela sobre los bárbaros.

Es dentro de este contexto de civilización y barbarie que fue construido el discurso de Locke y fueron pensados sus efectos de poder. Según las verdades que invocan el trabajo como principio de apropiación privada de la tierra, Locke entiende que los indígenas no son propietarios efectivos de la tierra en que se encuentran porque ellos no la cultivan. Según el discurso de Locke, las tierras del nuevo continente se encuentran en un estado de naturaleza donde todo es común. Si todo es común, según Locke, nada es de nadie porque todo es de todos. En este estado de naturaleza, la tierra no tiene dueño y cualquier persona puede apropiarse de ella siempre y cuando cumpla con el requisito principal, o sea, que la haga producir. Dado que los indígenas no labran la tierra, ellos no pueden considerarse dueños de la misma. En contrapartida, los colonos europeos que hacen producir a la tierra pueden considerarse los legítimos propietarios de las mismas.

Tomando como base el discurso de Locke, los colonos ingleses en particular, y los europeos en general, se auto-legitiman como auténticos propietarios de las nuevas tierras. Partiendo del principio filosófico de que es el trabajo que otorga la propiedad sobre algo, ellos se auto instituyeron como legítimos propietarios de unas tierras que, al no estar cultivadas, consideraron como tierras sin dueño.

Los colonos europeos se consideraron moral y legalmente dueños de aquellas tierras porque fueron ellos los primeros que incorporaron el trabajo como un valor añadido. Desde su perspectiva, el trabajo de la tierra les otorgaba el derecho de propiedad sobre las mismas, ya que los indígenas ni siquiera sabían cultivarlas.

6.1 El discurso de los derechos naturales de Locke es paradójico. El mismo discurso sirvió, ya en su época, para construir la base teórica de las primeras constituciones modernas y

defender los derechos naturales del individuo frente al Estado, y también fue utilizado como marco de legitimación para la conquista inglesa de las nuevas tierras. El discurso de Locke reforzaba el valor de la propiedad privada de los burgueses en Inglaterra y permitía "moralmente" expropiar a los indios de sus tierras.

El discurso de los derechos naturales de Locke que con tanto escrúpulo defiende la propiedad privada positivamente reconocida, legitimó la expulsión de los pueblos indígenas de sus tierras por considerar que no les pertenecían. Ese discurso no sólo otorgó el derecho de propiedad a los colonos europeos sino que posibilitó que definiesen su invasión como un acto de civilización.

Las verdades que constituyen el discurso de Locke sobre el derecho de apropiación de las tierras indígenas fueron ampliamente hegemónicas en el contexto de la colonización inglesa, un ejemplo de su repercusión e influencia lo encontramos en las afirmaciones de un contemporáneo John Winthrop (1588-1649):

> Los nativos de Nueva Inglaterra no cercan sus tierras, ni tienen habitaciones fijas, ni ganado domesticado para mejorar sus tierras, luego no poseen nada más que el Derecho Natural sobre esas tierras. Sin embargo, si les dejamos lo suficiente para su uso propio, podremos legalmente coger el resto (WINTROP. 1992, p. 171).

Los efectos de poder del discurso producido por Locke fueron diversos y divergentes. De un lado, contribuyó para gestar la reivindicación de los derechos naturales de los individuos frente al Estado, que son el origen de los llamados los derechos civiles. Por otro lado, ese discurso contribuyó fuertemente para reducir la tierra a mercancía y la persona a propiedad.

Propiedad y mercancía son los símbolos clave del mercantilismo y del capitalismo que, siguiendo las huellas del discurso inaugurado por Locke, evolucionaron en un paulatino proceso de mercantilización de las diversas esferas de la vida. Ellos redujeron la persona a propiedad y después a mercancía, en cuanto, paradójicamente, la mercancía fue enaltecida como algo que tiene un valor en sí misma. En el discurso capitalista (tributario del discurso de Locke sobre la propiedad), la mercancía se transformó en finalidad del proceso productivo y el ser humano en un medio. La mercancía se humanizó en cuanto el ser humano mercantilizó. Fue construido un discurso en que la mercancía incorporó un valor en sí y el ser humano se redujo a un recurso, *un recurso humano*.

> De lo anteriormente expuesto podemos deducir con claridad que, aunque nos han dado en común todas las cosas de la Naturaleza, el hombre (dueño y propietario de sí mismo y su persona, de sus actos o del trabajo de la misma) portaba dentro de sí el gran fundamento de la propiedad; efectivamente, su trabajo, que formaba parte importante en todo aquello

> que utilizaba para su sustento y comodidad, básicamente cuando la invención y las artes lo proporcionaron, le pertenecía en propiedad justamente y no correspondía a los demás en común (LOCKE. 2001, p. 423-424).

7. La construcción del discurso y sus efectos de poder

> En nuestras sociedades, la "economía política" de la verdad tiene cinco características históricamente importantes: la "verdad" está centrada en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de la verdad tanto para la producción económica, como para el poder político); es objeto, de varias formas, de una inmensa difusión y de un inmenso consumo (circula en los aparatos de educación o de información, cuya extensión en el cuerpo social es relativamente grande, aunque con algunas limitaciones rígidas); es producida y transmitida bajo el control, no exclusivo, pero dominante, de algunos aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, es objeto de debate político y de lucha social (las luchas "ideológicas") (FOUCAULT. 1993, p. 13).

Como indicamos anteriormente, todo discurso produce efectos de poder. Es decir, todo discurso genera una práctica, a la vez que el mismo discurso ya es un tipo de práctica. El discurso sintetiza la interacción entre saber y poder. Las verdades producen efectos de poder y el poder requiere la producción de verdades. La verdad del poder es también el poder de la verdad.

Esta ambivalencia del poder y de la verdad es inherente a todos los discursos, incluido el discurso de los derechos humanos. Sin embargo, para comprender la complejidad inherente al discurso de los derechos humanos, es necesario hacer algunos esclarecimientos sobre la verdad y el poder del discurso. Afirmar que existen efectos de poder inherentes al discurso no quiere decir que todos los efectos de poder sean formas de dominación u opresión. Los efectos de poder son, principalmente, potencialidades del discurso, es decir, efectos prácticos de la verdad. Las potencialidades del discurso pueden servir también, por ejemplo, para implementar una práctica libertadora; los efectos de poder pueden ser un contra poder; el poder de un discurso puede construir una alternativa a los poderes instituidos; el efecto de poder de una verdad puede crear formas de resistencia a la dominación establecida. No es posible predecir todos los efectos de poder de un discurso, sólo es posible decir que un discurso siempre produce efectos de poder y que esos efectos de poder dependen del contexto histórico del discurso.

En cualquier caso los efectos de la verdad de un discurso se miden por la incidencia que esas verdades tienen sobre las prácticas de los sujetos. La repercusión del discurso sobre la vida y las prácticas de los sujetos es lo que denominamos de efectos de poder. No existe un discurso ajeno a los efectos de poder, ni hay una verdad neutra que no tenga incidencia en las prácticas de los sujetos.[4]

La disyuntiva de un discurso ético no es negar los efectos de poder del discurso, sino construirlo para que produzca efectos de poder como formas de justicia y como prácticas de libertad. No existe la neutralidad práctica del discurso. Mejor dicho, sólo existe la neutralidad práctica del discurso cuando el discurso no tiene ninguna incidencia real sobre los sujetos, es decir, cuando pasa desapercibido y sus verdades no provocan ningún tipo de resonancia en la existencia de los sujetos. En este caso el discurso es un discurso muerto porque no tiene credibilidad histórica.

