

# Crítica jurídica y política en Nuestra América

**#19**  
Oct.-dic. 2023

**Enrique Dussel:  
el filósofo de  
la liberación**

**PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO**

José Gandarilla Salgado  
Aleida Hernández Cervantes  
Alejandro Rosillo Martínez  
Alejandro Medici  
Juan Carlos Villegas Febres

Boletín del  
Grupo de Trabajo  
**Pensamiento  
jurídico crítico  
y conflictos  
sociopolíticos**



PLATAFORMAS PARA  
EL DIÁLOGO SOCIAL

Crítica jurídica y política en Nuestra América no. 19 : Enrique Dussel : el filósofo de la liberación / José G. Gandarilla Salgado ... [et al.] ; coordinación general de Aleida Hernández Cervantes ; Diana Isabel Molina Rodríguez ; Sonia Boueiri Bassil ; editado por Carlos Rivera Lugo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-676-9

1. Ética. 2. Derechos Humanos. 3. Jueces. I. Gandarilla Salgado, José G. II. Hernández Cervantes, Aleida, coord. III. Molina Rodríguez, Diana Isabel, coord. IV. Boueiri Bassil, Sonia, coord. V. Rivera Lugo, Carlos, ed.

CDD 306.25

## PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



### CLACSO

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

---

#### Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

---

#### CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

---

#### Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

---

#### Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

---

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

#### CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

---

#### Coordinadoras del Grupo de Trabajo

**Aleida Hernández Cervantes**

Centro de Investigaciones

Interdisciplinarias en Ciencias y

Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

[aleidahc@unam.mx](mailto:aleidahc@unam.mx)

**Diana Isabel Molina Rodríguez**

Centro de Estudios e Investigaciones

Latinoamericanas

Universidad de Nariño

Colombia

[molinita15@hotmail.com](mailto:molinita15@hotmail.com)

**Sonia Boueiri Bassil**

Centro de Estudios Políticos y Sociales de

América Latina

Universidad de Los Andes

Venezuela

[soniabbassil@gmail.com](mailto:soniabbassil@gmail.com)

---

#### Editor del Boletín

**Carlos Rivera Lugo**

Maestría en Gestión Cultural

Facultad de Humanidades

Universidad de Puerto Rico

Río Piedras, Puerto Rico

[crivlugo@gmail.com](mailto:crivlugo@gmail.com)





# Contenido

## 5 Presentación

Carlos Rivera Lugo

### VOCES

## 8 Entrevista a José Gandarilla Salgado

Enrique Dussel: una vida y una filosofía de la liberación, para los pobres y oprimidos del mundo desde Nuestra América

Aleida Hernández Cervantes

### NOMOS

## 27 Ética de la liberación y derechos humanos

Alejandro Rosillo Martínez

## 47 Esquema para una jurídica de liberación y un derecho obediencial

En memoria de Enrique Dussel

Alejandro Medici

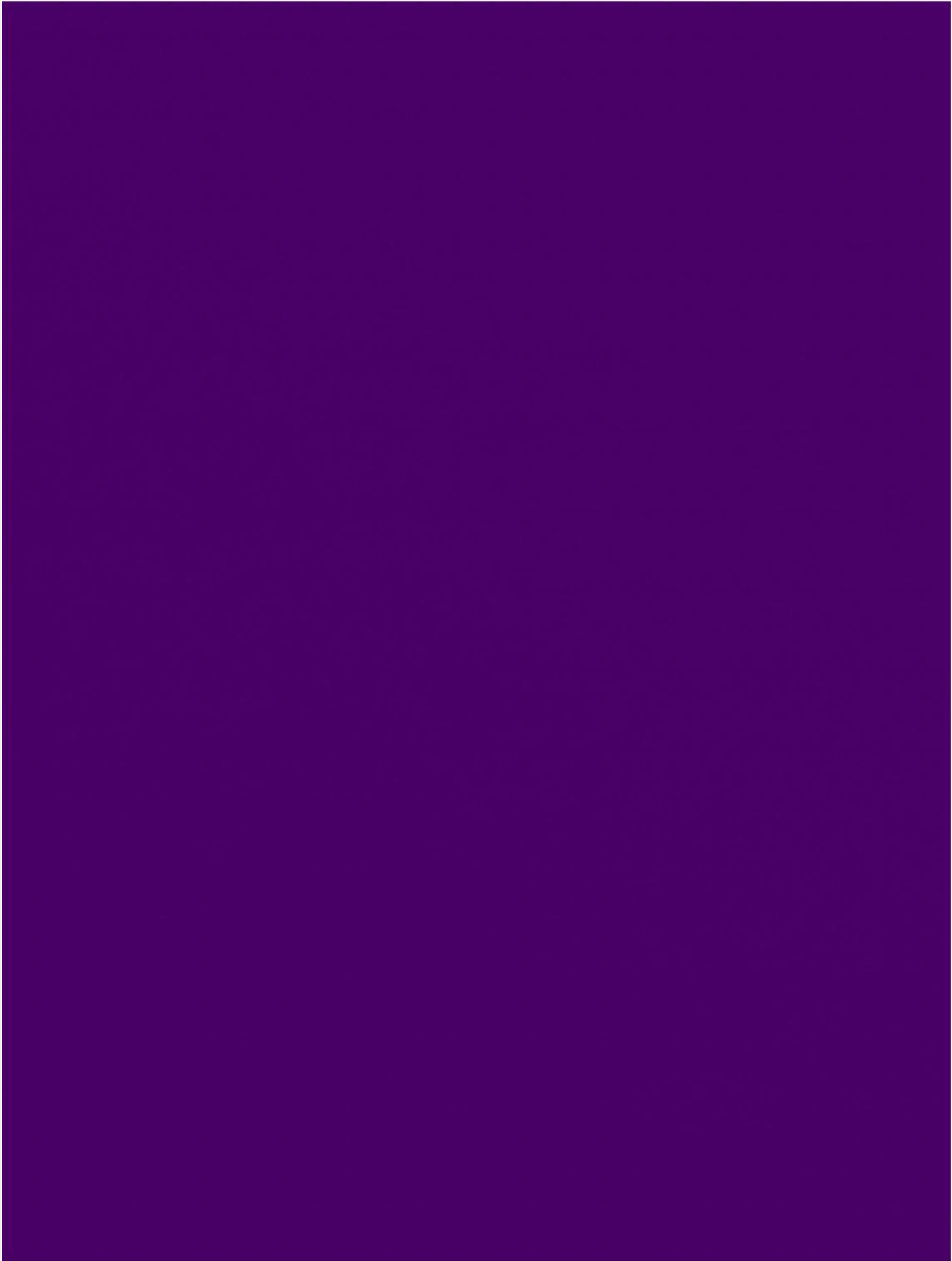
### RÁFAGAS

## 69 El prevaricato de los jueces del Laudo de París de 1899 y la confesión de Mallet-Prevost cincuenta años después

Un contundente elemento que sustenta el reclamo de Venezuela sobre la Guayana Esequiba

Juan Carlos Villegas Febres







# Presentación

El 5 de noviembre pasado recibimos la mala nueva del fallecimiento del reconocido filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. Fue uno de los grandes pensadores contemporáneos de Nuestra América, el cual dejó de legado una obra extensa y valiosa. ¡Un filósofo auténtico en su compromiso con la transformación radical! Quiso descolonizar y desoccidentalizar la visión de nuestro mundo y nuestra historia.

Sin ser marxista, sus contribuciones al estudio crítico del marxismo, una de las fuentes principales de su propio pensamiento, sobre todo de los *Grundrisse* y *El Capital*, constituyen una contribución importante al cultivo actualizado del pensamiento de Marx y eso que llamamos marxismo hoy. Me refiero, muy particularmente a *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985); *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (1988); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990); *Las metáforas teológicas de Marx* (1993); y *Marx y la Modernidad* (2008). Personalmente a éstas yo añadiría sus *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica* (2014), especialmente por su discusión del carácter normativo de la economía política, así como del carácter infraestructural del derecho y la política, contrario a la tesis comúnmente cultivada en algunos círculos marxistas en que se reduce lo jurídico y lo político a meros reflejos supraestructurales de lo económico.

¡Fue todo un maestro! Tuve el honor y la dicha de compartir con él en varias ocasiones allá en Ciudad de México, particularmente en medio de varias de las ediciones de la Conferencia Latinoamericana de Crítica Jurídica,

organizadas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por otro distinguido argentino-mexicano: Óscar Correas Vázquez. La última vez que coincidimos fue en el 2013 cuando era Rector interino de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y colaboré con su iniciativa para que se desarrollase allí un programa de estudios jurídicos críticos que se diferenciase del ofrecido por las Facultades de Derecho existentes en su país. ¡O inventamos o erramos! Seguía así seguir por la misma línea del maestro venezolano Simón Rodríguez al proponer que se repensara la educación jurídica desde otra perspectiva, los de abajo, los explotados y oprimidos, así como desde la vida real y no la norma abstracta.

Este número 19 de nuestro Boletín está así dedicado a la memoria de Enrique Dussel, el filósofo de la liberación. Comienza con una excelente entrevista que la co-coordinadora de nuestro Grupo de Trabajo CLACSO, Aleida Hernández Cervantes (México), le realizó a José Gandarilla Salgado (México), uno de los más respetados discípulos de Dussel y gran conocedor de la vida y obra de su maestro. Le siguen unos escritos de dos integrantes también de nuestro GT, los compañeros Alejandro Rosillo Martínez (México) y Alejandro Medici (Argentina), los cuales abordan magistralmente el tema del derecho y los derechos desde la Ética, Filosofía y Política de la Liberación dusseliana.

Finalmente, nuestro Boletín cierra con una colaboración de Juan Carlos Villegas Febres (Venezuela) acerca de la controversia actual trabada en torno a la Guayana Esequiba, y la razón de la impugnación venezolana al Laudo Arbitral de París de 1899 y su reclamo actual de que dicho territorio le fue despojado arbitrariamente y, por ende, le pertenece legítimamente a Venezuela. ¡Vaya mi plena solidaridad con la Venezuela bolivariana en esta justa causa!

Reciban mis saludos fraternales de siempre.

*Carlos Rivera Lugo*  
Editor

# VOCES

**Crítica jurídica y política en Nuestra América**  
Número 19 · Oct.-dic. 2023



# Entrevista a José Gandarilla Salgado\*

## Enrique Dussel: una vida y una filosofía de la liberación, para los pobres y oprimidos del mundo desde Nuestra América

Aleida Hernández Cervantes\*\*

El 5 de noviembre de 2023 el mundo recibió la triste noticia de que el filósofo, teólogo y profesor argentino-mexicano Enrique Dussel a la edad de 88 años, había fallecido en la Ciudad de México, su residencia de sus últimos cuarenta años. Para conversar de su vida y obra, entrevistamos a uno de sus más lúcidos discípulos y conocedores a profundidad de su pensamiento, el filósofo e investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), José Gandarilla Salgado, quien ha escrito diversos artículos y libros en los que ahonda, entre otros muchos tópicos, sobre la filosofía desarrollada por el profesor mendocino.

\* Es investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM e integrante del Comité Directivo de CLACSO. De su vasta obra, destacan sus libros *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (UNAM, 2018); *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (Akal, 2016); y *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial* (UNAM-Siglo XXI-Anthropos, 2012), entre muchos otros.

\*\* Investigadora del CEIICH-UNAM y co-coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos.



Foto: José Gandarilla.

Nuestra conversación abordó desde la genealogía del pensamiento dusseliano, sus influencias filosóficas, la tesis de la afirmación de la vida en su filosofía de la liberación, hasta el papel que tiene el Estado en su análisis político-filosófico y su pasión por la pedagogía.

**AHC:** José, gracias por aceptar esta entrevista. Empiezo por plantearte lo siguiente: Si bien el pensamiento de un gran filósofo como Enrique Dussel no se puede resumir en pocas palabras, sí nos gustaría que nos pudieras ubicar, a grandes rasgos, la genealogía de su obra y los caminos que traza.

**JGS:** El profesor Dussel vivió 88 años, nació en 1934 en una localidad pequeña de la provincia de Mendoza, hizo sus primeros años ahí, después fue a vivir unos cuantos años por motivo de un desplazamiento por

razones laborales de su padre a Buenos Aires y después regresó hacia Mendoza en donde comenzó cierto interés por estudios relacionados con las artes. De ahí le vino el interés en estudiar una historia mundial de las culturas, pero eligió formarse en Filosofía; estudia Filosofía entre 1954 y 1957, alcanzando el título profesional por la Universidad Nacional de Cuyo, después emprende viajes de estudio para desarrollar su posgrado hacia Europa.

En ese momento, en la academia mendocina no había tantos contactos para pensar salir al extranjero (sea hacia Estados Unidos u otras zonas de Europa), por esa razón se va hacia España, más en concreto hacia Madrid en donde estudiará el primer doctorado que continua sus estudios en el ámbito de la Ética.

Dussel fue en toda su trayectoria un filósofo interesado en los estudios de el *bien común* o de Ética, en un sentido más estricto y desde la Ética, puede uno ver ciertas variaciones que van consolidando su sistema de pensamiento. Él como otros clásicos pensaría que la Ética es la Filosofía primera. Estudia el primer doctorado en filosofía por la Universidad Central que después pasará a llamarse Universidad Complutense y termina su investigación, esto es curioso, hasta en sus memorias y algunos de sus biógrafos ponen un título para la tesis de su doctorado, pero entrando a los acervos directos de la Universidad Complutense se da uno cuenta que el título de la tesis de doctorado era diferente y constituye un trabajo amplio, largo, en tres volúmenes lo presenta en 1959.

Antes de concluir ese trabajo, Dussel hace un viaje, dice que su padre le envió un billete de cien dólares para Alemania, pero él decide cambiar el destino y se va a perseguir –digamos– esta idea de buscar los orígenes de América Latina en Oriente y se dirige a la zona, una región semidesértica, como la de Mendoza de donde él proviene, zona también de cultura desértica o semidesértica. Entonces emprende un primer viaje de unos cuantos meses, dos meses, hacia tierras semitas; hacia la zona que fue el origen de las denominadas *religiones de libro*, que será muy influyente

para toda su vida posterior. Allí conoce a un sacerdote francés de nombre Paul Gauthier. Él era un obrero, sacerdote casi místico que vivía con los pobladores árabes, palestinos o israelíes, en esos momentos en estructuras comunitarias, los denominados “kibutz”, y él le invita a que ese viaje, que fue muy contundente para el esclarecimiento del curso posterior de su obra, lo prolongue para más adelante.

De hecho, narra Dussel que tenía él jornadas de trabajo con obreros de la construcción o con carpinteros, y en una noche a la luz de la vela Gauthier le hace una pregunta que le desquicia un poco su visión, siento que o pienso que fue motivo de que Dussel le está platicando su horizonte de visión de la historia latinoamericana y a lo mejor influido por estas narrativas de conquista recae en una suerte de visión heroica del conquistador y Gauthier le hace una pregunta en el siguiente sentido: ¿Quién es en ese proceso, el pobre?, ¿Pizarro o los indios? Dussel esa misma noche le escribe una carta a uno de sus amigos, historiador mendocino, diciéndole que va ser necesario o que hay una gran tarea en escribir o reescribir la historia de América Latina desde el otro lado, es decir, desde el lado de los pobres o los dominados.