La relación entre discurso y poder no es intrínsecamente maligna, es, simplemente, constitutiva del discurso y del poder. El discurso, cuando sus verdades son aceptadas, afecta a la vida de los sujetos, a la conducta, a los valores de las personas y a la identidad de los grupos sociales. Esa afección del discurso sobre la práctica de los sujetos corresponde a sus efectos de poder. Un discurso sin efectos de poder, es un discurso muerto. El discurso y las verdades son construidos para que tengan incidencia sobre la vida y las prácticas de las personas y sociedades. Si toda verdad produce efectos de poder, todo poder se legitima en alguna forma de verdad. Lo que equivale a afirmar que cualquier práctica existe y se perpetúa porque los sujetos las producen a partir de verdades en que creen. Las formas de poder se legitiman por discursos que se presentan como verdaderos.

En un sentido vulgar, el poder es relacionado con las formas de dominación. Esta es una comprensión muy restricta del sentido del poder. Limitar el sentido del poder al poder como dominación es una reducción injustificada, desde el punto de vista filosófico, de una dimensión humana muy compleja y rica. El poder es una característica exclusivamente humana y ella está referida principalmente al poder de crear. El poder humano es, antes de nada, un poder de crear novedad histórica. Comparado con el resto de las especies animales, sólo el ser humano tiene ese poder, y por eso solo el ser humano tiene poder. Podemos afirmar que el poder (poder de crear) es una dimensión característica de la naturaleza humana.

[4] Michel Foucault ha desarrollado ampliamente la relación que existe entre verdad y poder. Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas.* São Paulo: Martins Fontes, 1999; Id. *A ordem do discurso.* São Paulo: Loyola, 2000.

En este sentido los efectos de poder de un discurso pueden ser de dominación o de humanización, de opresión o de liberación, de dignificación o de alineación. La disyuntiva sobre los efectos perniciosos de un discurso no se solventan intentando crear un discurso sin poder, algo imposible, sino creando un discurso cuyos efectos de poder sean prácticas de justicia, prácticas de libertad.

El poder humano puede, efectivamente, producir efectos de dominación y subyugación sobre los otros, pero ese mismo poder, en cuanto potencialidad, puede crear formas de humanización y liberación. Tanto en un caso como en el otro, los efectos provocados son efectos del poder creador del ser humano. El ser humano es la única especie viva conocida que tiene el poder de crear, y que reconoce que su creación es un poder. Es también el único que tiene el poder de crear el bien y el mal. Por eso es el único que tiene responsabilidad ética, porque tiene poder. Su dimensión ética deriva del hecho de que sus prácticas tienen siempre efectos de poder (creador) y no son meros efectos inducidos o programados por el comportamiento de la especie.

Para el ser humano, toda forma de poder, toda práctica se legitima, tiene sentido, es valorada, etc., a partir de verdades. Esas verdades son las que articulan las formas de poder como formas válidas o inválidas socialmente. Toda práctica de poder se construye a partir de un tipo de verdad, y toda verdad genera efectos de poder. Este es el (con)texto en que se fragua el discurso de los derechos humanos, y desde el cual deberemos comprender la complejidad de sus verdades y sus efectos de poder.

El discurso de los derechos humanos provoca efectos de poder, pero esos efectos dependen del contexto histórico en el que se produce y aplica el discurso. El discurso de los derechos humanos, como todo discurso, no es intrínsecamente bueno o malo. La bondad o la maldad del mismo está correlacionada a los efectos de poder que provoca, o sea, al contexto histórico en que se produce y consecuentemente a las prácticas que produce.

En el caso que nos ocupa, la relación entre la tierra y el discurso de los derechos humanos, no es diferente. Los efectos de poder entre uno y otro son inherentes al contexto en que se producen. En de cada contexto histórico se articulan las verdades, el discurso y las prácticas en función de intereses y luchas de poder entre los diversos sujetos sociales. Al contextualizar históricamente la producción del discurso podemos comprender mejor el tipo de práctica que origina, es decir, los efectos de poder que provoca. El discurso y las verdades no son válidos por sí mismos, sino que la validez ética o social viene dada por los efectos de

poder que provocan. La afirmación contraria también es válida, un discurso y sus verdades no pueden ser rechazados a no ser por los efectos de poder que originan.

En el caso particular del discurso de Locke sobre la tierra, no podemos culpar al discurso y a las verdades en él contenidas de ser intrínsecamente éticos o injustos por haber contribuido para legitimar la expulsión de los pueblos indígenas de América del Norte. La validez ética del discurso viene dada por las prácticas, consecuentemente ese mismo discurso puede ser éticamente válido cuando sea capaz de producir prácticas de justicia. Eso es lo ocurre con el discurso sobre la propiedad y la tierra creado por el MST. Ese discurso asume las tesis de Locke sobre la apropiación de la tierra por el trabajo, pero los efectos de poder que genera son contrarios a los que ese mismo discurso produjo en los siglos XVII y XVIII.

En el centro de esta discusión surge otra cuestión mucho más compleja, es decir, ¿cómo podemos definir lo que es bueno o justo? ¿Qué prácticas o efectos de poder son buenos? ¿Por qué son buenos y para quién? Estas cuestiones nos llevan directamente al corazón de los principios o criterios de los fundamentos de la ética. Evidentemente es algo que está fuera del alcance de este trabajo, sin embargo diremos que la bondad o maldad siempre cargan consigo una perspectiva, como ya decía Espinosa o Nietzsche. Pero la perspectiva no anula la posibilidad de establecer criterios para el bien o el mal. Y, de forma rápida, digamos que el criterio básico del bien y el mal está correlacionado al bien o al mal que produce en las personas, su *alteridad*. Por eso, en el enmarañado de perspectivas posibles para la valoración ética, la persona, más específicamente, la alteridad de la vida, es un criterio de discernimiento importante para decidir sobre la validez ética o la injusticia de una determinada práctica. La alteridad es la referencia que interpela de forma definitiva la eticidad de cualquier práctica. Esta cuestión la desarrollamos más ampliamente en el último capítulo de este trabajo.

8. La relatividad hermenéutica de la propiedad frente a la alteridad vida

Una de las principales disputas de poder se desarrolla en el campo discursivo, que a su vez desencadena prácticas conflictivas. Dado que el discurso es el marco legitimador de la práctica, no es posible pensar en la aceptación social de una práctica o de una institución se, concomitantemente, no se construye un discurso que la legitime socialmente. En el caso que nos ocupa, la disputa de poder se da por la validación social de dos verdades divergentes: a) la que propone el valor absoluto de la propiedad privada; b) la que entiende que la propiedad privada está supeditada a las necesidades sociales, es decir a la vida de las personas. Este

conflicto discursivo entre la propiedad o la vida es el eje sobre el que gira la legitimidad o ilegitimidad de la lucha de los sin tierra y de sus métodos.

El argumento principal a favor del valor absoluto de la propiedad es que la propiedad privada es un derecho humano reconocido legalmente y que el Estado debe protegerla de forma absoluta. El derecho de propiedad, en este caso la tierra, daría derecho al propietario a utilizar su propiedad como le parezca sin tener que dar cuentas a la sociedad sobre el uso de la misma. Cualquier intromisión en la propiedad privada significaría no sólo un delito sino la violación de un derecho humano y como tal debe ser castigada por la justicia y perseguido por la policía.

El discurso que defiende la propiedad privada como derecho humano tiene sólidos fundamentos filosóficos, éticos y jurídicos. Filosóficamente se argumenta que la propiedad privada es un derecho natural de la persona. Y en cuanto derecho natural es prioritario a cualquier cuestión social o ideológica. La teoría clásica y moderna del derecho sentencia que el derecho natural, por su definición, se impone a cualquier otro tipo de derecho social. Al incluir la propiedad privada entre los derechos naturales de las personas, ella adquiere un *estatus* de inviolabilidad y preeminencia sobre todas las cuestiones sociales. La propiedad privada, al ser investida con el simbolismo del derecho natural, incorpora una dimensión de verdad (natural) superior a cualquier otra verdad discursiva o, en el peor de los casos, equiparable a todas ellas.

La argumentación a favor del carácter absoluto de la propiedad se refuerza teniendo en cuenta que ese derecho es uno de los más unánimes en las diversas declaraciones de los derechos humanos. La garantía al derecho de propiedad privada puede ser encontrada, por ejemplo, en la declaración de los derechos del hombre de 1789 en Francia, en los artículos II y XVII, en la declaración francesa de 1793, en los artículos II y XVI, en la declaración de los derechos de la ONU de 1948, artículo XVII.

Como indicamos anteriormente, Locke, en su Segundo Tratado del Gobierno Civil reconoce que la propiedad privada de las cosas no es de derecho natural o no pertenece al estado de naturaleza, pero sí es constitutivo del estado de naturaleza del hombre su dimensión de propietario. Locke sobredimensiona de tal manera la importancia de la propiedad para el ser humano, que según él, gracias a su carácter de propietario, todo hombre sale de un estado de naturaleza puro y se integrar en la sociedad civil. Es decir, que la propiedad es una dimensión antropológica que constituye al ser humano y le posibilita superar el estado de naturaleza y acceder a la construcción de la sociedad. Por eso, para Locke, la esencia de la sociedad es la propiedad y sin ella no habría sociedad civil. “Aunque la tierra y

todas la criaturas inferiores sirvan a todos los hombres en común, no es menos cierto que la propiedad de su propia persona al tiene cada hombre" (LOCKE. 2001, p. 407-408).

Insistimos en el discurso de Locke porque su caso específico constituye un paradigma de la tesis que nos proponemos mostrar en este trabajo, la de que el discurso de los derechos humanos y las verdades que lo constituyen no tienen un valor universal abstracto, sino que son históricas, tienen una dimensión hermenéutica y su interpretación está correlacionada a los efectos de poder que producen. No hay verdades universales asépticas, toda verdad está atravesada por la condición hermenéutica de su historicidad. No es posible posicionarse de forma abstracta ante las verdades de un discurso, la validez del discurso es correlativa al contexto social y a los efectos de poder que esas verdades representan.

El discurso en defensa de la propiedad privada de la tierra en Brasil es un ejemplo histórico de cómo se puede invocar la universalidad de los derechos humanos para proteger los intereses particulares y de clase en vez de proteger los intereses de las mayorías. Cuando el discurso de los derechos humanos está atravesado por un conflicto de clases tan evidente como el que se da en la lucha por la tierra en Brasil, cualquier interpretación discursiva implica, de hecho, en una opción de intereses. Eso quiere decir que, en un conflicto social de clases, cualquier interpretación discursiva es siempre, y necesariamente, parcial. Parcial no significa necesariamente injusta, parcial significa que cualquier interpretación beneficia a una de las partes y perjudica a otra. La cuestión grave es saber o definir cuando una parcialidad es justa o injusta y con base en qué criterios.

La condición hermenéutica del derecho y la propia parcialidad de su interpretación, pone a los teóricos y a la propia justicia en una situación muy incómoda ya que la justicia se auto-legitima, por principio, en la imparcialidad de la interpretación y aplicación de la ley. Cuando la justicia y el derecho positivo se ven confrontados con la evidencia de que su comprensión de la ley es siempre una lectura hermenéutica del derecho, o sea, del derecho de unos frente al derecho de otros, refugiarse en una lectura literal del derecho positivo puede ser más que un método objetivo de aplicación de la ley, puede ser un subterfugio para no encarar el conflicto real que atraviesa el discurso de la legalidad y del derecho. La comprensión hermenéutica del derecho obliga a la justicia a interpretar la ley a partir del contexto histórico de su sentido. La condición hermenéutica del derecho no otorga a la justicia una imparcialidad absoluta, pero posibilita que la imparcialidad deje de ser un recurso para ocultar una opción parcial a favor del estatus dominante. La condición hermenéutica del derecho exige que se repiensen los criterios de justicia de carácter universal para la interpretación histórica de la ley.

Este es un desafío filosófico muy importante para el cual nos atrevemos a apuntar como criterio la *alteridad humana.*

9. El lenguaje no sólo denota realidades sino que las construye

"Los filósofos se limitaran a interpretar el mundo de diversas formas, lo que importa ahora es transformarlo" (Karl Marx, XI tesis sobre Feuerbach).

La XI tesis de Marx a Feuerbach es un cuestionamiento válido al discurso filosófico, pero ella mantiene una concepción dualista del lenguaje. No percebe que todo discurso ya es por sí mismo una práctica y que las verdades discursivas generan efectos de poder. Es verdad que la práctica se diferencia del lenguaje y no puede ser reducida a éste. Pero la práctica y el lenguaje no se pueden contraponer como si fuesen dimensiones contradictorias e irreconciliables. Ellas se correlacionan de forma tensa pero fecunda; están co-implicadas la una en la otra, pues todo discurso es una práctica y cualquier práctica se genera también como discurso.

Los derechos humanos que encuadran el derecho constitucional moderno son discurso y práctica, es decir, una práctica discursiva. La reflexión sobre los mismos nos remite constantemente para la dimensión del lenguaje y de la práctica, es decir, de la práctica del lenguaje y de las implicaciones prácticas del lenguaje.

El lenguaje no es un mero instrumento descriptivo de la realidad. Él no se limita a denotar los sentidos que encontramos en el mundo, sino que crea el sentido para el mundo y un mundo de sentidos. Los sentidos no se encuentran en el mundo como algo natural que se capta, ellos son una creación del ser humano. El lenguaje es creación de sentido, crea sentidos para la realidad del mundo que por sí misma es sin sentido. Tenemos (y somos) el poder de crear mundos de sentidos para realidades iguales o semejantes. El lenguaje tiene el poder de crear, es una praxis creadora de sentido (GADAMER. 1998).

Ese poder creador del ser humano, revelado en el poder del lenguaje, se manifiesta de forma muy especial en la producción de discursos y en los efectos de poder de los mismos. Por eso el discurso de los derechos humanos no se limita a denotar la realidad de una naturaleza humana preexistente. Los derechos humanos no desvelan una naturaleza objetiva sino que construyen un sentido para lo humano. Ellos son una perspectiva de verdad sobre el ser humano, con la particularidad, en tesis, de que contribuyen de forma eficiente para protegerlo

de las violaciones contra su dignidad y buscan desarrollar su emancipación plena a través del ejercicio de su autonomía.

Al afirmar que el discurso de los derechos humanos no desvela de forma objetiva una naturaleza humana sino que la interpreta, estamos retirando a ese discurso uno de los fundamentos objetivos de sus verdades y consecuentemente estamos poniendo en entredicho las formas de universalización de las mismas. Esta es una de las grandes cuestiones contemporáneas de la ética y del derecho que continúan en debate. Aunque nuestro objetivo sea consolidar el valor universal de los derechos humanos, no podemos hacerlo con base principios equivocados o en verdades forzadas.

Nuestra tesis es que la relatividad hermenéutica del discurso de los derechos humanos no anula de forma absoluta la posibilidad de su universalización. La universalidad de los derechos humanos no radica en la objetividad naturalista de una verdad única sobre lo humano, sino en el carácter universal (e histórico) de la alteridad humana. La alteridad es una categoría universal, porque exige el respeto y la protección a la dignidad humana, pero ella siempre se revela de forma histórica. La historicidad des discurso pierde su relatividad histórica cuando se confronta con la exigencia de respeto y acogida debida a la alteridad humana. La pluralidad de interpretaciones sobre lo humano tiene su límite en el respeto a la dignidad, y tienen como desafío potenciarla al máximo buscando la humanización histórica de la persona, es decir, la realización feliz de su existencia. La alteridad es una dimensión universal que instiga a crear formas históricas de realización personal y social y limita cualquier intento de violar la dignidad humana bajo cualquier argumento, interés o creencia.