Con esa formulación vuelve a España a concluir el proceso de titulación y casi de inmediato, unos meses después regresa de nueva cuenta a tierras semitas a buscar esa experiencia de vivenciar directamente al pobre como oprimido; entonces el dirá –ese viaje se prolonga entre 1959 y 1961–, regresa a Europa de nueva cuenta, pero ya siendo otra persona, ya con otra visión del mundo, con otra subjetividad. Dice “a partir de ese momento yo ya pienso el mundo siempre desde abajo en términos del pobre”, y en cierto modo desde fuera en términos del rompimiento de la centralidad de la visión filosófica desde la cultura helénica y más bien desde las conquistas categoriales de una formulación diferente, en tanto las culturas semitas le proveerían categorías diferentes para pensar el mundo, la vida y la historia misma.

Regresa a Europa a estudiar en Francia su segundo doctorado, que lo hace en este caso en Historia justamente y con una investigación que trabaja en viajes frecuentes a Alemania en Maguncia y otras ciudades alemanas, y en uno de esos viajes en 1963 conocerá a su esposa Johanna Peters, la que será su compañera de toda la vida y madre de sus dos hijos.

Obtiene el doctorado con una investigación en la que incorpora también viajes frecuentes a Sevilla, donde consulta el “Archivo de Indias”; porque su investigación va ser sobre el “Episcopado Latinoamericano”; y dentro de esa historia del “Episcopado Latinoamericano” la figura de ciertos personajes (frailes o curas) que son defensores de indios, el acercamiento claro ahí, a la figura descollante de Bartolomé de las Casas, por ejemplo, es muy significativo. Además de eso, estudia o hace una especie de licenciatura en estudios sobre la religión en el Instituto Católico de París.

Volverá de Europa en 1967 a dar clases, primero en Resistencia del Chaco y más adelante, en la Universidad Nacional de Cuyo donde estará de 1968 a 1975. Después es obligado a salir de este país, recordemos la situación política que se extendió en la primera mitad de los años setenta y que posteriormente fue desplegada bajo el régimen militar en 1976, la dictadura del 21 de marzo y, en adelante, de 1976. Por esa razón, Dussel llega a México en agosto de 1975 y comienza a desarrollar labores académicas en la Universidad Autónoma Metropolitana recién inaugurada, primero a lo largo de cinco o seis años en el departamento de Diseño de la Universidad Autónoma Metropolitana de Azcapotzalco, eso casi no se destaca porque uno piensa que casi de inmediato fue al departamento de Filosofía, pero no, cumple ahí esas funciones y después desarrollará toda su actividad en el departamento de Humanidades, Filosofía y Ética, dando clases de Filosofía y Ética en la Universidad Autónoma Metropolitana, sin nunca dejar de dar su clase también, como profesor de asignatura, dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

En ese curso él ha publicado ya su trilogía de Antropología filosófica, y después de que lo hace con sus materiales de tesis de doctorado y después

se interesa claramente hacia el desarrollo de la Ética que él nombrará una “Ética de la liberación” y el libro “Para una ética de la liberación latinoamericana” o posteriormente “Filosofía Ética Latinoamericana”. Los primeros dos tomos los publica todavía en Mendoza y los otros tomos los va haciendo también en Mendoza antes de salir, pero serán publicados después tanto en México como en Colombia.

**AHC: ¿Cuáles son las influencias filosóficas que nutren el pensamiento de Dussel?**

**JGS:** Las influencias filosóficas son las que corresponden, entre fines de los años sesenta e inicios de los setenta, a una articulación de voluntades entre diversos grupos filosóficos en la Argentina, que constituyen lo que se ha dominado el “Polo argentino de la filosofía de la liberación”, que es simultáneo al desarrollo de la discusión sobre lo que se denomina *filosofía latinoamericana* y el sentido de la filosofía latinoamericana, también en otros lugares del continente: México, Colombia, Venezuela, Brasil. Ese proceso de articulación adquiere su peculiaridad para el caso del *polo argentino de la filosofía de la liberación*, en términos de lo que uno de esos grupos va a desplegar respecto de la lectura del trabajo recién publicado de Emmanuel Lévinas. De hecho, ellos trabajarán con la versión de la primera edición francesa de su libro *Totalidad e infinito*.

A Dussel le toca trabajar directamente con Daniel Guillot, que fue el primer traductor de la obra de Emmanuel Lévinas al español. Es muy influyente el pensamiento de Lévinas porque le permite, podríamos decirlo así, despertar del sueño ontológico, es decir, le da la categoría filosófica fundamental para romper el predominio de un pensamiento ontológico. De hecho, todavía había ensayado en esos proyectos de ética una entrada o una visión ontológica de la ética.

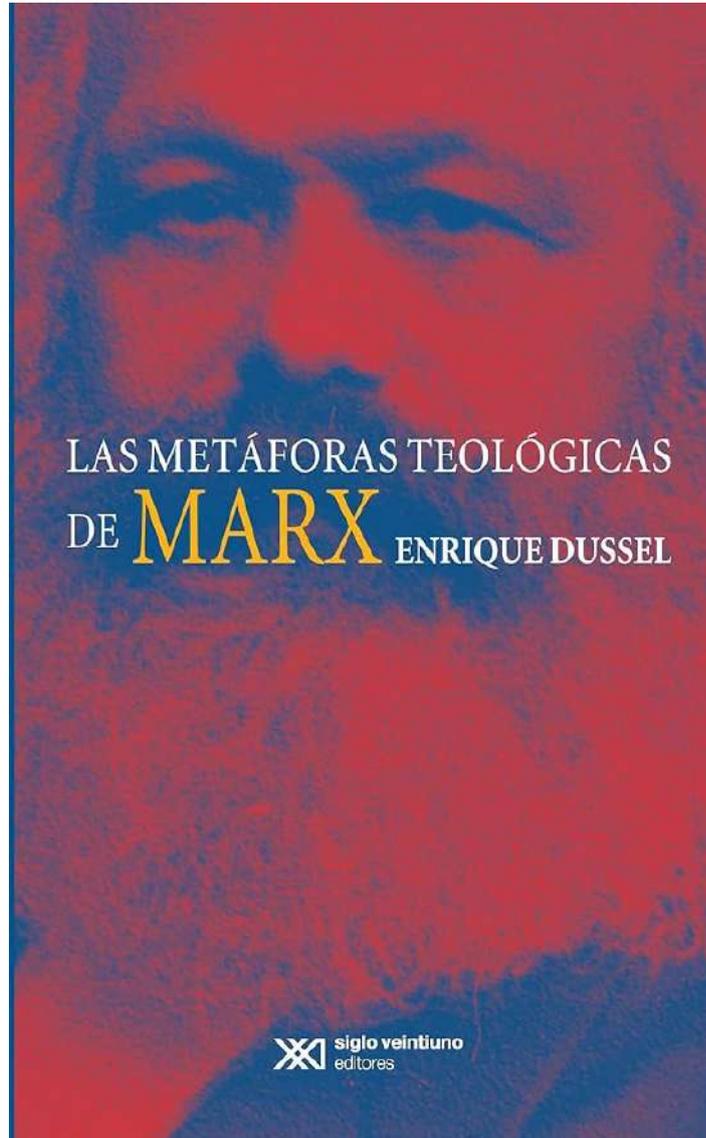
¿Qué quiero decir con visión ontológica? En filosofía, Dussel encara ese proceso de transición en tres dimensiones: lo que sería un pensamiento óntico, que solo piensa los entes y el ordenamiento de los entes, eso

en un cierto sentido. Por ejemplo, para el caso de pensar la economía se podría sintetizar en la perspectiva del desarrollismo que sin modificar la lógica del sistema piensa que puede reordenarse para tener una mejor capacidad en su desarrollo. Desde el pensamiento ontológico se piensa que se debe cambiar, en cierto modo, el horizonte de sentido y en esa dimensión el cambio de un cierto sistema a otro; pensar en un paso de un sistema a otro y, en tercer lugar, la incursión de esa categoría fundamental por parte de Lévinas que sería el pensamiento de la exterioridad o pensar desde el reclamo interpelativo del otro, que por eso cimbra la estabilidad o la construcción histórica de la anterior totalidad. Es decir, la emergencia del otro hace que las seguridades de la identidad y la noción del absoluto de una totalidad se vean resquebrajadas. La primera influencia filosófica, entonces, fundamental para romper el dominio de una visión heideggeriana ontológica en filosofía y ética, es la presencia de Lévinas.

Después, al llegar a México, Dussel escribirá sus grandes obras realmente, porque entre 1976 y 1977 tiene un volumen de escritura y de publicación impresionantes en esos dos años. En el curso de 1976 dando él clases de diseño produce sus trabajos sobre la *Crítica al diseño dependiente*, pero también escribe casi (dice él) de memoria, el contenido de su *Filosofía de Liberación*, que es un libro casi como de alegato, como un manifiesto o una posición de enunciamiento de principios hermenéuticos; y también sistematiza una serie de lecciones que ha dado en una zona del sur argentino de la parte patagónica, que dará por resultado su libro *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, que publicó en México en una editorial que antes publicaba, que ya no existe, la editorial *Extemporáneos*.

Viene un relanzamiento ya desde la perspectiva de lo que él constituye como su sistema, la Filosofía de la Liberación que, paulatinamente, va a ir incorporando influencias. La primera, la de Marx en una lectura sistemática que va a hacer del autor entre los años primeros de los ochenta, hasta los primeros años de los noventa, donde escribe su trilogía sobre Marx y

un libro (yo creo que él lo consideraba uno de sus libros fundamentales) muy original, sabiendo que nada semejante se había escrito, nada a nivel internacional: el libro de “Las metáforas teológicas de Marx” (1993, reeditado en 2017).



Fuente: Portada tomada de <https://enriquedussel.com/>

Después desarrollará, también a través del influjo de Marx, lo que le permite construir en Ética la visión del “principio material de la vida”, es

decir, que el materialismo histórico para los clásicos tanto Marx como para Engels se constituye bajo un principio fundamental que es el de asegurar o buscar privilegiar el principio de producción y reproducción de la vida material; ese principio material es uno de los pisos fundamentales para discutir después con las éticas formales, las éticas consensuales, las visiones que son las de la posterior generación de la Escuela de Frankfurt, que tendieron hacia una visión más formalista de la política, al influjo también de la recuperación de éticas formalistas como la de John Rawls u otras personas...

**AHC: Te interrumpo aquí para preguntarte en este punto, sobre la tesis de la afirmación de la vida en la Filosofía de la Liberación de Dussel, ¿podrías profundizar en esa parte? Me parece muy importante.**

**JGS:** La vinculación de la afirmación de la vida es, propiamente, el argumento central. Es el producto de su lectura de Marx que le va a permitir descubrir en el clásico mismo, una perspectiva de pensamiento cuya figura fundamental también está en el lado de la identificación del pobre como elemento fundamental para pensar en la transformación de la sociedad. Porque el pobre es el receptor, la noción de pobreza, la noción del pobre es la noción del receptor de toda la lógica de dominación, y entonces de los procesos que le impiden desarrollar una vida en buenas condiciones, es decir, vivir una vida injusta; pero por el otro lado, también es el elemento de construcción de un discurso y de una práctica desde la que, en la tradición misma de nuestras sociedades en términos de la cultura, de la religiosidad, de la espiritualidad, se van construyendo los acuerdos necesarios para darle legitimidad a la posibilidad de la transformación social.

Entonces, en Filosofía de la Liberación todavía hay como un predominio de un argumento que tiene que ver con la situación de dependencia y de dominio, que significa una condición económica que impide la autodeterminación, la soberanía de los países latinoamericanos. Por eso, impide de alguna manera, el desarrollo de condiciones de vida buenas o

condiciones de vida, digamos, de mínimos necesarios. Pero esto, todavía está articulado a un discurso filosófico que va en una lógica de plantear la cuestión en términos de los centros que producen las ontologías, que son ontologías de dominación y, las periferias que viven los procesos de dependencia y de dominación.

Es hasta en los años ochenta, en donde esa visión donde lo periférico es lo exterior, es la exterioridad dominada y la exterioridad dominante en un registro internacional, quiere decir países centrales dominantes, países periféricos dominados, pero al nivel de la sociedad quiere decir: *todo sistema genera una parte que domina y otra parte que recibe la dominación*. Esto es, por ejemplo, el ser humano masculino respecto al ser humano femenino; quiere decir también, educación bancaria respecto a educación de liberación; quiere decir, una política de Estados dominantes, formalmente dominantes, que impiden la democratización de la sociedad.

Es decir, Filosofía de la Liberación lo que nos presenta son los marcos de diversos sistemas en donde la imposición de la jerarquía y de la dominación produce una victimización que es la figura que él denominará *pobre*, en ese momento.

En los años noventa y los años ochenta con la visión ya muy fortalecida de la lectura de Marx, entiende que en cierto modo el marxismo tradicional ha pensado que la figura fundamental sería la del proletario, la del obrero. Pero él con una lectura puntual de Marx encuentra que la fuente creadora del valor y el trabajo vivo que reside en la capacidad viva de la gente, es el elemento que constituye una lógica donde el pobre es esa figura ambivalente, por un lado, pobreza absoluta en la lógica del sistema, pero por el otro, posibilidad de fuente creadora de algo nuevo.

Entonces, la filosofía de Dussel se va centrar desde ahí y en la discusión con las éticas formales, en términos de la *afirmación de la vida* como el principio material fundamental, en cualquier campo práctico para la economía, la política, la ética, la estética, es decir, es el lugar enunciativo

fundamental de todo el sistema filosófico. A partir de ahí, sirve para discutir esos diversos campos prácticos.

Esto es muy importante, entre la mitad de los años ochenta e inicios de los años noventa cuando se discute con las otras éticas y con las otras políticas, porque ante éticas formales que dicen *hay que alcanzar el consenso*, este solo puede alcanzarse a través de estrategias argumentativas; lo que Dussel va señalar y esto, con articulación del otro personaje que también va ser su interlocutor fundamental de todo su pensamiento, el filósofo alemán que vive en Costa Rica, Franz Hinkelammert, él le provee del otro elemento que es el denominado *principio de factibilidad*. Hinkelammert lo elabora de una manera muy clara, muy sintética cuando pregunta a las otras éticas: ¿el ser humano vive para argumentar o argumenta para vivir?

Lo fundamental en este caso, es pues, que antes que una comunidad argumentativa ideal o una comunidad comunicativa ideal se requiere pertenecer a una comunidad de vida que asegure la producción y reproducción de la vida. Ya después, podríamos argumentar. Pero si no podemos vivir, no podemos argumentar; y si vivimos en condiciones de desigualdad, en condiciones injustas de dominación y de negación de la vida para conglomerados de la población, para pueblos, para comunidades, para países enteros, evidentemente esas comunidades de vida reales tienen menores capacidades para ser escuchadas en términos de capacidad argumentativa, en cualquier esfera de búsqueda de argumentación consensual.

**AHC: En esa línea argumental, en torno a la construcción de una comunidad política ¿qué piensa Enrique Dussel del Estado? ¿Cómo lo ubica? ¿Qué necesitamos cambiar del Estado para que permita o cree condiciones de comunidad en donde las personas participemos de manera democrática, plural, diversa en todas nuestras identidades, constituciones, deseos y sueños? ¿Qué es lo que debe transformarse del Estado, según el pensamiento dusseliano?**

**JGS:** Bueno, él participó de varios debates sobre la cuestión del Estado, recordemos que desde una visión clásica en términos de Hegel o de Marx, el Estado no es sino la comunidad ilusoria, esto es, la intención hegeliana de que el yo esté en nosotros y el nosotros esté en el yo; o, en términos de Marx, esta idea de que la comunidad política sintetizada de alguna manera en el Estado, expresa bajo el régimen dominante, en este caso el capitalismo, una lógica de dominación sobre la subjetividad de la persona o sobre los entramados comunitarios que influyen en las personas.

Dussel, entonces, en esos debates fuese con Habermas o fuese con Holloway o con algunas posiciones más tiradas a la visión autonomista, a veces anarquista o de cierto comunitarismo, plantearía que el Estado es una mediación o una construcción de mediaciones, ¿por qué? Porque la política de la gente transcurre inevitablemente en dos niveles o momentos: el nivel de la potencia o el nivel instituyente de toda política. Es decir, los momentos de agitación en la que las personas interpretan que son los momentos constitutivos del cambio de política, pero eso lamentablemente no dura para siempre, son precisamente por eso coyunturas con un espesor muy fuerte, son como diría Lenin, los días en los que ocurren transformaciones que hubieran llevado mucho más tiempo. Pero la política transcurre también en lo que serían los días más cotidianos; los otros días, son días extraordinarios. En los días más ordinarios o cotidianos, la política transcurre en la otra dimensión que ya no es la de la potencia, sino es la de la *potestas*; la *potestas* consiste en poner mediaciones, es decir, en la construcción de mediaciones y de instituciones.

Dussel como Hinkelammert, son grandes filósofos de las instituciones. Aquí habría una gran diferencia con otros pensamientos, por ejemplo con Iván Illich que, aunque no haya discutido directamente, sería el rival de enfrente cuya perspectiva sí estaría formulando un pensamiento o una práctica desinstitucionalizadora *per se*, que ve la institución como el gran muro que separa el trato horizontal o el trato cotidiano de la gente.

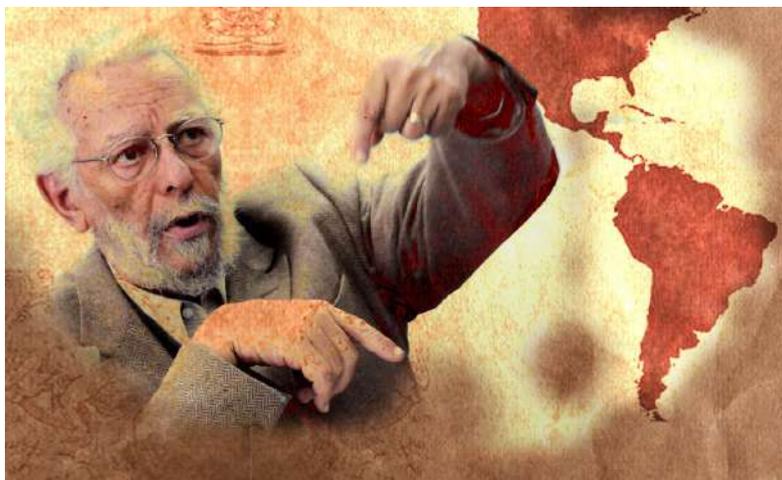
Para Dussel o para Hinkelammert, las instituciones atraviesan un ciclo de vida también, es decir, como la vida de la gente, las instituciones tienen un ciclo temporal: el de su emergencia, el de su gran legitimidad que las hace surgir, su momento de madurez en la que resuelven cuestiones y su momento de ocaso o de crisis, cuando ya no resuelven cuestiones, se constituyen en obstáculo para la resolución de cuestiones. Así, en el momento en que las instituciones mismas se fetichizan, se separan de la comunidad política y son obstáculos para la transformación.

La Ley misma es, en ese sentido, una institución que tiene ese ciclo de vida: los derechos se formulan y crecen de esa manera, siempre expresando un ciclo entre lo que sería, por ejemplo, para el caso de la Ley, su positivización, que para algunos juristas se tendría que quedar allí, o para otros, como es el caso de Dussel, su visión de que cuando las leyes son injustas se tienen que transformar pues existen determinados movimientos que se presentan legítimos, no solo para los que luchan en ellos directamente sino para la construcción de una legitimidad pública. De tal manera que hay un momento que la correlación de ese movimiento hace favorable su transformación e incluso su positivización en la Ley, es decir, la conquista de nuevos derechos.

Entonces, Dussel entiende el Estado como una estructura que tuvo un determinado momento constitutivo que la creó, que fundamentó su *potestas* y que ésta estructuró una totalidad dominante, un orden dominante que puede durar décadas o siglos, pero esa misma totalidad o esa constelación primera, encuentra un momento de crisis porque ya no tiene ni legitimidad, ni representación ni sus instituciones resuelven cuestiones de los acuerdos o de las demandas de la gente y entonces entran en el momento de su ocaso o de la necesidad de su transformación. Dussel pensaba la política de esa manera, es decir, tres constelaciones: el orden vigente, que es el de un Estado; su crisis y el momento de crítica a ese orden. Después, sería una crítica negativa señalando las dificultades, la construcción de victimización, porque es inadecuado ese ordenamiento. Y, en tercer lugar, que eso es lo más interesante en su política, que la

política no se restringe a hacer la crítica de lo vigente como pensarían otras formulaciones o en lo que se agotan otras formulaciones, es decir, al crítico solamente le incumbe el señalar lo que está mal en un sistema; no, Dussel dirá y se atreverá en ese sentido, a plantear que es necesaria la participación intelectual u orgánica para señalar en un nivel crítico constructivo, ya no solo crítico negativo o crítico destructivo, sino crítico constructivo, el horizonte hacia donde debe tender la posibilidad de una construcción de un nuevo orden o la tercera constelación de su política.

Dussel piensa entonces, el Estado y la Política en el marco de tres grandes constelaciones la vigente, la que hay que señalar con todo rigor, la crítica que muestre por qué ese orden es negativo para la producción y reproducción de la vida de la gente y, en tercer lugar, el señalamiento de la crítica creadora o positiva constructora de un nuevo orden, donde no hay tampoco tantas garantías y donde puede haber incerteza porque lo que se enfrenta son fuerzas colosales de los poderes políticos, del poder económico o, incluso, hasta de una determinada cultura o como cultura política que se quiere mantener como cultura política vigente y que entonces trata de arrastrar a esas fuerzas involucradas en la transformación jalándolas hacia atrás, es decir, intentando sostener los privilegios, intentando sostener aquellas prerrogativas donde ya han sido favorecidos determinados grupos.



Fuente: Fuente La Izquierda Socialista.

**AHC: Y allí viene la acción del profesor Dussel, ¿Qué lugar tuvo la pedagogía en su vida? ¿Qué nos puedes compartir en torno a todo lo que hizo en términos de pedagogía política en México, América Latina y en el mundo?**

**JGS:** Él puede ser visto como un teólogo, como un historiador, como un filósofo, pero también puede ser visto como un gran maestro, es decir, como una persona que disfrutaba de la labor del magisterio, de generar esa explosión espontánea de aprendizaje en los otros. Y yo creo que esa labor la desempeñó todo el tiempo en sus diversas facetas, como un interés también de esa afinidad electiva con el pueblo latinoamericano, con el pueblo que lucha y los valores del pueblo mexicano también.

Desde los años sesenta combinaba sus clases que podrían ser en una determinada facultad de ética o de filosofía, pero también con ciertas labores que eran más bien de tipo, casi también de militancia religiosa, no de cualquier religión sino de una religión que ve en el pobre el sujeto transformador, es decir, de una opción por el pobre, porque trabajó con uno de los grupos ligados a Leónidas Proaño que era el obispo de Quito y en el Instituto Pastoral de América Latina. Así recorrió el continente, recorrió muchas ciudades del continente, dando lecciones, también cursos (era un gran teólogo) a diáconos, a sacerdotes y a comunidades eclesiales en toda América Latina. Incluso cuando vivió en México, durante los primeros años todavía tenía un activismo en diversos espacios, había conocido Chiapas, San Cristóbal de las Casas y al propio sacerdote Samuel Ruíz desde 1974. Después tuvo cierta relación con Méndez Arceo en Cuernavaca, entonces ese trabajo de formación, tuvo una faceta también que era muy propia de los debates entre fines de los años setenta e inicios de los años ochenta, en todo esto sobre cuál era el sujeto de la transformación, si era la clase obrera o que si era el pobre y el pueblo latinoamericano; o que si esto era una labor marxista o una labor de cristianos, que si Marx era ateo o que más bien si en rigor era un pensador que criticaba las idolatrías y a los dioses de la dominación, pero que tenía una perspectiva más bien apegada a las visiones del cristianismo original o primitivo en donde

los cristianos son un grupo de mesiánicos que se enfrentan a la dominación de un imperio.

En esos años, es justamente en esa visión que comienza a estudiar a Marx y que le permite eso también plantearse ya una cierta incursión al marxismo mexicano. Desde aquellos años daba clases de una pretendida formación también en la específica lectura que tenía de *El Capital*; sorprende que a mediados de los años ochenta, en algún artículo, señale que está promoviendo cursos de formación política desde su lectura de *El Capital*. Y luego, por eso no sorprende nada que la última parte de su vida en los dos grandes procesos políticos que vivió nuestro país de inicios de los años noventa en adelante, estuviera él también muy involucrado en la visión de la lucha del zapatismo o neozapatismo de 1994, viendo en la rebelión de Chiapas una revuelta ética también y fundamentando la legitimidad de sus demandas. Participó de varios encuentros con las bases del zapatismo. Y después, participó también en el movimiento que le toca protagonizar a Andrés Manuel López Obrador, desde el plantón de reforma de 2006 con el fraude, en la fundación del partido Morena y de involucrarse en ese proceso político del Movimiento de Regeneración Nacional, así como en el encargo, que acepta en un determinado momento, como Secretario de Formación Política. En todos ellos, existe esta visión de un pensador con todo un alcance latinoamericano, incluso mundial, pero que tiene un pie en la academia y otro pie en la militancia política y en el interés educativo en un sentido de lo que serían los universitarios; pero también en un sentido quizás más gramsciano de la transformación, de la posibilidad de formular una mayor formación política del pueblo, ya no de la gente.

En tal sentido sí, siempre fue un autor comprometido con sus ideas, fue un autor consecuente con sus acciones, por eso yo creo que lo que él plantea en su pedagógica de la liberación, lo lleva a sus últimas consecuencias de la labor en la que extraía hasta sus últimas energías para estar en cuanta actividad le era solicitada. Eso también me parece que es un gesto muy sorprendente de un filósofo del tamaño de Enrique Dussel,

que siempre asistió como uno más, humildemente, a ofrecer sus conocimientos con comunidades, hasta en puntos a veces muy lejanos sin otro interés sino el de buscar una formación política que permitiera al pueblo mexicano o latinoamericano o de otras zonas periféricas del mundo, alcanzar las posibilidades de una mejor vida en términos de la producción y reproducción de su vida material.

**AHC: Ya para finalizar, ¿si tuvieras qué elegir alguna de sus líneas de pensamiento que habría que profundizar y qué retomar para seguir ahondando en el pensamiento que marca la trayectoria dusseliana, cuál sería?**

**JGS:** Dussel ensayaba una lectura de Marx en la que él decía que había que partir de las cuatro o cinco redacciones de *El Capital* que hizo Marx, es decir, empezar de los *Grundrisse* a *El Capital*. La obra de 1857-1858, hasta las redacciones últimas en 1882 de *El Capital*; de ahí había que leer a Marx, es decir, del 58 hacia atrás y luego, hacia adelante. Creo que es legítimo pensar que uno puede hacer algo equivalente con Dussel. Encontrar el gozne, la coyuntura de donde ir hacia atrás y hacia adelante en el libro que es conocido como su segunda ética, para quienes conocen la obra de Dussel –la ética amarilla–, la Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión y, de ahí, leerlo hacia atrás y de ahí leerlo hacia delante. Para algunos por eso, su Ética de la Liberación, de 1998, es como su obra maestra porque es en el momento en el que quizás su sistema alcanzó a completarse, aunque después habría que decir que, cuando cierra la *Política de la Liberación* –en el tercer tomo del año 2021–, hay un descubrimiento interesante que sería el de la necesidad de pensar en términos de las tres constelaciones, hasta la ética del 98 todavía está como empalmada en lo que aparece ahí como la segunda totalidad, las dos constelaciones posteriores, es decir hay que leer desde la Ética del 98 pero con la posibilidad de verlo hacia atrás también en términos de esta formulación de las tres constelaciones o los tres momentos de la política. Yo creo que ahí encontraremos los tres elementos necesarios, como una cierta herramienta o como una cierta estrategia de lectura que

nos permitan acercarnos con la calma y la sistematicidad que requiere leer a un clásico, es decir, como se ha leído a Aristóteles o se leyó a Kant; o como se leyó a Hegel y a Marx y, como las futuras generaciones harán también su lectura de Dussel: como uno de los grandes clásicos del pensamiento filosófico latinoamericano.

Ciudad Universitaria, CDMX, México

5 de diciembre de 2023

# NOMOS

**Crítica jurídica y política en Nuestra América**  
Número 19 • Oct.-dic. 2023



# Ética de la liberación y derechos humanos

Alejandro Rosillo Martínez\*

## Introducción

Cuando se habla de Ética y Derecho, la filosofía jurídica más difundida plantea el problema de la relación entre dos sistemas normativos. Se parte de las posibles vinculaciones entre el Derecho y la Moral, y a grandes rasgos se podrían agrupar las posiciones en dos: la tesis de la separación y la tesis de la vinculación (Vázquez, 2010: 17). Es tan influyente este tema en el pensamiento jurídico, que autores como Laporta (1993: 7) considera que no es sólo *un* tema de la filosofía jurídica, sino que es *el* lugar donde ella se ubica. Así, es una postura relativamente común señalar que durante la primera mitad del siglo XX dominaron las posturas de la tesis de la separación, teniendo como ejemplo más claro la Teoría pura del Derecho de Hans Kelsen; pero que después de la Segunda Guerra Mundial, han dominado las posturas de la tesis de la vinculación, con diversos grados, yendo desde ciertos iusnaturalismos hasta las diferentes versiones de neopositivismos y neoconstitucionalismos. En este sentido, afirmar la existencia de los derechos humanos como parte del Derecho, estaría en relación con alguna postura que defendiera la tesis de la vinculación.

\* Profesor-investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Miembro del Grupo de Trabajo CLACSO Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos. Correo-e: alejandro.rosillo@uaslp.mx

Estas páginas no se suman a esta discusión, ni se ubican en la tesis de la vinculación, ni se confrontan con la tesis de la separación. En primer lugar, porque no se parte de separar el Derecho de la Moral, como dos sistemas normativos distintos, sino que la ética se comprende desde su carácter crítico hacia todos los campos de la acción humana, como lo sostiene la Ética de la Liberación (Dussel, 2016: 19-25). En segundo lugar, porque las tesis de la vinculación postulan una comprensión simplificada de los derechos humanos, viéndolos como normas jurídicas con contenido moral; y, en cambio, desde el pensamiento de la liberación se defiende una concepción compleja de derechos humanos (Rosillo, 2020), que no los simplifica al ámbito jurídico-moral, sino que los comprende desde la complejidad de lo real y de la acción humana en la realidad histórica. En tercer lugar, porque no se piensan los derechos humanos como valores universales, sino como productos históricos encaminados a la liberación de los seres humanos, tanto en su dimensión personal como comunitaria.

En efecto, estas páginas, escritas en homenaje a Enrique Dussel, tienen como objetivo presentar unas líneas generales del aporte de su Ética de la Liberación a repensar, desde América Latina, los derechos humanos. A partir de una discusión que, si bien es clásica en la filosofía jurídica –en especial en relación con la tesis de la vinculación–, se propone un cambio de horizonte para realizar esta tarea; se indaga, entonces, cómo se fundamentan los derechos humanos desde la Ética de la Liberación (Rosillo, 2013).