9.1 El poder creador del lenguaje no se limita a construir categorías o sentidos (simbólicos) para las realidades, sino que posibilita dar sentidos diferentes a las mismas palabras. Eso es posible porque el lenguaje es, en su estructura, una construcción simbólica de sentidos y no una mera denotación científica de significados (RUIZ. 2003). Una misma palabra, por la dimensión simbólica del lenguaje, puede denotar sentidos diferentes y hasta divergentes, según el contexto histórico y los intereses que la producen. Un mismo discurso también puede ser interpretado de forma muy diferente dependiendo de la intencionalidad de los sujetos que lo utilizan. Es el caso discurso sobre el derecho natural de la propiedad, específicamente sobre la propiedad de la tierra. Es evidente que el mismo discurso que define que el derecho a la propiedad viene dado por el trabajo sobre ella, es interpretado de forma muy diferente por Locke, en el siglo XVII, que por el MST en el siglo XXI.

La polisemia de la verdad — en concreto la verdad sobre la propiedad privada — muestra con nitidez la dimensión paradójica del discurso y de las verdades. No existe un discurso con validez abstracta ni las verdades poseen una universalidad aséptica. Las verdades y los discursos provocan efectos de poder y los efectos de poder son siempre históricos. Los efectos de poder de la verdad están estrechamente vinculados al sentido dado para esa verdad, es decir, a la interpretación histórica de la misma. La interpretación contextualizada de la verdad nos permite comprender sus efectos de poder y, consecuentemente, su sentido histórico. La universalidad de las verdades sólo se comprende históricamente, por eso el alcance del sentido de una verdad es correlativo a los efectos de poder que ella produce. Su validez universal es siempre históricamente dada y la universalidad del valor debe ser comprendida a través de la interpretación histórica del mismo. A su vez, la comprensión histórica de una verdad se representa por los efectos de poder que ella desencadena, los cuales se comprenden por el tipo de prácticas que ella legitima e induce a realizar.

La verdad de un discurso desencadena prácticas, induce comportamientos, provoca acciones, legitima actitudes, consolida instituciones, etc. Los efectos de poder de la verdad se revelan en su encadenamiento discursivo con la práctica. No podemos pensar una verdad sin sus efectos de poder, ni podemos comprenderla fuera de ellos. El sentido de una verdad, su historicidad, sólo es comprendido en su plenitud por los efectos de poder que provoca, o sea, por la relación que se establece entre verdad y práctica, entre discurso y acción (GADAMER. 2000).

El caso que estamos analizando es emblemático. Dos grupos sociales diferentes usan un mismo discurso sobre la propiedad, utilizan las mismas verdades discursivas y sin embargo ese mismo discurso y sus verdades desencadenan prácticas sociales divergentes en contextos históricos diferentes. Para Locke, su discurso sobre la vinculación entre trabajo y propiedad de la tierra sirvió para legitimar la ocupación del nuevo continente. Dado que los pueblos indígenas no efectuaban un trabajo directo sobre la tierra, los colonos ingleses, holandeses, etc., se auto-otorgaron la legitimidad de ocupar aquellas tierras improductivas, demarcar sobre ellas el derecho de propiedad y expulsar a los antiguos habitantes por no ser propietarios de las mismas.

El MST también utiliza el discurso que define la legitimidad de la propiedad por el trabajo de la misma, *la tierra para quien la trabaja.* Este discurso reconstruye una verdad que fundamenta su derecho (natural) a ocupar la propiedad privada jurídicamente legalizada. En el siglo XVII el discurso sobre la propiedad y el trabajo, esgrimido como un derecho natural, sirvió

para legitimar la creación de latifundios. En las últimas décadas del siglo XX e inicio del XXI ese mismo discurso sirve para legitimar la ocupación de los latifundios improductivos.

Es el mismo discurso, son las mismas verdades, ambos se presentan como un derecho natural que antecede al derecho positivo y, consecuentemente, es superior a cualquier legislación contraria. En el siglo XVII no existía una legislación o derecho positivo que reconociese el derecho de los pueblos indígenas sobre sus tierras. Varios pensadores de la universidad de Salamanca como Francisco Vitoria, Soto, Suarez, y Bartolomé de las Casas, crearon un nuevo discurso sobre la legitimidad de pueblos indígenas a tener autonomía de gobierno y el derecho sobre las tierras que ocupaban. Aquellos discursos desencadenaron nobles y valiosos debates en la corte real sobre la legitimidad de España, o cualquier otro país europeo, en ocupar las tierras de otros pueblos. Aquellos debates tuvieron efectos sensibles sobre la política colonial española. Aunque no consiguieron sobreponerse totalmente a los intereses económicos de los colonizadores, dieron origen al derecho internacional, es decir, a nuevas verdades y discursos que tienden a superar el derecho de la fuerza para instituir la fuerza del derecho de los pueblos y de las personas como un derecho humano universal a definir sus destinos.

Según los efectos de poder del discurso de Locke, los colonos europeos se otorgaban el derecho natural de ocupar aquellas tierras improductivas en que los pueblos indígenas simplemente estaban sin ser propietarios de ellas. El derecho de los colonos europeos, desde la perspectiva del discurso de Locke, era un derecho natural que se sobrepone a cualquier derecho cultural o tradicional de los pueblos indígenas a habitar y ocupar aquellas tierras. El discurso lockiano esgrime el derecho natural como legitimación moral y legal superior a cualquier otro tipo de valor ético o cultural. Desde esta perspectiva argumentativa, los colonos europeos tenían un derecho superior al derecho de los pueblos indígenas.

Este es un ejemplo histórico paradigmático de cómo el propio derecho natural está sometido a una comprensión histórica del mismo, y de cómo las verdades del derecho natural, de la ética y de los propios derechos humanos están atravesadas por juegos intereses y lógicas de poder, en uno y otro sentido.

10. Dilemas de la verdad ética y del derecho: ¿propiedad o alteridad?

> "El lenguaje instaura una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la revelación del otro" (LEVINAS. 2000, p. 60).

> "El rostro en el límite de su santidad y de su caricatura se ofrece, por lo tanto, todavía en un cierto sentido al poder. En un sentido apenas: la profundidad que se abre en la sensibilidad modifica la propia naturaleza del poder que no puede a partir de ahí cojerlo sin más, pero puede matar" (LEVINAS. 2000, p. 177).

Actualmente, la reivindicación del derecho a exigir la expropiación de las tierras improductivas no se realiza a través de la negación del derecho a la propiedad, sino con base en el principio ético-político de que la propiedad privada, en este caso de las tierras improductivas, es subsidiaria de la alteridad humana, en especial del derecho a la vida digna de las personas y familias. Al poner la alteridad como criterio político del discurso se afirma también el principio de que cualquier propiedad privada es subsidiaria del bien común. La vida de las personas y el bien común es un derecho que antecede al derecho de la propiedad privada.

La postura filosófica que prima la alteridad y al bien común sobre la propiedad privada no es exactamente revolucionaria en sentido estricto, pues ella en su esencia pertenece al humanismo clásico y a los paradigmas políticos republicanos. Incluso el principio de la subsidiariedad de la propiedad privada al bien común fue enfáticamente destacado en la primera visita del papa Juan Pablo II a Brasil, y quedó inmortalizada en una de sus sentencias: "sobre toda propiedad privada hay gravada una hipoteca social".