Foto: La Jornada, Yazmín Ortega Cortés.

## La arquitectónica de la Ética de la Liberación

La Ética de la Liberación de Enrique Dussel (2016) podría sintetizarse a partir de su arquitectura de tres principios, entre los cuales existe una relación codeterminante para superar los reduccionismos que algunas tradiciones éticas realizan de la praxis humana al darle preeminencia a uno de esos principios. Además, estos tres principios –formal, material y fáctico– se vuelven críticos desde la exterioridad, desde el Otro negado, lo que conlleva al uso crítico de ellos: la interpelación del Otro que implica a los principios ético-crítico negativos.

Cada uno de los principios éticos es enunciado de forma positiva y negativa por Dussel, donde la novedad de la Ética de la Liberación está en el momento negativo, que genera una praxis de liberación que destruye

la legitimidad del orden antiguo para construir un nuevo orden: el consenso dominador, la legitimidad y la legalidad antiguas son sustituidas por un consenso crítico de los antiguos dominados con una legitimidad crítica y una nueva legalidad (Dussel, 2016: 158-172).

Esta propuesta ética permite delinear una fundamentación de derechos humanos que no busca la construcción de ciudadanos burgueses de un estado moderno sino de personas, pueblos y comunidades que, ante la exclusión de que son víctimas, se empoderan para llegar a ser sujetos de su propia historia; además, sale de la clásica disputa entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo, y se ubica geopolíticamente desde el *Sur*.

Siguiendo la arquitectura de la Ética de la Liberación, los tres pilares sobre los que se construiría tal fundamentación serían: la alteridad, la praxis de liberación y el sujeto vivo.

### **La alteridad**

La Ética de la Liberación, aún cuando es crítica de la Modernidad, no renuncia a la subjetividad. Para los procesos de liberación es importante que el oprimido se constituya en sujetos de su propia historia. Sin embargo, derechos humanos no se fundamentan en el sujeto abstracto de la Modernidad. La autonomía del sujeto no es sinónimo de la subjetividad moderna que inicia los procesos de derechos humanos. Esto porque el sujeto abstracto de la Modernidad se constituye como una Totalidad excluyente, no abierta a la proximidad, ni la exterioridad del Otro.

La subjetividad debe constituirse en el encuentro con el Otro. Dussel, partiendo de la filosofía de Emmanuel Lévinas, introdujo la alteridad como un elemento fundamental de la Filosofía de la Liberación. A partir de ahí, se trataría de constituir subjetividades de personas y de pueblos; es decir, tanto subjetividades personales como subjetividades colectivas. La filosofía que se refugia en el centro, que parte de él, termina por

pensarlo como la única realidad; fuera de sus límites sólo está el “no-ser”, la nada, la barbarie, el “sin-sentido”, el “otro sin razón”.

La exterioridad es la categoría más importante de la Filosofía de la Liberación, porque hace viable fijarse en la realidad de los pueblos periféricos (Dussel, 1996: 55). Parte del hecho de que, en el conjunto de todos los entes, sobresale uno, distinto a todos los demás: *el rostro de los otros seres humanos*. Alejados de la proximidad, consumidos por la proxemia –donde aun el rostro humano es asumido como una cosa-sentido, como un ente más–, la presencia de este rostro nos recuerda la necesidad de aquélla. El ser humano como ente es parte de la totalidad, de los sistemas, pero la emergencia de su rostro nos vuelve a enfrentar a la proximidad; es cuando el otro se nos revela en toda su exterioridad (Dussel, 1996: 56).

El *otro* es, entonces, la denominación precisa de la exterioridad en cuanto tal. Es histórica y no meramente natural o física. El *otro* es la alteridad de todo sistema posible; está más allá de “la mismidad” de la totalidad. El otro se revela realmente como otro, en toda la intensidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo distinto en extremo, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, como el pobre, el oprimido y la víctima de los sistemas. Entonces la exterioridad es el ámbito desde donde el otro ser humano, de forma libre y no condicionado por mi sistema, se revela no como parte de mi mundo.

Para recuperar la exterioridad, la Dussel propuso el método analéctico. En la analéctica hay una fusión de la dialéctica y la analogía. Analéctico quiere indicar el hecho por el que todo ser humano, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre “más allá” del horizonte de la totalidad. Su categoría propia es la de exterioridad, y su punto de partida de su discurso es la exterioridad del Otro. Su principio no es el de identidad sino el de separación, distinción (Dussel, 1996: 186-188). Además, este método permite superar los errores modernos que invisibilizaban la experiencia de opresión en el Sur (Sánchez, 1999: 64).

No se pregunta por el ser sino por la responsabilidad por el otro. Pero tal responsabilidad se configura desde el “cara-a-cara”, desde la interpelación que realiza el oprimido. El método analéctico es intrínsecamente ético y no meramente teórico. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito.

Ahora bien, *la alienación* se da cuando se le niega al otro su calidad de Otro. El sistema tiende a totalizarse, a autocentrarse; busca eternizar su estructura presente y a devorar intrasistémicamente a toda exterioridad posible (Dussel, 1996: 70). Entonces para el sistema el *otro* aparece como algo diferente, que pone en peligro la unidad de lo mismo. En efecto, al *otro* en tiempo de peligro se le transforma gracias a la ideologización en “el enemigo”.

Estas categorías propuestas por Dussel, posibilitan establecer un fundamento de derechos humanos desde la alteridad. A diferencia de los fundamentos hegemónicos de derechos humanos basados en una subjetividad del individuo, que finalmente son parte de la totalidad, del sistema dominante, la Ética de la Liberación propone un fundamento en la alteridad, desde una subjetividad abierta al otro y no cerrada en la mismidad. En este contexto, la subjetividad moderna es parte de la totalidad que sólo reconoce derechos a *los mismos*, no al inequívocamente otro, al que por la totalidad es considerado extraño, ajeno y hasta peligroso al sistema. A ese Otro, al contrario, aunque exija la satisfacción de las mismas necesidades que *los mismos*, es catalogado de delincuente; por eso, se criminalizan la protesta y las luchas sociales y las praxis de liberación se reprimen. En efecto, la fundamentación de derechos humanos efectuada sólo desde el individuo carga con reduccionismo como el monocultural e historicista. Derechos humanos fundamentados desde el sujeto abstracto fácilmente se convierte en herramienta de enajenación, y son parte de lo que Dussel describe sobre la proyección acrítica de la filosofía eurocentrada en la periferia (Dussel, 1996: 69).

Sin negar la subjetividad como elemento de una fundamentación, es imprescindible abrirla a la pluriculturalidad y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos; se trataría de un sujeto intersubjetivo, comunitario, que sea el sujeto de derechos humanos como praxis de liberación.

La Ética de la Liberación busca una apertura del sujeto que sea capaz de comprender lo nuevo de la historia que se construye desde la exterioridad. “El punto de partida es la víctima, el Otro, pero no simplemente como otra ‘persona-igual’ en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodócticamente) como Otro en algún aspecto negado-oprimido (*principium oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusiones*)” (Dussel, 1998: 417). Desde el otro como otro, que es libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad considerándola nada (como incultura, analfabetismo, barbarie, primitivismo, incivilización), es como surge en la historia lo nuevo. Por ello todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinto.

Todo lo anterior se realiza, se hace realidad, cuando alguien dice, por ejemplo, “[t]engo hambre, necesito alimento!” (Dussel, 1998: 524). El hambre del pobre es consecuencia de un sistema injusto, y en su situación de víctima no tiene lugar dentro del sistema. No tiene lugar por ser negatividad, por sufrir falta-de, por ser no-ente en el mundo. Pero fundamentalmente está fuera porque saciar estructuralmente el hambre del pobre es cambiar radicalmente el sistema. En efecto, derechos humanos fundamentados desde la alteridad han de comprenderse en herramientas de lucha de quienes son víctimas del sistema, y por eso, más que elementos conservadores del sistema han de ser subversivos, transformadores, revolucionarios. El cara-a-cara con el otro inequívoco obliga a repensar constantemente derechos humanos, pues los derechos del otro no son parte del sistema (Dussel, 1996: 59).

Dussel señala que la reacción postmoderna contra el sujeto moderno debe ser recogida y subsumida por la Filosofía de la Liberación; pero no es suficiente: “la subjetividad debe ser redefinida de manera flexible, compleja, fluida, quiasmática (no perdiendo los diversos polos del diagrama, los diversos ‘lugares’ de la enunciación, y pensándolos en tensión de mutua co-constitución)” (Dussel, 1996: 520). Siguiendo esta idea podemos señalar que una fundamentación de derechos humanos desde la negación postmoderna del sujeto trascendente, termina siendo funcional para los intereses del sujeto calculante. Los derechos humanos se reducen a los “derechos” necesarios para acceder “al mundo consumiéndolo” y acumular propiedades. Paradójicamente, el sujeto actuante verá en los otros a objetos, pues la sociedad del mercado lo conduce a eso. Entonces los bienes protegidos por los derechos humanos no son satisfactores para la producción y reproducción de vida, sino meros objetos para ser consumidos. En cambio, la Ética de la Liberación propone recuperar al ser humano como se hace presente en la realidad, como ser corporal, como sujeto viviente frente a otros que también se hacen presentes como seres corporales y sujetos vivientes; es una relación de cuerpo a cuerpo, de *cara-a-cara*. La pregunta clave de este sujeto no es “si existo” sino “puedo seguir existiendo”. Se trata de responderse por las condiciones de posibilidad de vivir cómo ser corporal, como ser viviente.

### La praxis de liberación

La Ética de la Liberación no es sólo una ética de la alteridad, sino también una filosofía de la praxis. Pero no toda praxis es liberadora, sino que existen unas opresoras, homicidas y alienantes. En este sentido, derechos humanos como realidad histórica está afectada por esta ambivalencia de la praxis; bien pueden ser instrumentos de ideologizaciones funcionales a prácticas opresoras o herramientas para la liberación.

Fundamentar derechos humanos desde la praxis significa encontrar un fundamento sociopolítico; se trata de entenderlos como herramientas de las praxis de liberación. Ésta no es ajena a la alteridad, sino que es

complementaria. Una praxis liberadora tiene que ver con la proximidad prioritariamente, sin confundirla con la proxemia; da pie al proceso donde se construye el sujeto intersubjetivo; y es la lucha de la víctima, del pobre y del oprimido por superar la alienación proveniente de la totalidad.

Si bien todo tipo de actividad humana transformadora está incluido en la reflexión filosófica de la praxis humana, pues ella incluye todas las formas del quehacer humano, tanto especulativas, educativas, técnicas, religiosas, etcétera, es importante poner el énfasis en las praxis históricas de liberación, es decir, en aquellas que actúan como productoras de estructuras nuevas más humanizantes. Dussel (1998: 553) señala que la praxis de liberación “es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas”.

El comprender derechos humanos como momentos de la praxis histórica de liberación se constituye en un fundamento sociohistórico. Es decir, se trata de entender la praxis de liberación de los nuevos sujetos como fundamento de derechos humanos. En cierta forma, el análisis que realiza Gallardo tiene relación con dicho hasta aquí; señala que el fundamento de derechos humanos no es filosófico sino sociológico; éste debe entenderse como matriz, y por tanto se constituye por la formación social moderna que contiene tensiones, conflictos y desgarramientos. El fundamento se encuentra en la sociedad civil, en su dinámica emergente liberadora, en sus movimientos y movilizaciones sociales contestatarios (Gallardo, 2008: 31).



Fuente: Cronicón. El Observatorio Latinoamericano. <https://cronicon.net/wp/la-filosofia-de-la-liberacion-una-contribucion-epistemologica-de-america-latina-ante-la-injusticia-estructural-del-capitalismo-y-los-excluidos/>

El fundamento de derechos humanos tendría entonces como motor la lucha social en matrices sociohistóricas. Esta fundamentación sociohistórica es desarrollada por la Ética de la Liberación, pero no sólo desde el aspecto sociológico sino también desde un horizonte filosófico.

Ahora bien, Dussel no sólo desarrolla la comprensión del sentido de la praxis sino también del sujeto de ella. Si se busca dar un sustento filosófico a derechos humanos en las subjetividades emergentes, se tiene que pensar, efectivamente, en la manera en que se comprende al sujeto de

la praxis de liberación. De entrada, toda persona puede constituirse en sujeto de la praxis de liberación, ya sea en su calidad de víctima o por ser solidario con el oprimido, en cuanto realiza acciones, organiza instituciones o transforma sistemas para que las víctimas, los pobres y los oprimidos disfruten y ejerzan efectivamente derechos humanos (Dussel, 1998: 513). Pero el analogado principal del sujeto de la praxis de liberación es la víctima que, adquiriendo consciencia de su situación, y en diálogo con otras víctimas, emprende acciones para dejar atrás, para superar, la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida (Dussel, 1998: 525).

El sujeto de la praxis de liberación supone no una mera subjetividad individual sino la ya mencionada intersubjetividad. Ésta no significa la creación de un sujeto colectivo natural, pues esto conlleva finalmente a una sustantivización indebida; los sujetos sociohistóricos son fluidos y fragmentarios, aparecen y desaparecen en coyunturas bien determinadas, según las tramas sociales. Más bien significa el reconocimiento de la subjetividad de cada sujeto humano concreto, y de su encuentro con el otro, que también es sujeto, y que por sus cualidades de víctimas o solidario con ellas, se conforman en una comunidad de vida. Como señala Dussel (1998: 525), la intersubjetividad “se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria”.

En diversas ocasiones, la praxis de liberación se constituye, en cuanto a derechos humanos, por el enfrentamiento de un movimiento social organizado de las víctimas y un sistema formal dominante. Se genera un conflicto ético, con consecuencias sociales y jurídicas, donde la comunidad de víctimas busca modificar las tramas sociales para lograr una transferencia de poder con el fin de satisfacer sus necesidades de vida. Dussel (1998: 541) señala que:

“El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir, o han sido excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema; cuando sujetos socio-históricos, movimientos sociales (p.e. ecológicos), clases (obreros), marginales, un género (el femenino), razas (las no-blancas), países empobrecidos periféricos, etc., cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causa de muerte y exclusión.”

Si la praxis de liberación se realiza por un sujeto intersubjetivo, el principio normativo “crítico democrático” es parte de ella. La intersubjetividad en las luchas de liberación se basa en el consenso crítico de las víctimas. Un movimiento social basado, por ejemplo, en las decisiones de líderes y que no se guía por la voluntad consensuada de las víctimas, terminará reproduciendo el mismo sistema que excluye a las víctimas y esos líderes terminarán utilizando el poder de manera fetichizada. Por eso, la intersubjetividad tiene que ver con dicho principio, que Dussel (2006: 105) define de la siguiente manera: “El principio normativo crítico democrático apunta a promover el consenso crítico de las víctimas, por su participación real y en condiciones simétricas”. En efecto, al fundamentar derechos humanos en la praxis de liberación, se comprende la importancia del consenso de las víctimas para que la lucha por “nuevos derechos” signifique la creación de un nuevo sistema, que incluye la participación de los que habían sido excluidos.

De lo anterior se puede concluir que el Estado no es fundamento de derechos humanos; a lo más puede ser un instrumento, un conjunto de instituciones, para hacerlos efectivos. La praxis de liberación de los pueblos es un hecho más radical que la existencia y el funcionamiento del estado.