El conflicto actual de la lucha por la tierra en Brasil no es una mera reproducción del dilema clásico sobre la afirmación o la negación del derecho de propiedad. El punto neurálgico del conflicto se establece entre el valor absoluto de la propiedad privada o su subsidiariedad con respecto a otros derechos más importantes, entre ellos el derecho a una vida humana digna desde la perspectiva del bien común. Los términos de este conflicto social revelan un nuevo rostro de los derechos humanos y de los conflictos sociales. Este conflicto tiene su raíz en una esquizofrenia social que enaltece el reconocimiento jurídico (formal) de los derechos sociales y realiza una pertinaz negación práctica de los mismos.

La esquizofrenia de este conflicto reaviva la tesis anteriormente esbozada de que no se pueden afirmar los derechos de forma universalmente abstracta, ya que todos los derechos deben interpretarse en el contexto histórico en que están vigentes. Desde la perspectiva del conflicto que estamos analizando, cualquier derecho positivo debe confrontar su validez histórica con dos criterios básicos de la alteridad humana: a) la dignidad de la vida y el consecuente derecho a una vida digna, y b) el principio del bien común. Si se adoptan estos principios éticos como paradigmas reguladores de la acción política, la vida en general y la vida

humana en particular deben vigorar como una alteridad intransponible que regula y cuestiona cualquier derecho positivo.

Dentro de este contexto (y conflicto) discursivo, los discursos a favor de la reforma agraria resignificaron la verdad (que como toda verdad es simbólica) de que la tierra pertenece a quien la trabaja, y además para legitimar mejor su práctica reivindicativa, reforzó su discurso con el argumento de que el respeto a la dignidad humana pasa necesariamente por la posibilidad de vivir una vida digna. La dignidad humana sólo existe cuando la persona puede vivir una vida digna. Este es uno de los principales axiomas de la diversas declaraciones de los derechos humanos, el cual es reivindicado como el primer derecho natural que se antepone a cualquier derecho positivo, por ejemplo en la propiedad. En el dilema entre la preservación del derecho de propiedad o el derecho a una vida digna, éste último tiene todas las prioridades. La propiedad está al servicio de la vida digna y no al contrario.

El conflicto por la tierra en Brasil pone en evidencia el confronto histórico entre estos dos derechos naturales: el derecho a la propiedad privada y el derecho a una vida digna. El primero es un derecho reglamentado de forma positiva y sólidamente defendido a lo largo de la tradición occidental, desde el derecho romano hasta las legislaciones neoliberales. Por este motivo, el derecho de la propiedad privada aparece como un derecho más consistente ante los aparatos judiciarios que dirimen los conflictos sociales.

El segundo, el derecho a una vida digna, es un derecho sin tanta tradición jurídica. En realidad, en la tradición jurídica, el derecho a una vida digna no está regulado por leyes positivas concretas ni respaldado por una tradición jurídica consistente. En la tradición jurídica el derecho a una vida digna es concebido como un principio ético genérico que se encuentra muy vinculado a los principios morales y religiosos de las distintas tradiciones culturales, pero raramente se encuentra algún tipo de legislación positiva al respecto.

Actualmente el derecho a la vida está jurídicamente reconocido en los preámbulos o en los primeros capítulos de casi todas las constituciones democráticas. Éstas se amparan en los derechos sociales que a su vez tienen reconocimiento jurídico en las declaraciones de la ONU y en los tratados nacionales que adhieren a los mismos.

Ese destaque jurídico confiere a la dignidad humana un valor de principio articulador del derecho y de la jurisprudencia. Sin embargo, en la realidad hay un vacío legal de derecho positivo a favor de la dignidad humana. Ese vacío es un síntoma a más de la esquizofrenia social de los derechos humanos. Cuando existe un conflicto como el que nos toca analizar entre la propiedad o la vida, la propiedad tiene una jurisprudencia mucho más sólida para

defender los intereses de los propietarios, independientemente de que esa propiedad pueda o no ayudar a conseguir una vida digna para un colectivo de personas o familias.

La vida digna (la alteridad) aparece jurídicamente como un principio frágil y difuso para ser defendido por el derecho positivo ante cualquier tribunal. Al final de cuentas, ¿qué se entiende por vida digna? Esta es una cuestión de carácter socio-cultural que se enmarca en el universo simbólico de valores de las personas y los grupos sociales.

11. La alteridad humana: la relatividad del relativismo ético

En medio del relativismo cultural al que puede llevarnos la discusión sobre lo que entendemos por vida digna, o por dignidad humana, hay límites que parecen intransponibles y que relativizan cualquier relativismo cultural, entre ellos debemos destacar el sufrimiento humano.

El sufrimiento que lleva a la persona al umbral de la supervivencia, que la sitúa entre la vida y la muerte, es una indignidad humana; el sufrimiento humano extremo exige como primer derecho, el derecho a vivir. El sufrimiento humano cuestiona todos los relativismos culturales, él exige dignidad. Por eso la dignidad se enarbola como un criterio universal y universalizable de cualquier ética o derecho. Los derechos básicos de la existencia humana se anteponen a cualquier otro derecho positivo contrario: el derecho a alimentarse, el derecho a la salud, etc., hacen que los otros derechos sean subsidiarios a ellos, en concreto el derecho de la propiedad privada.

El derecho a la supervivencia anteriormente esbozado es una comprensión minimalista de la dignidad humana. Ésta, además de sobrevivir físicamente, demanda otras necesidades básicas que también son recogidas formalmente por las legislaciones mayores como la constitución, pero que son ignoradas fácticamente por las legislaciones menores como el derecho positivo. Entre esas necesidades cabe destacar el derecho a la educación, la vivienda y el trabajo.

El concepto simbólico de *derecho a una vida digna* está vinculado al cumplimiento de los derechos sociales. Una vida digna exige, según reza en la declaración de los derechos humanos y en la constitución, el derecho al trabajo, a un salario digno, vivienda, salud, educación, etc., que constituyen los mínimos básicos de la dignidad humana. No obstante, la realidad de la sociedad brasileña, así como una gran parte de los países periféricos, está marcada por la

esquizofrenia entre el reconocimiento formal de los derechos humanos y la negación práctica de los mismos. Una esquizofrenia que se profundiza en la medida que el derecho positivo tiende a defender los intereses de la propiedad privada contra los derechos sociales.

La alteridad humana es el parámetro histórico que juzga la validez y la prioridad de cualquier derecho. La historicidad constitutiva de los derechos humanos introduce su práctica en el terreno pantanoso del relativismo social. Los derechos humanos viven la insoluble paradoja de ser relativos en su historicidad y universales en su pretensión de validez. La relatividad histórica somete a los derechos humanos al juego de intereses, a la dinámica del poder y de la fuerza. Eso hace, por ejemplo, que algunos de los derechos humanos sean exaltados por los el liberalismo económico en cuanto sirven de legitimación ideológica para defender los intereses del mercado y del capital -como es el caso de la defensa a ultranza de la propiedad privada-, o sean ignorados y reducidos a mera formalidad de principio filosófico o de intencionalidad jurídica sin grandes implicaciones.

12. La propiedad y sus efectos de poder en las sociedades globalizadas

> Si se permite que la globalización neoliberal perdure, la política se ocupará en primer lugar de la cuestión terriblemente seria de la supervivencia. Se trata del tema esencial de los derechos humanos: ¿quién tiene derecho a vivir y quien no lo tiene? (GEORGE. 2003, p. 30).

El conflicto de poder entorno a la prioridad entre el derecho de propiedad legalmente reconocido o el derecho (natural) a una vida digna, es uno de los grandes conflictos contemporáneos. El conflicto de la lucha por la tierra entre la propiedad o la vida, no es un caso aislado en un reducto social preindustrial en la sociedad brasileña o tercermundista. *Mutatis mutandis* estamos asistiendo a la reedición de ese mismo conflicto en los ámbitos internacionales entorno al derecho de patentes.

En la actual coyuntura internacional de capitalismo financiero y de sociedad de conocimiento, el conocimiento se ha transformado en uno de los principales modos de producción. Quien detiene el conocimiento sobre las tecnologías de punta, puede administrar el conjunto de proceso productivo. Actualmente, las mayores ganancias del capital no se realizan en el proceso productivo, sino en la aplicación de nuevas tecnologías.

En nuestra coyuntura de mercado altamente especulativo (y consecuentemente simbólico), el valor de un producto no equivale al valor material del mismo ni a la suma de los

valores agregados en el proceso productivo. El valor de un producto es altamente simbólico y es correlativo al nivel de tecnología que incorpora. Un producto que incorpore un alto nivel de tecnología tiene generalmente un coste material muy pequeño porque los componentes usados son pocos y en pequeña cantidad, sin embargo su coste final es muy alto. El desnivel entre el coste real y el coste final de un producto de alta tecnología está justificado por el *conocimiento* agregado que incorpora.

Resumiendo, en los actuales procesos de alta tecnología industrial, química, electrónica, biológica, etc., el valor final de un producto viene determinado de forma simbólica, es decir, especulativamente por el *conocimiento* nuevo que ese producto incorpora y que otros no tienen.

Para mantener y defender los altos porcentajes de especulación de los productos, se ha consolidado en nuestras sociedades capitalistas la defensa del conocimiento como un derecho de propiedad privada. Las patentes de productos no son nada más (ni nada menos) que la defensa a ultranza del derecho de propiedad privada ahora no más sobre un bien material, sino sobre el conocimiento. Dentro de la estrategia global de defender internacionalmente la propiedad privada de las patentes, así como vigilar los derechos de propiedad del comercio internacional, fue creada la Organización Mundial de Comercio (OMC), con poder para vigilar y sancionar a nivel mundial aquellas empresas o países que no respeten el derecho de propiedad privada.

El registro de las patentes como propiedad privada se justifica con el argumento de que cualquier empresa o particular debe investir previamente en investigación y que no es justo que después de haber desarrollado un producto, otros se apropien de él sin ningún coste adicional. Además se argumenta que muchos de los procesos de investigación fracasan, con altos costes para las personas o empresas que los emprendieron. Estos argumentos son reales y, de igual forma que ocurre en el conflicto con la propiedad de la tierra, no se trata de negar metafísicamente ni ideológicamente cualquier forma de propiedad sobre las patentes. La cuestión conflictiva es definir qué se entiende por un derecho justo de patente.

El conflicto internacional sobre el derecho de patentes reproduce, en esencia, el conflicto entre la propiedad y la dignidad humana, el conflicto entre el derecho de propiedad privada y el bien común. Una vez más en este conflicto lo que está en juego no son posturas maximalistas, sino principios de justicia e intereses de clase.

Existe algo en común entre el conflicto de la tierra en Brasil y el conflicto de la globalización neoliberal sobre el derecho de patentes. En ambos conflictos hay un choque de

intereses entre *la alteridad de la vida y la propiedad privada.* Ambos conflictos contraponen los intereses particulares o corporativos contra los intereses colectivos o comunitarios.

Así como los movimientos de los *sin tierra* reconocen el derecho a la propiedad privada de la tierra productiva, se puede y se debe defender como justo un cierto derecho de propiedad sobre una patente, pero al mismo tiempo ese derecho no puede ser un derecho absoluto que otorgue al dueño el poder de especular de forma arbitraria y por tiempo indeterminado con un producto que sólo él puede fabricar.

En segundo lugar, cualquier patente no incorpora sólo conocimientos nuevos sino que se apropia de una gran parte de conocimientos culturales que son patrimonio de la humanidad; ese hecho obliga a las patentes a ser tributarias de toda humanidad pues el conocimiento nuevo que agregan es algo insignificante si se compara con la cantidad de conocimiento colectivo que ellas incorporaron sin que por ello tuviesen que pagar nada a nadie.

En tercer lugar, hay que hacer una distinción entre patentes de productos superfluos y productos vitales. Hay muchos productos de alta tecnología que son absolutamente superfluos, por ejemplo cosméticos, bebidas, sofisticados electrodomésticos, etc., y que por ser superfluos su importancia para el desarrollo de la dignidad humana es absolutamente secundaria o nula. En los casos en que el producto poco o nada tiene a ver con la dignidad humana, entendemos que el derecho de especular con el mismo es una cuestión estricta de mercado capitalista, es decir, de valor simbólico que las personas quieran otorgarle. Sin embargo, existe una amplia gama de productos de alta tecnología que están directamente implicados con la dignidad humana. El ejemplo más evidente es el de los medicamentos, los productos alimenticios, las tecnologías básicas que posibilitan una producción más ecológica y barata, etc. Estas patentes que están estrechamente relacionadas con la dignidad humana no pueden estar regidas por el valor absoluto de la propiedad privada. Al contrario, el principio rector debe ser *la subsidiariedad* del producto como un servicio para la vida humana.

Como ocurre con el conflicto de la lucha por la tierra, cuando hay una contradicción de derechos, el derecho a la propiedad privada y el derecho a la vida, debe prevalecer la alteridad humana como derecho fundamental. El derecho de propiedad debe ser subsidiario a la alteridad humana, la propiedad debe servir para promover la vida humana digna y no al contrario, como ocurre en el modelo capitalista de desarrollo.

Los conflictos discursivos entre la propiedad y la dignidad humana se traducen en arduas batallas de intereses en el ámbito nacional internacional. Un ejemplo que puede ilustrar la

importancia y actualidad de este debate está en el confronto que compañías multinacionales americanas mantienen contra el actual gobierno brasileño por la decisión de éste de quebrar la patente del medicamento *Kaletra,* de los laboratorios *Abbott,* que es esencial para los enfermos de SIDA. El valor de mercado del medicamento llega a ser 5 veces superior al que es el coste de producción. El gobierno brasileño se propone fabricar en laboratorios nacionales el medicamento *kaletra* a un coste muy inferior para poder beneficiar a la mayoría de los enfermos de SIDA. Por este motivo las compañías americanas interesadas en la protección de la propiedad intelectual están aumentando la presión sobre el congreso y el USTR (*Unite States Trade Representative*), organismo responsable por negociaciones comerciales, para que tomen represalias contra Brasil. A su vez la decisión del gobierno brasileño desencadenó una onda de preocupaciones entre empresas farmacéuticas, de programación y de biotecnología.

Otras dos empresas, Merck y Gilead, continúan negociando con el gobierno brasileño. Debido a presiones internacionales, ya existen algunos precedentes en que la OMC (Organización Mundial de Comercio) concedió permiso de cesión de patentes en países donde hay una crisis de salud pública o de epidemia de SIDA, como el África sud-sahariana donde no existe capacidad local para la producción de medicamentos. Uno de los argumentos de los laboratorios norteamericanos es que la cesión de patentes desmotiva las inversiones en investigación farmacéutica y otras áreas de innovación tecnológica.

El contexto internacional entorno a la propiedad privada de las patentes contiene todos los elementos de una auténtica guerra de intereses que, como en los anteriormente mencionados conflictos por la tierra, envuelve profundas luchas de clases y de naciones. En esa lucha de estrategias de poder y propiedad, Brasil denunció los Estados Unidos ante la OMC por subsidiar el algodón para competir ilegalmente con los productores de los países periféricos (principalmente de África). En una determinación como mínimo sorprendente, la OMC juzgó ilegales los mencionados subsidios al algodón y estableció que como contrapartida Brasil pueda proceder a la quiebra del derecho de patente de algunos medicamentos. El propio presidente de la entidad no gubernamental *Defenders of Property Rights,* Nancy Marzulla, afirma que en los países en desarrollo hay un difícil equilibrio entre la protección a los derechos de los inversores y las políticas públicas. El propio *Wall Street Journal* acusó al gobierno brasileño de "transformar el robo de la propiedad intelectual en política pública".