La Ética de la Liberación no niega la legitimidad que puede tener el uso de la coacción para proteger derechos humanos. No obstante, se tiene que distinguir *coacción legítima* de *violencia* (Dussel, 1998: 541). Aquella se refiere al uso de la fuerza para garantizar la vida de todos los afectados por el sistema, mientras que *la violencia* es el uso de la fuerza de manera

negativa y perversa contra el otro, contra la exterioridad, con el fin de mantener en funcionamiento un sistema que produce víctimas y les niega la satisfacción de sus necesidades para la producción y reproducción de su vida. Pero, además, no toda coacción legítima tiene que provenir forzosamente de esa estructura moderna que se le ha llamado “estado”; las comunidades y los pueblos pueden organizarse de diversas maneras para darle viabilidad y realidad a la coacción legítima. Estas organizaciones podrán ser semejantes o no a un “Estado”, y por tanto podremos darles o no ese nombre, pero resolver esta polémica no es objeto de estas páginas. Se insiste que el fundamento de derechos humanos es la praxis de liberación y no las instituciones u organizaciones que nacen de esa praxis. Perder de vista que las instituciones que ejercen una coacción legítima se generan en virtud de la praxis ejercida por sujetos en busca de su liberación, significa fetichizar a las instituciones, al estado: “Fetichismo viene del portugués (de raíz latina *facere* hacer; es lo hecho, de donde deriva igualmente hechizo) y significa lo hecho por la mano de los hombres pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración. Y bien, todo sistema tiende a fetichizarse, totalizarse, absolutizarse” (Dussel, 1996: 119).

La fetichización del Estado es uno de los riesgos que corren las posturas que fundamentan derechos humanos en él. Por más democrático, social, constitucional y de derechos que se pretenda sea el estado, éste no puede considerarse en última instancia, de manera radical, el fundamento de derechos. A final de cuentas, ese estado es producto de una praxis histórica y, como tal, ha de estar abierto a la novedad que se genere de nuevas praxis históricas de liberación. No se trata de encasillarse en discusiones iusnaturalistas *versus* iuspositivistas. Fetichizar al estado por medio de colocarlo como el fundamento significa invisibilizar las luchas (probablemente de liberación) que le dieron origen; significa sustantivarlo, considerándolo como una institución que, si bien generada en la historia, tiene tales características que se constituye como modelo único de

organización política legítima y válida. El Estado se vuelve entonces un ser absoluto, divinizado, al que los sujetos le deben su vida y su dignidad.

La fetichización del Estado puede tener como uno de sus dogmas, el considerarlo “fundamento de derechos humanos”. Como una (nueva) divinidad, el estado se coloca como fuente de vida, y se invisibilizan a los sujetos vivos, de carne y hueso, cuyas acciones son las que realmente constituyen la vida política de una sociedad. El estado se convierte en totalidad, y a través de la ideología de considerarlo el fundamento de “derechos humanos” se procura demostrar que como sistema no produce víctimas: el carácter general y universal de derechos humanos pretende sustentar esa perfección del sistema. No obstante, no se debe entender esta crítica como un neoliberalismo promotor del “estado mínimo”, pues también se ha pretendido colocar al “mercado” como esa nueva divinidad que otorga vida y dignidad a los seres humanos, y como un sistema perfecto (“la mano invisible”) que dará los bienes necesarios a todos los participantes que actúen “egoístamente” en busca de sus propios intereses; quien sea víctima de tal sistema, lo será por su propia responsabilidad, debido a su ineficiencia. En este sentido, también podría afirmarse que el fundamento de derechos humanos es el “mercado”, al ser el ámbito de ejercicio de la libertad. Pero esta pretensión es empíricamente imposible; irremediabilmente, de una u otra forma, todo sistema creará víctimas, y ellas emprenderán nuevas praxis históricas de liberación.

Es importante tener en cuenta que es *empíricamente imposible* un sistema perfecto que no genere víctimas: “[N]o podemos tener conciencia actual de todos los Otros excluidos en el presente que serán descubiertos *como excluidos* en el futuro, y que ya sufren por anticipado los acuerdos a los que lleguen” (Dussel, 1998: 413). Por eso, la crítica siempre es necesaria, pues es criticable en todo momento aquello que no permite la producción y reproducción de la vida; la crítica entendida como generadora de toma de consciencia de la víctima, de la comunidad de víctimas y de una praxis de liberación que permita la creación y la novedad en la historia. En este punto, por ejemplo, Dussel recurre a los argumentos

de Popper (1973) en *La miseria del historicismo*, y señala que para que existiera un sistema perfecto se necesitaría de una inteligencia infinita a velocidad infinita para gestionarlo. Al ser esto imposible, hay de manera inevitable “víctimas”, que son las que sufren las imperfecciones, las exclusiones, los fallos, los errores, las injusticias, etc., de las instituciones empíricas no perfectas, finitas, de los sistemas realmente existentes. En este sentido, “el ‘hecho’ de que haya víctimas en todo sistema empírico categórico, y por ello la crítica es igualmente siempre necesaria” (Dussel, 1998: 369).

La necesaria apertura de la historia hacia la novedad para combatir a los sistemas victimizadores nos muestra que derechos humanos, fundamentados en la praxis de liberación, parten de un “derecho básico”: el derecho a generar derechos. Estos nuevos derechos significarán la transformación del sistema, un cambio en las tramas sociales, que posibilite la transferencia de poder con el fin de que las víctimas puedan dejar de serlo y puedan producir, reproducir y desarrollar su vida. Al oponerse estos nuevos derechos al status quo, el sistema reaccionará y los considerará ilegales; de una u otra forma, existirán argumentos legales para criminalizar esa generación de nuevos derechos. En este camino, progresivamente, el sistema vigente comienza a perder legitimidad e irá mostrando cómo la coacción legítima se transforma en violencia:

“Todo uso de la fuerza *contra los nuevos derechos*, que se van manifestando histórico-progresivamente a los propios ojos de la víctima, será ahora para ellos no ya ‘coacción *legítima*’ sino estrictamente *violencia*: uso de la fuerza contra el derecho del otro, sin validez ni consistencia objetiva (será la fuerza destructora de la ‘exclusiva reproducción’ del sistema vigente, pero no la reproducción y el desarrollo de la vida humana).” (Dussel, 1998: 541)

La novedad que se enfrenta al status quo, debido a la praxis de liberación de las víctimas, los pobres y los oprimidos, es combatida por el propio sistema a través de diversos modos. Uno de ellos es mostrar que esa

novedad es ilegal, criminal y ajena a un orden que debe respetarse para conservar la paz y, paradójicamente, el disfrute de “los derechos”.

Los derechos humanos tienen como uno de sus fundamentos la praxis histórica de liberación, en cuanto ésta se realiza por una comunidad de víctimas –que se constituye en un sujeto intersubjetivo– que busca, al ejercer el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de vida, y dar paso a un nuevo sistema. Esto conlleva el colocar a la praxis como el hecho más radical, que antecede al estado o a la “naturaleza humana”, en cuanto a la búsqueda de fundamentos de derechos humanos. Es un fundamento no-dogmático, ni etnocéntrico, ni historicista; defiende la necesidad del sujeto, pero no del sujeto individual y abstracto de la Modernidad hegemónica, sino el sujeto intersubjetivo que se constituye a través de la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad.

### **Sujeto vivo**

La Ética de la Liberación tiene como un tema central de su reflexión al sujeto vivo, y en conexión con él a la satisfacción de las necesidades para la vida (principio material). La recuperación del sujeto no sólo es referida a un sujeto intersubjetivo y a un sujeto de la praxis de liberación, sino también al sujeto como sujeto vivo, como un ser corporal, por el que la satisfacción de necesidades se constituye como un hecho radical. Esto no quiere decir que el sujeto intersubjetivo y el sujeto de la praxis queden relegados a un segundo sitio, otorgándole la primacía al sujeto vivo. No se trata de jerarquizar a los “sujetos”, sino que hablamos de un “sujeto trifásico”, por decirlo de alguna forma; un sujeto que es parte de la fundamentación de derechos humanos desde el pensamiento de la liberación. Es decir, para que el sujeto de derechos humanos realmente sea tal, debe ser alternamente un sujeto vivo, intersubjetivo y práxico. La ausencia de cualquiera de ellos, o la ausencia total de sujeto, significaría que la

fundamentación de derechos humanos caería en alguno de los riesgos analizados al inicio de esta sección.

El sujeto vivo rechaza –al igual que el sujeto intersubjetivo– al sujeto moderno, pero sin caer en la negación postmoderna de la subjetividad. El rechazo parte de que el sujeto moderno equivoca el hecho radical, el punto de partida para la reflexión filosófica (Dussel, 1998: 521). Este sujeto al ser una “conciencia” que se autofundamenta, carece de corporalidad viviente como referencia. La conciencia se refleja sobre sí misma, y la “autoconciencia” se establece como el punto de partida. Los diversos modelos ideales de sujeto (Dussel, 1998: 516) se vuelven empíricamente imposibles para el sujeto real, corporal, viviente, con necesidades y con exigencia de satisfactores concretos según el momento de la realidad histórica en que se desarrolla. De ahí que fundamentar derechos humanos en este sujeto incorporeal termina en un idealismo incapaz de reconocer la alteridad, de generar una praxis de liberación, y de asumir la materialidad de la historia para generar transformaciones en el sistema buscando que sus estructuras sean capaces de satisfacer las necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

En virtud del sujeto vivo, la fundamentación de derechos humanos se constituye como un referente crítico del sujeto de la praxis, encaminado a responder a la interpelación que las víctimas realizan a través del sujeto intersubjetivo. Es decir, si el sujeto de la praxis dirige su actuar para lograr una liberación integral, a través de la organización y el consenso de la comunidad de víctimas que transforma el sistema a través de “nuevos derechos”, la satisfacción de necesidades para la vida es el marco material de esa praxis, de esa organización y de ese consenso entre las víctimas (Dussel, 1998: 523).

El sujeto vivo evita que el sujeto de la praxis quede tan sólo en un sujeto *pragmatista* que aplica la razón instrumental en función del cálculo de utilidad. Esta es una forma de ejercer la razón que hace imposible la reproducción de vida, pues a la larga significa el suicidio.

La recuperación del sujeto vivo, como ser corporal y natural, desde cuya racionalidad se fundamenta una ética de la vida y de responsabilidad por la víctima, no debe entenderse como una nueva versión de naturalismo, que pueda someterse a la crítica de la “falacia naturalista”. En este sentido, Dussel (1998: 137, 568) señala que dicha falacia enarbolada por David Hume, pero reinterpretada por autores como Frege y Russell, se sitúa en un plano exclusivamente lógico-formal. En cambio, el argumento sobre la vida se ubica en otro nivel, que es el concreto, el de la materialidad de la historia. En este sentido, todos los enunciados referentes al ser corporal y viviente humano, son enunciados descriptivos, tales como hablar, comer, vestirse, pintar, pensar, simbolizar, etc. A partir de esto, Dussel (1998: 137) afirma que “todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano *como humano* incluye siempre, necesariamente (por ser un sujeto *humano* y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que ‘entrega’ su propia vida a la exigencia de conservarla –y más si se considera que la motivación del puro instinto específico se ha transformado en exigencias de valores culturales–”. Y estas exigencias se expresan como normatividad ética porque se subsume el comportamiento meramente instintual, y se hace un desarrollo histórico; la historia subsume muchos momentos genéticos.

El vivir se transforma en un criterio de verdad práctica, en una exigencia ética, la exigencia del *deber-vivir*: “Desde el *ser-viviente* del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia del *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir” (Dussel, 1998: 139). El paso de una “necesidad biológico-cultural” a una “obligación ética” es un pasaje dialéctico por fundamentación material que efectúa la razón reproductiva que “puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *natural* del comer-para-vivir y la responsabilidad ética del sujeto que está obligado o ‘debe’ comer-para-no-morir” (Dussel, 1998: 139-140). Como habíamos señalado, es la relación crítica de la racionalidad reproductiva sobre la racionalidad instrumental del medio-fin (Dussel, 1998: 209). El sujeto vivo, responsable éticamente por

generar las condiciones necesarias para la producción, reproducción y desarrollo de su vida, expresa el modo humano de enfrentarse a la realidad de su corporalidad y sus necesidades; la vida en el ser humano no es únicamente un instinto sino una realidad (Dussel, 1998: 138).

## Conclusión

A partir de la Ética de la Liberación de Enrique Dussel es posible construir un fundamento de derechos humanos basado en tres pilares: la alteridad, la praxis de liberación y el sujeto vivo. Esta fundamentación busca superar las limitaciones monoculturales y abstractas que caracterizan a la mayoría de las fundamentaciones de derechos humanos del pensamiento eurocentrado.

Sin negar la subjetividad como elemento esencial de derechos humanos, la Ética de la Liberación los abre a la pluralidad cultural y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos del planeta; por eso, se trata de un sujeto intersubjetivo, que desarrolla una praxis de liberación para juridificar las necesidades y acceder a los bienes para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. En efecto, derechos humanos deben tener al criterio de vida o muerte como de última instancia. La racionalidad medio-fin pierde legitimidad en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva; aquella racionalidad es una racionalidad subordinada a la vida.

La fundamentación propuesta significa un retorno del sujeto, pero no del sujeto metafísico, sino del sujeto viviente, corporal, intersubjetivo y práctico, como un horizonte filosófico para una crítica de la globalización neoliberal. Es decir, la praxis se realiza por una comunidad de víctimas –que se constituye en un sujeto intersubjetivo– que busca, ejerciendo el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de vida, y dar paso a un nuevo sistema. Por eso la praxis es un hecho más radical que el estado

o la “naturaleza humana”, en cuanto a la búsqueda de fundamentos de derechos humanos. Rechaza el etnocentrismo y la falacia desarrollista, sino que defiende la necesidad del sujeto, pero no del sujeto individual y abstracto de la Modernidad hegemónica, sino el sujeto intersubjetivo que se constituye a través de la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación*. En la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2006). *Veinte tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- Gallardo, Helio (2008). *Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*. Murcia: D.S.R. Editor.
- Laporta, Francisco (1993). *Entre el derecho y la moral*, México: Fontamara.
- Popper, Karl (1973). *Miseria del historicismo*. Madrid: Alianza-Taurus.
- Rosillo, Alejandro (2013). *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, México: Ítaca.
- Rosillo, Alejandro (2020). “La visión compleja de derechos humanos y sus consecuencias en las luchas sociales” en Alejandro Medici *et al.* (Coords.), *El arte de (des) hacer mundos. Estudios en torno al pensamiento de Joaquín Herrera Flores*, Aguascalientes-San Luis Potosí-La Plata-Sevilla: CE-NEJUS-UASLP-UNLP-US, pp. 75-102.
- Sánchez, David (1999). *Filosofía. derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Vázquez, Rodolfo, (2010). *Entre la libertad y la igualdad. Introducción a la Filosofía del derecho*, Madrid: Trotta.



# Esquema para una jurídica de liberación y un derecho obediencial

En memoria de Enrique Dussel

Alejandro Medici\*

## ¿Cómo fundamentar el derecho desde la Filosofía de la Liberación (FL)?

Lo primero es entender que cuando fundamentamos derecho desde perspectivas filosóficas, estamos en el terreno de la filosofía práctica. Es decir, el derecho se relaciona con la cultura, con la eticidad, con la manera en que ambas inciden en la forma y las funciones de las instituciones. A su vez todo este marco relacional no puede comprenderse en abstracto, sino tiene que ser comprendido en forma histórica contextual, según sus transformaciones y continuidades. Entonces la fundamentación debe ser relacional, histórica e “impura” desde el punto de vista de la “naturaleza” de “lo jurídico”.

De ahí que existen dos formas de fundamentar el campo del derecho, o campo sociojurídico, que no nos ayudan a trabajar desde la FL. De un lado están el tipo de fundamentaciones que determinan totalmente el

\* Doctor en Derechos Humanos y Desarrollo, UPO. Docente Titular Cat. 3 Derecho Político, Director CI.Der.Crit. FCJYS. Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina. Diplomado en Filosofía de la Liberación. UNJu-AFYL. Miembro Grupo de Trabajo CLACSO Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos.

derecho desde unos contenidos éticos universales y que tienden a entenderse como ya siempre presentes en la historia (aunque varíen sus manifestaciones o concreciones históricas, aunque tengan un desarrollo desde lo que ya está contenido en el inicio).

Por otro lado, están las fundamentaciones que tienden a separar el derecho de sus valoraciones y contextos, trabajando sobre su normatividad jurídica positiva como dato esencial y sobre la especificidad técnica del lenguaje jurídico (teorías positivistas y analíticas). En este tipo de fundamentación se sesga el derecho a su contenido óntico, dado por el ente norma jurídica positiva, y se expulsa el contexto a otras disciplinas, como “la historia del derecho”. También más allá de los contenidos normativos, se expulsa el “derecho en acción”, el derecho como funciona en los vínculos, en las relaciones sociales a la “sociología jurídica”.

En el primer tipo de fundamentaciones el derecho pierde especificidad como campo social, totalmente subsumido o determinado por una ética objetiva (aunque se reconozca un desarrollo de sus manifestaciones históricas). Tienen el riesgo del “perfeccionismo” moral. Es decir, imponer un tipo de eticidad dogmática que, si es sustentada en el poder y el derecho, no admite modulaciones, variaciones, distinciones ni diferencias.

En el segundo tipo de fundamentaciones, el derecho solo puede entenderse desde su propia técnica discursiva (separada del lenguaje ordinario) y su específica normatividad jurídica positiva, quedando totalmente desvinculado de sus contextos e historias. Conllevan, este tipo de fundamentaciones, al disociar derecho y eticidad, el riesgo de relativismo moral. Y el relativismo moral se desliza rápidamente a reducir el derecho a mediación directa del poder dominante o hegemónico en una coyuntura histórica, pero que se presenta como “neutral”, u “objetivo”, “técnico”, despojándonos de herramientas para usar y comprender lo jurídico desde la discusión de los proyectos que le dan sentido, su politicidad e historicidad.

La forma entonces de fundamentar, para evitar estos sesgos o reduccionismos, la tomamos de Enrique Dussel, quién en su *Política de Liberación*, propone una fundamentación analógica desde la Ética de la Liberación (Dussel, 2009: 14). Este método puede aplicarse también a una fundamentación analógica del campo del derecho desde la FL. Se trata de conciliar, por un lado, la necesidad de reconocer el carácter impuro del derecho, de relacionarlo con su contexto histórico y político, de reconocer y valorar las funciones que cumple dentro de una totalidad social. De no renunciar a su crítica y a su fundamentación distinta desde una filosofía y una ética. Pero hacer esto reconociendo al mismo tiempo, las especificidades culturales, prácticas, institucionales del campo sociojurídico y como en el mismo se concretan, modulan, tonalizan los principios de la FL.

Considerar como análogo al campo jurídico supone sensibilidad a su semejanza con la eticidad y la política, en tanto objeto de comprensión desde filosofía práctica, como a su distinción en función de la conformación específica institucional, histórica, cultural de su campo social. Lo análogo es lo semejante, pero no totalmente diferente ni totalmente unívoco, y para comprenderlo así requiere discernir lo semejante y lo distinto. Esto a su vez supone recuperar desde el “paradigma de liberación” la relacionalidad, historicidad, politicidad, en suma, la “impureza” del campo del derecho.

## **El derecho como mediación necesaria, pero históricamente contingente, de los proyectos sociales**

Enrique Dussel explica que el sujeto de la acción, de la praxis, actúa siempre teniendo en vista un proyecto, *telos*, al mismo tiempo que todo proyecto tiene sus exigencias para poder realizarse. Los derechos, surgen en ese sentido como mediaciones que tornan posible las exigencias de realización del proyecto. La posibilidad de poner esas mediaciones

configura el poder, o sea, la capacidad objetiva para cumplir con los propios intereses. El derecho vigente es la capacidad subjetiva que tiene un sujeto, o varios sobre las mediaciones necesarias y obligatorias para un proyecto, pero, que, al mismo tiempo, tienen un poder objetivo para realizarlo. (Dussel, 2012: 143).

Por lo tanto, para nuestra perspectiva crítica, resulta fundamental establecer las relaciones situadas históricamente entre derechos y poderes, en el marco y enriqueciendo la comprensión de las relaciones genéricas entre derecho y poder. No todo proyecto tiene poder sobre las mediaciones que lo realizan. El poder es la mediación de las mediaciones, que las posibilita en cuanto tales. Es la capacidad objetiva para cumplir con los propios intereses.

No es entonces lo mismo derecho que poder. Una persona, grupo social, una clase, un pueblo o una nación, pueden tener derecho a algo y no poder para efectuar aquello a lo que tienen derecho. Dussel llama derecho vigente o efectivo a aquella capacidad que tiene un sujeto (o varios) sobre las mediaciones obligadas y necesarias para un proyecto, pero que, al mismo tiempo, tienen un poder objetivo para realizarlo. Si este derecho tiene a su vez una constitución y leyes que lo establecen, puede denominárselo “positivo”. Pero, “la relación de un derecho a la ley no es constitutiva, ya que la ley no es sino una norma que obliga positivamente una mediación necesaria para el proyecto. Si no hay ley la obligatoriedad de la mediación es moral, pero la obligatoriedad no le viene de la ley, sino en última instancia de la exigibilidad fundada en el proyecto. El cuerpo del derecho vigente no es sino la estructura de la capacidad subjetiva que tiene la persona con respecto a las mediaciones exigidas por el proyecto histórico, concreto, actual, de su clase, de su grupo, nación, formación social” (Dussel, 2012: 148).



Fuente: Marxismo Crítico. <https://marxismocritico.com/2011/10/15/la-resistencia-etica-al-neoliberalismo/>

Tenemos derechos en forma directamente proporcional a nuestros poderes o capacidades prácticas<sup>5</sup>. Pero como el poder es una dimensión relacional que incide en diferentes campos prácticos, no se puede escindir el análisis de los derechos “jurídicos” de las relaciones en los distintos campos sociales prácticos ecológico, económico, cultural, político, etc. Como esa dimensión relacional es asimétrica y relativamente desigual, y entre los campos prácticos existe relativa homología estructural en la distribución de sus diferentes capitales, por decirlo con Pierre Bourdieu (Bourdieu, 2000: 101-130) se trata de una relación entre clases o grupos sociales, aunque no solamente cimentada sobre el capital económico, o

- 5 Cabe aclarar que estas reflexiones de Enrique Dussel son unos años anteriores a la formulación del paradigma de titulaciones y capacidades en materia de derechos humanos desarrollada por Amartya Sen y Marta Nussbaum (Nussbaum, 2005).

los medios de producción, sino jerarquizada sobre la posesión desigual de capitales provenientes de los distintos campos.

## **El sistema de los derechos: dialéctica entre derechos históricos y nuevos derechos**

Los derechos vigentes son, por lo tanto, los derechos del grupo en el poder que impone su derecho como el derecho de la totalidad social, encubriendo, negando o desconociendo el derecho de los grupos dominados, constituyendo de esta forma la permanente contradicción en la historia de la humanidad entre derecho vigente y derechos de los oprimidos.

“Decir que existe un cuerpo de derechos vigentes, es lo mismo que indicar que son los derechos del grupo en el poder. El poder dominante impone su derecho como el derecho de la totalidad social. Por ello, todo derecho vigente encubre, de manera más oculta al comienzo de la historia de su vigencia y más claramente en el momento decadente cuando la ley y el derecho vigente no actúa por hegemonía ideológica sino por la dura presencia de la coacción objetiva (de los cuerpos policiales, de los ejércitos dominadores, de la represión), el derecho de los grupos dominados. El derecho vigente y el derecho de los oprimidos es la permanente contradicción objetiva en la historia de la humanidad” (Dussel, 2012: 149).

Ese derecho de los oprimidos es un derecho “utópico”, que no tiene lugar en las mediaciones del proyecto vigente, se funda en un proyecto que no es todavía, en la mirada de la eticidad del poder y su derecho vigente y es, potencialmente, derecho futuro.

El sistema del derecho, en los últimos textos de Dussel, principalmente en su *Política de la Liberación* y sus materiales preparatorios y complementarios (Dussel, 2001: 145-169) forma parte de la esfera formal de la legitimidad democrática del poder institucionalizado, porque se refiere a los procedimientos o formas que deben ser usados para que la acción política o la institución y sus decisiones sean legítimas. No obstante, preferimos pensar, coincidiendo con el análisis de Jesús Antonio De La Torre

Rangel (Torre Rangel, 2011: 188), que es más consistente con el esquema de Enrique Dussel, plantear que en el campo jurídico se reproducen también, además de la esfera formal de legitimidad procedimental democrática, la subsunción de contenidos materiales que hacen a la forma en que el derecho recepta o dispone las mediaciones necesarias para la producción y reproducción de la vida. Por supuesto, en tanto sistema relativamente diferenciado de otras formas de normatividad social, el derecho pone las mediaciones de factibilidad que son fundamentales para diferenciar la normatividad jurídica de la normatividad moral, desde el punto de vista, por ejemplo, de las garantías judiciales, de las directivas de regulación jurídica que hacen a las políticas del derecho, y la delimitación de las competencias de instituciones y de los poderes públicos especializados para dicho fin.

El nivel constitucional resulta fundamental como punto en el que se prescriben y programan las bases de dichas mediaciones por parte del sistema de derecho, pero en forma acoplada o articulada a los campos político, cultural, ecológico, económico, etc. En ese contexto, los derechos constitucionalizados como principios y reglas articulan también las mediaciones necesarias para el proyecto histórico esbozado en las constituciones en la forma de bienes públicos relacionales, para los derechos constitucionales relacionados como conjunto con pretensión sistemática y para cada derecho constitucional, las capacidades y obligaciones subjetivas, así como las competencias institucionales necesarias. Esos bienes públicos relacionales no surgen solamente de los principios y reglas constitucionales sino de su proceso de concretización en las prácticas constitucionales, entre las que hay que incluir el ejercicio cotidiano de la ciudadanía y de los derechos, los factores reales de poder que muchas veces tienen capacidad de imponer, o de influenciar sobre la comprensión hegemónica, o de apropiarse dichos bienes en su propio beneficio, las prácticas políticas de gobierno, legisladores, administraciones y las interpretaciones de los operadores jurídicos, los jueces y, en última instancia, de los tribunales constitucionales.

Enrique Dussel se ha centrado también en la historicidad de los sistemas de derechos y en sus transformaciones. Es fundamental trabajar la cuestión de los criterios de tales cambios teniendo en cuenta, sin embargo, que ellos no necesariamente son progresivos. Existe siempre, como ha puesto de manifiesto David Sánchez Rubio, el problema de la reversibilidad de los derechos humanos. (Sánchez Rubio, 2007: 47). Introduciendo esta dimensión o posibilidad, siempre presente, de reversibilidad, debe distinguirse entre los derechos que son: perennes, de los nuevos, y de los que se descartan como propios de una época pasada.

Partiendo del análisis del sistema vigente, puede afirmarse que los derechos humanos, positivados como derechos constitucionales, no pueden ser enumerados *a priori*. Los derechos humanos son históricos, no constantes en una lista previa de derechos naturales. Se estructuran históricamente como derechos vigentes y son puestos en cuestión por la conciencia ético-política de los movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su dignidad negada. Los “sin derecho todavía”, cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador, histórico, innovador, del cuerpo de derechos humanos. Los nuevos derechos son, así, exigidos universalmente, para toda la humanidad, para una cultura o para una comunidad política determinada, en el estado de su situación y de su crecimiento histórico cuando son re enunciados desde una corporalidad necesitada y localizada. Una filosofía jurídica de la liberación tiene entonces en el sistema del derecho una de las mediaciones específicas, cuya función es posibilitar el ejercicio efectivo de incorporación de nuevos derechos (legitimados por el disenso, o nuevo consenso del punto de vista de las víctimas), en el sistema del derecho vigente (que deviene ilegítimo desde la perspectiva de los oprimidos). Los derechos que se pretenden ver positivados son de aquellos que se organizan en los movimientos populares y nuevos movimientos sociales, de los grupos subalternizados, como víctimas de opresión, explotación o exclusión o cuya dignidad es negada o menospreciada de alguna forma, que toman conciencia, desde su corporalidad sufriente, de ser víctimas excluidas del sistema del derecho en aquel aspecto que define

sustantivamente su praxis crítica o liberadora, desde una ecológica, económica, pedagógica, erótica, política de liberación, siendo la enumeración no taxativa, ni cerrada. Se descubre la “falta de”, como nuevo “derecho a” ciertas prácticas ignoradas o prohibidas por el derecho vigente. O sea, un derecho que existía apenas en la subjetividad de los oprimidos o excluidos se impone como nuevo derecho, y se adiciona como derecho nuevo en la lista de los derechos positivos. Al mismo tiempo, caen derechos de una época superada en la historia de la comunidad política, del pueblo. Son descubiertos empíricamente nuevos derechos.

El nuevo derecho, a su vez, puede encontrarse, a) en un estado de constitución originaria en la conciencia política de los nuevos movimientos sociales como un derecho por el que se lucha para que sea reconocido, (existente en la conciencia del nuevo actor histórico, pero no objetivamente existente como sistema de derecho vigente); b) en un estado positivamente institucionalizado como derecho futuro vigente (que es el objetivo de las luchas de los nuevos movimientos sociales). Por ejemplo, entre los nuevos derechos que reconocen los procesos constituyentes de la historia reciente regional (Venezuela 1999, Ecuador 2008, Bolivia 2009) y sus textos que son también fuente de inspiración de estas reflexiones, tenemos: el derecho a la soberanía alimentaria, el derecho al agua potable y saneamiento, los derechos de la naturaleza. El derecho humano activo y pasivo a comunicación y a la pluralidad de fuentes de información, entre otros ejemplos que se podrían referir.

En el tiempo intermedio entre la autorreferencia cerrada del sistema jurídico vigente que se niega y el de la institucionalización del nuevo derecho se genera un triple proceso:

1. Deslegitimación del derecho vigente que comienzan a transformarse en derecho antiguo;
2. Legitimación del nuevo derecho que pasaran a una situación de legitimidad triunfante; y

3. La derogación de ciertos aspectos del derecho antiguo, que pasan a ser contradictorios con el nuevo derecho.

El nuevo derecho vigente, a su vez, subsume todos los derechos anteriores que no perdieron vigencia ante el proceso de legitimación de los sin derecho, como movimiento de liberación.