Los frentes de este conflicto entre la propiedad privada y el bien común se extienden por todo el planeta, dentro de la estrategia de globalización del mercado neoliberal. Otro ejemplo que podemos mencionar es el reciente acuerdo de libre comercio de USA con los países de América Central (CAFTA). En este acuerdo, las compañías farmacéuticas consiguieron

incluir una extensión del plazo de exclusividad sobre los medicamentos después de la expiración de la patente. La previsión es que, con este acuerdo de vuelta de la exclusividad de la patente a las compañías farmacéuticas, se provoque una elevación generalizada de los precios de algunos medicamentos en los diversos países centroamericanos. Las declaraciones de Nancy Marzulla son contundentes en este punto. "Claro que el dueño de las patentes va querer mantener la exclusividad el máximo de tiempo posible, y no hay una solución simple para eso. Pero no es posible simplemente tomar una propiedad privada para resolver el problema".

La incursión intencional por esta temática aparentemente tan distante del problema inicial de nuestra reflexión ético jurídica, muestra que el dilema de la ética y el derecho de conseguir validar socialmente un discurso que contrapone la dignidad humana y el bien común al derecho absoluto de la propiedad privada, es un conflicto generalizado en el contexto de la globalización neoliberal (IGNATIEFF. 2001).

La esquizofrenia aguda que fractura nuestras sociedades neoliberales se profundiza en la medida que los mismos sujetos que defienden los derechos de la propiedad de las multinacionales, usan el discurso de los derechos humanos para exaltar el modelo de vida occidental porque tiene como base los valores democráticos. En este caso asistimos impávidos a una esquizofrenia de nuestras democracias, o en muchos casos a un uso "cínico" (es decir, sin convicción real) de un discurso a favor de los derechos liberales que favorecen los intereses de clase. Una vez más constatamos que la invocación del discurso de los derechos humanos debe ser comprendida hermenéuticamente. Los derechos son universales, pero sólo pueden comprenderse de forma histórica. Su universalidad puede ser una formalidad vacía que sirve para legitimar los intereses de las clases dominantes, pero ella también puede ser invocada como argumento a favor de la dignidad universal.

13. La condición histórica de la verdad y su confrontación con la alteridad humana

> Llamamos justicia la acojida de frente, en el discurso. Si la verdad surge en la experiencia absoluta en que el ser brilla con su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia (LEVINAS. 2000, p. 58)

Este estudio no tiene por objetivo exhaurir todas las cuestiones filosóficas o éticas entorno al derecho. Sin embargo, los muchos interrogantes que surgieron durante el estudio

de caso que nos ocupa hacen necesario que abordemos, aunque sea de forma somera, algunos puntos cruciales.

Una de las cuestiones que a lo largo de nuestra exposición fue quedando en las entrelíneas, es la del relativismo ético-jurídico a que conduce la condición histórica de la verdad. Sin duda sería como mínimo temerario pretender agotar o ni siquiera tratar en profundidad esta cuestión, pues ella hace décadas que provoca ríos de tinta y grandes debates en todas las áreas del saber. Sin embargo creemos que es importante esbozar una breve reflexión sobre el tema que nos ocupa para que podamos definir la validez de una definición ético y la legitimidad de un ordenamiento jurídico.

Al constatar que toda verdad tiene efectos de poder, tal vez ésta sea una (paradójica) dimensión universal de la misma. A su vez, los efectos de poder de cualquier verdad no se regulan por el contenido objetivo de la misma sino por la interpretación que se hace de ella. La universalidad de la verdad (y del derecho) no se encuentra salvaguardada por la definición lógico-conceptual de su esencia, sino que está expuesta a los avatares de la interpretación histórica de la misma. La invocación de un derecho universal o de la universalidad de un derecho no salvaguarda por sí misma una esencia universal de la verdad del derecho que se pretende defender. El mismo derecho y su verdad pueden ser invocados, como ya vimos en el presente trabajo, con efectos de poder diferentes e incluso contrarios. Lo que delimita la verdad de un derecho es la interpretación histórica que se hace de ella. La verdad de la interpretación histórica de un derecho es correlativa a los efectos de poder que ella provoca. Los efectos de poder, a su vez, se miden por las consecuencias que una verdad causa a las personas concretas.

La condición histórica de la verdad (y consecuentemente del derecho) la sitúa en el frágil y relativo terreno de la interpretación. Sin duda esa condición histórico-hermenéutica insufla en la verdad y en el derecho una cierta relatividad (histórica). Esa relatividad no tiene porque confundirse necesariamente con un relativismo a ultranza, ni tiene porque anular una cierta universalidad de la verdad y del derecho. Lo que la condición histórico-hermenéutica de la verdad y del derecho pone en cuestión es el tipo de universalidad que otorgamos a la verdad y al derecho.

Por lo que ya expusimos anteriormente, se deduce que la verdad y el derecho tienen como principio de universalización su propia condición histórico-hermenéutica y su potencialidad de producir efectos de poder. Esas dimensiones, por sí mismas, crean un escenario de relatividad hipotética en la comprensión de la verdad y de subjetivismo real en la

interpretación del derecho. Ésta es una cuestión de gran envergadura filosófica que afecta a los fundamentos filosóficos de la verdad, a los principios de la verdad ética y consecuentemente a los principios de verdad que rigen el derecho.

No nos proponemos deslindar minuciosamente el nudo *gordiano* de esta grave cuestión de la filosofía y del derecho contemporáneo. Sin embargo, el análisis histórico del conflicto sobre las interpretaciones de la propiedad que nos ocupa, nos ofrece la posibilidad de reflexionar a partir de experiencias concretas intentando construir un marco filosófico para la comprensión ético-jurídica de los hechos. La experiencia histórica permite apuntar algunos criterios para la interpretación de la verdad ética y consecuentemente del derecho.

El criterio básico que proponemos para interpretar cualquier verdad ética es el de la *alteridad.* La relatividad de la verdad ética (y del derecho que pretende legislarla) se confronta necesariamente con los efectos de poder que produce. A su vez esos efectos de poder son confrontados con las consecuencias que provocan sobre la persona humana en particular y sobre la vida en general. La relatividad de los efectos de poder de una verdad se relativiza cuando se confronta con las secuelas que provoca sobre la vida humana. La vida humana es una alteridad inviolable que regula la validez ético-jurídica de cualquier verdad.

La relatividad de la verdad ético-jurídica está delimitada por los efectos de poder que provoca sobre la vida humana en particular y sobre la vida de la tierra en general. La alteridad de la vida humana funciona como criterio regulador de la comprensión ética de la verdad y de la interpretación de una ley. La alteridad humana no es un criterio relativo, ella es el umbral histórico infranqueable por cualquier interpretación hermenéutica de la verdad.

Sin embargo la alteridad humana no puede ser comprendida como un principio lógico ni como una esencia universal abstracta, ella se presenta siempre en la condición histórica de cada ser humano. La alteridad tiene siempre el rostro histórico de cada persona, en especial el rostro del sufrimiento humano que interpela los efectos de poder de cualquier verdad. La alteridad humana, siendo un criterio universal para la delimitación de la interpretación ético-jurídica de la verdad, no es un principio abstracto o un transcendental lógico. La alteridad humana siempre se manifiesta de forma concreta e histórica a través del rostro singular de cada persona que sufre las consecuencias reales de los efectos de poder de la verdad.

La alteridad conjuga en sí misma la paradoja de lo humano, es universal en la presencia singular de cada persona. Su universalidad reside en la exigencia inexcusable de dignidad que la vida humana requiere. Su singularidad deriva de las circunstancias históricas en que se vive la dignidad humana y en las condiciones singulares de cada persona particular. La

universalidad de la alteridad humana es inherente a la presencia del sujeto histórico en cualquier acción ética y a los efectos de poder que toda verdad tiene sobre los sujetos. No existe acción humana en que la alteridad no esté implicada. Los efectos de poder de la acción humana siempre repercuten sobre la persona en uno u otro sentido. Toda acción humana debe confrontarse, de una o de otra forma, con la alteridad. Por este motivo la alteridad es un criterio universalizable con el cual tiene que cotejarse la validez de cualquier verdad ética. A su vez, la alteridad nunca se muestra como un principio abstracto, ella se rebela a través del rostro de las personas concretas, de la situación histórica por ellas vividas y de los efectos de poder inmediatos que las personas reciben o provocan. La alteridad sólo existe en cuenta alteridad histórica de sujetos socialmente instituidos. No existe una alteridad conceptual ni ideológica, la alteridad sólo existe como manifestación histórica de las condiciones de vida de las personas concretas.

Por los motivos anteriormente expuestos, la verdad ético-jurídica debe confrontarse con la dimensión paradójica de la alteridad. La verdad tiene que contrastar de forma particular sus principios éticos con los efectos de poder que provoca sobre las personas concretas, pero debe hacerlo de modo universal, en todos los casos y circunstancias, pues no puede existir acción ética si no es en correspondencia con la alteridad humana. La verdad ética siempre está confrontada con la alteridad humana, sin embargo la alteridad humana nunca se manifiesta del mismo modo, siempre son personas diferentes, en circunstancias diferentes, con culturas y sociedades diferentes. La diferencia y la diversidad es la marca característica de la alteridad. Una diferencia que no niega la universalidad, al contrario la exige. La alteridad humana es universal porque siempre es diferente. La alteridad exige la universalización del respeto y el cultivo a la dignidad humana, pero los modos como se vive esa dignidad humana están contextualizados por la cultura, la sociedad y las circunstancias de cada persona en particular.

La relación entre la verdad y la alteridad exige conjugar, con altas dosis de *phronesis,* la exigencia irrenunciable a la alteridad humana y la relatividad histórica como es vivida la alteridad en cada sujeto y en cada circunstancia histórica. Sin embargo, en todas las circunstancias, el alteridad pone como umbral infranqueable el sufrimiento humano. La negación de la persona en cualquier dimensión de la misma es límite que nada ni nadie puede traspasar sin penetrar conscientemente en el reino de la destrucción humana. En cualquier circunstancia, la alteridad es un criterio ético-jurídico que demarca la condición hermenéutico-histórica de la verdad.

Más allá de la alteridad humana sólo encontramos prácticas de barbarie real, de sufrimiento, dolor y muerte. Esas prácticas de negación de la alteridad humana niegan por sí

mismas cualquier principio ético e invalidan la validez de cualquier verdad que las fundamente. El sufrimiento de una alteridad violentada desconstruye la validez de cualquier principio ético o la legitimidad de la legislación que lo provoca.

El sufrimiento humano, la negación de la alteridad, no es relativa, es una realidad con pretensiones de absoluto, porque el único absoluto, para la verdad ético-jurídico, es la vida humana. Insistimos en que la vida humana no es un universal abstracto o un *constructo* ideológico de los humanismos occidentales[5] — aunque, como consecuencia de su dimensión histórico-hermenéutica, en algunos casos se haya usado en este sentido —, pues la alteridad de la vida humana siempre se rebela de forma absolutamente singular en los rasgos vitales de cada persona.

REFERÊNCIAS

BAEHR, Peter R. *Human Rights: universality in practice*. New York: Palgrave Publishers, 2001.

CAMPBELL, Tom; EWING, K.D. & TOMKINS, Adam (Ed.). *Sceptical Essays on Human Rights*. Oxford: at the University Press, 2001.

EVANS, Tony. *The politics of human rights — a global perspective*. London: Pluto Press, 2001.

FOUCAULT, Michel. "Da natureza humana: justiça contra poder. Debate con Noam Chomski". IN: Id. *Estrategia, poder-saber.* Rio de Janeiro: Forense, 2003.

_____. *A ordem do discurso.* São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *As palavras e as coisas.* São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Graal, 1993.

GADAMER, Hans-Georg. "sobre o círculo da compreensão". In: *Hermenêutica filosófica.* Porto Alegre: PUCRS, 2000.

_____. *O problema da consciência histórica.* Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1998.

GADAMER, *Verdad y Método.*Vol. I, Salamanca: Sígueme, 1996.

GEORGE, Susan. "¿Globalización de los derechos?." In. GIBNEY, Matthew J. (org.) *La globalización de los derechos.* Barcelona: Crítica, 2003.

HEIDEGGER, Martín. *Carta sobre o humanismo.* São Paulo: Morales, 1991.

[5] Algunos pensadores contemporáneos han criticado los humanismos como el último reducto de la ideología. Con ese principio, propugnan la desaparición (o muerte) de los humanismos y del hombre por no ser nada más que una construcción ideológica. La muerte del hombre y de los humanismos sería una condición para que ese mismo hombre consiga su libertad singular más allá de los principios universales que lo padronizan en una ideología humanista, que siempre es una forma cultural de entender lo humano. *"Todo humanismo se fundamenta, en una metafísica o él mismo se postula como fundamento de una tal metafísica. Toda la indeterminación de la esencia del hombre que ya presupone la interpretación del ente, sin la cuestión de la de la verdad del ser, y lo hace sabiendo o no sabiendo, es Metafísica. Por eso, se muestra, en lo que respecta al modo como es determinada la esencia del hombre, el elemento más propio de toda la Metafísica, en el hecho de ser humanística".* HEIDEGGER, Martín. *Carta sobre o humanismo.* São Paulo: Morales, 1991, p. 8.

Entendemos que esta crítica es acertada al denunciar un cierto tipo de humanismo, o una interpretación ideológica del humanismo para legitimar patrones culturales. Pero no se puede confundir ciertas interpretaciones del humanismo y sus efectos de poder con la alteridad humana y la potencialidad irreductible de rebelarse en la singularidad de cada sujeto con pretensiones de universalidad. Sobre este debate cf. FOUCAULT, Michel. Da natureza humana: justiça contra poder. Debate con Noam Chomski. In: Id. *Estrategia, poder-saber.* Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 87-132.

IGNATIEFF, Michael. *Human Rights as politics and idolatry*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.

LEVINAS, Emmnuel. *Totalidade e Infinito.* Lisboa: Edições 70, 2000.

LOCKE, John. *Segundo tratado do Governo Civil.* São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARX, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos.* São Paulo: Martín Fontes, 2002.

_____. *Teoría Económica.* Barcelona: Altaya, 1998.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaios.* Rio de Janeiro: Nova Cultura, 2000, p. 195.

PECES BARBA, Gregorio. *Lecciones de derecho.* Madri: Dykinson, 2004.

RICARDO, David. *Princípios de Economía Política.* Madrid: Sarpe, 1985.

RUIZ, Castor M.M. BARTOLOMÉ. *Os Labirintos do poder. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação.* Porto Alegre: Escritos, 2004.

_____ *Os paradoxos do Imaginário.* São Leopoldo: Unisinos, 2003

STEDILE, Joao Pedro y GORJEN, Sergio. *A luta pela terra no Brasil.* São Paulo: Scitta, 1993.

WINTROP, John. Life and letters. Apud: KADIR, Dejelal. *Columbus and the End of the Eartn.* Berkeley University of California Press, 1992.