Los nuevos derechos, así, son productos de un proceso crítico creador, situado en la historia, de los movimientos que lucharon por su reconocimiento. El paso del derecho antiguo al nuevo derecho implica una reconfiguración del sentido del derecho. (Dussel, 2001: 153-157). La afirmación de la alteridad no es para reconocer al otro como igual, aspirando a su incorporación a “lo mismo”, a la manera de la igualdad liberal, sino que es la lucha por el reconocimiento del otro como otro. Se aspira así a un nuevo sistema del derecho, posterior al reconocimiento de la diferencia. Se trataría de un derecho pluralista, heterogéneo, diferenciado, respetuoso de prácticas jurídicas diversas.

La dialéctica propuesta no es entre derecho natural y derecho positivo, sino entre derecho vigente y nuevo derecho, no se trata todavía de la dialéctica entre contenido y forma, sino entre afirmación y negación. La función del sistema del derecho es, por un lado, de conservación cuando la vida está afirmada, y por el otro, de transformación donde la vida está negada. La justicia estriba entonces en la negación de la negación de la vida de los sujetos concretos, desde la positividad de un mundo en el que quepan todas y todos. En el proceso de liberación, la justicia aparece como una pretensión política, análoga a la pretensión de bondad en la ética, concepto articulado por un proceso real de transformación liderado por el pueblo como sujeto histórico de la liberación. El sujeto práctico, para sostener su pretensión de justicia, debe ser capaz de defender en público las razones que tuvo para realizar una acción. Esas razones deben cumplir con las pretensiones materiales (vida), formales (de legitimidad o validez) y de factibilidad (posibles, física, ecológica, económica, técnicamente). Si se cumplen honestamente puede decirse que el acto

tiene pretensión de bondad, dentro de las posibilidades siempre ciertas de efectos negativos por la finitud humana. Pero estará preparado para asumir la responsabilidad y corregirlo inmediatamente.

Desde esta perspectiva, el derecho es comprendido como un sistema incompleto, abierto y dotado tanto de una dimensión material, como de una dimensión procedimental, que deben estar presentes en las consideraciones de una hermenéutica crítica. Procedimentalmente es necesario garantizar la voz a todas y todos los/as sujetos y la legitimidad del sistema jurídico a partir de su participación simétrica, así como del refuerzo de los instrumentos de control de los poderes constituidos por otros medios posibles, como forma de garantizar el ejercicio de un poder obediencial y no dominador, y que tiene, por cierto, una dimensión jurídica, porque, y a manera de conclusión importante, para Enrique Dussel y para nosotros/as, el derecho vale, es válido y legítimo en tanto mediación de la convivencia consensual y factible. Esas voces no pueden estar alienadas y deben cumplir con ciertos requisitos éticos de afirmación de derechos, desde la corporalidad viviente de los sujetos y teniendo en cuenta su vida concreta en comunidad, garantizándose su dignidad y la preservación de la naturaleza en tanto fuente de toda vida posible.

## **Las contradicciones en el derecho**

Como vemos hasta aquí, las decisiones que debemos tomar a la hora de intentar comprender y usar críticamente el derecho desde la FL, es relacionarlo en un contexto histórico con las funciones que cumple en la totalidad, para que las pretensiones de “pureza”, “tecnicidad”, “neutralidad” de la ciencia y los operadores jurídicos no actúen como legitimadoras y cómplices del fetichismo de la totalidad.

Abrir el derecho y los sistemas de derechos a las alteridades radicales de los pueblos muestra su historicidad y su tensión, en tanto mediación para proyectos que son antagónicos. En primer lugar, hay siempre una

brecha entre los objetivos de los proyectos y las mediaciones de factibilidad que hacen eficaces esos proyectos. En segundo lugar, esa primera tensión, en sociedades de alto nivel de desigualdades y exclusiones, se solapa con el antagonismo entre proyectos de los dominadores y de los dominados, en tanto, en principio los primeros tienen más capacidad de poner las mediaciones de factibilidad que hacen eficaz su proyecto que los segundos, (ej., aparatos represivos e ideológicos, corporación judicial, representación política, asociación dependiente con las instituciones internacionales y las corporaciones económico financieras transnacionales, en general, todas las facilidades naturalizadas que provee disponer de un poder económico, cultural, político concentrado). Esta desigualdad varía, en el continuo que liga en distintos grados el dominio apoyado en la concentración de medios de violencia y la dirección basada en la capacidad de generación del consenso, en cada contexto histórico y coyuntura política, el punto de equilibrio histórico, siempre móvil, entre hegemonía y coacción. Pero siempre existe esa tensión que sintetiza Dussel en los siguientes términos: entre el derecho vigente, y el derecho potencial de los oprimidos.

En última instancia, en su sentido más radical, en una mirada transontológica y ana-dialéctica como la que plantea la FL, esas tensiones y antagonismos se condensan o disipan entre Totalidad y exterioridad. Como lo explica en su *Filosofía de la liberación*:

“El otro se revela realmente como otro [...] cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de la norma) (E. Levinas), como el pobre, el oprimido; [...] El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana” (Dussel, 2011: 81).

Este marco de tensiones no tiene una ley histórica de desenvolvimiento o desarrollo, no hay ninguna razón en la historia, ningún optimismo o progresismo *a priori* que nos dé un guion con final previsible. Ana-dialéctica

también es novedad e historicidad abierta, aunque sus bases éticas y filosóficas de valoración de la enorme multiplicidad de situaciones aplicables a campos como la política y el derecho, estén siempre balizadas por la interpelación de las alteridades y los avatares de sus formas de comprender y practicar su dignidad trascendente, su praxis de liberación. La opción preferencial por los y las empobrecidos/as, excluidos/as, explotados/as, oprimidos/as. Desde esas tensiones y antagonismos es posible comprender los sesgos de los contenidos y procedimientos del derecho vigente a partir del discernimiento que plantean los siguientes interrogantes: ¿para cuál o cuáles proyectos, de que grupos, de que constelaciones geopolíticas el derecho vigente actúa como mediación? Aparecen rápidamente las adjetivaciones de esos sesgos del derecho: capitalismo, androcentrismo, colonialidad, provistas por la FL, el pensamiento crítico de las ciencias sociales regionales y del Sur global.

## **Constituciones y derecho constitucional**

El lugar del derecho donde estas tensiones entre proyectos que buscan sus mediaciones de factibilidad son manifiestas y difícilmente ocultables es el del derecho constitucional. Se trata del nivel del derecho donde la normatividad debe fundarse en legitimidad política de origen, donde existe una mayor carga de fundamentación de los proyectos, donde la historia y la cultura son componentes inevitables de la generación jurídica. Existen muchas y amplias discusiones sobre el derecho constitucional y las constituciones como mediaciones entre el derecho y los complejos estado-sociedad, que nosotros aquí no tenemos tiempo, espacio ni es el objeto principal de esta clase revisar. Simplemente le dedicamos un párrafo para compartir qué estamos entendiendo nosotros, desde la fundamentación analógica del derecho desde la FL, por Constitución y Derecho Constitucional.

Constitución y las normas que de ella derivan o se reconocen, son el conjunto de principios, valores constitucionalizados y reglas que organizan

la producción, reproducción y desarrollo de la vida de forma consensual exigente (democrática) y factible (Medici, 2016:106-109). El derecho con pretensión de justicia y legitimidad democrática que consideramos válido es mediación de proyectos que son consistentes entonces con los principios material, consensual formal y fáctico que Enrique Dussel viene sustentando en su proyecto filosófico desde su maduración expresada en su obra “Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión” (Dussel, 1998) y que viene aplicando analógicamente para fundamentar la política, la económica, y más recientemente la estética de liberación.

## **Experiencias históricas y actuales de una “jurídica de liberación”**

El pluralismo jurídico que promueven la FL y el giro descolonizador de las ciencias sociales, es siempre el que Antonio Carlos Wolkmer llamaría “emancipatorio y comunitario” (Wolkmer, 2018), o Jesús Antonio de La Torre Rangel, “derecho que nace del pueblo” (TorreRangel, 2005).

Como veremos este es el tipo de pluralismo jurídico de comunidades nómicas populares, que aparecieron en los procesos de lucha y resistencia contra el neoliberalismo en los casos de nuevo constitucionalismo regional. No necesariamente estos procesos de lucha son por “nuevos” o “emergentes” derechos, sino por asegurar el reconocimiento. Es claro que, pretender decirle a las naciones y pueblos originarios que sus vínculos ancestrales con los territorios y con la Madre Tierra son derechos “nuevos” es etnocéntrico y ofensivo.

Existe toda una tradición crítica de usos estratégicos del derecho desde los intereses, grupos y movimientos sociales en nuestra región, tanto en la práctica jurídica de la abogacía y los servicios jurídicos populares, como en la reflexión acerca de esas experiencias y del campo jurídico respecto a la reproducción o transformación de la totalidad social.

“Socialismo jurídico”, “crítica jurídica”, “derecho crítico”, “derecho alternativo”, “derecho insurgente”, “uso alternativo del derecho”, “pluralismo jurídico emancipatorio”, a veces el activismo jurídico en materia de “derechos humanos” entendidos como predicados críticos de la violencia social (estructural, simbólica, psicológica, directa, latente, manifiesta, etc.), como procesos de lucha por la apertura y consolidación de espacios (culturales, institucionales, sociales) donde practicar y defender las plurales formas de entender la dignidad humana, son sólo algunas de las denominaciones que en distintos cuadrantes de Nuestra América se han usado y se usan.

Sintetizando años de experiencias, reflexiones y diálogos en forma muy sucinta tenemos distintos usos críticos del derecho que surgen de estas experiencias:

- El “positivismo de combate”, que utiliza el derecho vigente en todas sus posibilidades apropiándolo y activándolo desde los grupos subalternizados, oprimidos y excluidos.
- Lo “instituido soterrado”, es decir, todos los derechos y principios que, siendo sólo enunciados en constituciones y derecho internacional, no tienen garantías judiciales o políticas públicas que sustenten su reclamo ante el estado y la justicia.
- El “derecho alternativo propiamente dicho”, que es el que nace de las organizaciones populares, de las plurales comunidades nómicas de los pueblos originarios y campesinos que demanda el reconocimiento no constitutivo sino declarativo de su (pre)existencia como deber del estado. Por ejemplo, está el reconocimiento de sus formas de vínculo cultural y socioeconómico con sus territorios ancestrales, sus formas de justicia comunitaria, sus pautas de construcción familiar, etc. (Medici, 2011).

## **El nuevo constitucionalismo transformador latinoamericano. Hacia un derecho “transmoderno”.**

Con las llamadas “transiciones democráticas” en múltiples cuadrantes de la región, se produce una situación paradójica. Las constituciones de Nicaragua de 1987, reformada en 1995, la argentina de 1994, la brasileña de 1988, entre otras, van adoptando el reconocimiento de la diversidad y los derechos diferenciados culturales y territoriales para los pueblos originarios, pero al mismo tiempo, se implementan en la región las políticas de ajuste estructural del FMI sobre los países endeudados, privatizaciones, reformas laborales que flexibilizan a la baja los derechos sociales de los y las trabajadores, privatización de los sistemas de pensiones y jubilaciones, etc., con lo que la década de los 90 será por una parte la de transiciones a la democracia, al mismo tiempo que se la adjetivará como “perdida” en lo social. En ese contexto, las soluciones “multiculturales” inspiradas en las discusiones sobre “reconocimiento” en la versión de Charles Taylor, o el liberalismo de Kymlicka, eran compatibles con reglas generales liberales en política y economía, que reconocían derechos diferenciados a personas y grupos étnicos (pueblos originarios, migrantes, minorías étnicas, como los francófonos en Canadá, etc.).

En Nuestra América, la realidad social, las consecuencias de las políticas neoliberales, fueron desmintiendo esa pretensión “políticamente correcta” de reconocer derechos culturales de pueblos, migrantes, las denominadas “minorías étnicas”, o como en el discurso jurídico y constitucional se dice, “grupos desaventajados” que requieren de algún tipo de “discriminación inversa”, o “positiva” sin cuestionar las condiciones sociales, culturales, ambientales y económicas de desigualdad que lastran los procesos de democratización.

Con la transición entre el siglo pasado y el presente, se originó un “nuevo derecho”, que fue mediación para proyectos de liberación y descolonizadores surgidos de las luchas sociales y las resistencias contra el

neoliberalismo, la colonialidad del poder y el patriarcado a través de movimientos populares protagonizados por las formaciones de alteridad y que, se dieron liderazgos políticos emergentes notables. Me refiero a uno de los insumos fundamentales de esta reflexión: los procesos constituyentes en Venezuela, Ecuador y Bolivia que condensaron, institucionalizaron y objetivaron ese nuevo derecho en las Constituciones de la República Bolivariana de Venezuela (1999), del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), de la República de Ecuador (2008). En Argentina la crisis del 2001/2002 y su salida electoral también planteó una serie de reformas jurídicas que fueron mediación para un proyecto nacional de salida de la crisis que se plasmó entre 2003 y 2015, que no llegaron al nivel constitucional, sino que se dieron especialmente en el plano de otros niveles del derecho, como la legislación y jurisprudencia.

Estos procesos constituyentes mostraron la indisciplina del derecho en el marco de las narratividades culturales y los *ethos* normativos plurales, especialmente en Bolivia y Ecuador y llevaron a un reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico, de la autonomía de los pueblos originarios y campesinos, de una serie de principios que agregan a los clásicos del constitucionalismo contemporáneo aquellos que surgen de las cosmovisiones de esos pueblos como *sumak kawsay* o *suma qamamha*, en quechua o aymara, que se traduce usualmente como “buen vivir”, “*teko kavi*”, “*ivi maravei*” en guaraní, o “vida buena”, “tierra sin mal”, entre otros principios que expresan el *telos* de proyectos que buscan, desde las experiencias comunitarias, una relación entre nosotros, nosotras y con la madre tierra más equitativa y equilibrada, en contraste con las estructuras y las memorias de despojo por parte de los pueblos.

El proceso constituyente formal, y su resultado, las nuevas constituciones, son precedidos, en los tres casos, de Venezuela, Bolivia y Ecuador por un ciclo ascendente de organización popular, articulación de movimientos sociales, con contenidos de resistencia y alternativas frente a las políticas neoliberales, procesos durante los cuales surgen nuevos liderazgos políticos, como Hugo Chávez, Evo Morales Ayma, Rafael Correa. A todas estas

experiencias, aprendizajes, resistencias, organización, composición y articulación de demandas sectoriales y generación de nuevos liderazgos lo llamamos poder constituyente popular material, sustentados en los tres casos, por la conformación de bloques sociales articuladores de las aspiraciones, las demandas y representativos de las mayorías populares no indiferenciadas, sino componiendo formaciones de alteridad.

Lo comprendemos también utilizando las herramientas de la política de la liberación de Enrique Dussel como ese proceso en el que el poder fetichizado se deslegitima y emergencia la potencia (*hiperpotentia*) (Dussel, 2012b: 117) de una renovada voluntad de vivir de forma consensual y factible que se encuentra negada en las condiciones de injusticia social y poder fetichista y corrupto que reniega su legitimación desde las formaciones de alteridad más castigadas por la desigualdad social, la discriminación, la falta de trabajo, las condiciones indignas de trabajo, el silenciamiento y violencia hacia sus autoidentificaciones culturales, sexuales, etc.

No siempre estos procesos terminan generando una nueva institucionalidad, nuevas constituciones y derechos. Cuando eso sucede el proceso se objetiva en forma de constituyente jurídico formal, sea con las viejas reglas vigentes para reformar la constitución o con nuevas reglas consensuadas en el marco de la nueva coyuntura política generada por el ciclo de movilización popular. En los casos que estamos revisando los procesos constituyentes han tenido momentos de alta participación popular tanto para aprobar o no la necesidad de la nueva constitución (referéndums), como durante los procesos deliberativos constituyentes (audiencias públicas con organizaciones populares, indígenas, campesinas, sindicatos, mujeres, movimientos sociales, etc.), como para ratificar la constitución resultante (referéndums para aprobar o rechazar la nueva constitución). De esta forma, la experiencia, el aprendizaje de años de movilizaciones populares descriptó el discurso constitucional e institucional y el campo sociojurídico. Las nuevas constituciones fueron debatidas amplia, pública, popular y pluralmente como mediación para la

convivencia democrática, como refundación de la relación entre estado y sociedad. Logrando por un tiempo, que “las constituciones sean para el pueblo y no el pueblo para las constituciones”, limitando así el fetichismo jurídico y constitucional como sugería en Argentina el filósofo Carlos Astrada. (Astrada, 1949), durante los debates constituyentes de 1948/1949 de los que surgiría la Constitución de 1949.

El constitucionalismo plurinacional, es otro aporte que se hace desde la movilización y la organización populares de América Latina al constitucionalismo mundial, así como lo fue la constitución social emergente, en 1917, del proceso revolucionario mexicano. La primera en el mundo de ese tipo de constitucionalismo. Al reconocer la coexistencia y contemporaneidad de una pluralidad de naciones y pueblos preexistentes al estado boliviano moderno y también al colonial, así como sus principios de convivencia y armonía entre sí y con la madre tierra, principios y derechos derivados de esas cosmovisiones, y plasmarlos en una arquitectura institucional por medio de un texto constitucional, constituyen un buen ejemplo de lo que Enrique Dussel llama “transmodernidad” (Dussel, 2006: 45-49) y pensamos nosotros, de la llegada del “paradigma de liberación” y “el giro descolonizador” de las ciencias sociales al campo jurídico.

## **Frente al fetichismo jurídico, por un derecho obediencial**

Queremos terminar esta, ya demasiado larga exposición, vacunándonos contra el riesgo de idealizar y, por lo tanto, de recaer en el fetichismo jurídico. Sin dejar de reconocer esos momentos históricos donde las luchas, experiencias, aspiraciones populares se condensan y objetivan en forma de constituciones y derechos, y discerniendo que, en tanto herramientas para garantizar proyectos de liberación, siempre es preferible tener reconocidos esos derechos y obligaciones estatales y sociales, nunca debemos olvidar que no actúan ni tienen eficacia social por sí solos, sino en la medida que se usen y se activen como mediaciones para proyectos

de liberación. Existe siempre el riesgo, como lo ejemplifican las historias conflictivas recientes de Venezuela, Ecuador y Bolivia, que, pese al texto constitucional, y a los derechos declarados, otros proyectos se hagan hegemónicos o se impongan y transformen en una “hoja de papel” y “palabras que se lleva el viento” lo escrito y declarado solemnemente por el derecho.

No hay crisis del derecho que se explique desde el derecho mismo. Hay disputa y crisis de proyectos para los que el derecho es mediación necesaria, pero históricamente contingente. Por eso la Filosofía de la Liberación como iusfilosofía, lucha por un derecho obediencial, que surja democráticamente como mediación para la vida de los pueblos.

---

## REFERENCIAS

- Astrada, Carlos (1949). “Fetichismo constitucional”. En: *Revista Hechos e Ideas*. IX, 55. Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Clavero, Bartolomé (2007). *El orden de los poderes. Historias constituyentes de la trinidad constitucional*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta-UNAM-UACM.
- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, Enrique (2006) *Filosofía de la cultura y la liberación*. México D.F: UACM.
- Dussel, Enrique (2009). *Política de la liberación. Vol. II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación* (6ta. Ed. en español). F.C.E: México.
- Dussel, Enrique (2012). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2012b). *Para una política de la liberación*. Buenos Aires: Las cuarenta-Gorla.

- Fernández Retamar, Roberto (2006). *Pensamiento de Nuestra América. Autorreflexiones y propuestas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fitzpatrick, Peter (1998). *La mitología del derecho moderno*. México D.F.: Siglo XXI.
- Medici, Alejandro (2011). *El malestar en la cultura jurídica, ensayos críticos sobre políticas del derecho y derechos humanos*. La Plata: EDULP.
- Medici, Alejandro (2012). *La constitución horizontal. Teoría constitucional y giro descolonizador*. Aguas Calientes-San Luis Potosí: MISPAT-UASLP-Educación Para las Ciencias en Chiapas.
- Medici, Alejandro (2016). *Otros nombres. Teoría del nuevo constitucionalismo latinoamericano*, Aguas Calientes-San Luis Potosí: CENEJUS-UASLP-MDHs
- Nussbaum, Martha (2005). *Capacidades como titulaciones fundamentales. Sen y la justicia social*. Bogotá. Universidad del Externado de Colombia.
- Sánchez Rubio, David (2007). *Contra una cultura anestesiada de Derechos Humanos*, San Luis Potosí: UASLP, CEDHSLP.
- Torre Rangel, Jesús Antonio (2005). *El derecho que nace del pueblo*. (3 ed.). México D.F: Porrúa.
- Torre Rangel, Jesús Antonio (2011). *Iusnaturalismo histórico analógico*. México: Porrúa.
- Wolkmer, Antonio Carlos (2018). *Pluralismo jurídico: fundamentos de una nueva cultura del derecho*. Madrid: Dykinson.



# RÁFAGAS

Crítica jurídica y política en Nuestra América  
Número 19 • Oct.-dic. 2023



# El prevaricato de los jueces del Laudo de París de 1899 y la confesión de Mallet-Prevost cincuenta años después

## Un contundente elemento que sustenta el reclamo de Venezuela sobre la Guayana Esequiba

Juan Carlos Villegas Febres\*

Un asunto medular que no ha sido suficientemente explicado en el reclamo histórico de Venezuela en el despojo de la Guayana Esequiba, y que constituyó una prueba fehaciente y embarazosa para el Reino Unido –forzándolo a firmar el *Acuerdo de Ginebra* de 1966– fue la componenda que se fraguó contra Venezuela en el infame Laudo Arbitral de París de 1899. En este sentido, resulta muy aleccionador leer detalladamente el memorando del abogado norteamericano Severo Mallet-Prevost, publicado en 1949 luego de su muerte, por su socio Otto Schoenrich; en el cual, tal vez para aliviar su conciencia, reconoce que: “*La decisión que se*

\* Es Doctor en Ciencias, mención Química (1997), por la Universidad Central de Venezuela. Profesor Titular a Dedicación Exclusiva en el Departamento de Química, Facultad de Ciencias, Universidad de Los Andes (ULA). Es Coordinador del *Centro de Investigaciones en Procesos Económicos Entrópicos* (CIPEE), del Departamento de Química, Facultad de Ciencias de la ULA. Es Premio Nacional de Literatura Solar 2022, con la obra “El país del Olvido”.

*adoptó [...] fue injusta para Venezuela y la privó de un territorio muy extenso e importante al que, en mi opinión, Gran Bretaña no tenía ni la más mínima sombra de derecho.”*

La prevaricación de los cinco Jueces del Tribunal Arbitral (Dos de Gran Bretaña, dos de Estados Unidos, y uno de Rusia), además de los abogados que Venezuela convino en nombrar, de los cuales Mallet-Prevost era un miembro destacado; quedó claramente demostrado en el célebre memorando publicado originalmente en una prestigiosa revista de EEUU, que aún hoy se edita (American Journal of International Law, 1949: 523-530).

Mallet-Prevost que en una oportunidad, en pleno juicio, uno de los dos Jueces nombrados por Estados Unidos (¡Venezuela no estaba representada!), David J. Brewer, lo llama y le dice que “[...] es inútil continuar con esta farsa de pretender que nosotros somos jueces y usted es abogado [...] hemos decidido revelarle confidencialmente lo sucedido. Martens (el juez Ruso [y Presidente del Tribunal Arbitral]) ha venido a vernos y nos informa que Russell y Collins (los dos jueces de la Gran Bretaña) están dispuestos a decidir a favor de la línea Schomburgk [...] que si insistimos en iniciar la línea en la costa en el Río Moruca se pondrá del lado de los británicos y aprobará la Línea Schomburgk como la verdadera frontera [...] y si aceptamos la línea que propone, obtendrá la aquiescencia de [los dos Jueces Británicos] Lord Russell y Lord Collins y así se tomará la decisión por unanimidad”.

La línea *Schomburgk*, como se sabe, era una demarcación arbitrariamente trazada décadas atrás por Robert Herman Schomburgk, un naturalista alemán quien, sin considerar a las autoridades venezolanas y tratando de complacer a sus empleadores británicos, trazó una “frontera” entre la recién independizada República de Venezuela y las posesiones inglesas, muy al oeste del Río Esequibo; el cual había sido el límite oriental natural de la antigua Capitanía General de Venezuela, cuando ésta pertenecía al Reino de España.

La razón “moral” esgrimida por los dos norteamericanos para aceptar la componenda de los otros tres “Jueces”, era que de ésta manera se aseguraba para Venezuela la posesión y control de las bocas del inmenso río Orinoco; aún cuando perdía más del 90% de todo el territorio en disputa. De la otra manera, esto es, no aceptar la extorsión, llevaría a perder la totalidad de esas tierras. Resulta particularmente repugnante, en palabras del General Benjamin Harrison, otro de los abogados norteamericanos encargados de “defender” a Venezuela, que aunque reconocía que lo propuesto por el Juez ruso Martens era *“inicuo, [...] veía que Fuller (el segundo Juez de EEUU) y Brewer no puedan hacer nada más que estar de acuerdo”*. También, dentro de la lógica de estos “defensores” extranjeros de Venezuela, esto era mucho mejor que una guerra con Gran Bretaña.

El propio Mallet-Prevost reconoció que la actitud del Juez británico Collins, al inicio de las sesiones era muy proclive a Venezuela; pero que luego de dos semanas en Inglaterra, en un corto receso del tribunal, regresó extrañamente *“taciturno y apático [...] como si algo debía haber sucedido en Londres para provocar el cambio.”* Mallet-Prevost estaba convencido que eso era el resultado de algún acuerdo entre Gran Bretaña y Rusia, donde a ésta última se le dio “[algunas] ventajas en alguna otra parte del mundo”.

Otro de los factores que indujo a Mallet-Prevost a considerar “injusta” la decisión arbitral que despojó a Venezuela de casi 160.000 kilómetros cuadrados, fue que, desde un inicio, Lord Russell, el otro Juez británico, contrario a la opinión de Mallet-Prevost –quién consideraba que las decisiones del tribunal deberían basarse solo en el derecho y en las pruebas que se les presentara– pensaba que estas decisiones *“deberían ser influenciadas [también] por consideraciones generales de política”*.

Cuando los cinco Jueces del Tribunal Arbitral tomaron su decisión por unanimidad, luego de varios meses de sesiones, *“la decepción fue general”*. La sentencia, extremadamente corta, inmotivada y sin argumentos, solo describía la línea fronteriza aprobada por el Tribunal Arbitral;

concediéndole a Gran Bretaña una “*excesiva concesión de territorio [...] más allá de cualquier línea a la que la colonia [(la Guayana Británica)] pudiera tener derecho*”.

Desde entonces, luego de la confesión, formal y por escrito, del abogado Severo Mallet-Prevost, cincuenta años después del Laudo, Venezuela no ha dejado en ningún momento de reclamar la nulidad de tal juicio; argumentando el prevaricato de los cinco Jueces que, sabiendo plenamente que la sentencia era profundamente injusta, aprobaron el despojo de la Guayana Esequiba a Venezuela, para favorecer a la Gran Bretaña, potencia dominante de la época; con el visto bueno del gobierno de los Estados Unidos.

El Referendo que acaba de celebrar Venezuela en diciembre de 2023, en donde se le consultó al pueblo sobre los pasos concretos a seguir, en cuanto a la recuperación de este enorme territorio robado en 1899, demuestra la firme determinación de este pueblo a resarcir este horrible despojo, asediado y sancionado actualmente por los propios Estados Unidos y sus satélites europeos, incluyendo, por supuesto, al Reino Unido. El punto culminante de esta determinación por parte del Estado venezolano, luego de décadas de infructuosas negociaciones en términos del *Acuerdo de Ginebra* de 1966 (suscrito por Venezuela, el Reino Unido, y la aún no independizada Guayana Británica), el cual regula este dife-rendo limítrofe, fue la concesión unilateral de Guyana en septiembre de 2023, a compañías transnacionales de Estados Unidos, para actuar en áreas de explotación petrolera y gasífera en el Territorio de la Guayana Esequiba, en aguas aún sin delimitar entre los dos países, y en aguas indubitablemente venezolanas.



Fuente: Gobierno Bolivariano de Venezuela.

Una de las consecuencias inmediatas del Referendo, donde acudieron a votar más de diez millones de ciudadanos, de un universo de poco más de veinte millones; fueron los anuncios realizados por el Presidente Nicolás Maduro durante el Consejo Federal de Gobierno, con participación del Consejo de Estado y del Consejo de Defensa de la Nación:

1. Crear una Alta Comisión por la Defensa de la Guayana Esequiba.
2. Activar el debate en la Asamblea Nacional sobre la Ley Orgánica por la Defensa de la Guayana Esequiba.
3. Creación de la Zona de Defensa Integral de la Guayana Esequiba.
4. Nombramiento de la “*Autoridad Única*” de la Guayana Esequiba. Su sede político-administrativa estará en Tumeremo (Sur del estado Bolívar).
5. Autorización a Petróleos de Venezuela y la Corporación Venezolana de Guayana a crear las divisiones PDVSA-Esequibo y CVG-Esequibo.

6. El nuevo Mapa de Venezuela con la Guayana Esequiba, sin las “rayitas” y sin la leyenda de “Zona en Reclamación”, deberá publicarse y difundirse en todas las escuelas, liceos y universidades del país.

7. Un Plan de atención social para la población de la Guayana Esequiba, así como realizar un censo y entregar la cédula de identidad venezolana a sus habitantes.

8. Establecer una norma que prohíba la contratación de empresas que operen o colaboren en las concesiones unilaterales dadas por la República Cooperativa de Guyana en el mar por delimitar.

9. Aprobación de una Ley Especial decretando áreas de protección ambiental y nuevos Parques Nacionales en la Guayana Esequiba.

Solo queda recordar las palabras del embajador José Rafael Revenga en Londres (1822), que por instrucciones del Libertador Simón Bolívar, expresa el malestar ante las autoridades inglesas: *“Los colonos de Demerara y Berbice tienen usurpada una gran porción de tierra que según los últimos tratados entre España y Holanda nos pertenece, del lado del río Esequibo. Es absolutamente indispensable que dichos colonos o se pongan bajo jurisdicción y obediencia de nuestra leyes, o se retiren a sus antiguas posesiones”* (Gil Fortoul, 1954: 116).

Es claro que, desde los primeros albores de nuestra existencia como República, Inglaterra, y otras potencias, demostraron un apetito insaciable por este rico y poco explorado territorio selvático. Ha llegado el momento de defender la integridad del territorio venezolano, legado por la guerra de independencia más cara, cruenta y despiadada que se libró en toda la Hispanoamérica del siglo XIX.

---

## REFERENCIAS

*American Journal of International Law*, Volume 43, Issue 3, July 1949. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0002930000092691>

Gil Fourtoul, José (1954). *Historia Constitucional de Venezuela*. Tomo 2. Caracas: Parra León Hermanos.





Boletín del Grupo de Trabajo  
**Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos**

Número 19 · Oct.-dic. 2023